

1:3(05)

AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS
SEKSIONI I SHKENCAVE SHOQËRORE

STUDIME SHOQËRORE

10

1:3(05)

AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS
SEKSIONI I SHKENCAVE SHOQËRORE

STUDIME SHOQËRORE

10

1:3(05)

KOSOVA ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS
SECTION OF SOCIAL SCIENCES

SOCIAL STUDIES

10

Editorial board

Muhamedin Kullashi, editor-in-chief
Frashër Demaj, secretary
Oliver Schmitt, member
Justina Shiroka-Pula, member
Gjyljeta Mushkolaj, member



PRISHTINA
2024

1:3(05)

AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS
SEKSIONI I SHKENCAVE SHOQËRORE

STUDIME SHOQËRORE

10

Këshilli redaktues

Muhamedin Kullashi, kryeredaktor
Frashër Demaj, sekretar
Oliver Schmitt, anëtar
Justina Shiroka-Pula, anëtare
Gjyljeta Mushkolaj, anëtare



PRISHTINË
2024

Copyright © ASHAK

Adresa / Address:

Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës
Redaksia e revistës “*Studime shoqërore*”
Rr. Agim Ramadani, nr. 305
10 000 Prishtinë, Republika e Kosovës
Tel. + 383 38 249 303
E-mail: ashak@ashak.org

PËRMBAJTJA

Oliver Jens Schmitt BASHKËPUNIMI SERBO-OSMAN	7
ARTIKUJ MBI DHURATËN	
Anton Kolë Berishaj ASNJË DHURATË NUK JEPET FALAS.....	39
Muhamedin Kullashi ENIGMA E DHURATËS RECIPROKE CEREMONIALE.....	59
Adriana Anxhaku HERMENEUTIKA E “DHURATËS” SI SHTRIRJE E VLERAVE TË PËRBASHKËTA NË TË DREJTËN	77
Arsim Canolli “DHURATA” E MAUSS-IT DHE DY FJALË MBI LAVJERRËSIN E DHURIMIT	107
Lumnije Kadriu DIASPORA DHE DIALOGIMI ME VENDLINDJEN PËRMES DHURIMIT	131
Albert Mecini FENOMENI I DHURATËS NË SPORT	143
Hivzi Islami TABLOJA POPULLATIVE DHE DEMOPOLITIKA NË PJESËN E DYTË TË SHEK. XX.....	151
Valbon Bytyqi SHPËRNDARJA E POPULLSISË DHE E VENDBANIMEVE SIPAS AKUIFEREVE TË UJËRAVE NËNTOKËSORE NË KOSOVË.....	187

Arsim Ejupi	
MBROJTJA NDËRKUFITARE E NATYRËS NË FUNKSION TË PAQES SË QËNDRUESHME: KONTEKSTI GLOBAL DHE REGJIONAL	221
Arsim Bajrami	
TIPOLOGJIA E GJENOCIDIT TË SERBISË NË KOSOVË	239
Lino Veljak	
GAJO PETROVIĆ: MIŠLJENJE REVOLUCIJE UZ 30. OBLJETNICU SMRTI.....	259
Oriane Girard	
NJË SHAKA MIDIS PLAKASH, FSHATI ZERQAN, 1981.....	269
Ibrahim Gashi, Donika Avdulli	
SFIDAT E PARA TË SHQIPËRISË NË LIDHJEN E KOMBEVE SIPAS DOKUMENTEVE DIPLOMATIKE POLAKE	277
Kristina Perkola	
DISA MUZIKANTË ME ORIGJINË SHQIPTARE NË KULTURAT MEDITERANE DHE TRANSFERET KULTURORE GJATË SHEKUJVE XIV-XIX	295
Stefanija Leshkova Zelenkovska, Aida Islam	
MESSIAEN'S EIGHT PRELUDES FOR PIANO: AESTHETIC PREFERENCE THROUGH THE MODES WITH LIMITED TRANSPOSITION.....	309
RECENSIONE	
Valbon Bytyqi	
HIVZI ISLAMI, ARSIM EJUPI: <i>GJEOPOLITIKAT ANTISHQIPTARE</i> , KLUBI I POEZISË, TIRANË, 2021, FQ. 305	325
Ksenofon Krisafi	
ARSIM BAJRAMI: <i>GJENOCIDI I SERBISË NË KOSOVË, ASPEKTE JURIDIKE</i> , BOT. ASHAK, PRISHTINË 2023	331
Rrahman Paçarizi	
GJUHA LINGUISTIKE DHE TEJLINGUISTIKE E FILMIT BARDH RUGOVA: <i>GJUHA E FILMIT</i> , KOHA, PRISHTINË, 2020.....	335

Oliver Jens Schmitt (Vjenë)

BASHKËPUNIMI SERBO-OSMAN¹

"Ata luftuan me turqit, kundër vullnetit të tyre, por nuk ishte e mundur të bëhej ndryshe": Vëzhgime mbi lidhjen serbo-osmane midis Betejës së Amselfeld dhe Perandorisë Osmane. Rënia e Despotatit Serb (1389-1459)

Abstrakt

Në ç'mënyrë serbët ndihmuan osmanët të pushtonin Ballkanin

Në kulturën serbe të kujtesës, kujtimi i luftës kundër "turqve" (që u referohet myslimanëve dhe jo turqve në kuptimin etnik) ruhet deri në ditët e sotme. Por ky është vetëm një mit dhe nuk ka asnjë lidhje me realitetin historik. Serbët ndihmuan osmanët të pushtonin Ballkanin. Në studimin e ri „Nën titullin Ata luftuan me turqit, kundër vullnetit të tyre, por nuk kishte rrugë tjetër, të botuar në Revistën për Ballkanologji ("Zeitschrift für Balkanologie") OLIVER JENS SCHMITT (Vjenë) përshkruan shembuj nga koha midis Betejës së Amselfeldit dhe rënies së Despotatit serb (1389–1459), në momentet vendimtare të historisë osmane dhe të historisë së Ballkanit trupat serbe nuk luftuan kundër osmanëve, por luftuan me osmanët dhe promovoi ndjeshëm sukseset e tyre. Gjithashtu përshkruhen edhe lidhjet serbo-osmane edhe në nivelin e martesave dinastike. Sipas Schmitt-it, mjafton një vështrim në burimet dhe librat e historisë për të parë se në të gjitha momentet fatale të historisë osmane nga viti 1389 deri në rënien e Despotatit (Principatës) Serb më 1459, fisnikët serbë ndërhyjnë në emër të osmanëve dhe kundër të krishterëve, kundërshtarët e osmanëve.

Më tej, autori i këtij studimi shpjegon se pas vitit 1389, fisnikët serbë të mbijetuar u bënë vasalë të osmanëve, veçanërisht të dinastive armiqësore Lazarevići dhe Brankovići. Ata u integruan shpejt në botën politike osmane. Martesat dinastike luajtën një rol qendror. Olivera Lazarević u martua me Sulltan Bajazid I dhe Mara Branković u bë gruaja e Sulltan Murad II (1422-1451). Me këto zonja erdhën më shumë serbë në oborrin osman.

Schmitt, mbështetur në burime dhe fakte historike, me kopmtencë shekncore rrëzon mitin serb për Kosovën dhe gjithë pretendimin e historiografike se serbët luftuan gjithmonë kundër osmanëve dhe se ata ishion mbrojtësit e Evropës e krishterë nga invazioni osman. Përkundrazi, serbët ndihmuan osmanët në ekspansionin e tyre territorial në drejtim të Ballkanit dhe Evropës.

¹ ZEITSCHRIFT FÜR BALKANOLOGIE 58 (2022) ½, f.131-152

Marrëdhëniet midis serbëve dhe osmanëve në historinë e vonë mesjetare të Ballkanit duken mjaft të qarta. Princat serbë kundërshtuan osmanët në betejat vendimtare në Maricë (1371) dhe në Fushë Kosovë (1389). Nga të gjithë popujt e Ballkanit, serbët u rezistuan më me vendosmëri osmanëve. Kultura popullore serbe dhe kultura e kujtimit të shtetit kombëtar serb ngurtësuan idenë e një bipolariteti të qartë, sakrificën e serbëve në luftën kundër islamit pushtues. Dhe nuk ka dyshim për pozicionin e parë të një Mbreti Vukashin, një Uglješa dhe një Lazar Hrebeljanović, të cilët ranë ose u ekzekutuan gjatë ose pas betejave të mëdha, po aq pak për tarifën e lartë të gjakut që duhej të paguanin ndjekësit e tyre përkatës (BRAUN 1937; FIGHTER 1972; SCHMITT 2021: 100–113).

Megjithatë, faktet e mëposhtme janë shumë më pak të ankoruara në vetëdijen edhe të ekspertëve: fisnikët kryesorë serbë, duke përfshirë heroin epik, Marko Kraljević, ranë si vasalë osmanë në Betejën e Rovinës kundër Mirçea së Vjetër në 1395.

Djali i Lazarit, Stefan Lazarević-i, luftoi edhe më tej në Betejën e Ankarasë, në të cilën sundimtari mongol, Timuri, u takua me sulltanin Osman Bayezid-in I, kur shumica e vasalëve turq të sulltanit dhe shumë princa osmanë ishin larguar prej kohësh nga fusha e betejës. Më 1430, trupat serbe nën Grgur Branković-in morën pjesë në sulmin e Muratit II në Selanikun e administruar nga Venediku (PAPADRIANOS 1968; SPREMIĆ 1994: 142). Dhe në vitin 1453 luftëtarët dhe minatorët serbë me ushtrinë e rrethimit osman qëndronin para Kostandinopojës (SPREMIĆ 1994: 402-403). Këta shembuj sugjerojnë se trupat serbe nuk luftuan kundër, por me osmanët në momente vendimtare në historinë osmane dhe historinë e Ballkanit dhe promovuan ndjeshëm sukseset e tyre. Dy gjetjet e përmendura shkurtimisht këtu mund të duken befasese, pasi ato, të paktën në shikim të parë, përjashtojnë njëra-tjetrën. Punimi aktual dëshiron të hulumtojë çështjen se si duhet të interpretohet historia e marrëdhënieve serbo-osmane pas Betejës së Amsselfeldit.

Për shkak të ngërçit ushtarak, i cili politikisht nënkuptonte një disfatë të botës princërore serbe në Ballkan, filloi një fazë krejtësisht e re në këtë marrëdhënie, e cila për shtatë dekada midis viteve 1389 dhe 159 u karakterizua me përplasjet ushtarake, por edhe bashkëpunimin ushtarak dhe politik. Para vitit 1389, serbët kishin rënë tashmë në kontakt ushtarak me turqit dhe osmanët disa herë (ky diferencim është i nevojshëm: jo të gjithë luftëtarët turq ishin subjekt i osmanëve, së fundmi BELDICEANU-STEINHERR/ESTANGÜI GÓMEZ [2014]): Në vitin 1312, mbreti Milutin i dha ndihmë me trupa perandorit të

rrethuar Andronikos II Palaiologos. Tre dekada më vonë, gjatë përparimit serb në rajonin jugor maqedonas, luftëtarët serbë u përleshën me mercenarët turq të pretendentit bizantin Johannes Kantakuzenos.

Katër dekada pas betejës së parë në Traki, Perandori Johannes V. Palaiologos dërgoi të birin e tij si peng në oborrin e carit serb, Stefan Dushani, i cili nga ana e tij dërgoi në këmbim kaznakun e tij Boriloviç në juglindje: Në Emphytaion, ai pësoi një humbje të ndjeshme kundër Sylejman Pashës, birit të Orhanit (tetor 1352) (OIKONO-MIDAS 1993; OIKONOMIDAS 1994).

Nga fundi i mbretërimit të Dushanit, serbët kishin fituar tashmë përvojat e tyre të para me fuqinë luftarake të luftëtarëve turq dhe osmanë në Evropë.

Edhe pse cari kishte lidhur një aleancë me Bizantin dhe Bullgarinë në 1352, në fakt nuk ndodhi për një unitet veprimi midis të dy perandorive ballkanike me pjesën tjetër të Bizantit.

Dihet mirë se sa shpejt, pas vdekjes së Dushanit (1355), Perandoria e kondensuar serbe me shpejtësi u shemb në një mori principatash konkurruese rajonale të Ballkanit Jugor dhe Qendror, të cilat u mundën gradualisht nga osmanët deri në vitin 1389 (MIHALJČIĆ 1975; ŠUICA 2000; ŠUICA 2015).

Paradoksalisht, ishin osmanët ata që gradualisht sollën unitet më të madh në botën e fragmentuar politike serbe, me despotët serbë nga familjet Lazareviç dhe Brankoviç, që shërbenin si vasalë osmanë në gjysmën e parë të shekullit të 15-të, përveç zonave periferike si Zeta, fituan një monopol të pushtetit në botë e kurorës së humbur serbe, që padyshim ishte e kërkuar nga osmanët.

Ky punim synon të eksplorojë disa drejtime të historisë së ndër-lidhur serbo-osmane që shkojnë përtej këndvështrimit thjesht ushtarak. Nga njëra anë, shqyrtohet perceptimi i ndërsjellë i historisë së marrëdhënieve. Nga ana tjetër, bëhet një përpjekje për të parë nga afër rrjetin ekzistues të marrëdhënieve ndërmjet elitave serbe dhe osmane.

Megjithatë, para se të bëhet kjo, duhet të sqarohen dy termat “serb” dhe “osman”, gjithashtu për të parandaluar keqkuptimet. Në prezantimin e tij klasik “Srbi i Turci XIV i veka”, Stojan Novakoviç supozoi grupe qartësisht të ndara: “turqit” si “pushtues” dhe “të krishterët ballkanikë”, duke përfshirë “popullin serb” si grupin kryesor (NOVAKOVIÇ 1893: 375–377).

“Turqit” vinin nga Azia dhe kishin pak të përbashkëta me “të krishterët e Ballkanit”. Qasja jonë është e ndryshme: termat “serbë” dhe

"osmanë" përdoren për të marrë parasysh elitat politikisht aktive, jo grupet etnike. Nga njëra anë, elita serbe ishte e lidhur ngushtë me ortodoksët bizantinë (greqisht: (greqisht: Kanta- kuzenen, Palaiologen; dhe shqip: Kastriota, Araniti) dhe botën ballkanike frankike (Gattilusio, Tocco); nga ana tjetër, elita osmane gjithashtu formoi diçka tjetër përveç një komuniteti etnikisht homogjen; nuk u unifikua as fetarisht, pasi shumë të krishterë ortodoksë ishin bashkuar me të, vetëm disa prej të cilëve ishin konvertuar në Islam. Në kontekstin e tanishëm, serbët kuptohen më së miri si persona, besnikëria e të cilëve ishte ndaj despotit përkatës, në kuptimin më të gjerë nëndjekësit osmanë të sulltanit – sepse zotërit e fushës kufitare aktive në Ballkan shpesh vepronin në mënyrë mjaft të pavarur para periudhës së Mehmetit II dhe nuk ishin thjesht marrësit e komandës së sulltanëve (KIPROVSKA 2015). Përveç kësaj, numri i ndjekësve serbishtfolës të Sulltanit u rrit ndjeshëm në shekullin e 15-të.

Historia serbe e Mesjetës së vonë është një histori e ndërthurur e dyfishtë, në veri me Hungarinë, në juglindje drejt Perandorisë Osmane. Lidhja me veriun është eksploruar shumë më mirë për kohën e despotatit serb. Serbët në shërbimet osmane, nga ana tjetër, e konsiderojnë hulumtimin kryesisht për epokën pas rënies së despotatit serb (sidomos Timariotët serbë, Miljković 2010).

Historia serbe e Mesjetës së vonë është një histori e ndërthurjeve të dyfishta, në veri me Hungarinë dhe në juglindje me Perandorinë Osmane (KRSTIĆ 2017). Lidhja me veriun është shumë më mirë e hulumtuar për periudhën e despotatit serb. Megjithatë, hulumtimi fokusohet te serbët në shërbimin osman në epokën pas rënies së despotatit serb (veçanërisht Timariotët Serbë, MILJKOVIĆ 2010).

Ndërthurja e dyfishtë e historisë serbe të mesjetës së vonë në kohën e knezëve dhe despotëve është evidente në disa aspekte: vasaleteti i princërve serbë në raport me Mbretin dhe Sulltanin; ndikimi i fortë serb në gjykatat hungareze dhe osmane; pronësia e çifligjeve të gjera në Hungari nga despotët dhe fisnikët serbë; martesat dinastike, veçanërisht me osmanët (Olivera Lazarević dhe Mara Branković ishin gra të sulltanëve në pushtet), për të krijuar qasjen me qendrën e pushtetit.

Nga ana hungareze, Lazar Branković u konsiderua madje një kandidat serioz për fronin hungarez pas vdekjes së papritur të mbretit të Habsburgëve Albrecht (tetor 1439) (PÁLOS-FALVI 2018: 85; SPREMIĆ 2013); qasje në elitat politike të Hungarisë dhe Perandorisë

Osmane; stërvitja e fraksioneve pro-hungareze dhe pro-osmane në obo-rin serb; emigrimi i fisnikërisë dhe njerëzve të zakonshëm në Hungari nga njëra anë, dëbimi nga bastisjet osmane në brendësi të Ballkanit osman; por jo më pak e rëndësishme, ndërlihdja është evidente nga njohuritë e veçanta të elitave serbe, si për fuqitë e mëdha, ashtu edhe për imazhin që ata kishin nga ana e tyre për serbët.

Pozicioni i ndërmjetëm i Serbisë ishte i njohur për të gjithë bash-këkohësit, vetë serbët, por edhe hungarezët, osmanët dhe bizantinët, pra në të gjitha rastet elitat aktive politike dhe kulturore. Despotati serb ishte padyshim shteti më i pasur në Ballkan për shkak të minierave të argjendit dhe kishte gjithashtu kalorësi të fuqishme dhe fuqi të konsiderueshme ushtarake. Por kjo nuk mjaftoi për të qenë në gjendje t'i rezistonte fqinjëve mbizotërues. Veçanërisht në kontekstin e Ballkanit ortodoks-bizantin, kishte tension të konsiderueshëm midis normës morale dhe realpolitikës, si për serbët ashtu edhe për bizantinët, të cilëve iu desh të bënin vazhdimisht lëshime ndaj osmanëve, të cilat ishin jashtë marrëdhënies së tyre vasale.

Kjo do të ilustrohet duke përdorur një apo disa burime, çuditërisht rrallë të vërejtura, mbi rolin serb në rënien e Kostandinopojës. Georgios Sphrantzes, një i besuar i ngushtë i perandorit të fundit bizantin, shkroi një kronikë dekada pas katastrofës në mërgimin korfiot, që konsiderohet një nga burimet më të rëndësishme në historinë e vonë bizantine. Me fjalë prekëse, ai përshkruan tronditjen e bizantinëve kur trupat serbe u shfaqën në ushtrinë e Mehmetit II përballë Kostandinopojës:

Kjo është për t'u ilustruar nga një çift burimesh të habitshme të vëzhguara rrallë mbi rolin serb në rënien e Kostandinopojës. Georgios Sphrantzes, i besuar i afërt i perandorit të fundit bizantin, shkroi një kronikë dekada pas katastrofës në mërgimin e Korfuzit, i cili është një nga burimet më të rëndësishme të historisë së vonë bizantine. Me fjalë prekëse ai përshkruan tronditjen e bizantinëve, kur trupat serbe së bashku me ushtrinë e Mehmetit II u shfaqën para Kostandinopojës:

Serbia mund të kishte dërguar fshehurazi para dhe njerëz nga zona të ndryshme. A ka parë njeri para? Në fakt, ata dërguan para dhe shumë njerëz te emiri që ishte me ta. Për të rrethuar qytetin. Dhe turqit u gëzuan dhe thënë: Ja, edhe serbët janë kundër jush!. (MAISIANOno 1990: 140).

Pjesëmarrja serbe në rrethim ishte mjaft e rëndësishme, rreth 1500 burra, duke përfshirë minatorët nga Arta/Novobërda, cilët u angazhuan për të tuneluar nën muret e qytetit. Asnjë burim tjetër bizantin nuk i përmbledh aq bukur si Sphrantzes, perceptimin e mbrojtësve të botës

ortodokse përballë sjelljes serbe. Ai përmend të gjithë sundimtarët ortodoksë të cilëve perandori Konstandini XI kishte apeluar pa sukses për ndihmë; por askush nuk ishte aq i pasur dhe i fuqishëm sa despoti serb, Georg Branković, siç e dinte Basileus, i cili ishte me origjinë serbe (“Dragases”/Dragaš).

Dhe jo vetëm që këta serbë nuk dhanë asnjë ndihmë, por, në të vërtetë, promovuan forcën ushtarake osmane dhe u përdorën nga osmanët për luftë psikologjike, për të demoralizuar mbrojtësit, si një shenjë e dukshme se nuk kishte solidaritet ortodoks. Në të vërtetë, Kostandinopoja mori vetëm një fluks katolikësh, por jo ortodoksë, gjë që është veçanërisht e rëndësishme duke pasur parasysh distancën e despotit serb nga bota katolike dhe bashkimi i kishës. Megjithatë, viti 1453 është vetëm përfundimi i atyre veprimeve ushtarake serbe me të cilat u promovua pushtimi osman i Ballkanit (shih fillimin e këtij studimi).

Shoqëria serbe e dinte mirë këtë, siç tregon një nga burimet më të rëndësishme për pushtimin osman të Ballkanit, shënimet e ish-jeniçerit Konstantin Mihailović nga Novobërda (LACH-MANN 2010; BUC 2020). Ky përshkruan me hollësi se si Mehmeti II kishte thirrur trupat ndihmëse serbe, por shpjegon se si serbëve u ishte dhënë Karamani i Anadollit si objektivi i fushatës, që do të thotë se osmanët kishin mashtruar serbët; despoti serb Georg Branković nuk e kishte ditur qëllimin e Sulltanit. Kur serbët, përfshirë Mihailoviçin, iu afruan Bosforit dhe mësuan se fushata ishte drejtuar kundër kryeqytetit bizantin dhe jo një princi rajonal mysliman në Azinë e Vogël, ata marshuan vetëm, sepse supozuan se sulltani do t' i kishte vrarë ndryshe. “Kështu që ata duhej të shkonin në Kostandinopojë dhe të ndihmonin turqit për ta pushtuar atë; por nuk do të ishte pushtuar kurrë vetëm me ndihmën tonë.” (LACHMANN 2010: 103).

Për Mihailoviçin, kontributi serb në triumfin osman është një fakt që ai dëshiron ta justifikojë dhe zvogëlojë sa më shumë që të jetë e mundur: injoranca, pastaj detyrimi, shpjegojnë pjesëmarrjen, e cila nuk do të kishte vendosur përfundimin e rrethimit. Mihailoviçi tregon më pas se serbët nuk arritën asnjë avantazh përmes shërbimeve të tyre vasalet, të cilat, sipas tij, u ofruan përmes mashtrimit dhe presionit, sepse Mehmeti II përparoi kundër Serbisë qysh në vitin 1454 - kjo, gjithashtu, Mihailoviçi i atribuohet besnikërisë së Sulltanit, i cili sulmoi despotatin pa hequr dorë nga armëpushimi. Sipas tregimit të Mihailović-it, serbët ishin të përgatitur të rezistonin, por despoti i këshilloi kundër luftimeve të hapura, duke përmendur dobësinë e brendshme politike të Hungarisë, kishin këshilluar kundër luftës së hapur. Megjithatë, fisnikët vendës në

Kosovë u kundërpërgjigjën, por u mundën dhe dy nga udhëheqësit e tyre u vranë. Menjëherë pas kësaj, Sulltani arriti në destinacionin e tij, qytetin e minierës së argjendit të Artës/Novobërdës, i cili ra dhe banorët e të cilit duhej të shkonin në skllavëri (LACHMANN 2010: 105–107).

Sphrantzes dhe Mihailović formojnë një palë të vërtetë kundërshtare në një interpretim ortodoks (kanonik) ballkanik të vitit 1453: Për Bizantin, serbët ndanë me vetëdije përgjegjësinë për halosisin,² sepse Sphrantzes i dha despotit serb një liri politike që, sipas interpretimit të Mihailović-it, të cilën ai nuk e kishte. Sipas kujtimeve serbe, as trupat ndihmëse serbe nuk kishin zgjidhje dhe as despoti, i cili kur u sulmua vetë Serbia, e konsideronte të pakuptimtë rezistencën pa ndërhyrjen hungareze.

Vdekjet serbe në Kosovë (1455) mund të interpretohen tërthorazi si shlyerje për rëniet e vitit 1453, sepse ata luftuan kundër fuqisë superiore të Sulltanit pa ndonjë shpresë për fitore apo mbijetesë. Edhe sulmi i dështuar ndaj Mehmetit II nga skllavërit e rinj të portës serbe, të cilit, siç e përshkruan në të gjitha detajet Mihajoviçi, u dënuan me vdekje dhe tregdhje, synon gjithashtu të theksojë se serbët nuk ishin klerikë të pamend të Sulltanit. Ndërsa Mihailović u theksoi lexuesve të tij perëndimorë vullnetin e pakushtëzuar serb për të rezistuar, Sphrantzes hodhi një vështrim të matur mbi faktet: serbët kishin ofruar edhe një herë shërbim vasal për osmanët dhe kontributi i tyre ishte praktik dhe ideologjik. Konstandinopoja i bëri të qartë botës se nuk kishte solidaritet ortodoks ballkanik dhe, në rast dyshimi, serbët nuk mund të refuzonin urdhrat e marshimit osman.

Pala serbe ishte shumë e vetëdijshme për këtë, dhe një nga buri-met më të rëndësishme serbe të shekullit të 15-të, biografia panegjirike e despotit Stefan Lazarević nga Kostandin Filozofi, e shkruar midis viteve 1433 dhe 1439, e bën të qartë këtë. Gjatë interpretimit të tekstit duhet mbajtur parasysh se ai ndërthur zhanret e vitës mbretërore serbe dhe retorikës së sundimtarit dhe se autorit i intereson ta portretizojë Stefanin sa më mirë që të jetë e mundur. Sipas rrëfimit të Konstandinit,

² Halosis (greqishtja e lashtë ἅλωσις) i referohet pushtimit të një qyteti. Në mënyrë të veçantë, termi i referohet pushtimit të Trojës, Iliou halōsis (Ἰλίου ἅλωσις). Poeti epik grek Trifiodoros shkroi një poemë me këtë titull në 691 heksametra në shekullin V. Kur Kostandinopoja u pushtua nga Sulltan Mehmeti II në 1453, një ngjarje tragjedia e së cilës i detyroi refugjatët grekë dhe gjithë Perëndimin e krishterë ta krahasonin atë me rënien e Trojës, termi iu referua rënies së Kostandinopojës dhe flitej për Halosis Konstantinoupoleos ose thjesht nga Haloza. (Shënim i përkthyesit S.U)

veprimet e heroit të tij dhe të dinastisë Lazareviq, por edhe të princërve të tjerë serbë, ndaj osmanëve janë në thelb rezultat i një presioni të konsiderueshëm dhe nuk kanë qenë aspak vullnetare. Emblematike në këtë kontekst është mënyra se si Kostandini përshkruan gjendjen e vështirë të vasalëve serbë të sulltanit, të cilëve iu desh të luftonin kundër vllëve ortodoksë në Rovines në vitin 1395.

Marko Kraljeviq vendos këto fjalë në gojën e Konstandinit, të cilat thuhet se ia ka thënë Konstantin Dragashi: "I lutem Zotit t'i ndihmojë të krishterët dhe dua të jem i vdekuri i parë në këtë betejë" (BRAUN 1956: 13). Sipas Konstandin Filozofit, dy fisnikët serbë në ushtrinë osmane kishin një ndjeshmëri të qartë të krishterë dhe ishin të vetëdijshëm për vështirësinë e tyre për të luftuar bashkëfetarët ortodoksë si vasalë të Sulltanit mysliman. Megjithatë, autori gjithashtu e bën të qartë se vetëm vdekja në betejë në anën osmane ishte e mundur, por jo një dezertim ndaj vllëve - në këtë interpretim, dy fisnikët nuk janë fajtorë për sjelljen e tyre, pasi nuk kishin lirinë e zgjedhjes. Në këtë mënyrë, Kostandini zgjidh dilemën e dukshme për të përmendur fisnikët e njohur si luftëtarë të ushtrisë osmane (BRAUN 1956: 13).

Në rastin e dinastisë Lazarević, marrëdhënia e varësisë fillon me kontaktin e parë të rëndësishëm dinastik, martesën e princeshës serbe Olivera me Sulltan Bajazitin I. Sulltani kërkoi që e veja e Lazarit, Milica, që të martohej me princeshën, por "i premtoi, në këmbim, t'i japë djalin e saj, Stefanin, në vend të një djalit tjetër dhe të mos e përfshijë vendin në luftë" (BRAUN 1956: 9).

Kështu u përcaktua struktura e marrëdhënieve për rreth shtatë dekadat e ardhshme: despotët serbë u përpoqën të mbronin vendin e tyre nga sulmet osmane përmes lëshimeve të një natyre të gjerë; Epërsia osmane ishte e padiskutueshme, siç ishte rasti kur osmanët u krahasuan me "ujqërit ngacmues" nga Kostandini (po aty). Stefan Lazarević, vëllai i tij Vuk, Olivera dhe fisnikë të shumtë serbë duhej të paraqiteshin në oborrin osman dhe të kryenin shërbime vasale, për shembull në 1398 në Sebasteia/Sivas (ŠUICA 2013).

Në një pasazh kyç, Kostandini përshkruan takimin e Stefanit me Sulltanin, para të cilit dridheshin zotërit e vegjël ortodoksë të Ballkanit. Është e rëndësishme, siç shpjegon Kostandini, pse rreshtimi me Hungarinë e krishterë nuk mund të ishte një opsion për despotin serb dhe pse orientimi drejt Sulltanit ishte pa një alternativë (Konstantini e përshkruan këtë nga një retrospektivë në një kohë kur despotin e atëhershëm serb në pushtet Georg Brankoviç ishte me të vërtetë një vasal hungarez, por nuk mori mbështetje të mjaftueshme nga veriu kundër

presionit masiv osman): Nga njëra anë, Bajaziti I nuk përshkruhet aspak vetëm si "ujk", por përkundrazi u tregua se ishte atëror ndaj Stefanit, nëna e të cilit, Milica, kishte udhëtuar gjithashtu në oborrin e Sulltanit.

Nga ana tjetër, Sulltani i bëri të qartë vasalit të tij se Hungaria ishte e pafuqishme ushtarakisht. Sipas fjalëve të Konstandinit, Bajaziti i ekspozoi dobësinë e Hungarisë dhe rrjedhimisht varësinë e plotë të Serbisë nga osmanët:

O i dashuri im, çfarë përfitimi doje nga hungarezët? Çfarë keni për të fituar nga atje? Cili nga sundimtarët që iu nënshtruan hungarezëve e arriti sundimin e tyre? [...] Por ti, vazhdoi ai, kur je me mua dhe shkon atje ku nuk shkoj unë, vërtet e turpëron veten; O i dashuri im, çfarë fitimi doje nga hungarezët? Çfarë keni për të fituar nga atje? Cili nga sundimtarët që iu nënshtruan hungarezëve e arriti sundimin e tyre? [...] Por ti, vazhdoi ai, kur je me mua dhe shkon atje ku nuk shkoj unë, vërtet e turpëron veten; por nëse je gjithmonë me mua kudo që jam, atëherë ti nuk ke arsye të jesh. Sepse ne jemi sundimtarët, dhe për aq kohë sa ne nuk i sulmojmë të tjerët, të tjerët nuk do të na sulmojnë; sepse nëpërmjet ushtrive mbretëritë më të fuqishme janë ruajtur dhe zgjeruar. Por tani unë ju mbaj si djalin tim të madh dhe të dashur dhe e tregoj para të gjithëve [...] (BRAUN 1956: 11)., atëherë nuk ke arsye për këtë. Sepse ne jemi pushtetarët dhe përderisa nuk sulmojmë të tjerët, të tjerët nuk do të na sulmojnë; sepse është nëpërmjet ushtrive që perandoritë më të fuqishme mbahen dhe zgjerohen. Por tani unë ju mbaj si djalin tim të madh dhe të dashur dhe ua tregoj të gjithëve [...] (BRAUN 1956: 11).

Bajaziti I, sipas tregimit të Kostandinit, tashmë shikonte drejt së ardhmes, duke parashikuar mosmarrëveshjen e djemve të tij për fronin dhe rekomandoi që princi serb të mposhte kundërshtarët e tij të brendshëm dhe të ndërtonte ndjekësit e tij - prandaj Konstandini ishte i vetëdijshëm se vasaliteti osman stabilizoi Serbinë brenda vendit pas viteve të fragmentimit politik. Por ai gjithashtu projektoi në këtë skenë pozicionin e rëndësishëm të Stefanit në betejat osmane për fronin, pas humbjes së Bajazitit I kundër mongolëve.

Sulltani e fuqizon knezin serb dhe parashikon se ai së shpejti do të bëhet një ndërmjetës në botën politikën osmane. Sulltani kishte nevojë për një vasal të fortë. Dhe ky vasal marshoi me besnikëri me osmanët: Në këtë kontekst, Kostandini duhet të mbrojë heroin e tij kundër dyshimeve për miqësinë osmane në disa raste dhe përdori strategji të ndryshme narrative, për shembull kur shumë luftëtarë serbë vdiqën në dëborë dhe akull në një fushatë të dështuar dimërore kundër

Bosnjës të urdhëruar nga Sulltani, por Stefani nuk mund të fajësohej për këtë.

(BRAUN, 1956: 13). Roli i rëndësishëm i Stefanit në Betejën e Nikopolisit u fsheh nga Konstandini; Stefani nuk u shfaq në betejat kufitare hungarezo-osmane sepse, sipas Konstandinit, ai mungonte: po aty, 15–16). Kur përshkruan Betejën e Ankarasë (1402), Konstandini nuk mund ta fshihte faktin se Stefani dhe një kontingjent serb kishin marrë pjesë në luftën kundër Timur Lenk: Ai përshkruan se si serbët zmbarsën me guxim sulmet mongole dhe Stefani u përpoq t'u jepte rrugë të pushtuarve. Bajaziti I të nxitojë në ndihmë. Fokusi është në guximin dhe besnikërinë personale të Stefanit. Ndryshe nga përshkrimi i Betejës së Rovinës, heroi nuk pyet veten nëse po i shërben kauzës së gabuar. Veprimet e tij paraqiten si të drejta dhe në heshtje si pa alternativë - megjithëse, ndryshe nga shumë princa osmanë dhe vasalë myslimanë, Stefani i qëndroi besnik Sulltanit. Konstandini nuk e përmend fare këtë: princi serb ishte vasali më besnik i Sulltanit, madje më besnik se myslimanët në ushtrinë e parë të Bajazitit (po aty: 18–20).

Betejat për fronin, për të cilat Konstandini kishte aluduar, i sollën aktorët osmanë dhe serbë në një marrëdhënie veçanërisht të ngushtë (KASTRITSIS 2007): princat serbë dhe osmanë krijuan koalicione në beteja në të cilat osmanët e ndarë nuk ishin më qartësisht superiorë, por në të cilat Stefani ishte i varur nga ndihma osmane për të afirmuar veten brenda vetes: një botë e aksionit politik, veprimi serbo-osmane ishte shfaqur në një marrëdhënie të ngushtë të ndërsjellë dhe, si bota e veprimit bizantino-osmane, kjo bazohej në njohuritë personale dhe ndonjëherë edhe në vlerësimin (dhe refuzimin) e protagonistëve. Jo më kot Sulltan Sulejmani, një kundërshtar politik i Stefanit, cilësohet si “mirëkuptues”, edhe pse “i varur nga vera” (BRAUN 1956: 21-22).

Nuk i takonte Stefanit t'ia kthente Sulltanit mallrat që i kishte vjedhur kreu hajdut Novak; nga ana tjetër, ai u shfajësua kur osmanët kërkuan ekstradimin e "banditit ushtarak" (“Ai është grabitës dhe jeton në mal”; po aty: 30). Ashtu si në rastin e vasalëve në Rovine, Konstantini ndërhyu se serbët nuk ishin rehat në aleancat e tyre me aktorët osmanë - nipat e Stefanit "luftuan me turqit, kundër vullnetit të tyre, por nuk ishte e mundur ndryshe.", "Иѣ и не хотеште Тоурком пато-маахоу, ни инако възмоно бк" (BRAUN 1956: 23).

Kjo “nuk ishte ndryshe e mundur” përmbledh të gjithë linjën e argumentit të Konstandinit. Moralisht, nuk mund të justifikohet bashkimi me osmanët. Edhe nëse Bajaziti I dhe Sulejmani dhe gjithashtu Sulltan Musa përshkruhen në mënyra të ndryshme (ky i fundit thuhet se

është "i butë, bujar" [...] "më vonë, megjithatë, e gjithë kjo doli të ishte më e hidhur se gjalpi", po aty: 31), kështu është e qartë për Konstantinin se realiteti politik, një ndërthurje e aktorëve serbë dhe osmanë të formuar nga interesat, largimi (i përkohshëm) i pjesëve të elitës serbe nga një opsion hungarez, mund të përfaqësohet vetëm nga pragmatizmi dhe referenca e vazhdueshme, përmes pragmatizmit dhe referencës së vazhdueshme, eksplicite dhe implicite për mungesën e alternativave.

Ndërlidhja realpolitike u bë veçanërisht e qartë kur Stefan dhe Vuk Lazarević dhe Georg Branković, dy dinastitë më të rëndësishme konkurruese në Serbi, matën vetën në Fushë Kosovës në 1402 – Branković kishte siguruar mbështetjen e Sulejmanit, i cili donte të shfrytëzonte mosmarrëveshjen brenda serbe dhe dëmtimin e Stefanit, i cili ishte i bazuar në Bizant (KALIĆ 1982: 67). Për Konstandinin, fitorja e Stefanit ndaj rivalit të tij do të thoshte hakmarrje për betejën e vitit 1389, sepse osmanët në ushtrinë e Brankoviçit do të kishin bërë titur: "Shih, shih – biri i Llazarit" dhe pastaj kishin ikur.

Konstantini flet për një "ushtri të krishterë" kur nënkupton ndjekësit e Stefanit, por ai e di fare mirë se njerëz si kesar Ugljesha Vlatkoviç, ndër të tjera, luftuan së bashku me osmanët. Vetë Konstandini e bën të qartë se sa të paqartë ishin kufijtë midis "të krishterëve" dhe "islamistëve", kur tregon për dezertorët që ishin bërë "besimtarë ortodoksë".

I "krishteri" dhe "ortodoksi" përdoren këtu si një atribut në një demarkacion të brendshëm serb - sepse kundërshtari i Stefanit ishte kryesisht Georg Branković-i, i cili, sipas Konstandinit, e pa veten të vendosur në kampin e "islamistëve", për shkak të mbështetjes së tij për Sylemanin, aty ku vetë Stefani kishte shërbyer së fundmi me besnikëri (BRAUN 1956: 224–225).

Konflikti tjetër i brendshëm serb, që ndau Vuk dhe Stefan Lazarević-in, tregoi se sa e natyrshme ishte besnikëria ndaj osmanëve. Vuk iu drejtua Sulejmanit, me të cilin sapo kishte luftuar. Nëna e tij Milica duhej të udhëtonte në oborin e Sulltanit për të qetësuar konfliktin midis djemve të saj (po aty: 26). Ashtu si Georg Branković-i para tij, Vuk Lazareviç-i u mbështet në ndihmën osmane në luftën për pushtet: "Unë dua të shkoj kundër vëllait tim; Ose të më japë gjysmën e trashëgimisë së babait të tij që të mund t'i shërbej sundimit tënd me këtë pasuri, ose do të plaçkis dhe do të shkatërroj tokën e tij" (po aty: 277).

Princat serbë i zhvilluan luftërat e tyre për pushtet nën ombrellën e vasalitetit osman, gjë që u njoh nga të gjithë aktorët edhe pasi Ankaraja - Stefani, i cili fillimisht ishte i fokusuar vetëm në Hungari, u bë

vasal i dyfishtë hungarez-osman. Ndërsa Kostandini e kursen heroin e tij, ai nënvizon problemet morale të kundërshtarëve të tij përkatës: në ushtrinë e Vuk Lazareviçit ai përmend komandantin e kufirit Evrenos dhe ankohet se aleatët osmanë të princit serb kishin luftuar tashmë në 1371 në Marica, katastrofa fillestare për serbët në Ballkan. Në luftën e brendshme serbe, Konstandini e krahason këtë me Stefanin, i cili “nuk donte të linte tufën ortodokse, të cilën Zoti e kishte çliruar nga skllavëria, të binte përsëri në robëri dhe të shpërbëhej” (BRAUN 1956: 27). Por tjetri ishte pjesë e botës së tyre pavarësisht nga ndihma osmane: “Dhe më e keqja: nuk ishte një luftë kundër barbarëve dhe ishte e vështirë të luftoje kundër njerëzve të së njëjtës racë” (po aty: 28). “Barbarët” ishin pjesë e luftës, sepse ata ishin bërë prej kohësh pjesë e botës politike serbe, në të cilën fisnikët serbë të të gjitha brezave dinastike besonin se duhej t’u drejtoheshin trupave osmane.

"Ortodoksët" janë përdorur këtu si attribute në një delimitim intraserb – sepse kundërshtari Stefan ishte kryesisht Georg Branković, i cili, për shkak të referencës së tij ndaj Sulejmanit nga Konstandini, u vendos në kampin e "Ismaelitëve", ku Stefan kishte shërbyer me besnikëri vetëm kohët e fundit (BRAUN 1956: 224–225). Sa e vetëkuptueshme ishte referenca ndaj osmanëve, u tregua nga konflikti i ardhshëm i trashëguar, i cili ndau Vukun dhe Stefan Lazareviçin; Vuk iu drejtua Sulejmanit, të cilin ai sapo e kishte luftuar. Nëna e tij, Milica, duhej të udhëtonte në Sulltanshof për të arritur një paqësim të konfliktit midis bijve të saj (ibid.: 26). Vuk Lazareviçi në luftën për pushtet si më parë Georg Branković-i për ndihmën osmane: "Unë dua të shkoj kundër vëllait tim; ose ai duhet të më japë gjysmën e trashëgimisë atërore, në mënyrë që të mund t' i shërbej sundimit tënd me këtë pronë, ose unë do të plaçkis dhe shkatërroj vendin e tij" (ibid.: 277).

Nën ombrellën e vasalitetit osman, i cili u njoh gjithashtu pas Ankarasë nga të gjithë aktorët – Stefani, i cili fillimisht u përqendrua vetëm në Hungari, u bë një vasal i dyfishtë hungarezo-osman – princat serbë zhvillua luftërat e tyre për pushtet. Ndërsa Konstandini kursen heroin e tij, ai nënvizon problemet morale të kundërshtarëve të tij përkatës: Në ushtrinë e Vuk Lazareviçit, ai përmend komandantin kufitar Evrenos dhe ankohet se aleatët osmanë të princit serb kishin luftuar në Maricë, katastrofa e parë e serbëve në Ballkan, që në fillim të vitit 1371. Konstandini e kontraston, paraqet Stefanin në këtë garë të brendshme serbe, i cili "nuk do të lejojë që kufiri i besimit të drejtë të të gjithëve, të cilët Zoti i ka çliruar nga skllavëria, të kthehen përsëri në skllavëri dhe të shpërbëhen" paraqet Stefanin në këtë garë të brendshme

serbe, i cili "nuk do të lejojë që kufiri i besimit të drejtë të të gjithëve, të cilët Zoti i ka çliruar nga skllëvërit, të kthehen përsëri në skllavëri dhe të shpërbëhen". (BRAUN 1956: 27). Ndërsa tjetri, megjithëse ndihmën osmane, ishte ende pjesë e botës së tyre: "Dhe çfarë ishte më keq: nuk ishte një luftë kundër barbarëve dhe ishte e vështirë të luftoje kundër të barabartëve" (ibid.: 28). "Barbarët" ishin pjesë e betejës, sepse ata ishin bërë pjesë e botës politike serbe, ku aristokratët serbë të çdo ngjyre dinastike besonin se duhet të përdornin trupat osmane".

Kjo lidhje i lejon Stefanit të ndërhyjë edhe në betejat osmane për fronin. Kjo ndërhyrje serbe në konfliktet brendaosmane kompletonte botën e veprimit serbo-osman. Kjo ishte gjithashtu e mundur edhe për shkak të njohurive të mira që fisnikët kryesorë serbë kishin marrë nga bota osmane - një shembull i kësaj është vojvoda Vikto Stefani, i cili mbante me vete një nga këshilltarët në oborrin kur dërgonte mesazhe në oborrin osman dhe e dinte saktësisht se si të merrte zotime të besueshme nga osmanët (po aty: 32).

Osmanët dhe Lazareviçi i bashkuan forcat në luftën për fronin në aleancat që ndanin mes dinastive: Stefani dhe Musa kundër Sulejmanit, të cilit Vuku donte t'i kalonte, për të cilin Stefani foli mirë me Musain. Vuku kishte simpatitë osmane. Kur gjithçka përfundoi për të pasi u kundërshtua Musës, një osman me emrin Asalçan i ofroi ndihmë, i cili më vonë gjithashtu tentoi edhe Llazarin, nipin e heroit të betejës së Kosovës, duke dhënë "disa herë shenja me sy dhe me kamxhik, ata duhet të iknin, pasi ai kishte vërejtur një moment të përshtatshëm për të ikur." (po aty: 37-39). Te gjitha këto elemente tregojnë për një ndjeshmëri - pa dyshim konfliktuale - të aktorëve serbë dhe osmanë.

Roli ushtarak i Stefanit në luftën vëllavrasëse osmane, që e përshkruan Konstantini, është i definuar metribute të theksuara krishtera: "Stefani, i cili kishte frikë nga Perëndia dhe u shqua nga ndihma e Perëndisë, u armatos me mburojën e besimit" (BRAUN 1956: 34); në fakt, ai luftoi së bashku me një osman mysliman kundër një tjetri (po aty.: 39)."

Sipas Konstandinit, Stefani shfaqej shumë i sigurt në vetvete ndaj Musait dhe pretendonte se Sulltani ia detyronte fitoren ndihmës serbe. Njohja e saktë e mendësisë së Musës i lejoi ambasadorit serb të mbijetonte këtë provokim ("Kur ky i mençur dëgjoi këto fjalë dhe synoi të bënte çdo gjë kafshërore, ai siguroi veten duke përdorur fjali të mençura, po aty": 42-43). Përfshirja e Musës u bë përmes një aleance midis aktorëve serbë dhe osmanë - Konstantini përmend nga nënkomandantët çetnik Radiç, Šahin dhe Mihal (po aty.: 54).

Këtu u ndërthurën mjediset e komandantëve osmanë të kufirit (Mihaloğlu, Evrenos) me aristokracinë serbe (KIPROVSKA 2015; ZACHARIADOU 1994). Fitoreja e përbashkët forcoi prestigjin despotit: ndërsa Bajazidi I e kishte trajtuar dikur si një djalë në portretizimin e Konstandinit, tani Mehmet i referohet atij "vëllanë tim, Despotin" (BRAUN 1956: 55–56), këshillën e të cilit Sulltani i kushtoi rëndësi të madhe dhe ishte në gjendje të siguronte lirimin e fisnikëve hungarezë të kapur në Betejën e Lashvës në Bosnjë në 1415."

Por Stefani, në kundërshtim me perandorin e ri bizantin, Johannes VIII Palaiologos, e njohu kufirin e tij. Kur vdiq Mehmet I në vitin 1421, ai refuzoi të merrte pjesë në planet Bizantit kundër Muratit të ri II. "I jam betuar sulltanit që t'u bëjë mirë fëmijëve të tij" (po aty.: 57). Në këtë kuptim, ai dorëzoi para Sultan Murad II, të dërguarit e pretendentit të fronit, të cilët u mirëpritën me feste mbi lumenjtë Savë dhe Danub. Megjithëse Konstantini e përshkruan Muratin II si "i një natyre të vërtetë perandorake, por më dinak dhe më integrant" (po aty.: 59), por, kjo besnikëri e deklaruar në mënyrë të dukshme nga Kostandini nuk ishte e denjë, dhe ai pushtoi despotatin serb në muajt para dhe pas vdekjes së Stefanit (po aty.: 61–62)."

Kalimi përmes veprës së Konstandin Filozofit na zbulon kompleksitetin e marrëdhënieve serbo-osmane ndërmjet viteve 1389 dhe 1427: nga plotfuqia osmane e Bajazitit I në një ekuilibër të brishtë fuqie me epërsinë osmane në vitet e Mehmedit I. Osmanët ndërhynë në konfliktet serbe, ngjashëm si serbët në luftërat dinastike brenda osmane. Botët politike u ngatërruan, aktorët formuan aleanca në të cilat serbët dhe osmanët luftuan kundër anëtarëve të botëve të tyre politike perkatëse. Aktorët serbë u përmbajtën nga shfrytëzimi i dobësive osmane (1402, 1421).

Në luftën për fronin osman, ata lëvizën midis pretendentëve osmanë - ata pranuan ekzistencën e qëndrueshme të osmanëve, pasi njiheshin njësoj me sulltanët dhe komandantët e kufirit. Dhe kjo njohje shtrihej edhe tek elitat ushtarake dhe diplomatike serbe, të cilat lundronin me shkathtësi në mjedisin osman. Mirëpo, kjo sjellje nuk garantonte stabilitet, pasi aktorë si Bajaziti I, Musa dhe Murati II nuk hezituan ta sulmonin Serbinë me të gjitha forcat në momente fuqie. Strategjia serbe e frenimit dhe kanalizimit të fuqisë ushtarake dhe politike osmane paraqitet nga Konstandini si pa alternativë – në këtë proces, përjetohet eksperiencia se Hungaria e Sigismundit të Luksemburgut ishte ushtarakisht shumë e dobët në momente vendimtare dhe nuk mund të kontribuonte në një ndryshim thelbësor të situatës serbe. Shumë gjëra në

veprën e Konstantinit janë kritikë e hapur dhe e fshehtë për këtë dështim hungarez dhe për shpresat e atyre që i besuan Hungarisë dhe në rrethimin e osmanëve.

Për aq sa u përket burimeve serbe, Konstantini Mihailoviçi është një burim i rëndësishëm për përmendjen e ndërthurjeve konfliktuale serbo-osmane dhe për kuptimin e krijimit të një komuniteti politik të ndikuar nga njohuria dhe dyshimi. Megjithatë, ai qëndron i vetmi në anën serbe. Për tre dekadat që përfshijnë rrëzimin e Despotatit (1427–1459), përveç pozicionit të veçantë të Konstantin Mihailoviçit, ka shumë pak burime serbe, të cilat, përveç rasteve të rralla, janë shënime margjinale të krijuara në shekullin e 15-të dhe e 16-të dhe që nuk përbëjnë ndonjë vlerësim sipas zhanrit. Me rastin e vdekjes së Mehmetit II, e cila përmendet në 21 shënime, vetëm një shkrimtar e përshkruan Sulltanin si një “ujk të egër” dhe “kafshë mizore”. Në vitin 1476, një murg në Plevlja vuri në dukje se perandori Mehmet beu do të shkonte në ferr; në vitin 1478, një murg në Manastirin e Rilës e quajti Sulltanin një burrë me emër të keq; shumë luftëra dhe shumë të vdekur u vajtuan (KORAĆ/RADIĆ 2008: 293, 298–299).

Nëse shënime margjinale të krijuara nga serbët nuk ofrojnë vlerësime të hollësishme për osmanët, a vlen të pyesim se si kronikat osmane i vlerësonin serbët. Duhet të theksojmë se asnjë komb tjetër ballkanik - në kuptimin e një kombi politik, joetnik - nuk ka marrë kaq shumë vëmendje si serbët; bullgarët ishin zhdukur shpejt, rumunët ishin shumë larg dhe shqiptarët ishin shumë periferik për një kohë të gjatë. Nga këndvështrimi osman, sundimi i Ballkanit nënkuptonte mundje e princave serbë. Kronika e vjetër osmane (Anonymus Giese) fillon me Betejën e Maricës, në një vend që u quajt "disfata serbe". Kontrasti përshkruhet midis Hacı Īlbeyi dinka dhe serbëve të shkujdesur në gjumë, të cilët u kapën nga paniku dhe shkatërruan njëri-tjetrin me daulle dhe ulërime të forta (GIESE 1925: 32)

Beteja e vitit 1389 thuhet se ndodhi për shkak të "lakmisë" së serbit, që e sfidoi Muratin I. Lazari e kishte ftuar Muratin I: “Le të vijë, do të luftojmë së bashku për të vendosur kush do të sundonte”(ibid.: 36–37). Përjetimi i fuqishëm i betejës thekson jo vetëm suksesin e madh osman, por edhe fuqinë e kundërshtarit. Rëndësi ka në këtë burim osman që pas betejës, Bajazitit I merr minierën e pasur të Kratovës, një shenjë e pasurisë serbe, gërmimet minerare. Në betejën e Ankarasë, kronisti nuk përmend serbët, por vllhtë, të cilët Timuri i kishte vlerësuar dervishë; për dallim nga vasalët renegatë turq, ata i qëndruan besnikë Bajazitit I deri në fund (GIESE 1925: 54–55). Në kronikën e Bajazitit

I, shfaqet në mënyrë të dallueshme edhe gruaja e tij, Olivera; takimi i saj me Timurin shkaktoi lënien e burrit të saj (më poshtë; po aty.: 57).

Serbia shfaqet në fokusin e kronistit gjatë sulmeve të rënda të Musas kundër ish-aleatit të tij, Despot Stefanit (po aty.: 69). Nëse Stefan Lazarević mbetet mjaft i zbehtë në portretizimin e tij, kjo ndryshon me pasardhësin e tij, Georg Branković. E rëndësishme është lidhja e tij me Hungarinë, një konfigurim që ishte i rrezikshëm për Murad II. "Mbreti i mallkuar i Hungarisë dhe i mallkuar Janko dhe despoti serb" (po aty: 90) janë kundërshtarë të rrezikshëm, por serbi nuk është i stigmatizuar me atributin "i mallkuar", sepse shpejt ai arrin paqen me Muratin II. Në fund, kronisti tregon për pushtimin përfundimtar të Serbisë (1459) dhe për internimet dhe skllavërimet masive; "shumica e të pafeve në afërsi të Kostandinopojës vijnë nga këta të burgosur" (po aty: 148). Aşikpaşazade, një nga historianët më të njohur osmanë, zbukuron më shumë përshkrimin e betejës së vitit 1389 (KREUTEL 1959: 93–94). Më qartë spikat edhe Georg Branković-in, i cilësuar gjithmonë si "biri i Vukut (Vilk)".

Në pozicionin e tij të përkohshëm, ai mbajti marrëdhënie me kundërshtarët e osmanëve në Evropë dhe Anadoll, Hungari dhe Karaman. Kronisti e përshkruan këtë si "djallëzi" dhe "tradhti" (KREUTEL 1959: 169), terma që i referohen statusit vasal të despotit, por edhe rrezikshmërisë së tij. Prandaj Murati II dëshiron të pushtojë gjithë Serbinë ("Toka e Lazëve", d.m.th. Llazari); despoti kundërshton ofertën e një martese dinastike (vajza e tij Mara; shih më poshtë), të cilën kronisti e minimizon qëllimisht në rëndësi dhe flet për "bijën e një feudali jobesimtar" (KREUTEL 1959: 170). Më 1439, Murati II pushtoi despotatin serb, i cili shkaktoi "zemërimin" të "të pafeve të tij" (po aty: 182). Despoti tani iu kthye Hungarisë, e cila krijoi një situatë të rrezikshme për Muratin II. Prandaj, opsioni hungarez i despotit serb përshkruhet me një ton përçmues: "Djali i Vilk-ut shkoi dhe u kap pas cepit të palltos së hungarezëve" (KREUTEL 1959: 182).

Sa kërcënuese ishin shkathtësitë politike të despotit, kronisti duhej shpejt ta përshkruante: Despoti kishte marrëdhënie të mira me rojet kufitare osmane, të cilët ai me sa duket i korruptoi, përsëri një tregues i familjaritetit të aktorëve në mjedisin serbo-osman. Komandanti i fuqishëm i kufirit të Thesalisë nga familja Turahan konsiderohej si një i besuar veçanërisht i ngushtë i despotit: "Madje thuhet se Turhani ishte shok i mirë me djalin Vilk" (KREUTEL 1959: 184). Despoti negocioi me mjeshtëri pas disfatës së parë osmane dhe rifitoi principatën e tij, të cilën kronisti ia atribuoi pasurisë proverbiale të despotit: "Epo, falë

florinjve të tij, djalit të Vilk-ut iu kthye toka". Në këtë kontekst, përmendet me kënaqësi verbimi i dy djemve të despotit, të cilët ishin në pengesë osmane dhe të cilëve u është vendosur "maska hekuri mbi sy" (KREUTEL 1959: 183–184)."

Kur Murati II u tërhoq nga fronti, thuhet se Despoti dhe princi i Karamanit ishin gëzuar, duke bërë që kronisti t'i referohej Georg Brankoviçit "bandit". Por "banditi" refuzoi të pranonte ofertën e Karamanit dhe të rihapte luftën (KREUTEL 1959: 185). Epitete të përdorura tregojnë në mënyrë të përbuzur rëndësinë e despotit. Goditja tjetër ndaj osmanëve u bë në vitin 1455 kundër qytetit të pasur të minierës në Artë/Novo Brdë të Kosovës, pushtimi i të cilit iu besua njohësve serbë në kampin osman, si komandanti kufitar Tsa bej Tshakoğlu të Shkupit..

Kronisti, i cili diku tjetër e ka përshkruar me kënaqësi pjesëmarrjen e tij në një sulm shkatërrues kundër Serbisë, i kushton shumë hapësirë nënshtrimit të Kosovës: Pushtimi i Novobërdës i referohet aleancës dinastike boshnjako-serbe të lidhur së fundmi, e cila vetëm provokon tallje. – "Ju budallenj giaur"³ – dhe guvernatori tallen si "furçë e thjeshtë". Pastaj, plaçka është po aq e madhe si gjithmonë në Serbi; Pavarësisht situatës së pashpresë, rezistenca e popullatës vendëse është e vazhdueshme. Mehmeti II ngre tendën, aty ku vdiq Murati I më 1389 dhe shpërndan dhurata atje. Kronisti e bën të qartë se si Kosova kishte një rëndësi të madhe në vetë-portretizimin osman të pushtetit (KREUTEL 1959: 204–205). Është gjithashtu e qartë se Georg Brankoviçi perceptohej si një burrë shteti me ndikim.

Kjo mund të vërtetohet duke analizuar një tekst tjetër, i cili u shkrua gjatë kohës së Muratit II dhe trajton ngjarjet rreth Betejës së Varnës, "Luftërat e Shenjta të Sulltan Muratit, djalit të Sulltan Mehmet Çanit" (IMBER 2006: 41 – 106). Në këtë tekst trajtohet në mënyrë plastike pozita e despotit mes hungarezëve dhe osmanëve. Në kampin hungarez, Despoti është ai që njeh vërtet Osmanët dhe paralajmëron Johann Huniadin nga veprimet e nxituara: "Unë e di nga babai im se çfarë lloj

³ "Giaur" është një term i përdorur në kulturën dhe historinë e Turqisë dhe osmane për të përshkruar ose për të referuar në jomyslimanët, në veçanti të krishterët. Ky term është zakonisht përdorur në një kontekst pezhorativ për të përshkruar ata që nuk i ndiqnin besimet islame. Termi "Giaur" vjen nga greqishtja dhe është përdorur gjithashtu në periudhën osmane për të përshkruar të krishterët të cilëve u është dhënë kjo etiketë në udhëheqje të tyre. Përkthimi i termit "Giaur" në shqip mund të ishte "jomysliman" ose "i krishterë," por vlen të theksohet që ky term ka një ngarkesë historike dhe kulturore specifike, të lidhur me periudhën osmane dhe marrëdhëniet ndërmjet myslimanëve dhe të krishterëve në atë kohë.. (Shënim i përkthyesit S.U)

vampiri është djali i Osmanit" (IMBER 2006: 58). Despoti tregon një afërsi të veçantë me osmanët duke siguruar që Mahmud Pasha i kapur të trajtohet me nder, të cilit i jepet një kalë dhe tenda e tij, si dhe njëzet shërbëtorë. Despoti e shoqëron personalisht të burgosurin, e pyet për mirëqenien e tij dhe e inkurajon që ai, despoti, ta bashkojë përsëri me familjen dhe njerëzit e tij. Autori anonim e përshkruan despotin si "dhelpër të zgjuar". Ai luan një lojë të dyfishtë duke e bërë osmanin të besojë se ai ka bërë që hungarezët të tërhiqen nga Bullgaria; Sepse pa ndërhyrjen e tij, as Filipopoli, as Edreneja dhe as Bursa e Anadollit nuk do t'u kishin bërë ballë hungarezëve në kaosin e dimrit të 1443/44. Në deklaratën e autorit anonim, Mahmud Pasha kundërshton pretendimet e despotit. Në një fazë të mëvonshme, despoti shfaqet në oborrin hungarez dhe, ndoshta me synimin për paqen me Muratin II, i akuzon hungarezët se po flasin vetëm për "ajër të nxehtë"; ai, despoti, tashmë e kishte hamendësuar se si do të përfundonte e gjithë fushata (IMBER 2006: 65–67).

Teksti anonim kap shumë mirë pozicionin e ndërmjetëm të despotit - ai ka të bëjë me shtetin e tij midis Hungarisë dhe osmanëve. Aleanca e tij me Huniadin është e rrezikshme, prandaj osmanët duan ta prishin atë. Despoti mban marrëdhënie konfidenciale me elitën osmane, të cilën ai personalisht i njeh mirë. Ai përpiqet t'u paraqitet osmanëve si një forcë moderuar në kampin hungarez. Ky pozicion i veçantë, i cili çon në largimin e despotit nga plani i fushatës hungareze, është zbuluar nga autori anonim me imazhe shumëngjyrëshe.

Analiza e pasazheve të përzgjedhura të teksteve serbe dhe osmane nuk mund të reduktohet në një emërues të thjeshtë; konteksti në të cilin janë krijuar dhe orientimi ideologjik i teksteve janë shumë të ndryshëm. Megjithatë, mund të thuhet se për autorët osmanë, serbët, të kuptuar si aktorë politikë, kërkojnë vëmendjen më të madhe në Ballkan dhe, pavarësisht nga të gjitha përshkrimet stereotipike të "të pabesëve", figurat individuale si Georg Brankoviçi kanë marrë kontura të qarta.. Bëhet e qartë se edhe autorët osmanë e kuptuan pozicionin e ndërmjetëm të despotit dhe ndikimin e tij politik në Hungari.

Në të kundërt, ata u përpoqën të minimizonin ndikimin serb në oborrin osman, gjë që mund të shpjegohet me kërkesën e përgjithshme të lavdërimit të sundimitarit dhe portretizimit më të fuqishëm të sulltanëve. Nga ana serbe, Konstantin Filozofi si bashkëkohor dhe në retrospektivë dhe me një synim narrativ krejtësisht tjetër (thirrje për të luftuar kundër turqve) Konstantin Mihailović shpalos njohjen e madhe të elitës serbe me botën politike osmane. Ndërlidhja nuk nënkupton një

bashkësi aleance të besueshme, por njohuri intime, e cila ishte më e nevojshme dhe për rrjedhojë më e theksuar në anën e palës ushtarakisht më të dobët.

Në pjesën e dytë do të shqyrtohen lidhjet reale socio-politike mes elitave serbe dhe osmane. Marrëdhënia serbo-osmane karakterizohet në nivelin më të lartë nga martesat dinastike, ku princat serbë silleshin ndryshe nga bizantinët dhe bullgarët, të cilët gjithashtu i kishin dhënë princesha oborrit osman në mënyrë që të siguronin dashamirësinë e fqinjëve mbizotërues (POPOVIĆ 2010: 66–67; ISIKŞEL 2013: 44). Nga martesat dinastike serbo-osmane, Olivera Lazarevići ka lënë më shumë gjurmë në kronikën osmane sesa Mara Brankovići, e cila ka marrë shumë më tepër vëmendje në kërkime (ÇAĞHAN KESKIN 2017). Pikëpamja osmane e princeshës serbe është jashtëzakonisht kritike: asaj i atribuohet futja e konsumit të alkoolit në oborr dhe joshja e bashkëshortit të saj Bajaziti I për të pirë (POPOVIĆ 2010: 68–69). Ky është gjithashtu shkak i rënies së Bajazitit pas humbjes së Betejës së Ankarakut (1402) kur ai takohet me fituesin Timur Lenk:

Një ditë Timur Len po fliste me Jyldyrym. Sulltan Jyldyrym kishte një grua të pabesë, vajzën e princit serb. Timur Lenk urdhëroi që ta sillnin këtë grua dhe t'ia dorëzonin kupën Jyldyrymit. Kur Jyldyrym Lenk pa gruan e tij në shoqëri, u pikëllua dhe zemërua shumë. Në zemërimin e tij, ai i tha Timur Lenkit fjalë të pahijshme (GIESE 1925: 57).

Kronisti shpjegon keqkuptimin mes dy sundimtarëve: për osmanët konsiderohej e papërshtatshme që gruaja e sundimtarit të shërbente kupën, por jo edhe për turqit çagataj. Olivera dallonte qartë në perceptimin osman nga princeshat e tjera ortodokse, të cilat nuk percepto-heshin si aktorë të pavarur në oborrit e Sulltanit. Olivera, nga ana tjetër, shfaqet si një femër fatale e vërtetë - nëse sjell kupën, katastrofa kërce-non shtëpinë osmane. Olivera, e njohur edhe si amirissa (gruaja e Emir-it), i mbijetoi burrit të saj për më shumë se dy dekada dhe ende luajti një rol në çështjet dinastike të fisnikëve të Ballkanit në fillim të viteve 1420 (GANCHOV 2008). Nga perspektiva osmane, Olivera është kryesisht një figurë simbolike e një konflikti ndër-osman rreth mënyrës se si duhet të formësohen perandoria dhe dinastia dhe cilat grupe duhet ta ndajnë pushtetin: shtypja e grupeve të vjetra të luftëtarëve të Anadollit nga qarqe të reja nga Ballkani iu atribuua Marës nga ata kronistë që vajtonin lavdinë e vjetër të luftëtarëve kryesisht turko-anadollakë në

kushte të barabarta me Sulltanin. Në këtë këndvështrim, Olivera mishëronte ballkanizimin e osmanëve - dhe kjo u bë e qartë nga konsumimi i supozuar i rritjes së alkoolit nga Sulltani, largimi i dukshëm nga ato që kronistët i perceptonin si zakone të vjetra strikte. Nuk ka dyshim se kronistët osmanë pranuan se sulltanësia serbe kishte një ndikim të konsiderueshëm në oborr, edhe nëse ata ia atribuonin këtë sipërfaqësisht vetëm tundimit për të pirë alkool. Ky vëzhgim të çon në një pyetje të rëndësishme, e cila është e vështirë për t'u përgjigjur për shkak të disponueshmërisë së burimeve, pikërisht asaj të ekzistencës së një lobi serb në oborin osman, pra një grupi njerëzish nga elita serbe me lidhje të gjera. Ky grup duhet dalluar nga ata të konvertuar dhe alpinistë socialë që u pranuan në sistemin e pushtetit osman përmes të korrave të djemve. Për të qenë të saktë, bëhet fjalë për njerëz të dalë nga sistemi despotik i pushtetit.

Ky grup do të dallonte nga ata që konvertohen në fenë myslimane dhe atyre që arrinin një pozitë të lartë shoqërore, të cilët, për shembull, u përfshinë në sistemin e pushtetit osman përmes përzgjedhjes së djemve. Në terma të saktë, bëhet fjalë për njerëz që kanë dalë nga sistemi i pushtetit të despotatit.

Ndikimi i sllavëve të jugut në oborin osman është i padiskutueshëm. serbishtja ishte ende e përhapur atje si gjuhë bisedore në shekullin e 16-të; në shekullin e 15-të, sulltanët korrespondencën e tyre me Ballkanin Perëndimor e bënë në gjuhën serbe (MALCOLM 2015: 80 "*questa lingua, che prima era in uso nell'istessa Corte del Turco*"; TRUHELKA 1911; BOJOVIĆ 1998). Njerëzit që përbënin një lob serb në fund të shekullit të 14-të dhe të 15-të, janë të vështira për t'u kapur në nivelin e dinastisë princërore. Dy bashkëshortet e sulltanit Olivera Lazarević nën Bajazitin I dhe Mara Branković nën Murad II shërbyen si pika qendrore. Për rrethin e Oliveras dihet shumë pak. Edhe studimi më i ri për Maran tregon se informacioni për pozitën e saj në shtëpinë e Muradit II është i pakët. Kur Sulltani sulmoi në 1439 rezidencën e Despotatit të Serbisë në Smederevo, edhe vëllai i saj, Stefani ishte i pranishëm në oborin osman (SPREMIĆ 2010). (SPREMIĆ 2010). Vëllai tjetër i saj, Grgur, mbrojti rezidencën me Thomas Kantakuzenos. Pas kapitullimit, ai duket se ka sunduar Serbinë si një ndjekës sulltanik deri në vitin 1441, ndërsa babai i tij George ishte në mërgim në Hungari. Por meqenëse ai i nxiti hungarezët në luftë kundër osmanëve, Murati II i çoi Stefanin dhe Grgurin në Tokat të Anadollit dhe aty i verbuan; Mara thuhet se ka ndërhyrë, por lajmëtari ishte shumë vonë për të revokuar urdhrin e verbimit. Ky episod vështirë se na lejon të përcaktojmë fushën

e veprimt të Marës në oborrit e Sulltanit; dihet pak për ndërmjetësimin e tyre midis Muradit II dhe Hungarisë në 1444; në atë kohë, një murg ortodoks shërbeu si diplomat i saj (POPOVIĆ 2007: 75–79).

Rrethi rreth Marës kuptohet më mirë vetëm në epokën kur gruaja e Sulltanit u tërhoq nga oborri i Sulltanit, d.m.th në kohën e Mehmetit II. Në vitin 1451 ajo u kthye në Serbi, ku në rajonin rreth Toplicës dhe Duboçicës iu caktua si apanazh,⁴ por Mehmeti II u zhvendos përsëri më 1453. Mara u konsiderua më pas një nuse e mundshme e perandorit të fundit bizantin, por edhe e liderit mercenar bohem, Jan Jiskra von Brandeis, të cilin babai i saj e kishte rekrutuar. Mara luajti një rol më aktiv në rënien e despotit pas vdekjes së babait të saj (JIREČEK 1918: 207–216; STAVRIDES 2001: 121–126): më 1457 pati një përplasje midis djemve të Gjergjit, Grgur dhe Lazar. Mara iku në Perandorinë Osmane me Grgurin, ndërsa e veja e despotit Irene Kantakuzene Palaiologina vdiq në Rudnik në maj të vitit 1457.

Menjëherë pasi vdiq Lazari, shpërtheu përsëri një luftë për pushtet midis dy fraksioneve, njëra prej të cilave anonte ndaj osmanëve: udhëheqësi i saj ishte Voivodi i Madh Michael Angelović (KRSTIĆ 2015), vëllai i vezirit të madh Osman Mahmud Pasha (STAVRIDES 2001). Në vitin 1457, Mehmet II i pranoi Marën, Grgur dhe edhe Thoma Kantakuzenosin. Më 1458 Grguri marshoi në veri së bashku me të birin Vukun dhe vezirin e madh për të fituar fronin despotik. Stefani, ashtu si Grguri, i verbuar nga osmanët, iu shmang vendimit midis osmanëve dhe hungarezëve dhe iku në Itali, ku mori strehim në Friuli (SPREMIĆ 2010).

Fraksioni i orientuar drejt oborrit të sulltanit po fitonte formë: këto janë pjesë të dinastisë Brankoviç që kishin jetuar për një kohë të gjatë në oborrit osman (Mara) ose që kishin administruar përkohësisht Serbinë për osmanët (Grgur). Si Grgur, ashtu edhe Thomas Kantakuzenos dikur kishin marrë pjesë në luftën kundër osmanëve, por tani, ndoshta duke pasur parasysh paaftësinë hungareze për të ndihmuar vërtet Serbinë, ata ndryshuan mendje dhe u vendosën në hartën osmane.

⁴ Një apanazh, ose apanazh (/ˈæpənɪdʒ/; frëngjisht: apanage [a.pa.naʒ]), është dhënia e një pasurie, titulli, zyre ose gjëje tjetër me vlerë për një fëmijë më të vogël të një monarku, i cili përndryshe nuk do të kishte trashëgimia sipas sistemit të parësorisë (ku trashëgon vetëm më i madhi). Ishte e zakonshme në pjesën më të madhe të Evropës. Apanazhet konsideroheshin si pjesë e trashëgimisë që u transmetohej djemve më të vegjël dhe më pas edhe vajzave (Shënim i përkthyesit S.U)

Qendra hapësinore e lobit serb ishte shtëpia e vejushës së Marës, Eževa në Maqedoni (sot në Greqi).

Po ashtu, në vendim për opcionin osman, duhet të kenë qenë edhe konsiderata financiare, pasi Mehmet II e mbështeti Marën dhe Grgurin për dërgimin e pasurisë së prindërve të tyre, e cila ishte depozituar në Raguzë. Të përfshirë në këto transaksione ishin Janja Kantakuzenos, Mahmud Pascha Angelović dhe Stefan Vukčić, Zoti i Hercegovinës (POPOVIĆ 2010: 100–104).

Në këmbim, Mara, Grgur dhe Vukçiç ndërmjetësuan në përcaktimin e haraçit të sulltanit për Dubrovnikun në vitin 1458. Lobi serb u karakterizua nga marrëdhëniet e tij të veçanta me Dubrovnikun, integrimin e të cilit në sistemin e pushtetit osman ata promovuan, ndërsa, anasjelltas, aktorët osmanë depozituan shpengimin. Paratë dhe gurët e çmuar bënë një ndryshim.

Në këmbim, Mara, Grgur dhe Vukčić organizuan që Sulltani të nderonte Dubrovnikun në 1458. Lobi serb u dallua kështu nga marrëdhëniet e tij të veçanta me Raguzën të cilën ata e integruan në sistemin osman, ndërsa anasjelltas veprimtarët osmanë arritën çlirimin e pasurive dhe gurëve të depozituar.

Grupi serb në Perandorinë Osmane u rrit kur motra e Marës, Katharina-Kantakuzina, e veja e Ulrich von Cilli, i cili u vra në 1456, gjithashtu u zhvendos në Perandorinë Osmane. Katerina ra në konflikt me një tjetër emigrante, mbesën e saj Marën, gruan e mbretit të fundit boshnjak Stefan Tomašević-it, i cili u ekzekutua nga Mehmeti II në 1463 - martesë e kësaj Mara të dytë duhet të kishte mbështetur një aleancë serbo-boshnjake të drejtuar kundër osmanëve. (TOŠIĆ 2002). Gjithsej tre princesha nga shtëpia e Brankoviçit ishin mbledhur tani në Perandorinë Osmane, Mara Plaku, motra e saj Katharina-Kantakuzina dhe mbesa e saj Mara. Katerina u përgojua aq shumë nga Mara e vogël sa që u torturua nga Sulltani dhe shpresonte të largohej për në Perëndim në vitin 1477. Pretendimet e saj për Kalanë e Beogradit në Friuli, ku banonte vëllai i saj Stefani, u mbështetën përsëri nga Mehmeti II (JIREČEK 1918: 247–248).

Megjithatë, përpara kësaj, dy motrat punonin si ndërmjetëse në diplomacinë sekrete osmane në Venedik; të dërguarit e dy zonjave qëndruan në Venedik në tetor 1470 dhe dy princeshat shoqëruan një diplomat venedikas në Kostandinopojë. I dërguari Nicolò Cocco madje kaloi ca kohë në Ezevo. Në fillim të 1472 të dy zonjat morën përsëri iniciativën dhe dërguan një emisar të quajtur Theodore në perëndim; më 1474, një besnik i tjetër i Marës, i quajtur Nikašin, iu bashkua; ndër

bashkëpunëtorët e saj diplomatik ishte edhe Georgios Laskaris (POPOVIĆ 2010: 111–117).

Rrethi më i gjerë përfshinte edhe ish-dinjitarë të despotatit serb, të cilët kishin vendosur përfundimisht të jetonin në Perandorinë Osmane – kjo lidhej me tërheqjen nga politika dhe shpeshherë duke u bërë murg në malin Athos; kjo e fundit, megjithatë, tregon më pak për një tranzicion në një kamp osman, por përkundrazi duhet kuptuar si një vendim në favor të kulturës ortodokse dhe një refuzim i opsionit ekzistues hungarez. Veç kësaj, prej kohësh ishte zakon që fisnikët serbë të adoptonin zakonet e murgut në fund të jetës së tyre. Këta burra përfshijnë Protovestijar Bogdan, murg në Xeropotamu dhe Çelniku Radić në Kastamonit. Ky i fundit arriti të ruante pronën e tij duke përdorur marrëdhëniet e mira me zyrtarët osmanë (KRSTIĆ 2017: 136-137; ZACHARIADOU 1994). Elita serbe në Perandorinë Osmane përfshinte edhe personalitete që kishin dorëzuar kështjella të rëndësishme për zotërinjtë e rinj, siç është çelnik Jorgi, i cili kishte kryer tradhti në rastin e Novo Brdos në 1455 dhe ishte shpërblyer me një çmim timar në Serres (KRSTIĆ 2017: 140). Në oborrin e Marës qëndronin edhe Georg dhe Oliver Golemović, ky i fundit ish-çelnik i parë i Prishtinës dhe njëherësh emisar për Portën e Lartë në vitet 1453-1456 (JIREČEK 1918: 207; KRSTIĆ 2017: 143)..

Nëse shikoni grupin e njerëzve të paraqitur, bëhet e qartë se si një pjesë e elitës serbe vendosi ta kalonte jetën pas politikës në një mjedis të njohur kulturor, në Athos ose në rrethinat e tij maqedonase - për sa kohë që Mara e Madhe ishte gjallë, mund të flasin për një bosht marrëdhëniesh Ezhevo-Athos. Vetëm princeshat ishin politikisht aktive; përjashtim bënte Vojvoda i Madh, vëllai i Vezirit të Madh, fundi i të cilit është i paqartë, qoftë në ushtrinë osmane kundër Uzun Hasanit në Anadoll në 1473 apo si murg në një manastir afër Kavallës (STAVRIDES 2001: 99–100; KRSTIĆ 2017: 142). I konvertuari Mahmud Pasha kishte ndikim aktual në oborrin e Sulltanit nga serbët; Mund të vërtetohet se Mara ka vepruar vetëm si ndërmjetëse me Dubrovnikun dhe Venedikun në kohën e Mehmetit II. Aktorët fisnikë serbë në afërsi të Muradit II dhe Mehmetit II, të cilët mund të identifikoheshin si anëtarë të një lobi serb, nuk mund të identifikohen në detaje nga burimet në dispozicion. Influencë të vërtetë në oborrin e Sulltanëve e kishte serbi i konvertuar Mahmud Pashallari, ndërsa Mara në mënyrë të dukshme veproi vetëm si ndërmjetës ndaj Dubrovnikut dhe Venedikut në kohën e Mehmedit II. Figura të fuqishme serbe të pranishme në

shoqërinë e afërt të Muratit II. dhe Mehmetit II., që mund të konsideroheshin anëtarë të një lobi serb, nuk janë të njohura detajisht në burimet që janë në dispozicion.

Përpos asaj, në Perandorinë Osmane ekzistonte një formë emigracioni të brendshëm serb, e cila shpalli veten si një strehë për ortodoksët në kundërshtim me opsionin hungarez, i cili tërhoqte një numër të madh të fisnikëve serbë (KRSTIĆ 2017: 145–155). Ky zbulim i konfirmon analizat e grupeve të tilla të dyshuara supozuara në Ballkan, duke theksuar se përkushtimi i qartë dhe i qëndrueshëm në favor të sulltanëve nuk mund të vërehet në Ballkan për sa kohë që ende kishte sundimtarë rajonalë. (SCHMITT 2022).

Çfarë mund të konkludohet nga ajo që u tha? Ky shkrim nuk mund të trajtonte në mënyrë shteruese materialin e burimeve dhe kufizohet në pasazhe reprezentative të një tematike, jashtë një historie konflikti të qartë midis palëve të ndara, që nuk është trajtuar ende në thellësi. Ky shkrim nuk synon të krijojë kontrast me një histori të thjeshtë konflikti midis palëve, por në vend të kësaj, synon të përqendrohet te një pragmatikë politike

Ky punim nuk e trajton materialin burimor në mënyrë shteruese dhe kufizohet në fragmente teksti përfaqësuese për një temë që ende nuk është trajtuar në thellësi përtej një historie konflikti midis palëve qartësisht të ndara. Në asnjë rrethanë nuk duhet të krijohet përshtypja e një interpretimi të kundërt, përkatësisht një harmonie serbo-osmane, si një antitezë ndaj një historie të pastër konflikti. Ajo që duhet të theksohet në këtë punim mund të përmbliidhet si një politikë praktikë politike.

Pas një serie të gjatë disfatash ushtarake, fisnikëria serbe nuk ishte më në gjendje të rezistonte në mënyrë të pavarur pas vitit 1389. Ndihma e jashtme mund të vinte vetëm nga Hungaria pak e dashur. Brenda, grindjet midis Lazareviçëve dhe Brankoviçëve pati një ndikim, të cilin osmanët e shfrytëzuan, ashtu siç nxitën konflikte të brendshme për interesat e tyre gjetkë. Knezët dhe despotët serbë padyshim që përmbushjen besnike të detyrave të tyre vasale e shihnin si garanci të sigurisë relative të sundimit të tyre. Në historiografinë oborrtare të Konstandin Filozofit, ndoqi një pikëpamje kritike të botës perëndimore, theksoi dobësinë e Hungarisë dhe, në të njëjtën kohë, duke iu përqendruar princave ortodoksë, siç ishte Mircea i Vjetër i Vllahisë, që u luftuan nga vasalët serbë të osmanëve, thekson se serbët kishin vepruar nën detyrim, megjithatë, ata nuk kishin pasur alternativë.

Duke përdorur shembullin e vitit 1453, ne kemi treguar se kjo strategji faljeje dhe vetëshfajësimi e zhvilluar në oborin serb nuk mbeti e pakundërshtueshme në botën bizantine dhe se serbët padyshim që perceptoheshin si grabitqarë të osmanëve. Më 1430 dhe 1453, despotati serb pranoi refugjatë bizantinë, respektivisht bleu të burgosur të lirë. Kjo tregon për një fakt që vështirë se mund të mohohet: elita serbe ndihej kryesisht e përkushtuar moralisht ndaj botës bizantine-ortodokse ballkanike, por e pa veten politikisht të paaftë për të bërë ndonjë gjë për të. Kjo kishte të bënte me dobësinë dhe copëtimin e shteteve të mbetura ortodokse, refuzimin e perëndimit katolik si dhe lidhjen e ngushtë mes elitës serbe dhe osmane në Ballkan, e cila u shkaktua gjithashtu, por jo vetëm, për shkak të këtyre elementeve. Asnjë elitë tjetër politike në Ballkan nuk ishte e ndërthurur kaq ngushtë me elitën osmane: kjo jo vetëm që ndikoi në martesat dinastike, por edhe në ndërhyrjen e ndërsjellë dhe pjesëmarrjen në "politikën e brendshme" të homologëve të tyre: princat serbë u bashkuan në konfliktet brenda-serbe me aktorët osmanë (këtu ishin veçanërisht të rëndësishëm bejlerët e uçit), nga ana tjetër, pjesë e botës politike osmane u bënë edhe pjesëtarë të elitave serbe, por jo vetëm gjatë periudhës së luftës për fronin osman (1402–1413). U krijuan fusha të gjera kontakti midis elitave dhe njohja e njëra-tjetrës gjithashtu u thellua. Në marrëdhëniet serbo-osmane, osmanët mbetën përgjithësisht ana më e fortë, e cila përcaktoi edhe kuadrin politik. Osmanët gjithashtu e kuptuan mirë potencialin dhe rrezikun që elita serbe në Ballkan paraqiste - pra, vazhdoi përpjekja osmane për të larguar serbët nga Perëndimi, veçanërisht nga opsioni i aleancës hungareze, dhe për t'i lidhur ata me veten e tyre. Megjithatë, për elitat serbe u bë e qartë shumë herë se lojaliteti ndaj osmanëve nuk paraqiste garanci për mbijetesën politike.

Luhatja e elitave serbe midis osmanëve dhe hungarezëve shpesh analizohej dhe vlerësohej duke përdorur kategori morale. Analiza aktuale ka treguar se kategoritë e thjeshta si "serb" dhe "turk" nuk i bëjnë drejtësi realitetit socio-kulturor dhe politik të Ballkanit të mesjetës së vonë. Ka kuptim të flitet për një botë politike të ndërthurur, për një komunitet politik serbo-osman, i cili sigurisht është i mbushur me konflikte dhe në asnjë moment nuk karakterizohet nga besimi i qëndrueshëm. Dhe mbetet pyetja nëse afërsia me botën politike multietnike dhe, veçanërisht në gjysmën e parë të shekullit të 15-të, plurifetare, nuk u duket më e rëndësishme për shumë anëtarë të elitës serbe sesa në Hungarinë katolike të portretizuar më mënyrë kaq kritike nga historiografi i oborrit Konstandini.

Oliver Jens Schmitt

WIE DIE SERBEN DEN OSMANEN HALFEN,
DEN BALKAN ZU EROBERN

Abstract

In der serbischen Erinnerungskultur wird das Gedächtnis des Kampfs gegen die "Türken" (damit sind Muslime gemeint, und weniger Türken im ethnischen Sinne) bis in die Gegenwart gepflegt. Aber das ist nur ein Mythos und hat nichts mit der historischen Realität zu tun. Die Serben den Osmanen halfen, den Balkan zu erobern. In einer neuen Studie „Unter dem Titel *Sie kämpften mit den Türken, wider Willen zwar, aber es war nicht anders möglich*“, veröffentlicht in der „Zeitschrift für Balkanologie, beschreibt OLIVER JENS SCHMITT (Wien) Beispiele aus der Zeit zwischen der Schlacht am Amselfeld und dem Untergang des serbischen Despotats (1389–1459), in der in entscheidenden Momenten der osmanischen Geschichte und der Geschichte des Balkans serbische Truppen *nicht gegen, sondern mit* den Osmanen kämpften und deren Erfolge maßgeblich beförderten. Geschildert werden ebenfalls serbisch-osmanische Verflechtungen auch auf der Ebene dynastischer Ehen. Laut Schmitt, genügt ein Blick in Quellen und Geschichtsbücher, um festzustellen, dass an allen Schicksalsmomenten der osmanischen Geschichte von 1389 bis zum Untergang des serbischen Despotats (Fürstentums) im Jahre 1459 serbische Adlige zugunsten der Osmanen und gegen die christlichen Gegner der Osmanen eingriffen. Oliver Jens

Darüber hinaus erklärt der Autor dieser Studie, dass nach 1389 die überlebenden serbischen Adligen zu Vasallen der Osmanen wurden, allen voran die sich befehdenden Dynastien der Lazarevići und der Brankovići. Schnell integrierten sie sich in die osmanische politische Welt. Dynastische Heiraten spielten eine zentrale Rolle. So heiratete Olivera Lazarević Sultan Bayezid I. und Mara Branković wurde zur Frau von Sultan Murad II. (1422 bis 1451). Mit diesen Damen kamen weitere Serben an den osmanischen Hof.

Schmitt widerlegt auf der Grundlage historischer Quellen und Fakten, unter Verwendung jahrhundertealten Wissens, den serbischen Mythos über den Kosovo sowie die gesamte historiografische Behauptung, die Serben hätten immer gegen die Osmanen gekämpft und seien die Verteidiger des christlichen Europas vor der osmanischen Invasion gewesen. Im Gegenteil, die Serben unterstützten die Osmanen bei ihrer territorialen Expansion in Richtung Balkan und Europa.

Bibliografia

- BELDICEANU-STEINHERR, Irène; ESTANGÛI GÓMEZ, Raúl (2014): „Autour du document de 1386 en faveur de Radoslav Sabljia (Šabya/Sampias): Du beylicat au sultanat, étape méconnue de l'État ottoman“. *Turcica* 45. 159–86.
- BOJOVIĆ, Boško I. (1998): *Raguse (Dubrovnik) et l'empire ottoman (1430–1520). Les actes impériaux ottomans en vieux-serbe de Murad II à Selim Ier.* Paris.
- BRAUN, Maximilian (1937): „Kosovo“. *Die Schlacht auf dem Amselfelde in geschichtlicher und epischer Überlieferung.* Leipzig.
- BRAUN, Maximilian (1958), *Lebensbeschreibung des Despoten Stefan Lazarević von Konstantin dem Philosophen.* S'Gravenhage.
- BUC, Philippe (2020): “One among many renegades: The Serb janissary Konstantin Mihailović and the Ottoman conquest of the Balkans”. *Journal of Medieval History* 46 (2). 217–230.
- ÇAĞHAN KESKIN, Mustafa (2017): “Osmanlı Sarayı'nda Bir Sırp Prenses: Mileva Olivera Lazarevic”. *Bilig* 82. 269–301.
- GANCHOU, Thierry (2008): “Giourgès Izaoul de Ioannina, fils du despote Esau Buondelmonti, ou les tribulations balkaniques d'un prince d'Épire dépossédé”. *Medioevo greco* 8. 61–102.
- GIESE, Friedrich (1925): *Die altosmanischen anonymen Chroniken 2. Übersetzung.* Leipzig, Breslau.
- IMBER, Colin (2006): *The Crusade of Varna, 1443–1445.* Aldershot.
- ISIKŞEL, Güneş (2013): „Diplomatie, guerre et commerces: sur la genèse de l'État ottoman“. *Anuarul Institutului de istorie „A.D.Xenopol“- Iași* 50. 31–47.
- JIREČEK, Konstantin (1918): *Geschichte der Serben*, Bd. 2. Gotha.
- KÄMPFER, Frank (1972): „Der Kult des heiligen Serbenfürsten Lasar. Textinterpretationen zur Ideologiegeschichte des Spätmittelalters“. *Südost-Forschungen* 31. 81–139.
- KALIĆ, Jovanka (Hrsg.) (1982): *Istorija srpskog naroda*, Bd. 2. Belgrad.
- KALIĆ, Jovanka (2006): „Despot Stefan i Vizantija“. *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 43. 31–41.
- KASTRITSIS, Dimitris J. (2007): *The Sons of Bayezid. Empire building and representation in the Ottoman civil war of 1402–13.* Leiden.
- KIPROVSKA, Mariya (2015): “Shaping the Ottoman Borderland: the Architectural Patronage of the Frontier Lords from the Mihaloğlu Family”. In: Ivan Parvev, Maria Baramova, Grigor Boykov (Hrsg.): *Bordering Early Modern Europe.* Wiesbaden. 185–220.
- KORAĆ, Dušan; RADIĆ, Dušan (2008): “Mehmed II, ‘the Conqueror’, in Byzantine short chronicles and Old Serbian annals, inscriptions and genealogies”. *Zbornik radova vizantološkog instituta* 45. 289–300.

- KREUTEL, Richard Franz (1959): *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte. Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses Osman von Derwisch Ahmed, genannt Aşık-Paşa-Sohn*. Graz.
- KRSTIĆ, Aleksandar (2015): „Prilog biografiji velikog vojvode Mihaila Anđelovića“. *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 52. 359–379.
- KRSTIĆ, Aleksandar (2017): ““Which realm will you opt for?”. The Serbian nobility between the Ottomans and the Hungarians in the 15th century”. In: Srđan Rudić, Selim Aslantaş (Hrsg.): *State and Society in the Balkans before and after Establishment of Ottoman Rule*. Belgrad. 129–163.
- LACHMANN, Renate (2010): *Memoiren eines Janitscharen oder Türkische Chronik*. Paderborn. MAISANO, Riccardo (1990): *Giorgio Sfranze, Cronaca*. Rom.
- MAKSIMOVIĆ, Ljubomir (2020): „Der Untergang von Byzanz im Spiegel der serbischen Geschichte“. In: Agostino Borromeo, Pierantonio Piatti, Hans Ernst Wiedinger (Hrsg.): *Euro-pa cristiana e Impero ottomano. Momenti e problematiche*. Wien, Città del Vaticano.
- MALCOLM, Noel (2015): “An Unknown Description of Ottoman Albania: Antonio Bruni’s Treatise on the beylerbeylik of Rumeli (1596)”. *Revue des études sud-est européennes*. 71–94.
- MIHALJČIĆ, Rade (1975): *Kraj srpskog carstva*. Belgrad.
- MILJKOVIĆ, Ema (2010): “The Christian Sipahis in the Serbian Lands in the Second Half of the 15th century”. *Beogradski istorijski glasnik* 1. 103–119.
- NIKOLIC, Maja (2007): “The Serbian state in the work of Byzantine historian Doucas”. *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 44. 481–491.
- NIKOLIC, Maja (2010): *Vizantijski pisci o Srbiji (1402–1439)*. Belgrad.
- NOVAKOVIĆ, Stojan (1893): *Srbi i Turci XIV i XV veka. Istorijske studije o prvim borbama s najezdom turskom pre i posle boja na Kosovu*. Belgrad.
- OIKONOMIDÈS, Nikos (1993): “The Turks in Europe (1305–13) and the Serbs in Asia Minor (1313)”. In: Elizabeth Zachariadou (ed.): *The Ottoman Emirate*. Rethymon. 161–168.
- OIKONOMIDÈS, Nikos (1994): “From Soldiers of Fortune to Gazi Warriors. The Tzympe Af-fair”. In: Colin Heywood, Colin Imber (Hrsg.): *Studies in Ottoman history in honour of prof. V.L. Ménage*. Istanbul. 239–247.
- PÁLOSFALVI, Tamás (2018): *From Nicopolis to Mohács*. Leiden.
- PAPADRIANOS, Ioannis (1968): „Η άλωση της Θεσσαλονίκης στα 1430 και ο Σέρβος δεσπότης Γεργιος Μπαράκοβιτς“. *Makedonika* 8. 401–405.
- POPOVIĆ, Mihailo (2010): *Mara Branković. Eine Frau zwischen dem christlichen und dem islamischen Kulturkreis im 15. Jahrhundert*. Ruhpolding.
- REINDL, Hedda (1983): *Männer um Bayezid. Eine prosopographische Studie über die Epoche Bayezids II. (1481–1512)*. Berlin.

- SCHMITT, Oliver Jens (2021): „Der Balkan zwischen regionaler Herrschaftsbildung und osmanischer Eroberung (ca. 1300–ca. 1800)“. In: ders. (Hrsg.): *Handbuch zur Geschichte Südosteuropas. Herrschaft und Politik in Südosteuropa von 1300 bis 1800*. Bd. 2. Berlin, Boston. 9–221.
- SCHMITT, Oliver Jens (2022): „Traîtres ou champions de la survie? Les seigneurs de tendance ottomane dans les Balkans à l’époque de la conquête ottomane“. In: Marie-Hélène Blanchet, Raúl Estanguí Gómez (Hrsg.): *Le monde byzantin du XIIIe au XVe siècle. Anciennes et nouvelles formes d’impérialité (Travaux et mémoires)*. Paris. 213–275.
- SPREMIĆ, Momčilo (1994): *Despot Đurađ Branković i njegovo doba*. Belgrad.
- SPREMIĆ, Momčilo (2010): „Despot Stefan Branković Slepī“. *Glas CDXIV Srpske akademije nauka i umetnosti*. 115–143.
- SPREMIĆ, Momčilo (2013): „Despot Lazar Branković“. *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 50. 899–912.
- SPREMIĆ, Momčilo (2014): „Le Despot Stefan Lazarević et ‘Sieur’ Djurađ Branković“. *Balkanica* 45. 145–163.
- STAVRIDES, Theoharis (2001): *The Sultan of Vezirs. The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453–1474)*. Leiden.
- ŠUICA, Marko (2000): *Nemirno doba srpskog srednjeg veka. Vlastela srpskih oblasnih gospodara*. Belgrad.
- ŠUICA, Marko (2013): „O godini odlaska kneza Stefana Lazarevića u Sevastiju“. *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 50. 803–810.
- ŠUICA, Marko (2015): *Vuk Branković*. Belgrad.
- TOŠIĆ, Đuro (2002): „Posljedna bosanska kraljica Mara (Jelena)“. *Zbornik za istoriju Bosne i Hercegovine* 3. 29–60.
- TRUHELKA, Ćiro (1911): *Tursko-slovenski spomenici*. Sarajevo.
- VRANKIĆ, Petar (2017): „Stjepan/Ahmed-paša Hercegović (1456?–1517) u svjetlu dubrovačkih, talijanskih i osmanskih izvora“. *Hercegovina* 3. 9–67.
- ZACHARIADOU, Elizabeth (1994): “The worrisome wealth of the čelnik Radič”. In: Colin Heywood, Colin Imber (Hrsg.): *Studies in Ottoman history in honour of prof. V.L. Ménage*. Istanbul. 383–397.

ARTIKUJ MBI DHURATËN

Anton Kolë Berishaj

ASNJË DHURATË NUK JEPET FALAS

Aristoteli i madh, në veprën e tij të njohur, POLITIKA, pohonte:

“Individi, i cili nuk mundet me jetua në bashkësi, ose të cilit bashkësia nuk i nevojitet (pra që i mjafton vetëvetja) dhe nuk është pjesë e saj, nuk është njeri, por ose është Zot ose është bishë. Njeriu është qenie shoqërore.”¹

Jeta në kushte, rrethana dhe ambiente çfarë e pati Kosova në rrugëtimin e saj historik, vështirë se mund të ketë kursyer njeri – që së paku në një moment të mos jetë sfiduar për të pranuar njërin nga tre rolet qendrore të dukurisë së filantropisë: rolin e ideatorit dhe organizatorit të aksioneve për zbutjen e varfërisë që sidomos në këtë ambient nuk ka munguar kurrë (të sensibilizojë të tjerët për nevojën e “hapjes së qeses dhe zemrës”), **ose** rolin e individit të sfiduar për mëshirim dhe pranim të dhënies (ofrimit) të ndihmave – në çfarëdo forme që e ka kërkuar situata; **ose** me rolin e shfrytëzuesit të atyre ndihmave. Ajo që duhet nënvizuar këtu është se – historia e “dhënies” te kjo popullatë për realizimin e objektivave të mëdha shoqërore, nuk ka filluar me pavarësinë e Kosovës. Përkundrazi, pikërisht pavarësia është “produkt” i strategjive afatgjata dhe gatishmërisë së vazhdueshme për të dhënë. Mirëpo, si asnjëherë në histori, në fundshekullin XX dhe fillimin e shekullit XXI, Kosova u shndërrua në adresë të përkrahjes, ndihmave, mbrojtjes, njohjes – jo vetëm të statusit të saj politiko-juridik, por problemeve me të cilat u ballafaqua me shekuj.

Përvoja na ka mësuar se kthimi në të kaluarën, qoftë edhe me qëllim të zbardhjes së formave dhe proceseve të funksionimit të dukurive kaq të natyrshme njerëzore – çfarë është filantropia, në këtë pjesë të Europës, detyrimisht na shtyjnë të hyjmë në “zonën gri” të historisë së komunikimit ndëretnik destruktiv (të dhunës, luftërave të përgjakshme, pushtimeve, eksodeve, armiqësive...), që padyshim paraqesin anën e errët të saj. Pra, paradoksi qëndron pikërisht në faktin se disa

¹ Aristotel. *Pol.* A2, 1252a (27-31.)

elemente qenësore të filantropisë (vullnetarizmi, solidariteti, altruizmi, humanizmi etj.), në formën më transparente të tyre nxiten dhe shfaqen, pikërisht në situata para dhe gjatë krizave shoqërore. Ky rrugëtim i përbashkët i filantropisë me “mizantropinë“ flet edhe për veçoritë e ambientit kosovar. Pra, dukuria, format, karakteri dhe shtrirja e filantropisë e kanë kontekstin e vet historik, kulturor, politik, por dhe religjioz.

Ky fakt, mbase është edhe motivi kryesor i një grupit të anëtarëve të Seksionit të Shkencave Shoqërore të ASHAK-ut, t’i kthehen simbolit të dhuratës, ta shtrojë në tryeza, konferenca dhe debate shkencore. Duke hyrë në skemën magjike të **marrë-dhënies**, analizat shkencore të çli-ruara nga ndjenjat e dhënësve dominues, ose nevojtarëve borxhlinj, më së miri e zbardhën simbolikën, karakterin, esencën, kontekstin shoqëror, historik, politik dhe kulturor të ofrimit të ndihmës, përkrahjes, mbështetjes, krijimit të sigurisë, ruajtjes së dinjitetit dhe – përgjithësisht mesazheve që ajo jep në lehtësimin e jetës së popullatës së kërcënuar nga shfarosja. Mbase, në aspektin mikrosociologjik, kjo popullatë është ballafaquar në vazhdimësi me përkrahje ndërfaqiljare, ndërvëllazërore e ndërfaqisore, si mekanizma shumë efikas dhe të dëshmuar, të krijimit të rrjetit solidar brenda strukturave farefisnore e lokale, mirëpo, për shkak të rrethanave historike të jetës në robëri, nuk ka arritur asnjëherë që këta mekanizma të arrijnë planin makrosocial të solidaritetit gjithëkombëtar.

Në atmosferë të konfrontimit të vazhdueshëm të interesave, luftës për mbijetesë dhe përkrahjes së më të afërmeve në lidhje gjaku, ndaj të tjerëve (kushdoqofshin ata), detyrimisht janë krijuar ndjenja të mosbesimit, të pasigurisë, të egoizmit, të dhunës, të rezistencës... madje duke krijuar rezerva edhe ndaj ligjeve pozitive që i jetësojnë të tjerët. Nuk kanë munguar format e refuzimit dhe të mospërkrahjes institucionale – madje edhe të vlerave afirmative e humane nëse nuk përkojnë me traditën dhe stilin e tyre të jetës. Në këtë kontekst është krijuar hapësirë shoqërore për glorifikimin e të “vetit”. Mirëpo, me kohë, modelet e sjelljeve filantropike në Kosovë – për nga karakteri, kryesisht edhe reduktohen, kondensohen dhe manifestohen si sjellje të përshpirtjes (sevapit), të bëmirësisë, solidaritetit familjar e fisnor (zakonor), vullnetarizmit etj., (që kryesisht e ruajnë karakterin farefisnor dhe fetar), ndërsa shndërrimi i tyre në norma dhe vlera universale, seriozisht pengohet nga lokalizmi.

Pra, mund të konstatohet se – jo vetëm në Kosovë, por gjithandej në rajon, vetë nocioni *filantropi* nuk e ka jehonën dhe peshën e ndonjë termi aq “popullor”, pasi kryesisht vazhdon të mbetet i rezervuar si

pjesë e një vokabulari vetëm për qarqet e veçanta dhe të ngushta intelektuale. Format që derivojnë nga koncepti i gjerë i filantropisë, që në esencë e ruajnë karakterin e ndihmës, solidarizimit, vullnetarizmit, bamirësisë dhe përkrahjes së nevojtarëve në kontekstin e rrethanave të caktuara historike, politike, ekonomike dhe kulturore, i ruajnë veçoritë etnike, religjioze dhe tradicionale të vendit. Edhe parimet bazë të religjionit (qoftë atij islam apo krishterë), ndihmën nevojtarëve e stimulojnë me premtime se ajo do të shpërblehet nga Zoti. Një dëshmi e qartë se – **asnjë dhuratë, madje edhe në sferën e përrshpirtjes, nuk çlirohet nga pritshmëria njerëzore se kurdo, do të kthehet me të mirë. Pra, nuk jepet falas!**

Filantropia – çka është ajo?

Në fjalorin filozofik, te Akademia e Platonit e gjejmë një definicion për filantropinë. Aty kuptohet dhe konceptohet si: *”Gjendje e shprehive të edukuara mirë, që burojnë nga dashuria për njeriun. Gjendje e dikuj që u bën mirë njerëzve. Gjendje e mëshirës. Kujdesi bashkë me veprat e mira.”*² Mirëpo, këtu nuk figuron asnjë element i afërsisë së gjakut, asaj lokale, ideologjike, etnike, gjinore, racore apo ndonjë tjetër. I referohet njeriut, nevojtarit, skamnorit...pa ndonjë premisë tjetër përveç asaj humane. Përndryshe, nocioni grek i *filantropisë* përgjithësisht është përkthyer me nocionin latin *humanitas*, që nënkupton *mëshirë, mirëkuptim dhe përkrahje, të cilën e meritojnë të gjitha qeniet njerëzore.*³ Ndërsa, nocioni *humanizëm*, gjatë historisë, përveç konotacionit moral, bamirës, përgjithësisht njerëzor, lidhet edhe me një epokë të tërë filozofike, historike, shoqërore, kulturore...

Humanizmi është qëndrim etik, sipas të cilit *“të gjitha marrëdhëniet shoqërore duhet të pushojnë në respektimin e natyrës së njeriut si vlerë specifike në secilin njeri – individ”* dhe *“qëndrimin teorik – njohës, sipas të cilit secila njohje mund të vlejë ekskluzivisht për njeriun dhe jetën njerëzore.”*⁴ Kjo është e bazuar në formulimin, tanimë të njohur të Protagorës, që – *njeriu është masë e të gjitha sendeve. Humanizmi, pra, në qendrën e vet e ka njeriun dhe sipas tij i përcakton*

² Platoni (pseudo). Definicionet, 412 e. (Përkthim i bazuar në Liddellu dhe Scott), cituar sipas Arty Sulek.

³ Bauman, Z. Human Rights in Ancient Rome, cituar sipas: Martz Sulek, op.cit.

⁴ Krah. (Vladimir Filipoviq) ur.Filozofski riječnik Zagreb, Nkladini Zavdo Matice Hrvatske, 1984, fq.60. sipas Zoran Vargoviq)

vlerat dhe masën e realitetit. *Kjo është pasqyrë tipike e njeriut, e krijuar në fotografinë e vet, në fotografinë e botës në të cilën jeton dhe së cilës ai vetë i është masë dhe formë.*⁵ Për F. Bacon, filantropia është diçka që ndikon në mirëqenien e njerëzve. Po aq interesant është edhe mendimi i De Ruiter lidhur me filantropinë: *“Fjala filantropi për shkak të origjinës së vet, bart me vete një natyrë të caktuar hyjnore, e cila, është për t’u habitur se si nuk është fshirë gjatë kohërave, por pikërisht është shndërruar në shkëlqim dhe dritë.”*⁶

Meqenëse fjala *“filantropi”* e ka një histori shumë të gjatë, pjesa dërrmuese e burimeve të shfrytëzuara për konceptualizimin e saj e thekson edhe procesin evolues të saj. *“Në kuptimin më të gjerë, filantropia nënkupton dhënie të parasë për aktivitete të ndryshme bamirëse. Më së shpeshti kuptohet si mënyrë që drejtpërdrejt të ndikohet në ndryshime pozitive pa humbje të kohës dhe të resurseve në mekanizmat e komplikuar burokratikë, siç janë p.sh., ato shtetërore. Në fillim termi i filantropisë është shfrytëzuar për të përshkruar dashamirësinë ndaj bashkësisë (domethënia origjinale është “dashuri ndaj njeriut”). Mirëpo, kuptimi ndryshon gjatë historisë dhe sot është relativisht i pranuar në mënyrë të gjerë, se filantropia është emër për aksion vullnetar të së mirës së përgjithshme”*⁷ Me këtë ndryshon edhe esenca e vetë nocionit, kështu që *“definicioni i përgjithshëm aktual i filantropisë bashkëkohore ka të bëjë me dhëniet bamirëse në formë të parasë, mallit apo kohës, me qëllim të dobisë publike gjatë një periudhe më të gjatë kohore, por në pajtim me qëllimin e definuar qartë.”*⁸

Pikërisht, për shkak të kompleksitetit të vetë emrit, filantropia mund të shprehet dhe shpjegohet në shumë mënyra. Definicioni i Fjalorit të Oksfordit, filantropinë e përshkruan si *“nxitje për aksion bamirës”*, aksion të kundërt me egoizmin. Bazë e filantropisë është dëshira që *t’u ndihmohet njerëzve të tjerë, pa ndonjë pritje të dobisë personale.* Kjo dëshirë është rezultat i motiveve të ndryshme sociale, të cilat e vënë në lëvizje sjelljen e njeriut dhe shfaqja e saj që është e lidhur me fillimet e bashkësisë njerëzore. Që nga zanafilla e civilizimit, familja ka qenë ajo

⁵ Shih: Vargoviç, Zoran, Pristup çovjeku u kontekstu pastoralne brige, UDK: 253/248.151, fq.375

⁶ Sulek, Marty, (2009), On The Meaning of Philanthropy, Clasical and Modern, Introduction, University of Indiana, (Philanthropx Centre), fq. 45.

⁷ Payton, Robert, In Philatropy as a Concept, 1987, Payton’s papers.org., Cituar sipasprojektit: Drushtveno odgovorno poslovanje, Balkanski fond za Lokalne Incijative, fq.1

⁸ RBI newsletter, Botimi special, shtator 2007. Smart Colektiv

që është kujdesur për më të vegjlit e vet, si dhe për të sëmurët, të moshuarit ose për persona me aftësi të kufizuara.⁹

E tëra fillon në familje

Faraoni me shembullin e vet të sigurimit të ushqimit, veshëmbajtjes dhe strehimit të të varfërve falas, e ka nxitur përhapjen e bami-rësisë dhe ndihmës. Ashoka, imperator budist në Indi, ngjashëm me Faraonin, ka dhënë shembull dhe i ka motivuar njerëzit që t'u ndihmojnë të tjerëve, duke u siguruar të varfërve strehim, shërim dhe ujë të pijshëm falas (Hudson, 1995). Shembuj të ngjashëm janë shënuar edhe në Greqinë antike. Mirëpo, siç thekson Hudson-i, gjatë historisë filantropia ishte e afërt me institucionet religjioze.¹⁰

Varësisht nga këndi i shikimit të vetë nocionit të filantropisë do të bëhet e qartë se ajo mund të kuptohet edhe si *akt vullnetar individual ose si dhënie grupore me qëllim të investimit në të mirën e përgjithshme*. Kjo ka të bëjë me donacionet individuale ose grupe (vakëfe ose organizata joqeveritare), të cilat i kanalizojnë ato mjete në mënyrë që të arrijnë qëllime të ndryshme, por të dobishme. “*E mira e përgjithshme*”, mund të avancohet përmes aktiviteteve të larmishme, përfshirë këtu hulumtimet, shëndetësinë, artin, kulturën, zbutjen e varfërisë etj., e tërë kjo me qëllim të përmirësimit të kualitetit të jetës në fshat, bashkësi apo vend.¹¹

Sipas Marty Sulek, (autorit që shquhet me shkrimet e veta për nga përkushtimi dhe niveli shkencor i qasjes ndaj kësaj dukurie (Universiteti i Indianës, Qendra për Filantropi), del se ekzistojnë disa mospajtime mbi definimin preciz të filantropisë, sidomos ndër teorikët bashkëkohorë. Sipas mendimit të tij, njëri ndër teorikët kryesorë në fushën e hulumtimit të filantropisë, Lester Salamon, filantropinë e definon në këtë mënyrë: “*Dhënie personale e kohës apo gjërave të çmueshme (para, letra me vlerë, pronë e tj.), për nevoja publike. Po ashtu, ai i thekson veçoritë e filantropisë apo dhënies vullnetare – si një ndër format e të ardhurave të organizatave joprofitabile private...Filantropinë më së miri do ta kuptonim – së paku si ide në kuadër të ekonomisë*

⁹ Pavloviq, Branka, (2007), Poruke vremena proshlih, Istorija i tradicija filantropije u Srbiji u XIX i XX vekuBCIF, Beograd, fq.182

¹⁰ Pavloviq, Branka, burimi i cituar

¹¹ Po aty

politike bashkëkohore, si dhënie vullnetare të mjeteve private për nevoja publike."¹²

Vetë shprehja **filantropi**, shfrytëzohet, jo vetëm për përshkrimin e organizatave bamirëse, por edhe të rrjetit më të gjerë të donatorëve. Varësisht nga fakti se cilët janë bamirësit, kemi *filantropinë individuale* që nënkupton dhëniet individuale të qytetarëve; *filantropinë e organizuar* që nënkupton rrjetin e organizatave dhe fondacioneve joprofitabile, si dhe *filantropinë korporative* që nënkupton donacionet e sektorit privat. Filantropia është burim kryesor për sektorin joprofitabil. Ky sektor, është zmadhuar në mënyrë dramatike në tërë botën, sidomos gjatë dekadave të fundit. P.sh: vetëm në periudhën 1990-1995, numri i të punësuarve në këtë sektor, në kontinentin e vjetër është rritur për 3%. Këtu janë aktive 85000 fondacione, të cilat kryesisht merren me arsim, shërbime sociale dhe shëndetësi. Suedia e ka numrin më të madh të fondacioneve, mandej pasojnë Danimarka, Britania e Madhe, Gjermania, Zvicra...

Nga shënimet e dhjetëvjetëshit të kaluar dalin të dhëna se vëllimi i donacioneve private për fondacionet evropiane e arrin shifrën e 1.5 miliardë dollarëve amerikanë. Në ekonomitë në tranzicion, reformat politike dhe ndryshimet në politikat e qeverive, së paku lejojnë sjellje filantropike, që si pasojë kanë rritjet e shpejta të aktiviteteve joprofitabile. Rënia e komunizmit në Bashkimin Sovjetik, në Evropën Lindore, atë qendrore dhe në Ballkan, u ka hapur dyert fondacioneve dhe organizatave vullnetare të mënjanuara më herët. Në ato vende, organizatat e shoqërisë civile kanë ofruar shërbime direkte në sferat e ndryshme të jetës, siç është arsimi e shëndetësia dhe këto gjithnjë e më shumë përqendrohen në funksionet e përcjelljes, kontrollit dhe organizimit të punës së institucioneve shtetërore.¹³

Robert L.Peyton & Michael P. Moodz, në librin "Understanding Philantropy – it's meaning and mission" (Indiana Universitz Press. Bloomington and Indianapolis - 2008¹⁴, ofrojnë një qasje interpretimi, e cila, përveç tjerash, përqendrohet në theksimin e komponentit moral të vetë aksionit, aktit ose procesit të veprimit filantropik. Filantropia sipas këtyre autorëve, së pari kuptohet si mjet të cilin njerëzit e përdorin që të implementojnë imagjinatën morale të tyre, si "*ndërrhyrje*

¹² Sulek, Marty, op.cit.

¹³ RBI newsletter, fq. 5 (për më tepër konsulto: www.smartkolektiv.org).

¹⁴ Shih: Robert L. Peyton & Michael P. Moody, Understanding Philantropy – it's meaning and mission", Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis (2008:27)

vullnetare në jetën e tyre” dhe më tepër, si veprim se sa si qëllim. “1. Filantropia” është mjet parësor, të cilin njerëzit e shfrytëzojnë për jetësimin e imagjinatës së tyre morale si dhe ta trajtojnë dhe avancojnë agjendën morale të shoqërisë sonë. 2. Filantropia është ndërhyrje vullnetare në jetën e njerëzve të tjerë për përfitimet e tyre, për t’u bërë mirë atyre dhe për t’i avancuar të mirat publike.

Përkufizimi i filantropisë si aksion filantropik për të mirën publike nënkupton se filantropia shpërfaqet në veprim dhe jo thjesht në qëllim ose synim. Sidoqoftë, përkufizimi gjithashtu e specifikon atë si aksion, në mënyrë që të klasifikohet si filantropik, pra, duhet të ketë *një qëllim të veçantë – të arrijë disa vizione për të mirën publike*. Në ndërkohë, ky qëllim i të mirës publike mund të përzihet me të tjerat, përfshirë këtu edhe arsyet vetjake për veprim. Aksioni duhet të konsiderohet si filantropik po qe se është vullnetar dhe vetëm nëse nga vepruesi kundrohet si veprim për të arritur të mirat publike – ose të paktën, *një të mirë publike*. Qëllimi është se, po qe se i marrim së bashku të gjitha pjesët e përkufizimit tonë, ne argumentojmë se si qëllimi ashtu edhe aksioni të filantropia janë të rëndësishëm.¹⁵

Për të qenë i kompletuar vetë akti i këmbimit (dhënies dhe marrjes) duhet analizuar edhe ‘*pesha*’, ‘*çmimi*’ dhe ‘*vlera*’ e asaj që i kthehet dhënësit. Meqë është fjala për këmbim të vlerave që burojnë nga raporti i vullnetshëm e jo i imponuar, nuk ka asnjë shenjë barazimi që mund të qëndrojë pas vargut të asaj që përfiton marrësi, nëse i tërë procesi mbyllet vetëm me një PIKË. Aty ka më shumë pika, së paku tri, meqë vetë vargu nuk ndërpritet! Përkundrazi, ai është vetëm fillimi i procesit, i cili vazhdon, meqë akti i këmbimit mbetet në kornizën e vet logjike, vetëm nëse e synon, e kërkon dhe e gjen balancën. Balanca, në këtë rast, fshihet në “detyrimin” moral të kthimit të dhuratës, nderit, mikpritjes, përkrahjes, “shtrirjes së dorës” në situata kur ka pasur nevojë etj.

Ai që jep, realisht merr

Nëse mungon balanca, raporti ndërmjet palëve nuk ka qenë refleksion i miqësisë, apo i vlerave në frymën e traditës, por i shfrytëzimit të rastit, të manipulimit dhe të shpërdorimit të *tjetrit*. Pra, balanca është bërthama e veprimit dhe vetëm ajo i jep kuptim vetë aktit, meqë, në instancën e fundit, vetëm ajo synohet, madje me të drejtë, se

¹⁵ Po aty

vetëm ajo e siguron karakterin human e miqësor të raportit që finalizohet me aktin e këmbimit të vlerave. Mungesa e baraspeshës në “**marrëdhënie**”, si veprim i ndërsjellë, dëshmon se - ose është shpërdoruar ndjenja e sinqertë e afilacionit, ose nuk ka asnjë dozë nga ato vlerat që tradita i kultivon dhe i ruan si elemente që edhe vetë asaj i japin kuptim.

Çështja e raporteve që e krijojnë “**marrëdhënien**” ndërmjet palëve, është njëra ndër çështjet që e ka provokuar kërshtërinë e shumë autorëve, nga shumë fusha të ndryshme. Kërshtërinë tonë e ka provokuar edhe autori i njohur, Morgan Scott Peck, me librin e tij, po ashtu shumë të njohur, *The Road Less Travelled*, (Rruga së cilës i biem më rrallë)¹⁶. Duke bërë fjalë për raportin në fjalë (por jo në kontekstin socio-antropologjik, por psikologjik), autori, gjatë interpretimit të karakterit të vetë raportit, në kontekstin e ngjashëm çfarë ne po pretendojmë të sqarojmë, pra, lidhur me “**marrëdhënien**”, është i pozicionuar fuqishëm në qëndrimin se – *dhënia, nuk ekziston, por ka vetëm marrje*. Padyshim se qëndrimi i Peck-ut, në këtë aspekt e ruan frymën *maussiste*, madje shkon edhe përtej asaj (të lartshënuar të M. Mauss), që siç e pamë, po ashtu befasonte me qëndrimin e prerë se - **njeriu nuk jep asgjë falas**. Asnjëri nga autorët e përmendur gjatë analizës së këtij raporti, as nuk shpjegojnë, as që i referohen konceptit të *interesit*, si nocion që qëndron në raportet e ndërsjella, mirëpo, në të dy rastet ai (interesi), fshihet brenda tij, pra është imanent dhe si i atillë, vetvetiu nënkuptohet.

Çka merret/kthehet si shpërblim nga raporti që krijohet në dhënie të dhuratës, apo të veprimit miqësor e human... nga vetë ata që japin, qofshin ata përkrahës, altruist, bamirës, filantropë. Në kontekstin e socio-antropologut Mauss, investimi në pritjen, në akomodimin, në ushqimin, në sigurinë dhe në respektin që shtëpiaku i bën mikut, nuk është kurrgjë tjetër përveç një formë e huazimit të pastër, përbri elementit tjetër, që përkthehet si një lloj i pastër i investimit në imazhin e vet, të familjes apo të grupit. Përveç kësaj, nëse kuptimi i pritjes së mikut lidhet me këtë mision të ‘investimit’, por pritshmëri dhe bindje se i njëjti të kthehet – qoftë si një derë më tepër që hapet për kthim të vizitës, qoftë një mik më tepër, ose si begatim i strukturës miqësore, farefisnore me një element të ri etj., por në role të ndryshme, atëherë *Mauss* ka plotësisht të drejtë.

¹⁶ Morgan Scott Peck, *The Road Less Travelled* (1978).

Në anën tjetër, qëndrimi i autorit *S. Peck* – se njeriu *nuk jep, por merr*, në kontekstin e mësipërm, do të kuptohej si huazim. Mirëpo, ky autor shkon edhe një hap përtej kësaj, duke e thjeshtësuar raportin, në atë masë që me fuqizimin e marrjes (që gjithsesi është e ndërsjellë), dhënien e redukton vetëm në element të thjeshtë retorik për balancim të procesit. Duke bërë një hap më përpara, ai na bind se – *ne nuk japim, ne vetëm marrim!* Marrim atë që ne e provokojmë të shfaqet te të tjerët (respektin, kënaqësinë, përmbushjen, vetërealizimin, dëshminë e dobisë, të vlerës, buzëqeshjen, pranimin, ekzistimin...), por edhe të refuzimit, të përçmimit, të mospërfilljes, të urrejtjes, etj.). Pra, marrim atë që realisht është 'jona', meqë ne e kemi shkaktuar, nxitur, joshur, provokuar... të shfaqet, të shprehet, të krijohet, të përcillet... te tjetri.

Edhe *pala tjetër vetëm merr*, e duke marrë atë që ajo e krijon, realisht i ofrohet të marrë vetëm atë që – sërish i përket dhe e meriton, se në atë raport, vetëm ajo e ka provokuar shpërfaqjen e saj. Përveç këtyre fakteve, autorët qëndrojnë në një pozitë të balancuar edhe sa i përket çështjes se – ajo që njihet si akt i *dhënies*, nuk është vetëm dhënie e thjeshtë, meqë dhënësi, shikuar realisht, përfiton nga raporti edhe me vetë shtrirjen e dominimit mbi marrësin, por është këmbim i pastër. *Dhënësi* mund të ofrojë diçka që shikuar realisht, marrësit edhe mund të mos i hyjë fare në punë, mirëpo vetë mesazhi që përcillet nëpërmjet aktit të dhurimit është një dëshmi e dashamirësisë, afërsisë, miqësisë ose mëshirimit, që sërish e kërkon dhe e gjen balancën. Pra, procesi, edhe në këtë rast prodhon satisfaksion për miqësinë, që u krijua ose vazhdon, kështu që përfitues janë të dy palët.

Nëse "*situata altruiste*" definohet si cilado situatë tjetër, ku shpenzimet e ndihmës janë më të vogla se dobia që personi tjetër ka nga ato, atëherë gjasat për ndihmë janë më të mëdha: a) kur ekzistojnë shumë situata jetësore të atilla ku është e nevojshme të veprojmë në mënyrë altruiste, b) kur altruisti komunikon me të njëjtin grup të vogël të individëve, c) kur një çift altruistësh u janë të ekspozuar në mënyrë "simetrike" situatave altruiste, përkatësisht, në atë mënyrë që përafërsisht të dy janë në gjendje të ofrojnë të njëjtin përfitim, krahasuar me të njëjtat humbje. Altruizmi reciprok te lloji njerëzor zhvillohet në shumë kontekste dhe në të gjitha kulturat e njohura. Altruizmi njerëzor, shfaqet nëpërmjet këtyre llojeve të sjelljeve altruiste: - ndihmë në situata të rrezikut (p.sh., fatkeqësitë, agresionet, grabitjet) – ndihma të sëmurëve, të plagosurve ose personave shumë të rinj apo të moshuar – ndarja e ushqimit, shëtitje të përbashkëta me qëllim të relaksimit apo të çlirimit nga ankthi, këmbimi i dijes etj. Këto lloj sjelljesh rezultojnë me pak

shpenzime të dhuruesit, por me dobi të madhe për shfrytëzuesin e ndihmave.¹⁷

Një dimension tjetër i këtij akti që shpërfaqet në proces, shpjegohet me faktin se dhurata, gjesti, sjellja, veprimi... nuk matet me vlerën reale të saj/tij, por me përmbajtjen e mesazheve që ajo/ai i përcjell. Pra, vetë fakti i ofrimit të dhuratës (pritjes, akomodimit, strehimit, sigurisë etj.), krijon raporte të **marrë-dhënies**, ku njëra palë, me aktin e dhënies e privon veten nga pronësia mbi objektin, mbi ushqimin, mbi kohën apo mbi veprimin e ‘dhuruar’ për mikun, mirëpo, njëkohësisht këtë privim, realisht duhet kuptuar si ‘investim’ që ofrohet, jepet falas, por kthehet në formë të ndjenjës së mirë, si përmbushje e nevojës për bamirësi, si dëshmi se meritohet epiteti i mikpritësit, i njeriut bujar, e varësisht nga situata, edhe si i guximshëm, patriot, sakrifikues, i ndershëm etj. Pra, ai/ajo realisht merr!

Shtrirja e dominimit ndaj palës tjetër është imanente njësoj si vetë fakti se ajo (pra, pala tjetër) u shndërrua në borxhli! Për të ruajtur e përforcuar efektin dhe peshën e gjithë këtyre elementeve që e përcjellin vetë aktin e **marrë-dhënies**, ato, zakonisht nuk harrohen, sidomos nga pala që ofron (dhurata, shërbime, ndihma, përkrahje...), por parimisht nuk diskutohen, nuk përfliten, nuk shpërfaqen dhe nuk kërkohet kthimi i tyre. Nëse kjo ndodh, ndryshon karakteri i vetë aktit të këmbimit të vlerave. Atëherë, me këtë rast, nuk bëhet më fjalë për altruizëm, humanizëm e dhuratë..., por për huazim të pastër.

Vazhdojmë të jemi dëshmitarë të shumë situatave kur individë, grupe formale e joformale, asociacione etj., manifestojnë sens për reagim altruistë/bamirës ndaj rasteve në nevojë. Rrjetet sociale, sidomos, e kanë ngjallur aktivitetin bamirës me publikime, me apele, me kërkesa, që vazhdimisht e “grrithin” ndërgjegjen e humanistëve, që sipas mundësive, të reagojnë me ofrim ndihme. Kjo praktikë e reagimit altruist, sidomos u shpërfaq me krejt vëllimin e vet, në vitet e *vuajtjeve të mëdha*, të dekadës së fundit të shekullit të kaluar në Kosovë, kur shumë individë e familje kosovare e mbijetuan golgotën e përjashtimit social.

Mirëpo, pavarësisht nga përmasat e mobilizimit në këtë aspekt, objektiviteti i qasjes së trajtimit të këtij fenomeni, na e imponon që të fokusohemi në karakterin e vetë aksioneve, pa asnjë pretendim që të zbehet efekti i tyre. Para se autoritetet serbe të okupojnë mediet e atëhershme kosovare (RTP-në, të përditshmen Rilindja etj.), shumica

¹⁷ Për më tepër, shih: Zora Mlinarević (2011). Teorija recipročnog altruizma. Osijek, fq. 10.

absolute e ndihmave për skamnorët, *çështjen*, institucionet etj., është përcjellë me titllime, me emra të donatorëve, me burimin, me vendin ku jetojnë etj.

Kjo praktikë, sa për transparencën dhe korrektësinë e grumbulluesit të ndihmave, që është gjest moral, flet edhe për “këmbimin” e donatorëve që me aktin e dhënies, të marrin “shpërblimin”. Pra, publikimi i emrit dhe zbulimi i identitetit të donatorit, shkon përtej përmbushjes së heshtur të vetë atij për aktin bamirës. Ai nuk kënaqet me kaq, por kërkon më shumë. Kërkon satisfaksionin para opinionit, të drejtën për krekosje, por eventualisht ndonjë shpërblim (qoftë moral, qoftë material), që i siguron statusin e personit që ka shtrirë dominimin mbi borxhlinjtë. Kuptohet, përjashtime ka pasur, ka dhe do të ketë, mirëpo ne këtu po e trajtojmë dukurinë e jo rastet.

Kjo praktikë vazhdon edhe sot me humanistë që kanë bërë emër (pikërisht ky fakt se kanë bërë emër – qoftë si donatorë, qoftë si grumbullues të tyre), flet për qëndrueshmërinë e tezës së Marsel Mause “*se asnjë dhuratë nuk jepet falas*”. Është bërë praktikë e zakonshme që dorëzimi i ndihmave (çfarëdo qofshin ato), të regjistrohet me kamera, publikohet/postohet nëpër rrjete sociale. E tërë kjo imponon kontrastin e *dritës* dhe të *hijes*: e atij që shkëlqen dhe me krenari e shtrin dominimin mbi atë palën përfituese, nevojtare që e kaplon “*hija*” nga turpi që jeta e ka katandisur dhe e ka sjellë në atë rol, e tani, tërë jetën ngarkohet me peshën e rëndë të borxhliut. Pa kamera, foto, shumë poza e reklama, vështirë se do të kemi rast të dëgjojmë (qoftë edhe tërthorazi), për ndonjë akt këmbimi të kësaj natyre. Jona nuk është të arbitrojmë dhe vlerësojmë (gjykojmë) sjelljet e këtilla, por – mundësisht t’i quajmë me emër dhe me mbiemër që realisht e kanë.

Pra, pavarësisht nga imazhi i raportit që krijohet me rastin e këmbimit të vlerave, detyrimisht shpie në drejtim të imponimit të ndjenjës së *borxhliut* (qoftë nëpërmjet shërbimeve, pritjeve, strehimeve e ofrimit të sigurisë apo të pranimit të dhuratave), që përveç ndjenjës së mirë të nderimit dhe të respektit, bartin me vete edhe ngarkesa që të vetmin çlirim, përveç falënderimeve, e gjejnë në kthimin e ‘borxhit’. Në pamundësi objektive që “*borxhi*” të lahet, shkarkimi nga pesha e rëndë që ai bart me vete, shpesh kërkon rrugë alternative ose shkase për të prishur raportet me ata që kanë ofruar shërbime. Kjo e shpjegon faktin se nuk ka mbijetuar rastësisht, e as kot shprehja e bukur që sidomos në Kosovë dëgjohet aq shpesh - *ta kthefsha me t’mirë!*

Në popull, po ashtu ka zënë rrënjë fjala e urtë e cila sugjeron se “*kur t’i hash dikujt pulën, lidhe tënden për këmbë*”, që e shpjegon

karakterin dhe esencën e këtij raporti, madje, larg ndikimeve nga interpretimet e sociologëve, e antropologëve, e studiuesve të fushave të tjera lidhur me dhuratën, por si refleksion i thjeshtë i përvojës jetësore të popullit. Pra, nëse jep, realisht ofron për të marrë dhe pret që të kthehet – jo vlera e balancuar, por e mbështjellë në një mënyrë që ofron përjetimin e balancës. Kjo na shpie tek e vërteta e kamufluar në vetë raportin se – realisht, nuk i jep palës tjetër, por vetëm “merr”, e merr shpërblimin për dhënie, atë që të takon vetëm ty, sepse realisht je krijues i saj, pra është juaja (poza përplot krenari para kamerave, blicave, dëshmitarëve të gjallë, falënderimet, fjalët miradije, lëvdatat etj.). E tëra reflektohet në imazhin e “dhënësit”!

Ndërmjet dhuratës dhe borxhit¹⁸

E tërë kjo analizë më lart, i parapriu qasjes, që në rrugëtimin e shoqërive të përfshira me procesin e tranzicionit, dolën si ballafaqime me inversione të natyrës vlerore, që në kontekstin e caktuar të rrethanave, çmohej si solidaritet, bamirësi, mikpritje, përkrahje, mbështetje, ndihmë, dhuratë, sevap, lëmoshë... Pra, pavarësisht nga fakti se, a kemi të bëjmë me ‘detyrimin’ e kthimit të respektit, qoftë si mirënjohje e vlerësim të motivuar nga ndjenja e sigurtë falënderuese e dashamirëse, apo si mospërfillje, harresë dhe sjellje, në stilin e proverbialit popullor – ... *kalin pasi që e kalova lumin*, imperativi i kthimit të borxhit rri pezull mbi aktorët e raportit dhe pritet që ai të kthehet, nuk ndalen.

Shqyrtimi i raporteve të këtilla, gjithmonë kërkon sens për vrojtimin e dy palëve – si skaje të të njëjtit litar – *dhënësit* që jep, ofron... por në këtë rol njëkohësisht edhe merr (përmbushje emocionale që dikujt i doli në ndihmë), e kjo e tëra përkthehet në krenari të fuqisë, të dobisë, të dashamirësisë, të altruizmit, të kulturës filantropike, por edhe të pritjes së shpërblimit, qoftë si vetëpërmbushje, qoftë si shtrirje të dominimit mbi atë që e shndërroi në borxhli. Pra, ai, parimisht jep më pak se merr, ose që pritet se do të marrë, meqë *asnjë dhuratë nuk jepet falas*. Në anën tjetër, prapë kemi të bëjmë me marrësin që e gëzon privilegjin e të përzgjedhurit në rolin e nevojtarit që i dilet në ndihmë, por meqë “*e ka hëngër pulën, duhet me e lidhë të veten për këmbët*”.

Ideologët liberalë (po edhe teorikët) e kapitalizmit, siç vëren V. Katunarić (2018, fq. 50), i kanë lënë jashtë shqyrtimit çështjet gjithnjë

¹⁸ Për më tepër, shih: Anton Berishaj, Në botën e përbashkët – tradita, tranzicioni, anomia (2019:342), ASHAK, Prishtinë

më të shpeshta të alokimit të resurseve joekonomike në „ekonomitë e tregut“, veçanërisht të atyre resurseve që lidhen me kapitalin njerëzor (papunësinë në rritje dhe pjesët më produktive të fuqisë punëtore, të rinjtë dhe njerëzit e arsimuar). Sipas teorisë, tregu i lirë do të duhej të ishte alokatori më optimal i të gjitha „resurseve“. Katunarić heton se orientimet ideologjiko-teorike edhe të liberalizmit, por edhe të socializmit, kanë qenë rezistuese në pranimin e gabimeve dhe të dobësive të veta, duke vepruar me ose pa vetëdije në favor të elitave shoqërore të „pamoralshme dhe të papërgjegjshme“. Pas shembjes së rendeve real-socialiste, aderuesit e liberalizmit kanë pritur „fitoren përfundimtare të kapitalizmit“ dhe „fundin e historisë“, por këto pritje është e qartë se nuk u realizuan.¹⁹

Rrethanat shoqërore, ekonomike e politike, e diktojnë ritmin e transformimeve dhe dekonstruktiveve vlerore, mirëpo, ajo që ndodhi – sidomos në Kosovë, është fakti se imperativi i “larjes së borxhit” të individëve dhe të grupeve ndaj “borxhlinjve” (sidomos) farefisnorë, u përcoll me pasoja të rënda për shoqërinë. Në llogari të veprimit (kishe) në harmoni me normat dhe vlerat e traditës (pra në shenjë falënderimi e mirënjohje, si gjest i mirë në favor të kthimit të borxhit), strukturat e reja politike e shpërftyruan edhe traditën e edhe sistemin e vlerave e të normave të saj.

Trendët që zunë fill në konceptimin e ri vleror (si forma të egoizmit të theksuar, të individualizmit, si bindje se – jo vetëm atë që më është ofruar e kam merituar, por e meritova edhe këtë që e grabita etj.), u shpërfaqën me shpërblime të pajustificueshme të individëve e grupeve, nëpërmjet punësimit, tenderëve, amnistisë ligjore etj., ose duke i instaluar në struktura e pozita me shumë përgjegjësi, por pa asnjë kriter tjetër përveç nepotizmit.

Sido që të jetë, ajo që duhet nënvizuar në këtë kontekst, është paradoksi se: të njëjtët mekanizma që, për herë të parë u aktivizuan dhe u kultivuan për të nxitur proceset e homogjenizimit, të bashkimit, të krijimit të vetëdijes dhe të mentalitetit kolektiv, **por që shkon përtej strukturës farefisnore dhe shtrihet deri në kornizën kombëtare**, që pa asnjë dyshim u dëshmuar shumë efikas për të mbijetuar në rrethana të kërcënimit dhe të rrezikimit të përgjithshëm në dekadat e fundshekullit të kaluar, fill pas çlirimit u shndërruan në mekanizma që seriozisht po i rrezikojnë proceset e shtetndërtimit!

¹⁹ Cituar sipas: Silvano Bolčić (2020). U potrazi za novim socijalizmom, Osvrt na knjigu Vjerana Katunarića, *Sociologija*, Vol. LIX, N° 3, fq. 459.

Paradoksi si i atillë, edhe mund të mos jetë ndonjë veçori e Kosovës, por e tërë ajo energji konstruktive të shpërbëhet, të shkapërdhet dhe të kthehet në bumerang me pasoja të rënda shoqërore, nuk ka tjetër emër përveç *anomi*. “Borxhlinjtë” e klasës politike kosovare, bosët dhe udhëheqësit e institucioneve publike përgjithësisht, janë rast i veçantë në praktikën e raporteve, *marrje – dhënie*, që *imperativin* e shlyerjes së borxheve, apo presionet e strukturës familjare, farefisnore e krahinore, e se fundi edhe të rreshtimit politik - ta bëjnë me mjete të qytetarëve taksapagues, duke punësuar dhe instaluar struktura besnike që nuk e rrezikojnë veprimtarinë e tyre subversive.

Në këtë kontekst del të jetë i menduar mirë vlerësimi që i bën sociologu, *Ibrahim Berisha peshës së punës politike*:

Puna politike është edhe një mision për t’i shërbyer lirisë. Madje një nga detyrat kryesore. Prandaj, liria ka kuptimin e përgjegjësisë, edhe shumica e njerëzve frikësohen nga ajo, mendonte G. B. Show. Ata që frikësohen më pak dhe që i hyjnë kësaj rruge, është e kuptueshme, me lehtë dhe më shpesh, janë edhe më të papërgjegjshmit e një shoqërie. Misioni që marrin më të guximshmit, tregon edhe rasti i Kosovës në këto vite, jo gjithmonë është konstruktiv. Misioni personal që praktikohet aq shumë në Kosovë ndryshon agjendën publike, shndërrohet në destruksion social dhe ikën në përmasën e irracionalitetit politik. Nuk është e çuditshme, pse ata pa u trembur, edhe kur kanë aq shumë thirrje për të reflektuar, ecin symbyllur në rrugën e agresionit të hapur, të njohur nga publiku si pushtet personash dhe jo institucioni.²⁰

Nëse prototipat anomikë të realitetit kosovar të fazës së tranzicionit me *paterica* i kalojmë nëpër *rentgenin* e skemës së konceptuar të anomisë, të para dy mileniumeve në Greqinë antike, çuditërisht do të flenë si shembuj tipikë që e ilustrojnë dhe u përshtaten kornizave të këtij konceptimi, thua se pikërisht ata ishin objekt studimi para se të ndodhte formulimi shumë i qartë i tyre. **Nocioni i anomisë**, sipas interpretimeve të kësaj periudhe të largët, shfrytëzohej në tre kuptime të ndryshme:

(1) si dukuri shoqërore që nënkupton mungesë të kualiteteve njerëzore te individi, që rezulton me tmerr, me dhunë, me tragjedi dhe sjellje jonjerëzore;

(2) si dukuri shoqërore që nënkupton mosrespektim të normave religjioze ose të rendit fetar, që është shkak i mosbesimit dhe veprave mëkatore, dhe

²⁰ Ibrahim Berisha, Gazeta Express, 14 qershor 2020

(3) si dukuri shoqërore që nënkupton refuzim të rregullave të drejtësisë dhe të zakoneve e normave tradicionale të sjelljes së pëlqyeshme (Orru, 1987).²¹

Kuptimi i *parë* dhe i *tretë*, i këtij konceptimi, aq besnikërisht i portretizojnë prototipet e protagonistëve të fazës tranzicionale të këtij realiteti shqiptar, ndërsa kuptimi i dytë, i referohet periudhës paratranzicionale, të regjimit komunist e marksist, dozat e të cilit, fatkeqësisht kanë mbetur dhe ruhen me bollëk në mendësinë tonë.

Sipas kësaj skeme (filozofike, antike greke të anomisë), del që ajo cilësohet si klimë shoqërore kur *mungojnë kualitetet njerëzore të individit* (kuptohet, se gjithmonë duhet të nënvizohet faktin që ka shumë përjashtime), *që rezulton me tmerr, me dhunë, me tragjedi dhe me sjellje jonjerëzore*. Duhet theksuar se kjo nuk u referohet situatave në gjendje lufte, por që njihen si gjendje paqe, që do të thotë, e keqja vlon nga brenda, ndërsa sipërfaqet mbesin të patrazuara.

Shikuar aspektin etimologjik të kësaj dukurie të shëmtuar, por as të re as të shfaqur vetëm në shtetet shqiptare, emri i buron nga gjuha latine **corruptio**, që do të thotë blerje dhe prirje për të marrë mito, por edhe punë e ndryrë, kalbje, si proces që shpie në dekompozim. Sipas disa interpretimeve korrupsioni është përbërje ku pjesa e parë *cor* nënkupton marrëveshje, pajtim..., ndërsa pjesa e dytë lidhet me foljen (*rompere*) që u referohet veprimeve të prishjes, të mosrespektimit, të thyerjes së marrëveshjes së lidhur. (Shih: Vujaklija, 1961:479). Shikuar në aspektin strukturor, ky togfjalësh përmban tri elemente konstitutive për konceptimin e korrupsionit, e ato janë: (1) kompetencat publike; (2) keqpërdorimi i tyre dhe (3) realizimi i shfrytëzimit. Nga, pothuajse oqeani i pafund i konceptimeve për korrupsionin, të cilat, përveç qasjes penalo-juridike, nisën edhe nga qasjet që në esencë i referohen opinionit dhe interesit publik, por edhe pasojave ekonomike, më këtë rast do të veçojmë vetëm një konceptim të korrupsionit që e jep Banka Botërore, në vitin 2000, që korrupsionin e përcakton si keqpërdorim të kompetencave publike për përfitime private. (WB, 2000).²²

Instanca e fundit që e shpjegon karakterin e raportit në fjalë, mund të mos shpërfaqet me krejt këto mekanizma të “përfitimit” nga roli i bamirësit (siç ndodh shpesh që individë të caktuar i evitojnë situatat e

²¹ Anton Vukelić, *Anomija pojedinih socijalnih grupa suvremenog hrvatskog drustva*, fq. 4.

²² Zoran Stojiljković (2013). Karakter i logika korupcije, media.institut-alternativa.org, Beograd, fq. 5.

përballjes publike me aktin e bamirësisë dhe këtë e kryejnë heshtazi, me diskrecion dhe pa pompë e fanfare), por edhe të këtillët sërish marrin ndjenjën e përmbushjes vetanake nga fakti se pikërisht ky/kjo, po i vijnë në krah nevojtarit. A ka në këtë koktej emocionesh vend edhe për sevapin si institucion religjioz, në këtë kontekst, nuk ka asnjë rëndësi, por ajo që imponohet si komponent parësor është se – megjithatë marrin. Përtej kësaj kornize, raporti që krijohet në aktin e **marrë-dhënies**, nuk mund të cilësohet as si i natyrshëm e as si i vullnetshëm.

Në këtë kontekst mund të shpjegohet dhe të kuptohet edhe dukuria e përhapur gjithandej globit (pavarësisht nga dozat e fetarizmit), të dhënies së lëmoshës, ku zë fill bamirësia, humanizmi, solidariteti – e shumë forma të tjera të *përshpirtjes, që si mekanizëm stimulus të ushtrimit të këtyre elementeve kulturore – ose e kanë obligimin, ose e kanë shpërblimin* (në këtë ose në “botën e përtejme”). Pra, edhe religjionet e stimulojnë dhënien, pikërisht me të njëjtin mekanizëm të shpërblimit, siç ndodh edhe në interpretimet shkencore, që Mauss, e formulonte shumë qartë me thënien e lartcituuar se – **asnjë dhuratë nuk jepet falas. Ndryshimi është në konceptimin e diskursit – a është fjala për atë shkencor apo dogmatik!**

Sido që të jetë, *lëmosha* është shndërruar në përvojë njerëzore, në element kulturor njerëzor, që në kodet religjioze e luan rolin e një institucioni të fuqishëm. “...Edhe në këtë diskrecion aq rigoroz, sërish pason premtimi se - *Ati yt që gjithçka vëren, do ta kthejë*... Sadakaja e mbron prej fatkeqësive dhe problemeve, madje, edhe mëkatarin dhe zullumqarin, sikur që e mbron edhe pabesimtarin kur ai jep. Pra, as këtu nuk mungojnë premtime të natyrës së *kthimit të dhuratës*, që thënë ndryshe, akti i këmbimit nuk mbetet vetëm në nivelin e dhënies, por të marrë-dhënies, më saktë marrjes, pavarësisht se raportet e këtilla flenë në shtratin religjioz të shtruar me petkun mistik.

Rezyme

Çështja e raporteve që e krijojnë “**marrë-dhënien**” ndërmjet palëve, është njëra ndër çështjet që e ka provokuar kërshërinë e shumë autorëve, nga shumë fusha të ndryshme. Kërshërinë tonë e ka provokuar edhe autori i njohur, M. Scott Peck, me librin e tij, po ashtu shumë të njohur, *The Road Less Travelled*, (M. Scott Peck, *The Road Less Travelled* (1978). Duke bërë fjalë për raportin në fjalë (por jo në

kontekstin socioantropologjik, por psikologjik), autori, gjatë interpretimit të karakterit të vetë raportit, në kontekstin e ngjashëm çfarë ne po pretendojmë të sqarojmë, pra, lidhur me “**marrë-dhënien**”, është i pozicionuar fuqishëm në qëndrimin se – *dhënia, nuk ekziston, por ka vetëm marrje*. Padyshim se qëndrimi i Peck, në këtë aspekt e ruan frymën *maussiste*, madje shkon edhe përtej asaj (të lartshënuar të M. Mauss), që siç e pamë, po ashtu befasonte me qëndrimin e prerë se - *Njeriu nuk jep asgjë falas*. Asnjëri nga autorët e përmendur gjatë analizës së këtij raporti, as nuk shpjegojnë, as që i referohen konceptit të *interesit*, si nocion që qëndron në raportet e ndërsjella, mirëpo, në të dy rastet ai (interesi), fshihet brenda tij, pra është immanent dhe si i atillë, vetvetiu nënkuptohet.

Fjalët çelës: Dhurata, filantropia, humanizmi, raporti, dhënia, marrja, bamirësia, solidariteti, interpretimet dogmatike të dhuratës, korrupsioni, “borxhlinjtë”, konceptimi religjioz, përshpirtja, sevapi....

Abstract

The gift, as a proven mechanism for creating and preserving human relationships, is as old as man himself. Depending on the context of socio-cultural, historical, and economic circumstances, it has been modified - both in the form of giving and receiving, but it has survived the millennia. In this context, it is worth examining and analyzing the statement of Marcel Mauss, the well-known French sociologist/anthropologist, that in his well-known work, *The Gift* (1925), among the central components of the work that is subject to the role and discourse of its instrumentalization as an element of interpersonal and intergroup connection, affirms that: the gift is never given for free. (Mousse, M.1923-1924, p. 31).

The author justifies this statement (which at first glance leaves a 'sour taste'), as it somehow hurts that feeling of goodwill to give from a white and pure heart, and not from interest, but, if it is understood and translated that the value that unites the act of giving with that of acceptance, after all, behind this whole act, however, there is interest. Yes, exactly the interest! Undoubtedly, the echo of this concept affects and sounds "shocking", since in the vocabulary of everyday life interest has taken on a gloomy color, with a negative connotation, ugly and rejecting, even offensive. If someone evaluates as "greedy", or one of the unmarried couples who preceded marriage from a love affair, declares that - yes, I love him and took him for interest, the echo of the concept immediately leads to the secret. the money

in the barrel, the mansions, his crazy car, social status, strata, and class are all concepts related to exchange value, but which is neither sale nor purchase.

The confusion, the shadow, and the "darkness" that falls on the act itself, somehow dims the brilliance of the action in the spirit of tradition and the system of values glorified to the level of myth. All this also stems from the simple fact that the content of the concept of interest, even though it cannot exclude benefit, usury, and calculation that dilutes the sincerity of connection, expectation, faith, self-denial, sacrifice... and whatnot, has content and subtle matter, which is felt and not seen or weighed. Interest has subtle meaning only if both parties - the giver and the receiver - benefit. In the specific case, the recipients have benefited from shelter, protection, accommodation, physical and material security (of themselves and their families), support, the frank expression on the host's face, the display of closeness, of love... so much. The giver, in addition to the fact that he has invested in his image in harmony with social expectations, has expectedly extended his dominance over the friend, but also the feeling of the debtor. For the act of exchange itself to be complete, the 'weight', 'price', and 'value' of what is returned to the giver must also be analyzed. When it comes to an exchange of values that originates from a voluntary and not an imposed relationship, there is no equal sign that can stand behind the string of what the recipient benefits from, if the whole process is closed with only a POINT. There are more dots, at least three since the string itself is not interrupted! On the contrary! It is only the beginning of the process, which continues, as the act of exchange remains in its logical framework, only if it aims, seeks, and finds the balance. In this case, the balance is hidden in the moral "obligation" of returning the gift, honor, hospitality, support, "giving a hand" when there was a need, etc.

If there is a lack of balance, the relationship between the parties has not been a reflection of friendship, or values in the spirit of tradition, but of taking advantage of the opportunity, of manipulating and abusing the other. So, the balance is the core of the action and only it gives meaning to the act itself, since, in the last instance, only it is intended, and rightly so, because only it ensures the humane and friendly character of the relationship that is finalized with the exchange act of values. The lack of balance in "receiving-giving", as a mutual action, proves that - either the sincere sense of affiliation has been wasted, or there is no dose of those values that tradition cultivates and preserves as elements that also give it meaning.

Key words: Gift, receiving-giving, exchange of values, spirit of tradition

Referencat dhe burimet

- (1) Aristotel. *Pol.* A2, 1252a (27-31.)
- (2) Platoni, Definicionet, 412e (Përkthim i bazuar në Liddellu dhe Scott), cituar sipas Arty Sulek.
- (3) Bauman, Z. Human Rights in Ancient Rome, cituar sipas: Martz Sulek, op.cit.¹ Krah. (Vladimir Filipović), Filozofski riječnik Zagreb, Nkladini Zavdo Matice Hrvatske, 1984, fq.60. sipas Zoran Vargovićq)
- (4) Shih: Vargovićq, Zoran, Pristup çovjeku u kontekstu pastoralne brige, UDK: 253/248.151, fq.375
- (5) Sulek, Marty, (2009), On The Meaning of Philanthropy, Clacical and Modern, Introduction, University of Indiana, (Philanthropx Centre), fq. 45.
- (6) Payton, Robert, In Philatrophy as a Concept, 1987, Payton's papers.org., Cituar sipas projektit: Drushtveno odgovorno poslovanje, Balkanski fond za Lokalne Incijative, fq.1
- (7) RBI newsletter, Botimi special, shtator 2007. Smart Kolektiv
- (8) Pavloviq, Branka, (2007), Poruke vremena proshlih, Istorija i tradicija filantropije u Srbiji u XIX i XX veku BCIF, Beograd, fq.182
- (9) Pavloviq, Branka, burimi i cituar
- (10) Po aty
- (11) Sulek, Marty, op.cit.
- (12) RBI newletter, fq. 5 (për më tepër konsulto: www.smartkolektiv.org).
- (13) Shih: Robert L. Peyton & Michael P. Moody, Understanding Philanthropy – i'ts meaning and mission", Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis (2008:27)
- (14) Po aty
- (15) Morgan Scott Peck, The Road Less Travelled (1978).
- (16) Për më tepër, shih: Zora Mlinarević (2011). Teorija recipročnog altruizma. Osijek, fq. 10.
- (17) Cituar sipas: Silvano Bolčić (2020). U potrazi za novim socijalizmom, Osvrt na knjigu Vjerana Katunarića, *Sociologija*, Vol. LIX, N° 3, fq. 459.
- (18) Për më tepër shih: Ramazan Bekteshi, *Bota Sot*, 17 maj 2020.
- (19) Ibrahim Berisha, Gazeta Express, 14 qershor 2020
- (20) Anton Vukelić, *Anomija pojedinih socijalnih grupa suvremenog hrvatskog drustva*, fq. 4.
- (21) Komisioni hetimor parlamentar për Telekomin, ka dëgjuar gjatë ditës ministrin e Zhvillimit Ekonomik, Valdrin Lluka, dhe kryetarin e Bordit të ARKEP-it, Kreshnik Gashi. I pari ka treguar se Telekomit është në prag të falimentimit pasi po operon me humbje prej miliona eurosh në vit dhe goditja e fundit, sipas tij, do të ishte po qe se dërgohet te përmbaruesi privat vendimi i gjykatës për kontratën me Z-Mobile-in. (raporton KTV).
- (22) Për më tepër, shih: Anton Berishaj, Në botën e përbashkët – tradita, tranzicioni, anomia (2019:342), ASHAK, Prishtinë

Muhamedin Kullashi

ENIGMA E DHURATËS RECIPROKE CEREMONIALE

Abstrakt

Marcel Henaff, filozof dhe antropolog i shquar francez, vë në pah në studimet e veta se krahas thellësisë dhe begatisë së veprës *Ese mbi dhuratën*, Marcel Mauss-i e ka lënë megjithatë të pazgjidhur çështjen e « enigmës » së dhuratës ceremoniale, përkatësisht pyetjen “përse dhurohet”. Hénaff shtron këtu një vrojtim lidhur me nevojën *për të dhënë* si dhe një paradoks të gjinisë njerëzore: se të gjithë njerëzit janë rrënjësisht të ndryshëm dhe rrënjësisht të njëjtë. Së këndejmi del pyetja: ç’është tjetri, qoftë individ apo grup, i cili na përngjet? Si është e mundur që ata nuk janë si ne ndonëse na përngjajnë? A duhet t’ua ndalojmë që të hyjnë në territorin tonë apo t’ua lejojmë? Këto pyetje nuk janë as ekonomike e as morale, por kanë të bëjnë me kërkesën për të qenë i pranuar; si ta krijojmë një lidhje e cila do të mbahej gjatë kohës. Henaff bën të ditur se në këtë ceremoni shpërfaqet *njohja-pranimi* reciprok midis qenieve të pajisura me aftësi të barabarta që të zgjedhin, të vendosin lirshëm dhe të krijojnë apo të mos krijojnë një aleancë me tjetrin. Të bërit e një bashkësie do të thotë të bëhet një shoqëri e « com-unia », përkatësisht e dhuratave të këmbÿera.

Fjalët çelës: dhurata ceremoniale, tjetri, krijimi i lidhjes, reciprociteti, alteriteti

Marcel Henaff, filozof dhe antropolog i shquar francez, vë në pah në studimet e veta se krahas thellësisë dhe begatisë së veprës *Ese mbi dhuratën*, Marcel Mauss-i e ka lënë megjithatë të pazgjidhur çështjen e « enigmës » së dhuratës ceremoniale. Mauss-i vetë kishte theksuar se edhe nëse nuk arrijmë të shpjegojmë atë « përse » të dhuratës ceremoniale kjo nuk mund të na pengojë t’i shumëfishojmë studimet dhe qasjet e praktikave të këmbimit të dhuratave në qytetërime e kohëra të ndryshme. Pësha e definicionit të « dhuratës » si « fakt social total » do të thotë për Mauss se ajo integron të gjitha aspektet e jetës shoqërore dhe se gjesti i dhurimit ritual nuk mund të ndahet nga ai i pranimit dhe të përgjigjet me një dhuratë tjetër. Ai do të fokusohet te ndriçimi i « kthimit » të dhuratës si domosdoshmëri për ta shpjeguar « sistemin » e dhuratës ceremoniale.¹

¹ Marcel Hénaff ka ligjëruar në Universitetin e Kopenhagës dhe në *Collège international de philosophie* në Paris. Nga viti 1988, ai ligjëroi në Universitetin e Kalifornisë në San Diego. Është autor, midis tjerash, i një vepre me peshë e ndikim ndërkombëtar: *Le Prix de la vérité* (*Cmimi i të vërtetës* i botuar në Seuil,

Megjithatë, cek Hénaff, Mauss kishte lënë anash pyetjen *përse dhurohet*, përse ndodh akti i dhënies. Shkurtazi, për Hénaff imperativi për të dhënë dhe për të dhuruar lidhet i tëri me paradoksin e gjinisë njerëzore: ç'është tjetri si individ apo si grup i cili na përngjet? Si të shpjegohen dallimet, me gjithë ngjashmëritë, midis individëve dhe grupeve; a duhet t'i pranojmë apo t'i dëbojmë? Si mund t'ua shfaqim dëshirën tonë për t'u takuar dhe për të krijuar një lidhje, një aleancë me tjetrin, me të tjerët? Këto pyetje nuk janë as morale e as ekonomike; ato kanë të bëjnë me "kërkesën për të qenë i njohur apo i pranuar » e jo aq me mirënjohjen për një dhuratë.

Çështja etologjike e njohjes (fr.*reconnaissance*, ang.*recognition*) midis njerëzve i ka së paku dy aspekte: njohja si identifikim i tjetrit, si i ngjashëm apo jo, si moment i perceptimit adekuat. Momenti tjetër shumë më i rëndësishëm është ai i njohjes si gjest i pranimit, i respektit të tjetrit, për krijimin e një lidhjeje, sipas tipareve të një kulture. Me gjithë dallimet midis tyre mbetet një *invariant* në këtë ceremoni të njohjes-pranimit: është i pranishëm gjithherë dhënia e një sendi (objekti); kësaj njohje e tjetrit bëhet me këmbimin e dhuratave, e sendeve të çmuara simbolikisht. Karakteri i çmueshëm i këtij gjësendi manifestohet me faktin se ai vlen si pjesë e një uni (individit apo grupit) një garancë apo dëshmi e dhuruesit. Brenda kësaj ceremonie duhet të dëshmohet « dëshira për të krijuar lidhje, e shoqëruar me një kënaqësi për të qenë me partnerët e zgjedhur », e kjo merr çdo herë një cilësi festive.

Dhënia e kësaj garance, si pjesë e vetes brenda një ngjarje ceremoniale, nënkupton për Hénaff kërkesën për t'u njohur solemnisht, pranimin dhe nderimin e njeri-tjetrit; e kjo implikon edhe pranimin e krijimit të *lidhjes*. Ai vë në pah, në analizat e veta se arsyeja e obligimit fillestar *për të dhënë* një dhuratë e nxjerr në shesh « një strukturë themelore të reciprocitetit si kusht i çdo jete shoqërore te gjinia njerëzore. »; e pastaj edhe karakterin kompleks të *sfidës* dhe *gjenerozitetit* me aktin e dhurimit. Hénaff nxjerr në shesh se synimi për të bërë një bashkësi, aleancë me të tjerët, ose një *komunitet* do të thotë një shoqëri të dhuratave të këmbyerë, *com-munia*.²

Mauss e shpjegonte dhuratën ceremoniale duke u nisur nga kërkesa për kthimin e dhuratës, pasi ky obligim, siç vë në pah Hénaff, ishte për të kryesori për ne modernët. Ndryshe nga Lévi-Straussi cili

Paris, 2002, e njëherit edhe i librit *La Ville qui vient (Qyteti që vjen* [L'Herne, Paris 2008], si dhe *Le Don des philosophes. Repenser la réciprocité (Dhurata e filozofëve. Të rimendohet reciprociteti*, Seuil, 2012)

² Po aty, f.187.

mendonte se Mauss e pranonte interpretimin e vendorëve (indigjenëve) ngase nuk e kishte kapur unitetin e drejtpërdrejtë të tri gjesteve (dhurimi, kthimi i dhuratës dhe?), Hénauff-i ofron një tjetër interpretim: sipas tij Mauss e kishte diktuar at unitet por e kishte vështirë të jap një shpjegim të përgjithshëm për vetë gjestin e dhënies-dhurimit. Kësodore ai kishte pranuar se lidhur me fenomenin *kula* të trobriandezëve nuk e kishte të qartë rregullën e të drejtës lidhur me këto transaksione. Hénauff mendon se duhet shtruar pyetja çka e kishte nxitur gjestin fillestar (ofrimin, dhurimin, dhuratën), i cili del si obligim; gjesti i cili synon të shfaq respekt dhe ta nderojë pranuesin e dhuratës.³

Hénauff-i shtron këtu një vrojtim lidhur me nevojën për të dhënë si dhe një paradoks të gjinisë njerëzore: se të gjithë njerëzit janë rrënjësisht të ndryshëm dhe rrënjësisht të njëjtë. Së këndejmi del pyetja: ç'është tjetri, qoftë individ apo grup, i cili na përngjan?"Si është e mundur që ata nuk janë si ne ndonëse na përngajnë? A duhet t'ua ndalojmë që të hyjnë në territorin tonë apo t'ua lejojmë? Këto pyetje nuk janë as ekonomike e as morale, por kanë të bëjnë me kërkesën për të qenë i pranuar; si ta krijojmë një lidhje e cila do të mbahej gjatë kohës.⁴

Ndryshe nga interpretimi i antropologut Maurice Godelier, i zhvilluar në librin e tij *L'Enigme du don (Enigma e dhuratës)* Hénauff-i thekson se ai e kupton ndryshe këtë enigmë; në kaptinën *Dhuratat që nuk këmbehen* Hénauff-i cek se ndryshe nga sistemi transitiv dhe horizontal (këmbimi i dhuratave midis individëve dhe grupeve i cili siguron jetën shoqërore) në sistemni *jotransitiv* dhe *vertikal* është fjala për raportet e njerëzve me hyjnitë që sigurojnë permanencën e bashkësisë në dimensionin kohor e të cilat emërtohen me termin latin "sacra". Është fjala për mbajtjen e lidhjeve me hyjnitë prej të cilave varet ekzistenca e grupit shoqëror, por edhe identiteti dhe fati i tij. Këtu është fjala për gjërat që nuk këmbehen si traditat, rrëfimet dhe kujtesa.⁵

Godelier thekson se dhurata veç të tjerash duhet të përmbajë edhe "diçka që pjesëtarëve të një bashkësie u duket e domosdoshme për ekzistencën e tyre e që duhet të qarkullojë midis tyre në mënyrë që çdo njeri dhe të gjithë të mund të vazhdojnë të ekzistojnë. Kësodore edhe riprodhimi social bëhet i mundshëm me objektet e shenjta.

³ Po aty, f.174.

⁴ Po aty, f.175.

⁵ *Le prix de la vérité*, f.201-202.

Mirëpo, Hénaff-i mendon se ky model i shpjegimit ndonëse atraktiv e heq apo e shpërfill faktin se te këmbimi i dhuratave është fjala për akte të njohjes-pranimit reciprok brenda të cilëve gjërat-të mirat s'janë veçse dëshmitarë dhe garantues. Ndërkaq te Godelier gjërat e shenjta dalin si një rezervë bankare (e arit ose e parave), ose si *primum movens* te Aristoteli.

Këto pyetje nuk janë as morale, ngase nuk kanë të bëjnë me atë që është e dobishme apo e mëshirshme. Ato kanë të bëjnë së pari me kërkesën për të qenë i njohur e jo me obligimin që të jetë mirënjohës.

Procesi i njohjes (*reconnaissance*) në interpretimin e Hénaff-it ka së paku dy aspekte ose dy faza të lidhura: njohja si identifikim i tjetrit, qoftë ai i ngjashëm apo i pangjashëm. Ndërkaq, aspekti i dytë duket më i rëndësishëm: njohja si pranim i tjetrit, prej nga del respekti i tjetrit. Në shoqëri të ndryshme ka ndryshime, variacione, të këtyre procedurave; por ajo që mbetet e pandryshuar është njohja e tjetrit, e cila realizohet nëpërmjet dhënies së një dhurate: diçka që është garancë dhe zëvendësues i tjetrit; diçka e vetes, e çmuar. Gjesti i këmbimit të dhuratave ka gjithëherë një karakter jo të rëndomtë, ngase është ceremonial, i ngarkuar me një atmosferë të emocionuar te të dy palët. Pastaj, doemos duhet të shprehet dëshira për ta vendosur një lidhje; shquhet aspekti festiv i ngjarjes. Këmbimet zhvillohen sipas protokolleve dhe konventave për të evituar improvizimin dhe shpërfilljen.⁶ Të gjitha këto bëjnë që këmbimi i dhuratave të shoqërohet edhe me tinguj të muzikës, prandaj Malinovski në veprën *Argonautët e Pacifikut përëndimorë* (1922) e cilëson atë si akt ceremonial: ai është publik, realizohet me respektimin e formave që janë definuar mirë më parë. Për Malinovskin, zaten, dhurata si akt ceremonial ka karakterin publik, “zhvillohet sipas formaliteteve të paracaktuara, e njëherësh ka një peshë sociologjike, fetare apo magjike, dhe implikon obligime.»⁷

Në aktin e këmbimit të dhuratave – si objekt ndërmjetësues, si pjesë e vetes - realizohet njohja njerëzore e njeriut tjetër ose një grupi tjetër njerëzor. Domethënien e këtij akti Hénaff-i e shpjegon si pranim i njerëzve të tjerë, si të ngjashëm. Ndërkaq pasi vendosen lidhja dhe marrëdhëniet, shprehet, me dhurata, dëshira për mbajtjen e lidhjeve në të ardhmen.

Së këndejmi, Hénaff-i e cilëson gjestin e këmbimit të dhuratave si gjest simbolik; etimologjikisht simboli është një element material i

⁶ Po aty, f.177-178.

⁷ Po aty, 178.

cili dëshmon për një pakt: *sum-bolon*. Ç'është e vërteta, simboli i takon fushës së aleancës, lidhjes së aleancave, raporteve të reciprocitetit.

Lévy-Strauss në librin e tij *Hyrje në veprën e Marcel Mauss* thekson se nuk mjafton të kërkohet një origjinë sociale e simbolizmit, por duhet kuptuar origjina simbolike e shoqërisë. » Pohim ky që mbështet interpretimin e Hénaff-it.⁸

Dhurata ceremoniale, me karakterin e vet publik nuk është manifestim i altruizmit me ndarjen e një të mire; është një garancë e cila obligon, si zëvendësim i vetes. Këmbimi i dhuratave ceremoniale, sipas Hénaff-it ka një strukturë themelore të *reciprocitetit* si kusht i çdo jete shoqërore brenda gjinisë njerëzore.⁹

Hénaff-i thekson se mu këtu qëndron edhe kompleksiteti i gjestit dhe relacionit të dhurimit, në të vërtetë, nuk është e sigurt se dhurata do të pranohet. Çka do të thotë njohja e tjetrit? Çfarë është natyra e lidhjes së krijuar me atë procedurë? Me këto pyetje Henaff-i e shtron çështjen e *sfidimit* dhe *gjenerozitetit*. Aspekti i sfidimit të dhurata shpërfaqet sidomos kur dhurohen gjëra të çmueshme për dhënësin, shumë të vlefshme: « Tepria përmban në vete një fuqi të anticipimit. Ajo bën të mundur që të hidhet harku i një ure ende të padukshme dhe të arrihet që nga bregu tjetër një gjest ta plotësojë konstruksionin.¹⁰

Sfidimi i dhuratës provokon dhe thërret; provokimi shfaqet me qartësinë e gjestit; ai njëherësh thërret mirëbesimin duke porositur se ofron gjithçka ngase ofron *veten* nëpërmjet gjësëndit si garancë e ofruar, se ofrohet në gjësëndin e dhuruar.¹¹

Sfidimi përmban në vete rrezikun që ajo dhuratë e çmuar, pjesë e vetes, mund të refuzohet; ai çilet dhe afrohet kah tjetri duke dashur ta obligojë tjetrin që ai të çilet ndaj tij, çelje kjo që kërkon reciprocitetin e tjetrit.

Në librin *Format e historisë*, në artikullin « Këmbimi dhe luftërat e njerëzve » (1978) Claude Lefort kishte shkruar: « Çdo dhuratë ka në një shkallë karakterin agonistik (luftues): duke dhënë, ai thyen lidhjen ndaj gjësëndit të ofruar[...]. Në një operacion të tillë njerëzit dëshmojnë se nuk janë gjësënde ». Hénaff-i vë në pah se këtu Lefort e shikon gjësëndin si send të përvetësueshëm e të konsumueshëm: kësisoj atij i

⁸ Po aty, f.179.

⁹ Le prix de la vérité, f.181.

¹⁰ Po aty, f.182.

¹¹ Po aty

ikën këtu aspekti simbolik i gjësëndit, simbol i cili zëvendëson dhuruesin, si garancë e qenies së tij; dhurata nuk e shkëput lidhjen me gjësëndin, ngase dëshmon se ky shpreh dhe dëshmon lidhjen midis njerëzve.¹²

Këmbimi i dhuratave si obligim i lirë

Takimet dhe aleancat që lidhen midis grupeve njerëzore nëpërmjet ceremonive interpretohen ndonjëherë si domosdoshmëri; megjithëkëtë autorë të tjerë vënë në pah se brenda këtyre praktikave ceremoniale diktohet një aspekt i theksuar i *pasigurisë* se këmbimi do të realizohet pa problem; mirëpo vonesat në organizimin e takimeve hapin mundësinë e refuzimit të tyre. Prandaj, disa hulumtues vënë theksin te faktori i *zgjedhjes* dhe i *vullnetit*; një hap më tutje shpie te nënvizimi i lidhjes midis domosdoshmërisë dhe lirisë brenda takimeve ku zhvillohen këmbimet e dhuratave. Ata theksojnë se kjo diktohet fjala vjen te procedurat e dhuratave hyrëse – *openin gifts*- dhuratat që këmbehen midis grupeve për herë të parë: aty manifestohet vullneti i mirë, takti, maturia në realizimin e takimit ku ngjizet krijimi i një lidhje e relacioni. Individë që e hapin procedurën e dhënies së dhuratave, të vetëdijshëm se e bëjnë këtë hap si qenie që ka vullnetin dhe lirinë dhe se synon të lidhet me një individ apo grup i cili po ashtu është i pajisur me ato attribute dhe se këtë e dëshmojnë me kthimin e dhuratave në një rast tjetër.¹³

Hénaff-i nënvizon se në këtë ceremoni shpërfaqet njohja-pranimi reciprok midis « qenieve të pajisura me aftësi të barabarta që të zgjedhin, të vendosin lirshëm dhe të krijojnë apo të mos krijojnë një aleancë me tjetrin. Të bërit e një bashkësie do të thotë të bëhet një shoqëri e « com-unia », përkatësisht e dhuratave të këmbyerë. »¹⁴

Këmbimi i dhuratave, shton Hénaff-i, e zgjidh tensionin midis domosdosë së takimit (kërkesë e natyrës) dhe paqartësisë së përgjigjeve, përkatësisht të kërkesës së lirisë.

Format rituale të këtyre takimeve, në të vërtetë, dalin si mënyra efikase për të kodifikuar qëndrimet që duan të evitojnë dështimin e tyre, pengesat e rastiit që mund të shfaqen. Hénaff-i thekson këtu si meritë të

¹² Po aty, f.182.

¹³ Po aty, f. 187

¹⁴ Po aty, f.187.

Maussit ta ketë hetuar paradoksin e dhuratës ceremoniale që të jetë njëherësh i obligueshëm dhe i lirë, ose obligim për të qenë të lirë.

Hénauff-i cek më tutje se gabimin e interpretimit tek ata që fetishizojnë të mirën e ofruar si objekt i kënaqjes, përderisa ai është një dëshmi dhe simbol i aleancës midis partnerëve. Nëpërmjet këmbimit të dhuratave realizohen takimet dhe njohjet reciproke publike. Qëllimi i dhuratës nuk është gjësendi i dhënë (i cili e tërheq vëmendjen e ekonomistit, e as madje gjesti i dhurimit (i cili fascinon moralistin), por te krijimi apo ripërtëritja e aleancës.

Dhurata reciproke është relacion: akt publik pa të cilin nuk ka bashkësi. Së këndejmi, për Hénauff-in dhurata anonime, siç e shpjegojnë edhe Seneka dhe Derrida, nënkupton, në të vërtetë, vdekjen e njohjes reciproke.

Kërkesa për njohje reciproke - si dëshirë dhe si domosdoshmëri është shfaqur në mënyrën më konstante dhe më të plotë me institucionin e lidhjes martesore midis atyre që këmbejnë dhurata.¹⁵ Këtë e ka vënë më së miri në pah Lévy-Strauss në veprën *Strukturat elementare të farefisnisë* (1949). Hénauff-i e konsideron këtë vepër si *vazhdimin* më të begatshëm e më ambicioz të *Ese mbi dhuratën* e Mauss-it. Aleanca egzogamike e nxjerr në shesh prohibimin e incestit, specificitetin e shoqërive njerëzore në raport ndaj kafshëve dhe e konfirmon këtë specificitet si reciprocitet simbolik, përmes rregullave martesore; këto përmajnë në vete, sipas Lévy-Strauss, rregullën e këmbimit të dhuratave.¹⁶

Dhurimi i vetes dhe i të huajit: të afirmohet dhe të tejkalohet alteriteti

Njëri nga tiparet thelbësore të relacionit të dhuratës ka të bëjë me implikimin e dhuruesit brenda gjësendit të dhuruar; ky relacion synon, para së gjithash, vendosjen e një njohje reciproke. Pra, nuk është i rëndësishëm aq gjësendi i dhuruar sa relacioni i cili është krijuar përmes tij.

Marrëdhëniet e dhuratës krijojnë një lidhje personale midis partnerëve; ata që hyjnë në këtë tip të marrëdhënieve janë aleatë dhe bëhen të afërt. Nëse këmbimi ndodh me një të huaj dhe kur dhuratat

¹⁵ Po aty, f.189.

¹⁶ Po aty, f.190.

pranohen nga të dyja palët, i huaji përnjëherë pushon të jetë i huaj. Relacioni i dhuratës, saktëson Hénaff-i, ka si tipar të bëjë që edhe njëri edhe tjetri të hyjnë në qarkun e afërsisë; dhurata e bën të huajin të afërt, duke e shndërruar atë në familjar.

Moses Finley në librin *Bota e Uliksit*, që trajton botën homerike, ky relacion kompleks me të huajin oscilon midis frikës dhe mikpritjes më bujare. Ky relacion ishte vendosur nën shenjën e Zotit më të fuqishëm të Zeusit i cili quhej Zeus *Xenios* (mikpritës). Në greqishte shprehja *xenos* është e dykuptimtë: mysafir dhe i huaj. Ajo shpreh domosdonë për ta mbrojtur të huajin nga pasiguritë permanente që i krijojnë konfliktet dhe luftërat, kërcënimet që dalin midis njerëzve. Zotit kryesor, Zeusit, i atribuohet zbulimi i detyrës së mikpritjes.¹⁷ Finley cek se nuk është në fillim sentimental, por ka të bëjë me një sistem ceremonial detyrues. Brenda situatave të pasigurisë që i krijojnë konfliktet e luftërat ishte e rëndësishme ta kesh një mik apo një aleat.

Në analizën e vet sociofilologjike Emile Benveniste në *Fjalori i institucioneve indo-evropiane*, në shqyrtimin mbi mikpritjen vë në dukje se te romakët « është *hostis* ai që e kompenson një dhuratë me një dhuratë tjetër. » Folja *hostire* don të thotë ta bësh një shërbim reciprok. *Hostis* nuk është i huaji, por mysafiri, dikush që i takon të njëjtës së drejtë. « Kjo njohje e të drejtave nënkupton një lloj raporti të reciprocitetit, një konventë: nuk është *hostis* ai që nuk është romak. » *Hostis* i takon të njëjtës bashkësi gjuhësore, të zakoneve, të obligimeve dhe besimeve.

Hostis e mori domethënien e armikut, sipas Benveniste, atëherë kur relacionet e këmbimeve midis klaneve u zëvendësuan me paraqitjen e relacioneve përjashtuese midis qyteteve-shtete. Pra atëherë kur relacionet e këmbimit të dhuratave – e së pari aleanca egzogamike midis fiseve (rendi farefisnor] – kanë pushuar ta definojnë statusin social atëherë kur një entitet më i gjerë dhe më abstrakt -qyteti-shtet- i ka përfshirë individët si të tillë në një shoqëri, *hostis* si anëtar i një *civitas* tjetër- u bë pënjëherë ai me të cilin nuk mund të kishin marrëdhënie statutare të reciprocitetit; së këndejmi ai u bë armik, së paku potencial. Ky shpjegim i Benvenistit, siç vë në pah Hénaff-i, përputhet me rezultatet e etnologjisë bashkëkohore.¹⁸

Në saje të mikpritjes, me këmbimin e dhuratave krijohet një relacion i tillë. Hénaff-i saktëson se raporti i dhuratës përmban në vete

¹⁷ *Le prix de la vérité*, f.195.

¹⁸ *Po aty*, f.196-197.

një fuqi të çuditshme për të vendosur një lidhje më të fuqishme sesa ndjenjat që e shoqërojnë.

Autoriteti i obligimit reciprok të këmbimit të dhuratave bën të mundur të shpjgohet përse ky relacion i veçantë dhe detyrues del si një gjest i njohjes reciproke karakteristike për njerëzit. Aftësia e dhuratës ceremoniale për ta bërë të afërt atë që është e largët, për ta hapur mundësinë që të familjarizohemi me atë njëherazi, siç vë në pah Hénnaf-i na e bën gati të pamundur njohjen-pranimin e “*të huajit si të tillë*”. Kësodore duket se doemos duhet të zgjedhim midis absorbimit dhe përjashtimit: ose ta asimilojmë të huajin dhe ta bëjmë sikur ne jemi ose ta përjashtojmë nga bashkësia jonë. Mirëpo, autori këtu vrojton se këmbimi tregtar, cilësohet, veç të tjerash, me tiparin që ta injoroj dallimin midis të afërmit dhe të huajit. Kësodore, takimi me të huajin e bën të qartë, siç saktëson Hénnaff-i, kufirin e ngushtë midis njohjes dhe përjashtimit.¹⁹

Dhurata, borxhi dhe sakrifica

Një kënd i veçantë i analizave të fenomenit të dhuratës dhe dhurimit shpaloset në shqyrtimet e Hénnaff-it mbi trekëndëshin dhurata-borxhi-sakrifica. Në këto shqyrtime shfaqet në veçanti rëndësia e temës së *borxhit* si emërtues i përbashkët. Autori rikujton se tema e borxhit lidhet së pari me obligimin për ta kthyer dhuratën; fjala vjen doktrina e sakrifikimit të *Veda*-t, sikurse edhe të doktrina e krishterë e shëlbimit; ndonëse shfaqet edhe të religjionet e tjera. Hénnaf-i këtu nënvizon se borxhi përbën një “koncept unifikues i cili bën të mundur krijimin e lidhjeve brenda fakteve shumë të ndryshme të kulturave të ndryshme”. Autori vë në pah fuqinë e intuicionit të Nietzsches, i cili kishte diktuar brenda ndjenjës së borxhit “rrënjën e ndjenjës morale dhe religjioze ku lidhen detyra, kulpabiliteti dhe ndjenja e fajit.” Në veprën e tij *Gjenealogjia e moralit* Nietzsche thekson: “Ndjenja e borxhit ndaj hyjnisë nuk ka pushuar të rritet gjatë mijëra vjetëve, gjithherë brenda të njëjtit proporcion aty ku ideja e Zotit dhe ndjenja e hyjnisë janë rritur dhe janë zhvilluar mbi tokën.” Ai shton se krishterimi e ka zhvilluar deri në skajshmëri ndjenjën religjioze të borxhit, deri në atë masë sa është përputhur me këtë ndjenjë. Nietzsche shton se ateizmi konsiston së pari në çlirimin nga kjo ndjenjë, e madje “mund të parashikohet se fitorja e plotë dhe definitive e ateizmit do ta çlironin njerëzimin nga

¹⁹ Po aty, f.197.

çfarëdo obligimi ndaj origjinës së vet, ndaj *causa prima* e tij. Ateizmi dhe një lloj i pafajësisë së dytë”.²⁰

Ndonëse thekson luciditetin e pikëpamjes së Nietzsches për borxhin, së paku sa i takon traditës së monoteizmit hebraik e të krishter, Hénnaff-i rikujton se në kulturën indase, më saktësisht në mendimin vedik, “borxhi i paraprin detyrës”, siç e thekson Malamoud në veprën *Lidhja e jetës, një vdekjeprurëse*. Megjithatë, Hénnaff-i e sheh të udhës të theksojë se aspekte të përbashkëta midis të gjitha formave të obligimit, një “invariant kulturor karakteristik”, si “kërkesë homeostatike”, përkatësisht si domosdoshmëri për ta rivendosur një drejtpeshim të humbur.²¹

Në analizën e tij të mëtejshme Hénnaff-i vë në pah, me një varg të argumentimeve, se termi i borxhit nuk duhet të shikohet si term që i takon së pari këmbimit tregtar. Ai sqaron se është një borxh simbolik më i thellë dhe më i gjerë se borxhi financiar. Këtu Hénnaff mbështetet në studime antropologjike të kulturave të ndryshme. Ai nxjerr në shesh nga këto studime dy tipa të situatave: në njërin rast borxhi lind dhe anulohet brenda një “rotacioni të këmbimeve”, ngase i kthehet atij që ka dhënë një shumë dikujt. Mirëpo, në rastin tjetër borxhi akumulohet dhe mbetet si borxh i përhershëm: këtu kemi të bëjmë me situatën kur borxhi e absorbon dhuratën. Ai vë në dukje se në disa kultura djali i një personi i cili ka qenë i ngarkuar me shumë borxhe të pakthyera ka rënë në statusin e skllavit të atij që ka dhënë një hua. Hénnaff-i do të shpjegojë se në ç’mënyrë dhe brenda cilave situata gjesti i dhurimi do të prodhojë raporte të dominimit të dhënësit ndaj atij që pranon dhuratën, e cila do të akumulohet si borxh. Në këto rrethana, ai nxjerr në shesh transformimin e situatave ku borxhi e ndryshon natyrën e dhuratës. Kësodore, dhurata nuk krijon hierarki të pabarazive, por vetëm i konfirmon ato që janë sajuar më parë me akumulimin e borxheve.

Pikërisht në mbështetje të kësaj analize, Hénnaff-i do të vazhdojë hulumtimet e veta me disa hipoteza mbi shoqëritë moderne. Ai rikujton se këto shoqëri në Evropë, tani më se dy mijë vjet nuk i praktikojnë më operacionet e sakrificave; ndonëse në të kaluarën e tyre më të hershme sakrifikimi ishte pjesë thelbësore e dispozitivit religjioz.

²⁰ Po aty, f.272.

²¹ Po aty, f.272.

Lindja e tregut

Lidhur me temën e lindjes së tregut dhe shpалosjes së tij në modernitet Hennaf-i rikujton pikëpamjen e Kantit mbi konceptin intelektual brenda të cilit renditet koncepti empirik i parasë është ai i një gjëje e cila, e integruar brenda qarkullimit të pronës (*permutatio publica*), përcakton *çmimin* e të gjitha gjërave, midis të cilave veprojnë vetë shkencat në atë masë sa ato nuk u mësohen të tjerëve pa pagesë” (*Doktrina e së drejtës, ç’është paraaja?*).²²

Hénaff-i konstaton një pikënisje të kërkimit të refuzimit të filozofit, por edhe i shkrimtarit dhe artistit, që ta kuptojnë veprimtarinë e tyre brenda një suaze të një këmbimi profitabil. Autori është i prirur që ta kuptojë këtë refuzim si kërkesë për një *relacion të reciprocitetit*. Pra thajse relacioni midis shkencëtarit dhe artistit dhe atyre që kërkojnë “prodhimet” e tyre nuk mund të ishte tjetër veçse relacion i dhuratës së pranuar dhe të kthyer, e jo e këmbimit tregtar. Tregu, këtu, nuk trajtohet thjesht si një aktivitet i veçantë, i cili zë një vend të caktuar në shoqëri brenda aktiviteteve shoqërore; por si “dimension global i shoqërisë”.²³

Ndryshimin të cilin e vë në pah autori në shoqërinë bashkëkohore del si situatë brenda së cilës asgjë më nuk mund t’i shmanget vlerësimi tregtar: as kërkimi shkencor, as aktivitetet e kulturës, as ato të krijimtarisë artistike, as rrogat e profesorëve apo të hulumtuesve, e as pagesat e shkrimtarëve. Marcel Hénaff-i vë në dukje se në çdo rast shtrohet, në mënyrë specifike, çështja e vlerës tregtare; kësodore në të sotmen as artisti, as filozofi e as shkencëtari nuk mund ta kuptojnë aktivitetin e tyre jashtë ekonomisë tregtare. Ndonëse pranohet se pagesat për këto aktivitete nuk janë proporcionale me “talentin autentik dhe me meritat e pranuara”.²⁴

Pranimin e këtij realiteti të ri në bashkëkohësi e shënon një dallim nga epokat kur Platoni, Rousseau dhe Marksi kritikonin ashpër rolin negativ të parasë në raportet midis njerëzve. Autori saktëson se antikiteti greko-romak pranonte një dallim midis pasurive që kanë një origjinë legjitime e cila ka mundur të shprehet me numra dhe parasë si objekt i një dëshire të pangopshme. Mirëpo moderniteti, sipas tij, e bën një dallim tjetër midis “parasë si mjet financiar për të paguar, si një

²² Po aty, f.384.

²³ *Le prix de la vérité*, f.384.

²⁴ Po aty, f. 386.

rezervë, shprehje e çmimeve dhe parasë si instrument i fuqisë dhe i korrupsionit”.²⁵

Në këtë mënyrë Hénaff-i zhvillon paraqitjen e një historie të gjatë, e ndryshme nga ajo që lidhet me fenomenin e këmbimeve të dhuratave. Tani ai do të ndriçojë një *gjenealogji* tjetër, ajo që nxjerr në shesh pushtetet teknike të parasë, por edhe më shumë “instrumentet vendimtare të drejtësisë dhe lirisë”. Kjo qasje, sipas autorit, mund të sajojë një “burim të shqetësimeve për një traditë të mendimit në të cilën mbetet thellësisht e rrënjosur bindja se paraja, fundja, mbetet për kah *natura* e saj e lidhur me grykësinë, mashtrimin apo me korrupsionin.”²⁶

Hénaff-i në vijim të kërkimeve të tij interesohet për ato elemente të historisë që i shtrojnë filozofisë disa pyetje specifike; në atë masë sa filozofia shtrohet si disiplinë e cila mëton të marrë në shqyrtim se si qëndron puna me çështjen e të vërtetës, e cila dikur shikohej si e papajtueshme me aktivitetin dobiprurës.

Kërkesa për njohje-pranim dhe dinjiteti

Në shqyrtimet e modaliteteve të distribuimit të të mirave sociale Michael Walzer u është referuar shpesh analizave që Malinowski i ka bërë këmbimit të dhuratave (“kula”) në ishujt Trobriand: dhurata nuk realizohet sipas rregullave që cilësojnë mallrat: ai e krahason dhurimin me ndarjen e trashëgimisë që prindi ua ndan fëmijëve të vet; si pikë të përbashkët Walzer-i e sheh te fakti se edhe trashëgimi nuk realizohet sipas rregullave të këmbimit të mallrave.²⁷

Mirëpo, Hénaff-i duke ndjekur interpretimet e Mauss-it dhe Malinowskit e problemtizon krahasimin që paraqet Walzer-i. Ai saktëson se te të gjitha format e dhuratës ceremoniale nuk është fjala për ndarje të pasurive, qofshin ato të barabarta. Të dhuruarit implikon në vete pranimin e tjetrit nëpërmjet dhënies së një dhurate të çmuar; implikon edhe këmbimin e gjenerozitetit, famës, nderit.”Ajo që ofrojmë në dhuratën ceremoniale është *vetvetja*. Hénaff-i vë në dukje se qëllimi kryesor i këtyre praktikave të këmbimit të dhuratave është që të krijohet apo të mbahet midis partnerëve, me “rrjetin e shumëfishtë dhe të gërshetuar të relacioneve personale, një jetë shoqërore intensive.”²⁸ Këto këmbime realizohen brenda ritualeve dhe ceremonive solemne, të

²⁵ Po aty, f.387.

²⁶ Po aty, f. 387.

²⁷ *Le prix de la vérité*, f.512.

²⁸ Po aty, f.512.

shoqëruara me muzikë e fjalime. Qëllimi kryesor këtu është njohja-pranimi i individëve apo i grupeve mes tyre.

Këto praktika e ceremoni të njohjes dhe pranimit midis individëve apo grupeve nuk i takojnë regjistrin të luftës për njohje-pranim sipas modelit Hegelian. Ato kanë të bëjnë me sfidimin, ngashënjimin, thirrjet, provokimin dhe mundësinë e konfliktit. “Por ato nënkuptojnë gjithherë bujarinë, gjestin e bukur, afrimin e pakushtëzuar; në veçanti ato mbeten të rregulluara me obligimin e trefishtë për të dhënë, për të pranuar dhe për të kthyer.”²⁹

Ky obligim është paradoksal, shpjegon Hénaff-i, ngase është sa i lirë po aq edhe i domosdoshëm; e njëherësh, ngase është “njohja reciproke e kësaj lirie”. Ne e pranojmë këtë liri te tjetri duke e nderuar, por edhe me një dhuratë e cila është sfidimi i tjetrit që të përgjigjet me një dhuratë tjetër.³⁰

Hénaff-i e sheh të udhës që në këtë nivel të analizës të rikujtojë se i tërë sistemi farefisnor, në radhë të parë, lidhjet martesore, që i japin këtij raporti të dhuratës karakterin e tij të “fenomenit social total duke e vendosur në dimensionin kohor”.³¹

Brenda këtyre raporteve të cilësuar me forma të dhuratave reciproke, që mund të jenë shërbime reciproke, ndihmë reciproke, mbështetje afektive e të cilët përtej institucioneve politike dhe raporteve tregtare, ofrojnë një njohje-pranim brenda të cilit afirmohet dinjiteti i çdonjërit.³²

Të dhurosh, do të thotë të dalësh nga vetja

Në vitin 2016 Marcerl Hénaff-i ia dhuroi *Fondacionit Ricoeur* një tekst me titullin “Të dhurosh do të thotë të dalësh nga vetja: reciprociteti, falas, solidariteti”.

Këtë studim Hénaff-i e hap me një fjali të Senekës, nga letra e tij dërguar mikut të tij Lucilius: « Pasi jemi bërë herë tregtarë e herë mallra, ne nuk pyesim më se çka janë gjërat, por sa kushtojnë ato ».

Hénaff-i cek se mund ta kishim përshtypjen se është fjala për një autor bashkëkohor. Në shqyrtimin e tij me titull *Mbi bamirësitë* Seneka

²⁹ Po aty, f. 513.

³⁰ Po aty

³¹ Po aty

³² Po aty, f. 514.

e bën elozhin e gjestit gjeneroz si i vetmi i mundshëm që ta mbajë lidhjen e cila i bashkon njerëzit.

Pasi kishte konstatuar se shoqëria romake e kohës së tij, e cilësuar me sundimin e Neronit, ishte mbyllur brenda egoizmave të klasave. Rrugëdaljen nga kjo situatë, Seneka e sheh te qëndrimi: « të jepet (fr. *donner*, të japësh por edhe të dhurosh) sa më shumë, ashtu siç veprojnë zotat ».

Këtu Hénaff-i e shtron pyetjen: “çka do të thotë të japësh? » Ai e shpjegon gjestin e dhurimit-dhënies, për personat dhe grupet, si një « lëvizje e daljes nga vetvetja, e njohjes-pranimit të tjetrit dhe afirmimit të lidhjes e cila na bashkon me të tjerët. Gjest ky që mund të shprehet, saktëson Hénaff-i, sipas tri modaliteteve shumë të ndryshme.

Reciprociteti dhe aleanca

Dhurimi mund të marrë një formë ceremoniale publike dhe reciproke, siç është fjala me këmbimet e dhuratave në shoqëritë tradicionale; këto dhurata nuk kanë për qëllim pasurimin e atij që i ka marrë, por « janë simbole të cilët dëshmojnë për një pakt të njohjes-pranimit midis dy grupeve. » Forma më e realizuar është aleanca (martesore) egzogamike, e cila do të thotë se ajo që e bën të mundur shoqërinë njerëzore është fakti se « çdo grup i atyre që janë të njëjtë gjak e ndalon incestin », kështu individ i atij grupi nuk mund të martohet me bijën ose me motrën e vet dhe është i obliguar të martohet me femrën e një grupi tjetër. Hénaff-i saktëson se « në sajë të lidhjes me tjetrin nga vetja jonë, ne jemi vetja jonë. Ne lindim brenda reciprocitetit. Çdo grup njerëzor është bashkim i të Njëjtë dhe Tjetrit, i Neve dhe Atyre ». Ai thekson se këmbimet e dhuratave, sa herë që bëhen, e përtërijnë këtë kërkesë: « duhet dhënë diçka nga vetja, ajo që është e vlefshme për ne dhe së pari gruaja nëpërmjet së cilës kalon jeta dhe e cila shkon te tjetri; e ky bën të njëjtën gjë ndaj nesh ». Është pikërisht kjo marrëveshje shumë e moçme e cila përbën karakterin unik të gjinisë njerëzore dhe e bën të jetë njerëzore. Hénaff-i thekson më tutje se gjinia njerëzore zë fill me lidhjen martesore: « çdonjëri e pranon tjetrin si të ndryshëm nga vetja, të barabartë me veten dhe të domosdoshëm për veten; gjësendi i dhuruar është garancë e kësaj aleance ». Prandaj, ai gjësend është *simbol* (*simbolon*: ajo që është së bashku). Së këndejmi, dhurata publike reciproke, ashtu si është ngjizur brenda një tradite, nuk mëton ta ndihmojë dikë por të krijojë apo të ripërtërijë një aleancë.

Mirëpo, Hénaff-i vë në pah se në shoqëritë bashkëkohore dhurata në këtë formë del e pakuptueshme ose arkaike. Ngase njohja publike, të cilën e bënte të mundur ajo dhuratë publike reciproke në shoqëritë pa shtet nga e kaluara nuk ekziston më në shoqëritë tona. Sot është ligji ai që njohjen publike na bën të mundur për të gjithë dhe për çdonjërin.

Mirëpo, karshi « lëvizjes së shndërrimit të pakufishëm në mallra të të mirave materiale apo jomateriale, vetëm gjestet me të cilat dhurohet diçka pa kusht dhe me solidaritet krejtësisht gjeneroz, mund të na bëjnë të mundur të dalim nga qarku i mbylljes vetëm brenda profitit tregtar i cili është indiferent ndaj kohezionit shoqëror dhe kësajsoj ta mbajmë mes veti « lidhjen e cila e definon njerëzinë tonë ».

Hénaff-i vë në pah, në vijim, se dalja nga vetja kah tjetri mund të marrë një formë « të njëanshme dhe private siç është dhurata gracioze të cilën e ofrojmë për të nxitur një kënaqësi, pa llogaritur se ajo do të na kthehet me një dhuratë tjetër ». Dhurata gracioze te grekët e emërtuar me termin « kharis » i cili do të thotë njëherazi gjenerozitet, sharm dhe gëzim. Të tilla janë dhuratat që u japim, fjala vjen fëmijëve, të dashurve tanë, miqve. Kjo dhuratë nuk prodhon ndonjë borxh. Ajo rrezaton. Për ta ilustruar mëvetësinë e kësaj forme të dhurimit Hénaff-i zë në gojë trëndafilin e poetit dhe mistikut gjerman d'Angelus Silesius (1624-1677): « Trëndafili është pa përse; ai është thjesht trëndafil ». Dhënësi në këto raste gëzohet nga lumturia që përjeton marrësi. E këtillë është edhe dashuria, në çfarëdo trajte që merr. Paul Ricoeur shkruante për domethëniet e « agapë » si dashuri e respektit dhe dashuri e intimitetit. Ajo prodhon gëzimin pa detyrimin për ta kthyer atë. « Ndjenja këtu cilësohet me çelhtësinë ».

Në vijim të analizës së vet Hénaff-I e trajton edhe solidaritetin dhe përkujdesjen (*sollicitude*) si formë e tretë e lëvizjes së gjenerozitetit « e cila na shkëput nga qarku i grupit tonë apo i unit tonë: të tilla janë gjestet e mbështetjes së dikujt që vuan, janë gjestet e solidaritetit. Këto gjeste cilësohen me ndarjen e gjërave që na takojnë me dikë tjetër, gjërave të dobishme për jetë apo për mbijetesë; atyre që janë në gjendje të rëndë. Është kjo brenga apo kujdesi për të tjerët, të cilën anglezët e quajnë « etika e *care* ». Solidariteti për Hénaff-in lidhet me aktivitetin e institucioneve, me sistemet e mbrojtjes së shëndetit, punës dhe papunësisë.

Këto tri forma të të dhuruarit i takojnë, saktëson Hénaff-i, tri rrethet e ndryshme: siç u pa nga shtjellimi i tyre, ato nuk mund të ngatërrohen mes veti. Mirëpo, Hénaff-i pasi t'i ketë vënë në pah specifikat e të tri rrethet, ai në fund e sheh të udhës të

theksojë një tipar të tyre të përbashkët: është kjo dalja nga vetja: së pari si angazhim në njohjen-pranimin e tjetrit, çeljen ndaj tij. Hapja e një « plotnie festive me të cilën jeta është më shumë se jeta dhe së treti, kjo do të thotë të veprohet për ta bërë të mundshme një botë në të cilën *respekti reciprok* nënkupton së pari një drejtësi në qasjen ndaj të mirave sociale, por në të cilin vetëm aksioni i çdonjërit mund t'i drejtohet tjetrit duke e « transformuar lidhjen sociale në lidhje të gjallë të një personi ndaj personit tjetër ».³³

Résumé

Marcel Hénaff, philosophe et anthropologue français a mis en lumière que Marcel Mauss dans ses recherches, malgré la profondeur et la richesse de son *Essai sur le don* n'a pas résolu la question de l'énigme du don cérémoniel, plus précisément la question « pourquoi on donne? ». Hénaff met en avant ici une remarque liée au besoin de donner ainsi que le paradoxe du genre humain: que tous les hommes sont radicalement différents mais aussi radicalement les mêmes. C'est d'ici que surgit la question: qu'est-ce que l'autre, comme individu ou comme groupe, comment se fait-il qu'ils ne sont pas comme nous quoiqu'ils nous ressemblent? Faut-il qu'on leur interdise l'entrée dans notre territoire ou qu'on les accepte? Ces questions ne sont pas ni économiques, ni morales car elles ont à faire avec l'exigence d'être reconnus; comment pourrions-nous créer un lien qui pourrait persister à travers le temps, en tant qu'individus ou groupes. Hénaff relève ici que c'est de cette cérémonie que surgit la reconnaissance réciproque entre des êtres doués des mêmes capacités de choisir, de décider librement et de créer ou ne pas créer une alliance avec l'autre. La création d'une communauté signifie la fondation d'une société de « *com-unia* », c'est-à-dire de dons (*munia*) partagés.

Mots-clés: le don cérémoniel, l'autre, la création du lien, la réciprocité, l'altérité

³³ Marcel Hénaff, *Donner c'est sortir de soi*, Fondation Ricoeur, Paris, f.1-3.

Literatura

Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européenne*, Minuit, Paris, 1969.

Alain Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, La découverte, Paris, 1992.

Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.

Maurice Godelier, *l'Enigme du don*, Paris, Fayard, Paris, 1996.

Claude Lévy-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1950.

Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Folio Essais, Paris, 2015.

Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF, 1950.

Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1972.

Adriana Anxhaku¹

HERMENEUTIKA E “DHURATËS” SI SHTRIRJE E VLERAVE TË PËRBASHKËTA NË TË DREJTËN

Abstrakt

Koncepti i “dhuratës” përmbledh atë kuptim të marrëdhënieve njerëzore, herë universale e herë partikulare ndërmjet shoqërive. Për nga veçoritë e ndërveprimeve që shpreh “dhurata” nuk është e lidhur vetëm me disa bashkësi, por të gjitha format e bashkësive marrin e japin dhurata. Prandaj ky proces është një veti përkapëse e shtrirë në të gjitha shoqëritë, pavarësisht nga koha e vendi ku ekzistojnë. Ndërsa tradita kulturore e botës së jetës së veçantë, përvijon në këtë ndërveprim cilësi bashkëjetese të ndryshme, origjinale.

Në këtë punim dua të shtjelloj disa pjesë të brendafshehura që merr ndërveprimi shoqëror nëpërmjet dhuratës, në të drejtën zakonore shqiptare, duke qëmtuar funksionin e saj për shtrirjen e vlerave të përbashkëta ndërmjet familjeve e bashkësive dhe mënjanimin e mosmarrëveshjeve të ndryshme. Meqë “dhurata” është shtënë në punë për fuqizimin e lidhjeve të grupeve shoqërore, ajo transkriptohet këtu si një veprimtari ndihmëse për të pasur një shoqëri më të drejtë, natyrisht brenda rrethanave dhe kushteve historike vendore të viseve shqiptare.

Tendosjet e skajshme shpirtërore që shpërfaqen në fuzionime etnike e kulturore, shkrihen nëpërmjet aktit të dhurimit shpesh herë, duke i bërë të rrjedhshme komunikimet e ngrira dhe duke pranëvënë vlerat e përbashkëta shqiptare. Akti i dhurimit si ndërveprim në këto vise, bëhet njëherësh dhe akti që shpreh kumtet e paqes dhe mirësisë njerëzore në kushte aspak të favorshme historike. Ky akt na ndihmon të kuptojmë se rreth cilave vlera përbashkohen shqiptarët, a kanë ata disa veçori tipike në këtë ndërveprim, dhe sa ndikojnë “dhuratat” në shuarjen e mosmarrëveshjeve, sigurimin e paqes, funksione këto që i bart edhe e drejta në shoqëri.

Fjalët çelës: Dhuratë, bashkësi, solidaritet, komunikim, vlera të përbashkëta.

¹ Departamenti i Filozofisë, Fakulteti i Shkencave Sociale, Universiteti i Tiranës
adriana.anxh@gmail.com

Adriana Anxhaku²

HERMENEUTICS OF "GIFT" AS AN EXTENSION OF COMMON VALUES IN ALBANIAN COMMON LAW

Abstract

The concept of "gift" summarizes the meaning of human relations, sometimes universal and sometimes particular between societies. Regarding the characteristics of the interactions that "gift" expresses, it is not only related to some communities, but all forms of communities receive and give gifts. Therefore, this process is a universal property that extends to all societies, regardless of the time and place where they exist. While the cultural tradition of the world of a particular life, outlines in this interaction different, original qualities of coexistence.

In this paper, I want to elaborate some hidden parts that the social interaction takes through the gift, in the Albanian common law, highlighting its function for the extension of common values between families and communities and the avoidance of various disputes. Since the "gift" is used to strengthen the bonds of social groups, it is transcribed here as an auxiliary action to have a fairer society, of course within the local historical circumstances and conditions of the Albanian villages.

The extreme spiritual tensions that manifest themselves in ethnic and cultural fusions are melted through the act of giving often, making the frozen communications to flow and bringing together the common Albanian values. The act of gifting as an interaction in these regions, is simultaneously the act that expresses the words of peace and human goodness in not at all favorable historical conditions. This act helps us to understand the values around which Albanians are united, do they have some typical features in this interaction, and how much "gifts" influence in extinguishing disputes, ensuring peace, functions that are also carried by law in society.

Key concepts: Gift, community, solidarity, communication, shared values.

² Department of Philosoph, Faculty of Social Sciences, University of Tirana
adriana.anxh@gmail.com

Disa fjalë hyrëse për metodën hermeneutike të shqyrtimit të “dhuratës”

Duke synuar të kuptuarit e “dhuratës” si koncept e ndërveprim shoqëror, në këtë punim nisem nga interpretimi hermeneutik i saj, i traditës dhe marrëdhënieve që ajo përmbledh si dukuri që karakterizojnë mendësinë e kulturën shqiptare. Rrethanat e veçanta dhe vlerat tipike të grupit brenda të cilit rriten njerëzit, që herë i quajmë traditë, herë kulturë, por edhe gjuhë e koncepte të përbashkëta, ose norma zakonore, përvijojnë siç dihet tashmë shkencërisht e filozofikisht, disa tipare dalluese për bashkësitë njerëzore. Prandaj, Huserli³ dhe më pas Hajdegeri⁴ këmbëngulën në faktin, se qenia njerëzore *hidhet* jo në një botë bosh, por në tërësinë e këtyre marrëdhënieve me mjedisin e shoqërinë (in-der-Welt-sein), të cilat i gjen aty duke u rritur brenda tyre, e të cilat i imponohen kësaj qenie njerëzore si kulturë, si botë jete (Lenenswelt). Mbështetur në këtë arsye na duhet të kuptuarit hermeneutik, i cili merr parasysh kushtet historike të një popullate, lidhjet e saj në një grup etnik, lidhje që vijnë ndër shekuj si një pasuri e caktuar kulturore e përjetuar bashkërisht. Nyjëtimi “etni” këtu përkon me atë të Herderit për etninë, ku ndjenja e përkatësisë së përbashkët u mbështet më shumë në gjuhën dhe kulturën, të drejtën zakonore dhe jo në politikën shtetërore.

Në këtë këndvështrim, kombi ynë mund të thuhet se u përcaktua më shumë nga etnografia, sesa nga politika, siç i klasifikon konceptet për kombin Herderi, i cili i ndan kombet “në kombe që u njësuan me shtetin, dhe në kombe që u formësuan më tepër nga gjuha, origjina dhe kultura e përbashkët.”⁵ Një përcaktim i tillë, u përdor edhe për kombin gjerman, duke u nisur nga kjo veçori kulturore. Edhe filozofi Krist Maloku jep një ide të ngjashme për kuptimin e kombit shqiptar: “Ideja e kombëtarisë është një punë e mendjes, kurse ideja e shqiptarisë është një punë e zemrës. Kemi kombëtar -si persona- nër ne që s’kanë qenë e s’janë as sot shqiptarë, kurse malsorët tonë, tuej mos ditë shka asht ideja

³ Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, Bd.VI, Hrsg. W Biemel 5. Aufl. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, f.113.

⁴ Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 16 Aufl., Tübingen 1986, f. 20.

⁵ Herder, Johan Gottfried. *Sämtliche Werke V*, Hrsg B. Suphan, Gerg Olm Verlag, Hidelshheim 1967, f.123, 142.

kombtare, kanë qenë gjithmonë kombtar shqiptar, pse zemra e tyre ishte shqiptare”⁶

Edhe përvoja gjuhësore përbën një element në këtë hulumtim, prejse është ndërveprim jo vetëm komunikues, por edhe përbashkues e shoqërues i jetës së përditshme. Kështu, ajo sjell një mori dëshmish për ndërveprimin, traditat e shoqërore, të drejtën zakonore, përjetimet e ndjenjat që shoqërojnë këto vlera të përbashkëta. Me rëndësi më duken po kështu, *vlerat* shoqërore dhe kulturore për të kuptuar se si i përfytyrojnë individët nevojat e tyre si i ndërtojnë ato orientimet e tyre personale brenda këtyre vlerave.

Dhurata shfaqet në kanunet e ndryshme të trevave shqiptare si Kanuni i Skënderbeut, Kanuni i Lekë Dukagjinit në disa variante (i Pukës, i Mirditës e që shtrihet deri në Kosovë) ose Kanuni i Dibrës dhe ai i Labërisë, por dhe të drejta të tjera zakonore. Ajo paraqitet si një “dhënie” (*donatis*) e një objekti, nderi, ekzistence ose të drejte te tjetri me vullnet të lirë duke ngërthyer një shumësi domethëniesh e marrëdhëniesh shoqërore e kulturore. Një pjesë e këtyre dhënieve shprehin drejtpërdrejt vlera të përbashkëta morale ose thirrje ndaj tyre te tjetri, qoftë ky një person brenda bashkësisë, qoftë jashtë saj.

Nganjëherë, disa rituale ose ceremoni të dhënies së dhuratave shprehin një veprim juridik, ndërsa një pjesë e tyre nuk shprehin një veprim të tillë në të drejtën zakonore. Ajo që na intereson këtu më së shumti është përpjekja për të kuptuar se *çfarë dhurohet dhe pse dhurohet, motivet e procesit të dhurimit të paktën sipas dëshmive të së drejtës zakonore.*

Duket se njerëzit e kanë të domosdoshëm këtë bashkim nëpërmjet dhurimit, përballë natyrës dhe të tjerëve, që herë konsiderohen si armiq e herë si miq, si kudo gjetkë, duke shënjuar kështu lindjen e një kulture të përbashkët shqiptare. Formalizimi i këtij bashkëveprimi në të drejtën zakonore, si një normë e rëndësishme e kohës, shpreh vëmendjen që i kushtohet kompaktësimit të bashkësisë, si dhe shuajtjes së keqkuptimeve e ndarjeve në grup ose jashtë tij.

Ashtu siç e pohon dhe antropologu Arnold Gelen: “Nuk ka për të (njeriun) asnjë mundësi tjetër ekzistence përballë natyrës së patundshme, pa armë, pa zjarr, pa ushqim të përgatitur pa çati mbi kokë e forma të ndërveprimit bashkëpunues.”⁷

⁶ Maloki, Krist. *Refleksione*. Kritikë (letrare), analiza dhe mendime. Preagiti A. Ramaj. Shtepia botuese “Faik Konica” Prishtinë 2005, f. 182.

⁷ Gehlen, Arnold. *Der Mensch*. Athenäum Verlag, Frankfurt am Main 1962, f.38.

Në këtë sfond, duke iu drejtuar studiuesve të huaj dhe vendas për zakonet e traditat shqiptare gjejmë mënyra dhurimi reale, të cilat nuk janë të rregulluara me norma zakonore gjithashtu, por këto paraqesin më shumë mesazhe individuale, dhe është më e vështirë të bëhet një përgjithësim mbi kodin e kulturës që ato përcjellin. Vështirësia këtu qëndron, se na duhet të mbështetemi te përshtypjet, ku faktorit subjektiv narrativ i shtohen edhe shtrirja e madhe kohore, por dhe hapësinore. Megjithatë dhe në kulturën popullore të dhurimit ka dukuri të përsëritura, të cilat shfaqen në një nivel më të gjerë se ai i krahinës ose bajrakut.

Kuptimi për të drejtën zakonore, që është mbledhur e shkruar më vonë, mbështetet këtu te dëshmitë e ekzistencës së saj si tërësi normash rregulluese qysh herët, sipas studiuesit Aleks Luarasi: “E drejta zakonore shqiptare e ka origjinën e saj të lashtë nga shoqëria fisnore, para-shtetërore. Në të vërtetë, forma dhe përmbajtja e saj janë karakteristike për një shoqëri pa shtet. Pas lindjes së shtetit ajo bashkëjetoj me të drejtën shtetërore. Në shoqërinë skllavopronare dhe atë feudale një pjesë e së drejtës zakonore u sanksionua nga shteti, pjesa tjetër vazhdoi të vepronte pavarësisht prej tij.”⁸

Dhe për t’i dhënë një përshkrim më përmbledhës kësaj të drejte po i drejtohem rishtazi këtij studiuesi, i cili shkruan: “E drejta zakonore shqiptare përbënte një sistem të plotë juridik. Ajo rregullonte jetën e njeriut nga lindja në vdekje. Brenda këtij sistemi të harmonishëm gjendeshin degëzimet më kryesore të së drejtës, si normat me karakter statutor që rregullonin mënyrën e organizimit të shoqërisë, norma të së drejtës familjare, civile, penale, procedurale. Për këto arsye ajo është quajtur një kushtetutë e vërtetë e shqiptarëve..”⁹ Ndonëse ka disa variacione krahinore në pjesë të trevave të caktuara, në mënyrën se si shpërfaqen, këto variacione janë të pakta e jo domethënëse, pasi thelbi i pjesës së tyre kryesore mbetet i njëjtë.

Të gjitha këto procese të botës së jetës nëpërmjet koncepteve kyçe, do të përdoren si një hartë për të kuptuar konceptin e “dhuratës”. Në këtë kuptim, dhurata do të trajtohet këtu si një dukuri dialektike që ndërthur nga njëra anë, brenda vetes vlera themeltare që formësojnë kulturën shqiptare ndër shekuj, vlera të veçanta, por dialektikisht ajo mbetet edhe universale në këtë përpjekje për t’u shkrirë pjesërisht me

⁸ Luarasi, Aleks. *Historia e shtetit dhe e së drejtës në Shqipëri*, Botime Luarasi, Tiranë 2001, f. 231.

⁹ Luarasi, po aty f.232

“tjetrin”, “të huajin”, që shprehet si ngërthim i emocioneve dhe ritualeve të ndryshme që e shoqërojnë dhuratën, në pretendimin se ky i huaj mund të jetë si ne, pra duhet nderuar si mik dhe duhet kuptuar.

Qëllimi i këtij punimi nuk është dhe aq të zbulohen fakte të reja, por të vendosen në një dritë interpretuese të ndryshme faktet ekzistuese të etnologjisë, antropologjisë së të drejtave natyrore, psikologjisë së identitetit të individëve e grupit. Pra, punimi përpiqet të përfshijë nën-koncepte e hermeneutikë filozofike këto të dhëna të fushave të ndryshme.

Për ta përmbledhur materialin, po i grupoj të dhënat e analizën në disa tematika ose nënçështje.

Së pari, cilat mund të jenë disa kuptime të përbashkëta të motiveve që kanë shqiptarët për të dhuruar?

Së dyti, çfarë veçantish merr dhurata në ndërveprimet dhe ritualet e grupeve shoqërore e lidhur ngushtë me vlerat themelore të kulturës shqiptare dhe funksionet e saj për bashkimin e individëve në grup, në përjetimet e saj si gëzim, habi ose pritshmëri, si dhe në emocionet? Abstraktja dhe konkretja, parimi moral dhe juridik i ndërveprimit ndërthuren në këtë shqyrtim.

Së treti, deri ku mund t’i shtrijë vlerat e përbashkëta dhurata, edhe ndër armiqtë? Si ndërthuren këtu interesat dhe vlerat? Emancipim domethënë shtrëngim ndonjëherë dhe duket se shtrëngimi si shtet nuk pëlqehet në këtë traditë, sidomos kur shteti është pushtues zakonisht dhe identifikohet si i dyshimtë.

1. Kuptime dhe interpretime të motiveve që kanë shqiptarët për të dhuruar

Veprimtaria e jetës së përditshme përbën epiqendrën e marrëdhënieve njerëzore. Dhurata si objekt nuk ka vetëm cilësi të vetat, por dhe cilësi humane që i veshin marrëdhëniet shoqërore, si miqësia, nderi, prestigji. Pra dhurata është objekt i mistifikuar, vetitë që njeriu i vesh sendit, një aureolë, për shkak të rrethanave shoqërore.

Llojet e dhuratave që dëshmohen në të drejtën zakonore sipas intencionit të tyre, por edhe sipas dëshmive të tjera janë: Dhurata ku njëra palë i kalon në pronësi pa shpërblim palës tjetër një send të caktuar ose një të drejtë reale, e cila ka elementë të një kontrate juridike. Kjo

pjesë e dhuratave ka të bëjë kryesisht me rregullimin e pronës individuale dhe në bashkësi: dhurata e mikpritjes, dhurata diplomatike, dhurata për festa e ditëlindje, për ceremoni gëzimesh ose vdekjesh, dhurata përgëzuese, si për shembull shpërndarja e dhuratave luftëtarëve, plaçkën e luftës ose shërbëtorëve, personelit të grave; dhurata prijësit, plakut të fisit për të marrë mbrojtje prej tij; flijime perëndive, për arsye besimi fetar, dhurata pranë varreve dhe në tempuj, ose vende të shenjta ndaj zotave, dhurata për të varfrit dhe detyrimi e respekti ndaj tyre, ose ndaj njerëzve të punësuar si një lloj rishpërndarjeje pasurie dhe shprehjeje respekti e dinjiteti, pavarësisht nga gjendja ekonomike.

Sendet dhe objektet që dhurohen sidomos në procese dasmash, fejesash ose dhe vdekjesh normohen ndonjëherë deri në mënyrë të përmët në të drejtën zakonore, për të mos lënë shteg për keqkuptime. Toka dhe shtëpia përbëjnë dhurata të rëndësishme ekonomike. Kurse pronat ose objektet e luajtshme mund të jenë; kuaj, bagëti, shpend, armë sidomos të zbukuruara, enë prej metalesh të çmuara si argjendi ose stoli, zbukurime, ar, gurë të çmuar, veshje të shtrenjta, verë, ushqime të rralla etj. Vetëm një pjesë e këtyre dhuratave parashikohen të kthehen te dhënësi në disa raste si për shembull, kur marrësi është mosmirënjohës ose kur ndodhin ngjarje të papritura si ndarja e burrit nga gruaja, çnderimi etj.

Por a mund të quhen “dhurata” kalimi i disa të drejtave nga një person te tjetri? Po kalimi i ekzistencës njerëzore dhe lënia e saj në mirëbesim për ta mbrojtur dikush tjetër? Për këtë stërhollim të konceptit “dhuratë” do të flitet më shumë në pjesën e dytë.

Nga ana *gjuhësore, etimologjike* mund të arrijmë vetëm një pjesë e kuptimit të dhuratës nisur prej shtresave të vjetra gjuhësore. Këtu po u referohem disa tezave të mirë argumentuara prej studiuesit Eqrem Çabej. Nisur nga tezat e tij për historinë e lashtë dhe ekzistencën e një trualli të kahershëm vlerash të përbashkëta iliro-arbëreshe¹⁰, dhurata si ndërveprim edhe institucional duhet të jetë e pranishme qysh herët.

Te Çabej gjejmë kuptimin e dhuratës për hyjnitë të lidhur me formën mesapike të ilirishtes, formë e shkruar kjo, ku fjala “bie, sjell diçka”. Për Çabejn, duke u nisur nga rrethana që prifti është ai që u sjell fli hyjnive “të-bar (t)”, atëherë ai quhet “tabaras” në gjuhën mesapike, prift, “tabara” ‘priftëreshë, shqip. ofruës.’¹¹ Ndërsa prirjen për ta bashkuar njëjën “të” me disa fjalë e përmend edhe studiuesi Vinçenc Malaj;

¹⁰ Çabej, Eqrem. Hyrje në historinë e gjuhës shqipe. Pjesa e parë. Botime “Çabej” Tiranë 2008, f.44-45

¹¹ Çabej, Eqrem, po aty, f.55

“Tëbardhë, tëkreshtenëvet, tëcijat, tëdashunit.”¹² Si një formë arkakike e ilirishtes së vjetër të mbërritur te shqipja e vjetër.

Meqë shqipja u ndikua qysh në prehistori nga pushtimi romak (ilirishtja) ajo vazhdon të ruajë glosën “dono” në latinisht në kuptimin “dhuroj, fal jap, bëj fli”, si dhe emri “donum” që përkthehet në shqip “dhuratë, dhunti, blatim i shenjtë, fli”.¹³ Po kështu, ngjashmërisht, kanë hyrë e ruhen në gjuhën shqipe huazime të tjera nga latinishtja, siç dëshmon dhe studiuesi Shaban Demiraj, si “kalë < caballus, djall < diabolus etj.”¹⁴

Gjuha e përditshme shërben këtu herë si “një metagjuhë edhe në marrëdhënie me gjuhët logjiko-formale”¹⁵ dhe herë të tjera si “qasje empiriko-konkrete te objektet.”¹⁶ Pra kumtet e nëndheshme të gjuhës na zbulojnë disa veçanti që nuk arrijnë t’i kuptojnë disa të huaj që vizitojnë vendin e shqiptarëve. Për shembull, as Nopça nuk arrin t’i kuptojë dot, pasi duke qenë i huaj dhe duke mos e njohur kontekstin interpreton gabim, që shqiptarët janë nomadë.¹⁷ Për të kuptuar këtë kontekst nuk mjafton gjuha por edhe veprimtaria e përditshme dhe traditat kulturore përkatëse të cilat shprehin thelbin e disa ndërveprimeve kyçe në bashkësi dhe vlerave që i bashkojnë njerëzit në komunitet.

Këto vlera ose norma njëmendësojnë identitetin në grup, njohjen e kufijve të bashkësisë, pohimin e statuseve të ndryshme ose roleve shoqërore dhe të gjitha këto mësohen si rituale, madje edhe vetë gjuha e kuptimet e saj janë një seri rregullash rituale ku njeriu krijohet brenda saj dhe lojërave të saj, siç i emërton Vitgenshtajni. Pohimi i koncepteve të përbashkëta vë në dukje edhe besnikërinë ndaj bashkësisë dhe njëkohësisht është edhe pohim i të qenit pjesë e kësaj bashkësie. Si të thuash, besnikëria ndaj këtyre vlerave brenda të cilave rriten fëmijët shprehet në respektimin edhe të normave zakonore.

Ndonëse pjesa e gjuhës shqipe është thelbësore për të zëvendësuar mungesën e dokumenteve të tjera parahistorike në Gadishullin

¹² Malaj, P.Vinçenc. *Kuvendi i Arbënit*, 1703, Botuar nga Instituti i Filozofisë dhe Sociologjisë, Prishtinë 1998, F. 152

¹³ Lacaq, Henrik & Fishta, Filip. *Fjalor latinisht-shqip*, Botim i Universitetit të Tiranës, Fakulteti I Histori-Filologjisë, Tiranë 1966, f.147

¹⁴ Demiraj, Shaban. *Prejardhja e shqiptarëve nën dritën e dëshmimeve të gjuhës shqipe*. Botim i Akademisë së Shkencave të Shqipërisë, Tiranë 1999, f.172

¹⁵ Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991, f. 213

¹⁶ Habermas, po aty, f.214

¹⁷ Tirta, Mark. *Etnokultura shqiptare. Ligji dokësor*. Botime Akademia e Shkencave të Shqipërisë. Tiranë 2016, f.19

Ballkanik, përsëri në këtë punim, nuk po ndalemi te kjo pjesë, por te mendësitë që ajo bart sidomos në dëshmitë e të drejtës zakonore shqiptare e cila është përcjellë nëpërmjet gjuhës në shekuj. Një arsye tjetër pse i drejtohem i të drejtës zakonore për ta kuptuar këtë ndërveprim është se, siç pohon Midi: “Zakonet në kuptimin e tyre të mirëfilltë nuk janë gjë tjetër veç shprehje e respektit, kujdesit të një individi ndaj njerëzve të tjerë me të cilët bashkëjetojnë.”¹⁸ Pra një shprehje e vlerave të përbashkëta në bashkësi. Le t’i kujtoj përmbledhtas disa kënaqësi emocionale, por edhe krenari etnosi që garantojnë vlerat e përbashkëta që njihen e parashkruhen nga studiues si Walzer-i¹⁹.

1. Vlerat e përbashkëta na bëjnë besnikë ndaj bashkësisë tonë dhe na bëjnë të ndjehemi të mbrojtur edhe kur jemi individë të dobët. 2. Vlerat e përbashkëta të traditës kulturore na bëjnë të ndjehemi si në shtëpinë tonë mes shqiptarësh kudo në botë, natyrisht që edhe bashkësitë e tjera e kanë diku më pak diku më shumë këtë ndjenjë. Ne marrim pjesë me zemër në pasurimin e një tradite të pranuar bashkërisht si vlerë në tërësi, secili me mjetet e veta, intelektuale ose popullore e folklorike. 3. Ne shprehim bashkërisht dëshirën për të vazhduar që të përcjellim ndër breza vlerat tona më të mira.

Hapësira shoqërore e këtij ndërveprimi dhurues është njëkohësisht racionale për sa u përket vendimmarrjeve, presupozon “tjetrin” e përgjithësuar si një partner ndërveprimi i barbartë me individin që po dhuron. Kjo hapësirë njëkohësisht shpreh vullnetin e lirë të tij për të hequr dorë nga diçka materiale ose morale e juridike e për t’ia dhënë këtë “tjetrit” në shenjë mirënjohjeje, lutje për mbrojtje, shprehje respekti, dashurie, miklimi, ndërmjetësimi vlerash të përbashkëta njerëzore, aleance, dëshirë për të këmbyer vlera materiale e shpirtërore.

Rikthehem atëherë te përpjekja për të kuptuar, se cilat janë disa *motive* të dhurimit në këto kontekste.

Së pari, duket e qartë se njerëzit duan të kenë kudo një jetë më të mirë dhe për të pasur një jetë të tillë, ata duhet të marrin e japin me njëri-tjetrin, të shuajnë krizat e konfliktet dhe të bashkërendojnë veprimet. Në të drejtën zakonore dhurimi shihet si *një veprim që synon të mirën e një njeriu apo grupi tjetër* dhe që zakonisht nuk kërkohet gjë si kundërshtpërblym. Por ka dhe raste që dhurata jepet për një interes të

¹⁸ Mead, George Herbert. *Geist, Identität und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998, 6. Aufl. f.383.

¹⁹ Walzer, Michael. *Politika dhe pasioni. Drejt një liberalizmi egalitar*. Përkthim M.Koçiu, Botime Duda, Tiranë 2005, f.181-186

caktuar. Pra, institucioni i dhuratës përmban brenda vetes parimet e një *kujdesi dhe vëmendje ndaj tjetrit* ose tërësisë së të tjerëve, duke shpërfaqur si anët universale të këtij ndërveprimi ashtu dhe specifikat shqiptare të këtij ndërveprimi. Thamë që kërkesa e njerëzve për të jetuar mirë i shtyn ata të themelojnë norma ndërvepruese të moscenimit dhe kujdesit për të tjerët që jepen me anën e së drejtës zakonore. Nuk është çudi që një mjet i shprehjes së këtij ndërveprimi është dhe dhurimi. Kësisoj, ato duan të përlligjin veprimin e mirë dhe të drejtë të individit brenda grupit, por edhe të grupeve me njëri-tjetrin. Ato motivojnë, përlligjin por edhe ndalojnë duke rregulluar kështu ndërveprimet në grup. Gjithashtu, këto norma ndihmojnë individin të kuptojë botën dhe vendin e tij brenda saj, duke shërbyer si kuptim e shpjegim, se pse nuk duhet vepruar kështu e pse duhet vepruar ashtu, ato paraqesin shprehitë e jetës komunitare të shqiptarëve.

Vetë procesi i edukimit me këto norma merr një rëndësi të veçantë në këto komunitete ku familja, grupi, krahina, nëpërmjet ritualeve, festave, ose ngjarjeve e rëndësishme, si luftërat e paqja, sjellin një “tjetër” të përgjithësuar përballë, një abstraktim të kujdesit për “tjetrin” si njeri si vetë individi. Në këtë kontekst individët rriten brenda një bashkësie gjuhësore, kulturore të përbashkët dhe një mjedisi material të përbashkët, jo si pjesë të shkëputuar prej njëri-tjetrit.

Së dyti, përmbushja e kënaqshme e jetës së individit është e lidhur ngushtë me interpretimet që japin këto norma në bashkësi, jo vetëm si njohje e pranimi të të tjerëve në përgjithësi e në veçanti, por edhe si *përgjegjësi për fatin e përbashkët* që i lidhin vendi, gjuha, stërgjyshërit, totemët, besimet, varret e gjithçka që sot ne e përmbledhim në fjalën “atdhe”. Veprimi ose praksisi, në procesin e këtyre vlerave kërkojnë deri diku imponimin e tyre dhe të mos shkelen nga individi.

Prandaj shtytja ose motivi e dhurimit mund të jetë i ndryshëm dhe disa prej tyre janë solidariteti, si homogjenizim i grupit dhe përtej tij, shuarja e konflikteve, prandaj duhet shtuar këtu një tjetër motiv i dhurimit. Një përlligje tjetër e motiveve të dhurimit në të drejtën zakonore janë përpjekjet që bën bashkësia për të ruajtur vazhdimësinë e saj dhe për ta identifikuar veten me traditat e vjetra si pjesë e ndërgjegjes së përbashkët kolektive. Kërkesa për homogjenizim dhe solidaritet e bashkësisë është një forcë e fuqishme lidhëse, sidomos në kohë krizash ekonomike ose politike si luftërat. Këto norma shërbejnë si arkiva të kujtesës së përbashkët dhe vlerave të përbashkëta në histori. “Malet, krojet, burimet dhe kënetat nuk janë vetëm aspekte të peizazhit të bukur

që meritojnë vëmendjen...secili prej tyre është një vepër e një paraardhësi nga i cili e ka prejardhjen. Në peizazhin që e rrethon, ai lexon historinë e veprave dhe gjesteve të qenieve të pavdekshme që i adhuron, qenie që i ka njohur nga përvoja personale, si baballarë, gjyshër, vëllezër, nëna e motra. I gjithë vendi për të është një dru i vjetër gjenealogjik dhe gjithnjë i gjallë”²⁰

Në këtë mënyrë, dhurata duhet të jetë një faktor ndikues krahas faktorëve të tjerë në grup ose etni për të shuajtur konfliktet shkatërrimtare dhe dallimet e mëdha e për të homogjenizuar grupin. Kështu për shembull, studiuesi Zef Valentini shquan një solidaritet të fortë brenda grupeve, fisit, katundit e bajrakut, si njësi administrative që vijnë që prej kohëve më të hershme dhe që nuk shpërbëhen kollaj, me gjithë kushtet e pushtimeve ose luftërave që u imponohen shqiptarëve, duke dëshmuar kështu një vlerë të rëndësishme me ndikim për vazhdimësinë e tyre në kohë. “Një sens i fortë solidariteti sundon në brendësi të çdo komuniteti, që nga shkalla e parë e deri te e fundit, që nga familja e deri te vëllazëria, katundi, bajraku, fisi dhe grupimi i fiseve.”²¹

Homogjenizimi mund të nxitet edhe prej pushtimeve, sepse pushtimi romak homogjenizoi një pjesë të fiseve ilire të ndara, siç dëshmon edhe Çabej²²

Kujtojmë se homogjenizimi dhe përbashkimi i popullatës mbi bazë vlerash të përbashkëta ndodh më thjesht në grupet e vogla ose bashkësitë disi të izoluar ose primitive. Prandaj këto shoqëri ndonjëherë, janë kompakte dhe nuk e pëlqejnë shoqërinë komplekse pavetore dhe pluraliste ndër vlera, e cila u përulet disa ligjeve të huaja të jashtme. Pra janë kundër shtetit sidomos kur shteti njësohet me pushtuesin. “Për të vendosur rendin dhe paqen në gjirin e bashkësisë, për të luajtur rolin që ka në të si pajtues i konflikteve mes individësh, familjesh, breznish etj., prijësi nuk ka mjet tjetër përveç respektit që i njej shoqëria.”²³ Dhe më poshtë, “Prijësi është një funksion në shërbim të shoqërisë, dhe është shoqëria ajo, që si vend i mirëfilltë i pushtetit- ushtron si e tillë autoritetin e vet mbi prijësin. Për këtë arsye prijësi e ka të

²⁰ Strehlow, T.G. *Die Aranda und Loritja-Stame in zentral Australien*, Frankfurt am Main vëll4, 1907-1913. I cituar prej Lévi-Strauss, *Mendimi i egër*, f. 341

²¹ Valentini, Giuseppe. *E drejta e komuniteteve në traditën juridike shqiptare*. Botime Plejad, Tiranë 2007, f.23.

²² Çabej, po aty, f.173

²³ Clastres, Pierre. *Shoqëria kundër shtetit*. Kërkime në antropologji politike. Përkthim O.Azizi, Shtëpia botuese “Pika pa sipërfaqe” Tiranë 2014, f.302

pamundur ta përmbysë raportin me shoqërinë në favor të vet, ta vërë shoqërinë në shërbim të tij”²⁴

Së treti, një motiv ose shtytje për të dhuruar është përpjekja për t’u lidhur me të tjerët në një veprim të përbashkët. Kjo lidhje bëhet duke mos marrë parasysh vlerat e veçanta në rastin e dhuratës të të dy individëve, por duke u bërë thirrje vlerave të përbashkëta.

Pak a shumë këtë ide mbështet edhe studiuesja Andromaqi Gjergji kur shkruan për eposin e kreshnikëve: “I pafuqishëm kishte qenë edhe krishtërimi për të ndryshuar shtresën më të vjetër të figurave mitologjike e të besimeve pagane të pranishme në cikël, po ashtu u tregua dhe islamizmi. Kjo dëshmon se roli i feve në karakterin etnik të kulturës popullore nuk ka qenë vendimtar, se populli ka qenë i kapur fort pas traditave të tij të lashta”²⁵

Marrësi dhe dhënësi mund të kenë pozita të ndryshme ekonomike, pra njëri të jetë më i varfër se tjetri, ose të jenë në të njëjtin rang ekonomik, pak a shumë. Intencionet mund të jenë së bashku ose të ndara: synohet të krijohet një bashkëveprim me tjetrin, synohet të merret dhuratë diçka që nuk mund ta sigurojë në rrugë të tjera, ose kur personi i pasur synon një post, pozicion në grup dhe i duhet mbështetja e disa njerëzve, ai u bën dhurata njerëzve të ndryshëm. Sot ky mund të konsiderohet një veprim korruptiv, por shpesh ofrimi i shërbimeve të kërkuara vijon të funksionojë gjysëm nën dhe edhe te lobingjet e ndryshme dhe grupet e interesit. Kur dhurata nuk përmbush pritshmëritë e marrësit, atëherë kemi procesin e dëmtimit të marrëdhënieve në grup, deri dhe në konflikt.

Dhurata lidhet edhe me anën detyruese të bashkësisë, por edhe me anën e rehatisë, komoditetit dhe kënaqësisë që ofron të jetuarit dhe të qenit pjesë e një bashkësie.

Përveç festave e ceremonive martesore ose fejesave, krahas elementit material të rregulluar me kanun, se çfarë dhuratash u çohen krushqve dhe si renditen ato, shfaqet dëshira për ta lidhur e zhvilluar miqësinë mes fiseve nëpërmjet martesave, si dhe në disa kultura të tjera. Cilësi të tilla gjejmë të normuara te kanunet e ndryshme. Për shembull, tregohen me përpikmëri dhuratat si “sheji” në rastin e fejesës ku përfshihen unaza, shamia, të holla në para.²⁶ Nga ana tjetër protokoll të

²⁴ Clastres, po aty, f. 302-303

²⁵ Gjergji, Andromaqi. *Mënyrat e jetesës në shekujt XIII-XX*. Përmbledhje studimesh, Tiranë 2002, f.37.

²⁶ Ilija, Frano (Imzot). *Kanuni i Skanderbegut*. Botimi III, Botime françeskane,

veçantë merr “paja” e nuses që zakonisht janë rroba e veshje të ndryshme për pjesëtarë të familjes. Por edhe këtu këmbimi është më i thellë kur jepet vajza ose kur merret nusja, pasi lidhja që krijohet mes dy fiseve bëhet e pathyeshme. Pra, si në kulturat e tjera martesë ka si ‘dhuratë’ më të madhe gruan e cila shërben për të lidhur miqësi, por gjithnjë jashtë fisit ose krahinës. Nuk mungojnë në këto ceremoni edhe dhuratat e dasmorëve. Për shembull, te Kanuni i Skënderbeut thuhet se “Në dasëm shkohet me dash”²⁷

Së katërti, një motiv tjetër i dhurimit është se *dhurohet për të zëvendësuar diçka të munguar*, proces që vërehet edhe te flijimi.

Nuk duhet mohuar që latinishtja dhe greqishtja, si dhe kishat përkatëse (romake e bizantine) ndikuan edhe në këto marrëdhënie. Pra termi i dhuratës lidhet shpesh me konceptin latin si folje ose si emër “mblatoj” “mblatë”²⁸ hyjnive ose të vdekurve. Por duhet theksuar se, flijimin e grave fëmijëve Çabej e quan një cilësi të prejardhur te shqiptarët (meqë flijimi është një formë e dhuratës) janë muratorët aromunë ato që e përhapin dhe nuk janë disa raste por një rast që rrëfëhet në vende të ndryshme, në mos qoftë se po këta muratorë e kanë rrëfyer për së pari këtë legjendë duke punuar nëpër Ballkan²⁹ dhe nuk është tipike shqiptare.

Megjithëse duken të ndryshme, kanë në thelb të njëjtat motive njerëzore. Dhurohet ose flijohet për të zëvendësuar diçka të munguar, për shembull, vëmendjen e të tjerëve ose të perëndive. Duke iu referuar motiveve të flijimit, si një akt specifik dhurimi, Levi Straus shkruan: “Qëllimi i flijimit është vendosja e marrëdhënies, që nuk është e ngjashmërisë analogjise, por e vazhdimësisë, me ndihmën e një serie të identifikimeve të njëpasnjëshme, që mund të bëhen në dy drejtime, sipas faktit nëse flijimi është larje e fajit, apo ritual i bashkimit”.³⁰ “Sakrifikimi kërkon të vendosë lidhje ndërmjet dy fushave fillimisht të ndara”³¹ I njëjti proces ndërveprimi vërehet kur kjo lidhje po kërkohet jo me hyjnitë, po me njerëzit në përgjithësi, apo me njeriun tjetër konkret.

Shkodër 2019, f.29, pjesa “Sheji” neni 187-195.

²⁷ Ilija, Frano (Imzot). *Kanuni i Skanderbegut*. Botimi III, Botime françeskane, Shkodër 2019, f.35, neni 298-301

²⁸ Çabej, Eqrem. *Hyrje në historinë e gjuhës shqipe*, Pjesa e parë, botime Çabej, Tiranë 2008 po aty f. 119

²⁹ Çabej, po aty, f.183

³⁰ Lévi-Strauss, Claude. *Mendimi i egër*, përkth. E Basha, Botime Dukagjini, Pejë 1999. f.316.

³¹ Lévi-Strauss, po aty, f.317

Ndonëse ka dallime ndërmjet flijimit dhe dhurimit, këtu na interesojnë ato elemente kryesore të përbashkët që shpjegojnë se përse njerëzit flijojnë ose dhurojnë diçka.

Së pesti, motivi i *zgjidhjes së konflikteve* mund të shihet si një derivat i forcimit të lidhjeve brenda ose jashtë grupit. Gjithsesi meqë ky element përmban shumë veçori shiptare po i drejtohem pjesës së prishjes së lidhjeve martesore dhe pronave si dy vatra të mundshme konfliktesh të mëdha.

Kështu të gjitha kanunet shqiptare pa përjashtim u kushtojnë kapituj e sythe të tërë zgjedhjes së konflikteve, pasi ky është edhe një ndër qëllimet e ekzistencës së tyre; ruajtja e bashkësisë. Ata janë shumë të hollësishëm për mënyrën e zgjidhjes së këtyre konflikteve, në mënyrë që të mos lindë asnjë keqkuptim i mundshëm. Paratë, falja, dëshmitarët, beja etj., janë mekanizma detyrues sa moralë e sa ligjorë që shërbejnë për këtë proces. Saktësia e rregullimit të këtyre detajeve që për mua synon shuarjen e konfliktit shprehet kështu në Kanunin e Lekës, pasi ka rreshtuar me saktësi se cilat janë dhuratat që sjellin krushqit që natyrisht janë para, por dhe gjë e gjallë ose gjëra konsumi, neni 44 “S’asht kanu me dhanë as ma tepër e as ma pak.”³²

Prona mbi tokën përbën një dhuratë universale e rregulluar herë me norma morale e herë me norma juridike zakonore për të shmangur mosmarrëveshjet. Një nga format e dhënies së pronës dikujt, përveç trashëgimisë është edhe dhurimi. E drejta zakonore përmban shumë norma për rregullimin e dhurimit të pronës qoftë të luajtshme qoftë të paluajtshme, siç i klasifikojmë sot. Pronësia mbi tokën në të gjitha të drejtat zakonore shqiptare lidhet ngushtë jo vetëm me familjen e farefisin, por dhe me pjesë të përbashkëta të komunitetit që mund të jenë mbi bazë fshati ose krahine, ku çohen bagëtia për verim, bjeshkë ose për dimërim, si dhe pyje e burime ujore. Institucioni i trashëgimisë së tokës nuk mund të quhet plotësisht i njëjtë me dhurimin. Zakonisht në të gjitha të drejtat zakonore kjo trashëgimi u takon djemve të familjes, pasi kemi një shoqëri tërësisht patriarkale. “Njeriu i kanunit përdor çdo zot që mundet në mënyrë që të gjejë drejtësi e të shmangë konfliktin.”³³

³² Gjeçovi, At Shtjefën. *Kanuni I Lekë Dukagjinit*, Botimi i dytë, Botime françeskane, Shkodër 2018, f. 65 neni 67 f.58

³³ Bardhoshi, Nebi. *Antropologji e Kanunit*. Botimi i dytë, Botime “Pika pa sipërfaqe”, Tiranë 2016, f.277

Zgjidhja e mosmarrëveshjeve për kufijtë përfshin një kapitull më vete thuasht se të gjithë kanunet. Këtu fillohet zakonisht me shpjegimin e përkufizimit të gurit të kufirit të deri të kufiri i fituar me gjak. Përfytyrohet lehtë se çfarë lëmshi krijoi Reforma Agrare pas Luftës së Dytë Botërore në vend dhe më pas “Ligji 7501”, të cilat nuk morën fare për bazë të drejtën zakonore. Për pasojë, drejta e pronës mbi tokën është edhe sot një burim mosmarrëveshjesh, për shkak të injorimit të kësaj të drejte zakonore, dhe këtë e thonë disa studiues shqiptarë, pavarësisht se në një pjesë të fshatrave toka është marrë mbi bazën e atyre pronave që kanë pasur familjet e vjetra e dokumenteve para sistemit komunist. Dhurimi i pronës sidomos i tokës është gjithashtu i rregulluar po aq me përpikmëri.

Një motiv shpirtëror (së gjashti), për dhurimin gjejmë te vetë emërtimi i një pjese të kanuneve “të lanunat” këtu përfshihet edhe toka e falur *për shpirt*, ku duhet pëlqimi i kushërinjve dhe që mund të jepet për qëllime fetre a besimi. Të lanunat janë “me barrë” (me kusht) e pakusht dy llojesh. cito. “Për të lanunat e të falmet, a si thotë goja e popullit tonë, “me lanë gjësend për shpirt”, merret vesht, me lanë gja për kishë, si arë a livadh, kopsht a vneshtë, prozhëm a zabel, rendin e ujit, a dhe lang e plang me të egër e të butë. Ai qi len do të ket mendët e shëndoshta në krye e tagër me lanë; do të jet i lir kah e lanmja e mos të jet i tutun prej kërcnimit të ndokujt.”³⁴

“*Dhurimi për shpirt*” bëhet prej dëshirës për ta ruajtur e zhvilluar bashkësinë ku jetojnë.

Së shtati, dhuratat gjithashtu *sigurojnë mbarësinë e llojit njerëzor, por dhe prodhimeve të ndryshme, pjellorinë*. Dhurimi i gjakut si “vëllamë” sjell shtimin e jetës nga kjo lidhje. Gjithashtu, shërbejnë për eliminimin e magjive dhe armiqve. Gjithashtu, ngrënia bashkë si shenjë e shtrirjes së vlerave në bashkësi, “përbashkimi ushqimor dhe flijimi shoqërojnë njëri-tjetrin”³⁵ “Në shumë shoqëri besohet se ngrëniet bashkërisht krijojnë një lidhje farefisnie artificiale mes pjesëmarrësve,”³⁶ Kjo në kuptimin se, mund të shërbejnë që dhuruesi të hyjë në një botë me kulturë tjetër të ndryshme, ose në botën hyjnore si dhe për të kapërcyer pengesat që i vijnë nga armiku, e liga e keqja në jetën e tij.

³⁴ Gjeçovi, At Shtjefën. *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Botimi i dytë, Botime Françeskane, Shkodër 2018, Kreu I III “Të lanunat”, f.71.

³⁵ Durkheim, Emile. *Format elementare të jetës fetare*, Botime Korbi, Tiranë 2000, f.264-265

³⁶ Durheim, po aty, f.264

Duke folur për këtë forcë të bashkimit në komunitet të shqiptarëve etnologu Mark Tirta shkruan: “Si ka mundur ky popull ta ruajë e ta zhvillojë kompaktësinë etnike më se 3000 vjet në të njëjtat troje në Ballkanin Perëndimor?”³⁷ “Ky organizim komunitar ka pasur shtyllë të fortë të drejtën dokësore, që bashkë me gjuhën, me etnokulturën shqiptare, na kanë ruajtur në shekuj për të mos u shpërbërë si popull, si etnos.”³⁸

Së fundmi, edhe manipulimi mund të jetë një motiv i dhuratës, por kjo është anti-dhuratë, ose një dhuratë për interes të kulluar, për të përfituar diçka në këmbim, kurse shtrirja e vlerave nuk bëhet gjithnjë vetëm mbi bazë përfituese, por mbi bazë të respekti moral, disi abstrakt, çka do ta shtjellojmë në vazhdim.

3. Abstraktja dhe konkretja, parimi moral dhe juridik i ndërveprimit në funksionet e dhuratës

Normat e të drejtës zakonore, përmbajnë si ligje natyrore pjesën morale dhe atë imponuese normative. Këto norma do të duhej të kalonin në një të drejtë pozitive të shkruar vendase, por me pushtimet e ndryshme, ku ligjet e shkruara vendosen nga të huajt, ky proces u ndërpre, për t’u rishfaqur sa herë që rikrijohej shteti shqiptar. Për shembull, në të Drejtën Romake kalimi nga e drejta natyrore në të drejtën pozitive paraqitet kështu: “Rregullat zakonore të sjelljes u konsoliduan në gjirin e gjinisë dhe u përgjigjeshin interesave jetësore të të gjithë anëtarëve. Këtyre rregullave u nënshtroheshin të gjithë anëtarët me bindje, pa nevojën e ushtrimit të forcës ose të dhunës. Individët që nuk u nënshtroheshin këtyre rregullave përjashtoheshin nga jeta e bashkësisë.”³⁹

Ky proces i shndërrimit të së drejtës zakonore në pozitive kishte ndoshta dhe një anë të veçantë, fuqinë morale të këtyre normave që ndikuan edhe procesin e dhurimit. Nopça, por jo vetëm ai, dëshmon një qëndrueshmëri të madhe të këtyre vlerave dhe veçanti të kulturës shqiptare ndër malësorët, kur shkruan: “Shumë evropianë të ashtuquajtur ‘të ndershëm’ kanë më pak moral se një i ashtuquajtur ‘kriminel’ në Malësi. Ndërsa për shumë evropianë mund të jemi në dyshim se kanë rrëshqitur prej karakterit evropian, për çdo malësor shqiptar është e

³⁷ Mark Tirta. Etnokultura shqiptare. Botuar nga Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Tiranë 2016, f. f.247.

³⁸ Tirta, po aty, f. 252-253

³⁹ Mandro, Arta. *E drejta romake*. Ribotimi i tretë, botime Toena, Tiranë, 2006, f.38

parashikueshme, që nuk do të vepronte në kundërshtim me moralin e tij dhe traditën e tij.”⁴⁰

Pra ka “dhurata” që nuk janë mirëfilli materiale, por moralo-ekzistenciale. Këto cilësi morale e juridike karakterizojnë dhuratën, aq sa ajo merr një kuptim më të epërm e abstrakt “me dhuru jetën”; “me t’u këndu kënga”, “ndorja”, “besa” etj. Kuptimi i abstraktes këtu është aftësia për të kaluar nga dhurata konkrete empirike si objekt në konceptin abstrakt “me dhanë”, “me dhuru jetën” ose “besën”, “ndoren” në emër të nderit moral, që mos “me u korit”, turpëruar, që nxit sjelljen ose veprimin si kujdesje për tjetrin, bazë e çdo norme morale. Kësisoj, të gjitha këto koncepte përmbajnë diçka më të lartë se dhurata materiale dhe kanë të bëjnë gjithashtu me dhënien falas të diçkaje morale e juridike (e drejtë), deri dhe vetë jetës që është “prona” më e vyer për njeriun në të drejtën natyrore⁴¹.

Në motivet e dhurimit u përmend, se funksionet e dhuratës të janë të ngjashme me flijimin, siç e thamë, ndonëse ka edhe dallime. Dhurata “flijon” jo vetëm diçka që na përket neve (gjësend), por edhe unin ndaj tjetrit, është hapje pa kushte ndaj tjetrit, me mesazhin “unë vlerësoj më shumë lidhjen tonë, ky objekt që po të dhuroj shpreh vetëm një pjesë të kësaj ndjenje”. Pra, në disa raste nuk ka vlerë vetë objekti, por akti, gjesti i dhurimit si një lloj përmbledhjeje e disa abstraksioneve në një objekt konkret.

Të dy këto elemente *morali* dhe *norma juridike* në të drejtën zakonore formojnë atë domosdoshmëri ndërveprimi antiasimilues të kulturës, pra edhe të kulturës shqiptare, pasi nuk janë në kundërshtim me njëri-tjetrin, por i shërbejnë të njëjtit qëllim, kohezionit të fuqishëm të bashkësisë përballë kërcënimeve të brendshme e të jashtme.

Por krahas vlerave të tjera si “dhuratë” morale, bën përshtypje vlera: “Të vdesësh që të këndohet kënga” pra trimërisht, për bashkësinë, familjen, vendin tënd. “Një shqiptar thërret për t’u kujdesur të tjerët për gruan e fëmijët dhe hidhet në llogoren e armikut, vetëm se është i bindur që vepron si hero dhe se mendon që pas vdekjes do t’i këndohet kënga.”⁴² Të vdesësh që të të jepet si “dhuratë” një këngë, si një formë lartësimi hyjnor thuajse transhëndencë që e kapërcen vdekjen, sepse personi nuk do të jetë aty kur i këndohet kënga, porse ka vdekur, e

⁴⁰ Nopça, Franc. *Fiset e Malësisë së Shqipërisë Veriore dhe e Drejta Zakonore e tyre*. Përkthim. M. Zallari, Botime Eneas, Tiranë 2013, f.47.

⁴¹ Ruso, Zhan Zhak. *Ligjëratë mbi pabarazinë mes njerëzve*. Përkthim Q. Veliaj, Shtëpia botuese “Reklama” Tiranë 2021, f.104.

⁴² Nopça, po aty f. 34.

megjithatë ai e pranon vdekjen vetëm me këtë kusht. Të marrë si dhuratë një këngë që pasardhësit ta kujtojnë sakrificën e tij më të lartë për bashkësinë ku jeton.

Ana utilitare, dobia e këtyre vlerave na ndihmon të jemi të qartë se pse marrin kaq rëndësi vlerat morale të përbashkëta. Natyrisht, që disa koncepte e vlera mund të kenë një shtrirje më të gjerë dhe të gjenden edhe në kulturat e tjera ose në të gjitha kulturat.

Ngjashmërisht e përmend fjalën “me dhanë”, “me dhurue” diçka kemi edhe filozofi Zhak Derrida, i cili e shtrin kuptimin e foljes “me dhanë” (don, pardon në latinisht) në dhënien e vetvetes te tjetri, ose “mos me dhanë” (pardon) veten te tjetri. Derrida, i cili e quan prezencën e njeriut në botë një dhuratë dhe mosprezencën një ndjesë “pardon” ndaj tjetrit që nuk është aty dot, që nuk është i pranishëm për ta ndihmuar kur ai ka nevojë. Ky kuptim u shtjellua prej Derridës në dy ligjërata reflektuese ndaj shfarosjes së hebrenjve në Luftën e Dytë Botërore. Gjithsesi, Derrida shprehet se ky koncept i “dhënies” (don), përmban edhe një ndjenjë faji, kur nuk arrihet të ndihmohet tjetri, shoqëruar me një ndjenjë faji ekzistencial, të shtjelluar po aq mirë edhe te filozofi Karl Jaspers sidomos te situata kufi e fajit (Schuld). Pra të dhurosh domethënë të jesh (me qenë) te tjetri, ky është kuptimi i dhuratës, sipas Derridës⁴³ mandej vjen kuptimi “me dhanë” ose “me bartë” i dhuratës si objekt. Ose në gjykimin tim koncepti ruan si pjesën ekzistencialo-morale të dhënies flijimit të njerëzores te tjetri, ashtu dhe atë materiale, duke i shfaqur herë vetëm pjesën ekzistenciale pa atë materiale si objekt, gjë që ndeshet edhe në të Drejtën Zakonore Shqiptare. Shpesh herë nuk ka rëndësi objekti që dhurohet, shpata, pushka, fyelli etj. por rrëfimi për të, narracioni që e shoqëron. Brenda këtij rrëfimi bëhet edukimi i të rinjve në familje ose festa e rituale.

Pozita e dhënësit të dhuratës shoqërohet me superioritet vlerash morale, që shpreh kështu virtytet e bujarisë, dhembshurisë, dashamirësisë etj. Vetëm një mendim i arsyeshëm moral mund të shpjegojë heqjen dorë nga tundimi material përballë afirmimit të këtyre virtyteve morale si ndorja, besa, nderi për “mos me u korit”, të këndohet kënga, “ani pse vdes në luftë” etj. Dhe ky moral është pika më e lartë dhe e fortë e vetmohimit, si abstraksioni më i lartë transhendent që kanë

⁴³ Derrida, Jacques. *Vergeben/ Das Nichtvergebbar und das Unverjährbare*, (E padhënshmja e pafalshmja) Një Leksion i Derridas i mbajtur në Jeruzalem dhe Varshavë 1998), Übersetz. M. Sedlaczek Passagen Verlag, Wien 2022.f.10-11

shqiptarët, përkundrejt vlerave materiale të dhënies e marrjes së dhuratave. Mund të sillen plot shembuj të tjerë, që nuk është pjesa materiale e cila ka vlerë në këtë proces por gjendja mendore emocionale që krijohet e përcjell këto cilësi morale, ku dhurata kthehet në një forcë shpirtërore, psikologjike bashkuese e individit me të tjerët e bashkë-shoqëruar nga kënaqësia, lumturia.

Në këtë kontekst moralo-juridik të së drejtës zakonore shqiptare, pritet që edhe akti i dhurimit si ndërveprim shoqëror, të përmbajë anë sa *konkrete, aq edhe abstrakte*, gjë që e kam gjetur për shembull, krahas ndërveprimeve të tjera edhe te koncepti e veprimi i “ndores”, që ka si kuptim kryesor: “Ti mundesh me iu nënshtru instiktit si kafshët e me më vra, me me vjedh e me më faru krejt, por ti nuk duhet ta bësh këtë sepse je njeri që i kontrollon instiktet se ke nder e moral e zakon, pra ti je njeri me kulturë e jo kafshë”. Natyrisht ndorja i jepet si “dhoratë” zakonisht një personi të besuar e me prestigj me emër të mirë, por në disa rrethana edhe ndër njerëz të panjohur, duke i bërë thirrje këtyre vlerave të mirënjohura ndër shqiptarët.

Kur dikush i thotë dikujt “unë jam n’dorën tënde” (domethënë, e bart veten në dorën tënde, e dhuroj veten janë thujtë të implikuara këtu), përmbledh disa kuptime ideale njëherësh që Nopça i quan të pashpjegueshme e mistike te ky institucion fjalë. “Unë jam në dorën tënde” do me thënë që unë po e dhuroj veten (ekzistencën, qenien time) te ty si njeri. Ky proces është i ngjashëm me dhurimin, pasi veprimi që e pason nënkupton heqjen dorë nga diçka që na përket ne, si vetja jonë (prona më e rëndësishme në të drejtën natyrore e civile) e deri te lënia e diçkaje në dorën e tjetrit, diçkaje thelbësore nga personi që e vë veten në “ndore”. Pra ekzistenca ime e merr parasysh dhe e respekton ekzistencën tënde njerëzore. Por njëherësh kjo nuk do të thotë vetëm “të përullem ty” me servilizëm, por unë po respektoj te ty njeriun, i cili ka vlera morale dhe zakonore e qëndron më lart se kafshët, kjo është thirrja e “ndores” që e ilustron Kanuni i Skënderbeut ku shkruhet: “ndorja asht mbrojtja e kuj. Me ra ndore kuj, don me thanë me i hy nën mbrojtje. Me marrë kend nën ndore don me thanë me marr kend nën mbrojtje të vet.”⁴⁴ Si dhe: “Ndorja nuk kundërshtohet, xehet e pranue me. Por ai që t’i ketë ra ndore kush, do të thotë ose do të lëshojë za ‘asht ndore teme, mos e prek”⁴⁵ Kanuni i Lekës, por jo vetëm ku te neni 67 “Ndorja” shkruhet: “Miku xen kryet e vendit në trevezë, mandej hin ndorja. Si të

⁴⁴ Ilija, Frano (Imzot). *Kanuni i Skanderbegut*. Botimi III, Botime françeskane, Shkodër 2019, f.57, pjesa “Ndorja”, neni 664,

⁴⁵ Ilija, Frano po aty, f.57, pjesa “Ndorja”, neni 666.

hijë miku në shpi, te ka la detyrën. Po të hini miku në shpi, gjak me te pasë, do t'i thuejsh: “mirë se erdhe” Besa e mikut ma e fortë se dashnija e djalit”⁴⁶.

Pra, koncepti i “ndores” materializon në gjuhë e mendim një lloj dhurimi të ekzistencës vetjake te tjetri. E quaj kështu, sepse përdoret pak a shumë në kuptimin e përkujdesjes për tjetrin që shfaqet te ekzistencializmi, duke implikuar, se është i epërm ndaj tundimit material për ta vjedhur, plaçkitur e vrarë dikë (tjetrin), i cili mund të jetë edhe thjesht një udhëtar i rastit. Mekanizmi duket mistik i pashpjegueshëm për një të huaj, por mirëfilli i interpretueshëm hermeneutikisht për një shqiptar, të cilët e përdorin këtë fjalë edhe sot, kur duam të bëjnë thirrje te tjetri “jam n’dorën tënde”, domethënë, po të respektoj si njeri tani ti ke zgjedhjen tënde të më dëmtosh, të më trajtosh si objekt, ose të më trajtosh si njeri. “Ndorja” përdoret edhe sot si një kërkesë morale e fortë për mbështetje e respekt të ndërsjellë dhe ka plot njerëz që e njohin dhe e zbatojnë këtë vlerë. “Sanksioni” i vetëm që e shoqëron është përbuzja që krijohet për moszbatimin e saj.

Nisur nga kjo ndërlikueshmëri kulturore që krijohet, gjykoj se “ndorja” shqiptare e tejkalon “don - pardonin” e Derridas, sepse mbështjell si ndërveprim unin me tjetrin si dy njerëz jo vetëm për të kërkuar falje, por për të ushtruar pushtet e kontroll mbi sjelljen e tjetrit, megjithëse nuk kanë asnjë armë në dorë përveç fjalës dhe normës (vlerës) së përbashkët kulturore morale ose zakonore. Më tepër ky dhurim i unit te tjetri sa ekzistencial, aq edhe kulturor e moral, i ngjan pjesërisht vlerës së përgjegjësive për tjetrin, të cilën Levinasi e quan “kultura e përgjegjësive për tjetrin, të mos qenit indiferent për tjetrin.”⁴⁷ ndonëse te Levinasi ky kuptim merr edhe disa ngjyime religjioze.

Hermeneutika e “ndores” parashtrohet prej Zef Valentinit si një institucion më i pjesshëm se besa, domethënë logjikisht një koncept i nënshtruar e më i vogël se besa, pasi vepron në rrethana më të ngushta se ajo. Mosvrasja e njerëzve të pambrojtur qëndron në bazën e shumë shembujve të sjellë prej tij, si një virtyt që vjen nga ndorja.;. ndërmjetësuese shpesh herë shërbejnë dhe gratë. Kanuni i Dibrës. “Besa dhe kuptimi i veçantë i ndores duhet ta mbrojë njeriun deri në vdekje” Ndorja e mbron udhëtarin dhe e mban të sigurtë, pasi bëhet fjalë për një

⁴⁶ Gjeçovi, At Shtjefën. *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Botimi i dytë, Botime Françeskane, Shkodër 2018, f. 65 neni 67

⁴⁷ Levinas, Emanuel. *Zwischen uns/ Versuchen über das Denken an den Anderen*. (Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre) Edition Hanser, Përkth. F.Miething München/Wien 1995, f.226

normë të njohur e të pranuar nga e gjithë Shqipëria⁴⁸ nuk refuzohet dot, pasi bëhet fjalë për një normë të pranuar mbarëshqiptare, që përpos të tjerash, siguron edhe lëvizjen e udhëtarëve në Shqipëri.

Një veçori tjetër e ndërveprimit të dhurimit që vërehet në traditën zakonore tonën është *trajtimi i barabartë* i personave në kuptimin e njerëzores, pavarësisht nga statusi social e pasuror që ata kanë. Natyrisht që të drejtat zakonore të kësaj periudhe janë pjesë e epokës feudale, ku gruaja nuk ka pozitë të njëjtë me burrin, por kjo barazi vërehet në aspektin e humanes dhe jo pasurores. Kjo emërtohet ndryshe si “barazia e njerëzve nga gjaku.” Studiuesi Luarasi shkruan kështu për këtë parim kanunor: “Barazia e njerëzve nga gjaku është një lloj shprehjeje e demokracisë primitive dhe njëkohësisht dëshmi e lashtësisë së kanuneve shqiptare. Sipas këtij parimi...si i miri dhe i keqi kanë një çmim.”⁴⁹ Pra duket se anëtarët e bashkësisë trajtohen njësoj nga kjo e drejtë dhe zbatuesit e saj, pavarësisht nga rangu pasuror që kanë. Kjo gjë përmendet edhe nga Nopça kur thirren luftëtarët për luftë dhe trajtimi i tyre me plaçkë lufte.

4. Deri ku mund t’i shtrijë vlerat e përbashkëta dhurata, edhe ndër armiqtë?

Reciprociteti i dhuratave vërehet shumë më tepër në grupet e vogla fisnore, por më tej këtyre strukturave thuajse politike në organizim procesi i dhurimit e humbet atë element reciprociteti dhe ndërkalljen edhe shtresa të dhurimit thuajse me detyrim, sidomos ndër pushtuesit, proces i konstatuar edhe ndër kultura të tjera.⁵⁰ Vlerat e përbashkëta brenda të cilave ne lindim dhe na imponohen ndryshojnë edhe përballë situatave me të cilat përballet bashkësia. Sa më primitive ose e kërcënuar bashkësia, shoqëria, aq më shumë vlera të imponuara, sa më liberale aq më liri ka individit të ndryshojë vlerat e tij madje edhe të dalë prej disa bashkësive tradicionale.

Forca e rëndesës dhe veçantia e moralit në këto norma zakonore i bën ato të jenë të ndjeshme dhe të kujdesshme si ndaj fatit të individit

⁴⁸ Valentini, Giuseppe. *E drejta e komuniteteve në traditën juridike shqiptare*. Botime Plejad, Tiranë 2007, f.64.

⁴⁹ Luarasi, Aleks. *Historia e shtetit dhe e së drejtës në Shqipëri*, Botime Luarasi, Tiranë 2001, f.237.

⁵⁰ Klinkott H., Kubisch, S. & Müller-Wollerman R. *Geschenke und Steuern, Zöllen und Tribute*. Hrsg. Brill, Laiden 2007, f.38.

në bashkësi, ashtu dhe ndaj fatit të tjerëve, të huajve, ndaj të cilëve kur vijnë si miq, konsiderohen njerëz të denjë për t'u respektuar e nderuar, por edhe kur janë armiq të denjë e jo të pabesë tinzarë meritojnë respekt.

Ritet luajnë një rol të rëndësishëm për kompaktësimin e grupit përbashkët armikut. Falë tyre, "grupi arrin të ketë në mënyrë të rregullt një njëtrajtësi intelektuale dhe morale, për të cilën në shoqëritë më të përparuara gjejmë vetëm shembuj të rrallë. Gjithçka është e përbashkët për gjithkënd. Lëvizjet janë të stereotipizuara; secili kryen të njëjtat lëvizje në rrethana të njëjta, dhe ky konformizëm i sjelljes shpreh në një mënyrë tjetër konformizmin e të menduarit."⁵¹

Durkheimi zbulon sjelljen e disiplinuar që shprehin normat e përbashkëta njerëzore dhe që formësohen si pengesa thuajse po aq objektive sa ato natyrore, për t'u shkelur nga njerëzit në bashkësi. Këto nënsisteme bashkohen në afinitete unitare, sepse këto norma e vlera shërbejnë si filtra kulturorë për t'u *homogjenizuar* kundër armiqve të shumtë, duke prodhuar një botë jete tepër të veçantë e tipike origjinale, ku natyrorja e shoqërorja janë po aq imponuese.

Edhe në rrafshin e shtrirjes së vlerave ka një kufi. Ndryshimi vjen nga mënyra, sesi secila kulturë përballet me realitetin dhe me çfarë problemesh përballet njerëzit brenda saj në rrjedhën e historisë dhe cila është përgjigjia e kësaj kulture ndaj këtyre problemeve herë të përbashkëta e herë të veçanta nga popullatat e kulturave të tjera.

Akulturimi ose marrja prej kulturave të tjera ka ndodhur me siguri edhe në vend prej pushtuesve ku për shumë shekuj ishin romakët e bizantinët, të cilët hynë më shumë forcë në territor, e mandej osmanët po ashtu. Ky qe më shumë një pushtim politik, por gjithsesi jo pa ndikim në kulturë e vlera. Në këto rrethana bëhet e vështirë të dallohet se çfarë marrin popullatat nga kulturat e tjera dhe çfarë ruajnë më me fanatizëm, por gjithnjë po i referohemi pjesëve malore e jo qyteteve nëpërmjet kanuneve, pasi kjo pjesë e territorit u nënshtrohet më pak pushtimeve dhe ndryshon pak në kulturë prej ndikimit të tyre.

Kështu, për shembull, krejt të ndryshme mund të jenë reagimet ndaj pushtuesit si gjendje e përbashkët në treva të afërta me kultura të ndryshme: Disa i vrasin robërit e luftës ose i këmbajnë, disa të tjerë i ruajnë ato dhe i ushqejnë e i fshehin siç ka ndodhur me hebrenjtë ose me italianët gjatë pushtimit nazist në trojet tona. Disa duan të pushtojnë vendet e tjera qoftë dhe me koston duke shfarosur pleq, gra, fëmijë, disa

⁵¹ Durkheim, Emile. *Format elementore të jetës fetare*, Botime Korbi, Tiranë 2000, f.21

të tjerë ku përfshihet dhe kultura jonë nuk do të pushtojë, por të mbrohet. Pse-të mund të jenë të shumëllojshme dhe përbëjnë përgjigjet e ndryshme dhe vlerat e ndryshme të kulturës shqiptare ndaj disa kulturave të tjera ballkanike.

Mosvrasja e njerëzve të pambrojtur qëndron në bazën e shumë shembujve të sjellë prej Zef Valentinit, si një virtyt që vjen nga e drejta zakonore shqiptare dhe që shfaqet edhe në qëndrimin ndaj robërve të luftës. Ai e sheh këtë të përdorur gjërisht dhe përmend një shembull të mirditorëve që nuk pranojnë të vrasin njerëz të pambrojtur e pa armë qoftë dhe në luftë. “A mos vallë ne jemi ikanakë para armikut, a mos kemi kryer ne ndonjë paburrëri që të përçmohemi, ktheju kardhiqiotëve armët, që të jenë paralajmëruar se duhet të mbrohen, e kur ata të pranojnë betejën jep urdhër pra atëherë dhe do të shohësh si do të dimë të të shërbejmë”⁵²

Në rast se e shqyrtojmë këtë marrëdhënie të bashkësisë me të huajt si një formë e marrëdhënies me *tjetrin e huaj*, si një grup, bashkësi e ndryshme prej nesh shohim disa dallime që synohen të zbuten duke gjetur vlerat e përbashkëta e duke dhuruar. Koncepti këtu është më afër Mitsein-it⁵³ (të-jesh-me të tjerët-në botë) të Hajdegerit, sepse përmban atë përkujdesje (Vorsichtsein) të ekzistuarit me qenie të tjera në botë dhe jo me atë të Sartrit që stilizohet më tepër si një tjetër më i përcaktuar konkret.

Ky lloj dhurimi mund të jetë më shumë diplomatik, por nuk përjashtohet as martesat për interes, si proces shumë i hershëm që shpreh ndalimin e incestit brenda bashkësisë dhe zhvillimin e kulturës si ndërveprim me të tjerët jashtë rrethit të fisit, në sensin se përftojnë fuqizimin e lidhjeve me të tjerët. Në këto rrethana, dhurata më e madhe quhet gruaja. Ndërsa në të drejtën zakonore theksohet fort martesja jashtë fisit, gjë që e gjejmë edhe në eposin e kreshnikëve ku dallimi me tjetrin shfaqet për adhurimin ndaj “çikës së krajlit të shkjenisë, Tanushes”⁵⁴, jashtë fisit.

Meqë nisemi nga shtrirja e vlerave të përbashkëta, dihet se në kulturat sidomos ato të afërta ka vlera të përbashkëta. Por këtu na

⁵² Cituar prej Zef Valentinit, Pouqeville, Corpus II, 1824. Valentini, Giuseppe. *E drejta e komuniteteve në traditën juridike shqiptare*. Përkthim D. Thomollari, Botime Plejad, Tiranë 2007, f.45-46

⁵³ Anxhaku, Adriana. *Filozofi bashkëkohore I*. Botimi II, Botime “Albpaper”, Tiranë 2013, f.225

⁵⁴ Sinani. Shaban. *Mitologji në eposin e kreshnikëve*. Botimi III, Shtëpia botuese “Naimi”, Tiranë 2011, f.160.

intereson më shumë dallimi me kulturat e tjera të huaja për të kuptuar shkallën e tolerancës së shqiptarëve ndaj vlerave të huaja. Për këtë po i referohem rishtazi këtij eposi, pasi: “Cikli i kreshnikëve është kronika e rezistencës së arbërve ndaj dyndjeve sllave.”⁵⁵ Një dallim i tillë nga “tjetri i huaj” (në kuptimin e tjetrit si përgjithësim e përfaqësim i kulturës së huaj), njez disa pika kulmore në vlerat: së pari, heronjtë nuk mund të rëmbejnë vashat e veta, që u duken si motra, por ato të tjetrit, të huajit jashtë fisit. (Gruaja këtu shihet si gjysëm objekt-dhuratë, gjysmë njeri i bukur). Së dyti, mund të kenë gjëra e vlera të përbashkëta me tjetrin: “Heroi vishet maxharisht, flet turçe, falet si mysliman, pi verë si të krishterët”⁵⁶ e megjithatë të mos shkrijë krejt identitetin e vet me atë të tjetrit të huaj. Së treti, tjetri i huaj në këtë epos shfaqet edhe si “mik për besë, vëllamë” me të cilin shkëmbehen dhurata sidomos armë, por mbetet i huaj. Së katërti, tjetri i huaj mund të jetë kundërshtar i denjë, por edhe armik kur shkatërron jetën e bashkësisë shqiptare, dhunon e vret fëmij, pleq, gra.

Për t’u përmendur është dhe mosdëmtimi i kufomave të armikut është një tjetër vlerë që përmendet nga Nopça, sepse edhe armiku meriton respekt dhe nuk duhet trajtuar si objekt, gjësend: “Gjatë gjithë qëndrimit tim jo të shkurtër në Shqipëri nuk ndodhi asnjëherë, që kafshën e vrarë ose kundërshtarin e vrarë t’i dhunonin për sadizëm, ndërsa te sllavët e jugut ndodhin të dyja.”⁵⁷

Një koncept kërkësor, që shpreh shtrirjen e vlerave ndaj të huajve në Kanunin e Dibrës është ai i “vllaut të trojeve” kanuni thotë “ vlla trojesh asht ai që nuk ka lidhje gjaku me ata që ka kufitar ytokash. Vlla trojesh bahet ene nji i largët që ble tokë, të cilën nuk e deshën a nuk mundën me e ble ata të cilëve u takonte.”⁵⁸ Dhe kur i huji quhet vëlla’ ai përfiton të gjitha dhuratat e mundshme të një vëllai qofshin materiale, qofshin shpirtërore.

Në të drejtën zakonore dallimet e lidhjet me tjetrin shfaqen edhe në rrafshin e *përfitimit*, dhe këtu shpërfaqen interesat më shumë se vlerave, tjetri është tregtari që sjell kripën, copat e mëndafshit etj. Sado të përbashkëta këto interesa përfituese, dobiprurëse për të dyja palët, janë

⁵⁵ Sinani, po aty, f.165

⁵⁶ Sinani, Shaban, po aty f.160

⁵⁷ Nopça, Franc. *Fiset e Malësisë së Shqipërisë Veriore dhe e Drejta Zakonore e tyre*. Përkthim. M. Zallari, Botime Eneas, Tiranë 2013, f.45.

⁵⁸ Martini, Xhafer. *Kanuni i Dibrës*. Trashëgimi etnojuridike, Botime M & B, Tiranë 2016, Neni 351-352, f.72-73.

më pak të qëndrueshme sesa lidhja për nga vlerat e përbashkëta, vlera që karakterizohen nga një abstraksion moral të respektit ndaj tjetrit.

Nënshtrimi i interesave ndaj vlerave shquhet kudo në të drejtën zakonore dhe vlerat materiale që dhurohen nuk marrin rëndësi kur nuk janë të shoqëruara me respekt ose e dëmtojnë këtë të fundit, sidomos në marrëdhënie me të huajt. “E dini mjaft mirë- pohon filozofi Krist Maloki,- se fjalori shqiptar s’ka fjalë për ‘interesë’. Prandaj s’kanë qenë të përçarë kurrë shqiptarët e vërtetë. Ku s’ka interesa materialistike e të ndyeta, aty s’ka edhe grindje”⁵⁹

Nisur nga këto vlera, tjetri, miku konsiderohet si ne, hapja e dyerve për mikun, qoftë dhe kur e dimë që e kemi hasëm, për rrugëtarin e për njerëzit që shpërngulen në të keq, ngujimet e popujt që largohen nga luftërat, hebrenjtë, italianët etj., shpjegohen jo me interesa, por me shtrirje vlerash të përbashkëta.

Një tolerancë e tillë racionale është kritikuar dhe nuk është kuptuar duke u quajtur si dëshmi e një popullate të dobët jopushtuese. Argumenti kërkon shumë mbështetje, por unë po mjaftohem në kufijtë e këtij punimi në disa argumente të kundërta me këtë hipotezë të dobësisë, ose inferioritetit kulturor që na imponohet me ose pa qëllim. Po të vendosim këtu si kriter faktin që kultura nuk ka një vlerë intriseke të brendshme, por duhet t’u shërbejë njerëzve të jetojnë mirë dhe në paqe, ky qëndrim është racional më i lartë se “arsyeja” instrumentale përfituese edhe mbi kufoma njerëzish të pafajshëm. Kultura shqiptare që paraqitet në të drejtën zakonore nuk e shikon tjetrin e huaj si objekt, por e njehson si të barabartë me veten. Aftësia për të kuptuar tjetrin si veten krijon pikërisht këtë epërsi të saj, nisur nga një vlerësim krahasues i kulturave i Todorovit⁶⁰.

Kësisoj, te kultura jonë tradicionale reflektohen vlera humane kur mbetemi te mospushtimi i të tjerëve me dhunë. Ky element mund të na bëjë të çuditshëm në sytë e të tjerëve, kur, për shembull hapim dyert e mbrojmë hebrenjtë prej fashistëve, por nga ana tjetër, shihet si një element jo i dobishëm i kulturës sonë nga studiues e ideologë kinse nacionalistë, që pretendojnë se shqiptarët janë të pazhvilluar, sepse nuk kanë pushtuar por vetëm janë rrudhur e mbrojtur prej pushtuesve. Teza se ligjet e moralshme, ku hyn dhe e drejta jonë zakonore me moral të

⁵⁹ Maloki, Krist. *Refleksione*. Kritikë (letrare), analiza dhe mendime. Preagtit A. Ramaj. Shtëpia botuese “Faik Konica” Prishtinë 2005, f. 183.

⁶⁰ Todorov, Tzvetan. Konkuista e Amerikës. Çështja e tjetrit. Përkthim P. Shllaku, Shtëpia Botuese “Pika pa sipërfaqe” Tiranë 2015, f. 301.

qëndrueshëm, siç thoshte Nopça, janë ato që respektojnë bashkësinë, njerëzit dhe nuk kthehen në antiligje, sot gëzon një përhapje të madhe në demokraci.⁶¹

Thelbi i shtrirjes së vlerave edhe me popullatat e tjera mund të jetë një bashkëjetesë paqësore, ku ne e kuptojmë se shumica e atyre të tjerëve janë si ne, por ky proces nuk mjafton edhe ata duhet ta kuptojnë se jemi si ata. Ky mbetet një proces i brishtë, kur u nënshtrohet ideologjive të rrezikshme spastruese nxitur nga interesa për burime materiale e pasuri natyrore të tjetrit.

Një gjë është e sigurtë, “ajo çka mund të shihet si dobësi” e kulturës, në fakt mund të jetë një mënyrë më imponuese e vlerave më të larta mbi bazë njerëzore, sesa ajo çka shihet si “kulturë dominuese” që jo rrallë historikisht është njësuar me gjakimin e tjetrit, të huajit. Po e mbështes këtë ide në një tjetër argument filozofik: duke thyer mitin e kulturës perëndimore si kulturë e epërme ndaj kulturave të tjera, Rusoi thotë se evropianët nuk arrijnë t’i kuptojnë këto kultura të tjera, sepse i shohin me syrin e epërsisë së tyre si parakusht ndaj këtyre “kulturave primitive”: “Pas tre ose katërqind vjetësh që banorët e Evropës vërshojnë në pjesët e tjera të botës dhe botojnë parreshtur rrëfime të reja udhëtimesh dhe relacione, jam bindur se ne njohim si njerëz atje veç veten tonë, pra evropianët e jo kulturat vendëse.”⁶²

Një qëndrim, si me thënë, ndaj të huajit përbën dhe identifikimi i *të huajave* pushtues me *shtetin* e tyre. Qëndrimi dyshues i shqiptarëve ndaj shtetit, ndonëse ndonjëherë pranimi i shtetit mund të konsiderohet emancipim shoqëror, ka në rrënjë pikërisht këtë vazhdimësi të shteteve të huaja, ose përkohësisht shqiptare, por që shpesh nuk merrnin parasysh normat zakonore ekzistuese në territor. Afërmendsh që një shtet i tillë nuk arrin të shkrihet me njerëzit dhe mbetet thuajse një mishi huaj për zona të tëra. Që shqiptarët kanë pasur shtet, e kanë kjo as që vihet në dyshim, por te ne ky shtet nuk u lidh me të drejtën zakonore për arsye të ndryshme ideologjike, (me përjashtim të periudhës së Skënderbeut), duke sjellë një paralelizëm të këtyre dy normave: atyre të trashëguara e që mund të ndryshonin duke iu përshtat shtetit shqiptar, siç ka ndodhur në disa vende të tjera evropiane. Përkundrazi, e drejta pozitive e imponuar nga lart si dhe ligjet përkatëse, që ndonjëherë nuk merrnin parasysh se ligji e drejtësia vijnë nga bashkësia, bëjnë që njerëzit të mos

⁶¹ Fuller, Lon, L. *The Morality of Law*. Revised Edition. Yale University Press, 1969, f. 168.

⁶² Ruso, Zhan Zhak. *Ligjëratë mbi pabarazinë mes njerëzve*. Përkthim Q. Veliaj, Shtëpia botuese “Reklama” Tiranë 2021, f. 146-147

zbatojnë ligjet. Kjo nuk është pra vetëm një çështje emancipimi, por dhe marrje parasysh e traditës.

Pra hipotezat krahasuese të epërsisë ose nënshtrimit të disa vlerave karshi të tjerave mbeten të hapura e jo përfundimisht të mbyllura. Ky elasticitet i shtrirjes së kufijve të vlerave është përshkruar edhe në përmbledhjen “Jeta dhe zakonet e shqiptarëve” të Mark Milanit kur shkruan: “Unë ju tregova si shqiptarët m’i ruajtën krahët qysh ditën e parë të betejës...Puno o serb me shqiptarët dhe do të dalësh i fituar. Trokit në portat e tyre dhe ato do të hapen. Puno me besnikëri të vërtetë dhe mos e mbështet fatin, as në shkathtësinë tënde dhe as në thjeshtësinë e tyre, duke menduar se mund t’i mashtrosh lehtë...se shqiptarët vërtet janë një popull i thjeshtë, e kur shohin te ti të vërtetën e pastër, në flakë e në det do të hidhen së bashku me ty”⁶³

Megjithatë, edhe shqiptarët kanë një skepticizëm për të huajin, siç pohon Edit Durham dhe që karakterizon jo vetëm shqiptarët, por dhe popujt e tjerë të Ballkanit tek shkruan: “Në kohët e vjetra, kur udhëtarët ishin të rrallë, me përjashtim të rrugëve tregtare të njohura mirë, i huaji shikohej me dyshim të madh. Kush e dinte se ç’magji të rrezikshme mund të bënte ai? Në atë kohë magjia përbënte rrezik të madh, sikurse është sot politika, fuqia misterioze e diplomacisë së fshehtë...Në këto udhëtim, shoqëruesi ishte i nevojshëm jo vetëm për të treguar udhën, po si një lloj letërnjoftimi për të dhënë shpjegime.”⁶⁴ Në të vërtetë, vetë Durham e paraqet këtë udhërrëfyes si një lloj përkthyesi të vlerave të të huajit në vlerat e vendësve. Për shembull, ai i prezanton Durhamin duke njohur si vlera të saj para shqiptarëve këto. Ajo megjithëse është grua (Durhami), di të flasë e të shkruajë në shumë gjuhë, ajo di të këndojë dhe e vë të këndojë, di të vizatojë, etj. dhe pas kësaj ata e trajtonin si mike dhe e mbushnin me ushqime e përkujdesje. Pra qasja te vlerat e tyre e kthen të huajin nga i dyshimtë në mik me të gjitha atributet, vetë mikpritja është themeli i bujarisë materiale e shpirtërore.

Në kontekstin e këtyre virtyeteve, duket shqiptarët janë mospërfillës ndaj dhuratave që nuk përkojnë me nderin e traditat e tyre, sidomos kur këto dhurata bëhen nga të huajt. Shembulli në vazhdim vjen nga Mark Milani, i cili rrëfen historinë e një vajze shqiptare ku dikush i ofron rroba të reja për të këmbyer veshjen e saj tradicionale, xhubletën dhe ajo e kundërshton duke thënë “Se nuk i duhen ato sado

⁶³ Milan, Mark. *Jeta dhe zakonet e shqiptarëve*. Përkthim L.Radi, Botimet Jozef, Durrës 2019, f.168-169.

⁶⁴ Durham, Edith. *Për fiset, ligjet dhe zakonet e Ballkanasve*. Përkthim F.Hafizi, Botime Argeta –LMG, Tiranë 2019, f.361, 362

të bukura e të shtrenjta që të jenë,”⁶⁵ duke shprehur një krenari për veshjen e saj tradicionale, xhubletën.

Kufiri që ekziston në të drejtën zakonore është i lidhur me konceptin e mikut që mund të shndërrohet në armik ose e marrëdhënies normale të fqinjësisë që mund të kalojnë në përplasje e luftë. Duket se këto marrëdhënie rregullohen ashtu siç i përcakton Kanti edhe te ne: “Mikëpritja spikat në të drejtën për të huajin, me të mbërritur në një territor të dikujt tjetër, për të mos u trajtuar prej këtij të fundit si armik. Atë mund ta dërgojnë, nëse kjo nuk vë në rrezik humbjen e jetës së tij, aq larg sa të ndihet i paqte si në vendin e vet; askush nuk mund t’i afrohet si të jetë ndonjë armik. I huaji nuk mund të pretendojë për një vendqëndrim rezidencial, por për një vendqëndrim të vizitueshëm, një e drejtë kjo e vlefshme për të gjithë njerëzit, që ndikohet nga e drejta e pronësisë.”⁶⁶

Si përfundim

1. Dhurata shfaqet në të drejtën zakonore shqiptare kryesisht e nxitur nga dëshira për të respektuar të tjerët (si njerëz) e për të shtrirë vlerat e përbashkëta brenda grupit e jashtë tij

2. Dhurimi brenda kësaj të drejte i nënshtrohet një rregullimi moral të qëndrueshëm, ku më të rëndësishme konsiderohen ana moralo-ekzistenciale dhe mandej ajo materiale. Ose kur dhurimi është material duhet t’i nënshtrohet filtrave moralë pa tjetër.

3. Përbërsja e fuqishme e moralit në të drejtën zakonore shqiptare, sjell një respekt për të huajin ku i huaji, kur vuan është si ne. Të mos duash të vrasësh fëmijë, gra, pleq e njerëz të pambrojtur, mund të ketë qenë vërtet me pasoja tkurrjeje të trojeve shqiptare, por e bën kulturën tonë shumë më njerëzore se kulturat që shkatërrojnë edhe kufomat e armiqve.

⁶⁵ Milan, Mark. *Jeta dhe zakonet e shqiptarëve*. Përkthim L.Radi, Botimet Jozef, Durrës 2019, f.160-161.

⁶⁶ Kant, Imanuel. *Drejt paqes së përhershme*, përkthim V.Bako, Botime Dritan, Tiranë 2004, f.98.

Bibliografi

- Anxhaku, Adriana. *Filozofi Bashkëkohore I*. Botimi II, Botime “Albpaper”, Tiranë 2013.
- Bardhoshi, Nebi. *Antropologji e Kanunit*. Botimi i dytë, Botime “Pika pa sipërfaqe”, Tiranë 2016.
- Clastres, Pierre. *Shoqëria kundër shtetit*. Kërkime në antropologji politike. Përkthim O.Azizi, Shtëpia botuese “Pika pa sipërfaqe” Tiranë 2014.
- Demiraj, Shaban. *Prejardhja e shqiptarëve nën dritën e dëshmimeve të gjuhës shqipe*. Botim i Akademisë së Shkencave të Shqipërisë, Tiranë 1999.
- Derrida, Jacques. *Vergeben/ Das Nichtvergebbare und das Unverjährbare*, (E padhënshmja e pafalshmja) Një Leksion i Derridas i mbajtur në Jeruzalem dhe Varshavë 1998), Übersetz. M. Sedlazcek Passagen Verlag, Wien.
- Durkheim, Emile. *Format elementore të jetës fetare*, përkthim A.Minga, Botime Korbi, Tiranë 2000.
- Çabej, Eqrem. *Hyrje në historinë e gjuhës shqipe*. Pjesa e parë. Botime Çabej, Tiranë 2008.
- Durham, Edith. *Për fiset, ligjet dhe zakonet e Ballkanasve*. Përkthim F.Hafizi, Botime Argeta –LMG, Tiranë 2019.
- Elezi, Ismet. *Kanuni i Labërisë*. Botime Toena, Tiranë 2006.
- Fuller, Lon, L. *The Morality of Law*. Revised Edition. Yale University Press, 1969.
- Gehlen, Arnold. *Der Mensch*. Athenäum Verlag, Frankfurt am Main 1962.
- Gjeçovi, At Shtjefën. *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Botimi i dytë, Botime Françeskane, Shkodër 2018.
- Gjergji, Andromaqi. *Mënyrat e jetesës në shekujt XIII-XX*. Përmbledhje studimesh, Tiranë 2002.
- Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 16 Aufl., Tübingen 1986.
- Herder, Johan Gottfried. *Sämtliche Werke V*, Hrsg. B. Suphan, Gerg Olm Verlag, Hidelshheim 1967.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzedentale Phänomenologie*, Husserliana, Bd.VI, Hrsg. W Biemel 5. Aufl. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986.
- Ilia, Frano (Imzot). *Kanuni i Skanderbegut*. Botimi III, Botime françeskane, Shkodër 2019.
- Kant, Imanuel. *Drejt paqes së përhershme*, përkthim V.Bako, Botime Dritan, Tiranë 2004.

- Klinkott H., Kubisch, S. & Müller-Wollermann R. *Geschenke und Steuern, Zöllen und Tribute*. Hrsg. Brill, Laiden 2007.
- Lacaj, Henrik & Fishta, Filip. *Fjalor latinisht-shqip*, Botim i Universitetit të Tiranës, Fakulteti i Histori-Filologjisë, Tiranë 1966.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mendimi i egër*, përkth. E Basha, Botime Dukagjini, Pejë 1999.
- Lévinas, Emmanuel. *Zwischen uns/ Versuchen über das Denken an den Anderen*. (Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre) Edition Hanser, Përkth. F.Miething München/Wien 1995.
- Luarasi, Aleks. *Historia e shtetit dhe e së drejtës në Shqipëri*, Botime Luarasi, Tiranë 2001.
- Malaj, P.Vinçenc. *Kuvendi i Arbënit, 1703*, Botuar nga Instituti i Filozofisë dhe Sociologjisë, Prishtinë 1998.
- Maloki, Krist. *Refleksione*. Kritikë (letrare), analiza dhe mendime. Preagtitit A. Ramaj. Shtëpia botuese "Faik Konica" Prishtinë 2005.
- Mandro, Arta. *E drejta romake*. Ribotimi i tretë, botime Toena, Tiranë, 2006.
- Martini, Xhafer. *Kanuni i Dibrës*. Trashëgimi etnojuridike, Botime M & B, Tiranë 2016.
- Mead, George Herbert. *Geist, Identität und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, 6 Aufg, Frankfurt am Main 1998.
- Milan, Mark. *Jeta dhe zakonet e shqiptarëve*. Përkthim L.Radi, Botimet Jozef, Durrës 2019.
- Nopça, Franc. *Fiset e Malësisë së Shqipërisë Veriore dhe e Drejta Zakonore e tyre*. Përkthim. M. Zallari, Botime Eneas, Tiranë 2013.
- Rorty, Richard. *Filozofia dhe e ardhmja*. Ese, Botime "Geer" Tiranë 2011.
- Ruso, Zhan Zhak. *Ligjëratë mbi pabarazinë mes njerëzve*. Përkthim Q. Veliaj, Shtëpia botuese "Reklama" Tiranë 2021.
- Sinani, Shaban. *Mitologji në eposin e kreshnikëve*. Botimi III, Shtëpia botuese "Naimi", Tiranë 2011.
- Tirta, Mark. *Etnokultura shqiptare. Ligji dokësor*. Botime Akademia e Shkencave të Shqipërisë. Tiranë 2016.
- Valentini, Giuseppe. *E drejta e komuniteteve në traditën juridike shqiptare*. Përkthim D. Thomollari, Botime Plejad, Tiranë 2007.
- Walzer, Michael. *Politika dhe pasioni. Drejt një liberalizmi egalitar*. Përkthim M.Koçiu, Botime Dudaj, Tiranë 2005.

316.323.2
39:316
130.2

Arsim Canolli

“DHURATA” E MAUSS-IT DHE DY FJALË MBI LAVJERRËSIN E DHURIMIT

Abstrakt

Ky shkrim është një paraqitje e argumentit të Marcel Mauss-it mbi dhuratën dhe një diskutim skicues i idesë së lavjerrësit të dhurimit në veprën “Dhurata...” të tij, në kontekst të interpretimeve specifike kritike të autorëve, prej Levi-Strauss-it e deri te Marcel Henaf-i. Argumenti kritik i Henaf-it për tre tipa të “paradigmës së dhuratës”, përtej totalitetit teorik të Mauss-it, të cilat funksionojnë si “mbretëri” të ndryshme, është shteg për diskutimin mbi lavjerrësin e dhurimit dhe menyrën se si tundet ky lavjerrës, për të shtruar nevojën e hyrjes së antropologjisë bashkëkohore në dialog me Mauss-in, por jo për të shndërruar Mauss-in në një optikë totale, pavarësisht nga praktikat e realitetit empirik.

Fjalët çelës: Dhurata, dhurimi, Marcel Mauss, kritika, lavjerrësi

Hyrje

Shtrirja e argumentit të Marcel Mauss-it te eseja e gjatë “Dhurata: fryma dhe forma e këmbimit në shoqëritë arkaike”¹ është mjaft e ngjeshur. Po ashtu, leximi i veprës “Dhurata” të Marcel Mauss-it është i shumtë, i ndryshëm dhe plural.² Leximet për “dhuratën” dhe “reciprocitetin” dhe “Dhuratën” e Mauss-it, janë fenomene prej më të

¹ Shih versionin e përkthyer në gjuhën shqipe nga Arton Ahmetaj: Marcel Mauss, *Dhurata: fryma dhe forma e këmbimit në shoqëritë arkaike*, Cuneus, Prishtinë, 2020. Eseja e Mauss-it është botuar së pari si ese e gjatë në revistën frënge *L'Année Sociologique*. Shih: Marcel Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année Sociologique*, nouvelle série, tome I (1923-1924), Librairie Félix Alcan, Paris, 1925, ff. 30-186

² Një pamje është dhënë të parathënia e përkthyesit A. Ahmetaj te versionin në gjuhën shqipe. Shih po aty, ff.:11-25. Ndonëse, disa pjesë të këtij diskutimi do të jepen në vazhdim, nuk pretendohet të shterohet paraqitja e interpretimit apo diskutimit mbi “Dhuratën” e Mauss-it apo dhuratën e dhurimit në përgjithësi, ngase për këtë është shkruar pandërprerë në disa fusha në disa gjuhë gjatë njëqind viteve të fundit.

ndryshmeve: ka kritika, ka përhatërime.³ Megjithatë, ngashënjehemi ta përsërisim se vepra e Mauss-it është *një dhuratë e madhe që s'pushon së dhëni*, siç u konstatua edhe në diskutimet e fundit të grishura nga përkthimi i tretë i esesë në gjuhën angleze, kur edhe u mblodhën disa nga antropologët e vëmendshëm për punën e tij, në një konferencë të madhe në Londër në vitin 2016.⁴

Teoria e Mauss-it për marrëdhëniet njerëzore duket se është e thjeshtë. Si jepet në tekst, ajo mund të lexohet edhe kështu:

“Njeriu jep e merr e kthen.

Në kuptimin e thellë të praktikës, dhurata është borxh.

Jep-merr-kthe.

Kthimi është obligim. Asgjë s'është falas.

Kështu kanë vepruar shoqëritë arkaike gjithandej, në të gjitha kulturat.”

Kjo është një pusullë e sipërfaqshme, por argumenti i shtruar në vepër është më i dendur se sa që mund të tingëllojë në vjershërimin e tij në fjalitë më lart.

Mauss-i synon të gjejë një funksion strukturor të shoqërisë, një emërues të përbashkët të të gjitha shoqëritë, të cilat ai i shqyrtoi përmes studimeve të të tjerëve.⁵ Ky emërues, sipas tij, është parimi i reciprocitetit të detyrueshëm, që gjendet në logjikën e dhurimit. Mauss-i argumenton se njerëzit krijojnë paqe më afatgjate duke dhënë e duke marrë prej njëri-tjetrit: sende, praktika, njerëz e gjëra të tjera. Ai që jep, jep për të marrë, ai që merr, duhet të kthejë. Dhurata e dhënë ka një forcë të veten, forcë që synon të kthehet te dhënësi. Këtë ide, Mauss-i e kullon

³ Kritikat kryesore nga fusha e antropologjisë kanë ardhur nga Levi Strauss, Marshal Sahlins, Jay Ruby, Raymond Firth dhe disa të tjerë. Për një përmbledhje të kritikës ndaj idesë së Mauss-it mbi dhuratën e dhurimit shih: Michel Pannoff, “Marcel Mauss’s “The Gift” Revisited”, *Man: New Series*, 5/1, ff. 60-70;

⁴ Shih këto diskutime në Dan Hicks, ‘The Return of Ethnographic Theory: HAU and When’, *Anthropology Today* 32/3, f. 22. Konferenca mund të shihet në <https://www.youtube.com/watch?v=-PX5O5t0bAQ> dhe <https://www.youtube.com/watch?v=q3tefa9LGxQ&t=0s> [Janet Guyer, The Gift that Keeps on Giving – Part 1 & Part 2, SOAS, University of London, 30 prill 2016.

⁵ Marcel Mauss-i nuk bëri studime në terren, nuk vizitoi vendet e largëta si antropologët e kohës. Ishte zotëri i katedrës. Shumë nga argumentet që ai i jep të vepra në fjalë, janë punë e Bronislaw Malinowskit, antropologut polak që shtegtoi viseve të Melanezisë për t'i njohur nga afër.

nëpër raste e shembuj të shumtë të kulturave të ndryshme të botës, sidomos atyre që ai atëbotë i konsideron si arkaike. Mauss-i është në dijeni dhe përmend edhe dhuratën individuale apo mes individëve, por nuk është esencialisht relevante në diskutimin e tij, sepse ai flet esencialisht për “*total prestations*” apo peshqeshet totale, kur grupet i japin njëra-tjetrës.

Ky ese tundohet nga diskutimi kritik mbi argumentin e Mauss-it, gjegjësisht fshikullimi që i bëhet atij për glorifikimin total të “obligimit për të kthyer” si aspekt i “faktit total”, që duhet të kundrohet madje edhe nga një qasje totale, të cilën Mauss-i e promovon si qasje sociologjike.⁶ Këtu, do të jepet një faqetinë e një kritike të përzgjedhur për arsye të kufizimeve tona për t’i hyrë një analize totale të literaturës për dhurimin, reciprocitetin, solidaritetin e marrëdhëniet shkëmbyese dhe analize totale të literaturës kritike mbi “Dhuratën...” e Maussit.

Fillimisht duhet theksuar kritika radikale se ndonëse Mauss-i nxjerr në pah “detyrimin për të kthyer”, si esencë e dhuratës, ai “kurrë nuk na tregon se çfarë është një dhuratë. Ai nuk na jep kurrë një përkufizim. As nuk shpjegon se ku qëndron specifika e dhuratës....”, pos faktit se “ai na thotë se kudo, në çdo transferim, në një shkëmbim me dhuratë, ka 'detyrim reciprok'.”⁷ Kritika kryesore vjen për “detyrimin reciprok” apo “obligimin për të kthyer”, që sipas tij qëndron në çdo rast, në secilën praktikë e në të gjitha rastet që përshkuakan dhurimet në variantet e shoqërive njerëzore. Por, sa realisht qëndron kjo kritikë? A është eksplisit apo implicit Mauss-i në argumentin e tij për “obligimin për të kthyer” si frymë që përshkon të gjitha format e shkëmbimit në

⁶ Në konkluzion të esesë, Mauss-i na jep edhe idenë e qasjes holistike të studimit të marrëdhënieve njerëzore apo të vrojtimit të “tërësisë” jo ndarjes së gjërave në kategori abstrakte, sipas variablave sociologjike. Këtu, Mauss-i kërkon që të “vrojtohet ajo që është e dhënë” dhe “parimi dhe qëllimi i sociologjisë është që të vërejë grupin e tërë dhe sjelljen e tij tërësore”. Shih: Marcel Mauss, *Dhurata: fryma dhe forma e këmbimit në shoqëritë arkaike*, Cuneus, Prishtinë, 2020, f. 188

⁷ Alain Testart, “Uncertainties of the obligation to reciprocate: A critique of Mauss”, në *Marcel Mauss: A centenary tribute*, përgat. W. James & N. Allen, 1998, fq. 97. Testart-i konteston faktin se obligimi për të kthyer është i pranishëm në secilën dhënie dhe, duke nxjerrë në pah argumente specifike, argumenton kundër idesë së dhuratës si borxh në çdo rast specifik jetësor. Specifik është argumenti i tij se “*asnjë etnolog nuk ka thënë se personi që nuk ka kthyer dhuratat e pranuar gjatë potlaçit mund të reduktohet në skllavëri*” (ff.106-107). Po ashtu, sikurse edhe shkollarë të tjerë Testart-i argumenton për një tipologji rastesh kur obligimi për të kthyer ndryshon, diku ka sanksion, diku jo, e diku as obligim për të kthyer, siç është rasti në bamirësi.

shoqëritë arkaike, të cilat i kemi trashëguar brenda sistemit tonë modern, si forma më të sofistikuar? A është gjithë argumenti i tij antropologjik në funksionin të filozofisë së tij morale e politike? Çfarë pyetjesh ngrihen kur flitet për dhuratën, dhurimin e solidaritetin sot, kur shoqëritë janë më thellë në arkitekturën politike të dalë nga racionaliteti modern i kontratës shoqërore moderne? A vlen parimi i “borxhit” dhe “obligimit për të kthyer” në secilën rast të shkëmbimit të gjërave apo në secilin rast marrë-dhëniejeje? A ka rast kur dhurata jepet pa asnjë interes? A ka dhuratë falas? Nëse rastet, ngjarjet apo praktikat e dhurimit dallojnë, cilat janë premiset e analizës së tipologjisë së dhurimit? A mund të flitet për një “lavjerrës dhurimi” me të cilin masin ritmin moral të shoqërive sot? Këto janë disa nga pyetjet që ngrihen nga kritika që jepet për argumentin e Mauss-it. Atyre nuk mund t’u përgjigjemi në tërësi, por do t’i paraqesim si mozaik pamjesh në kontekst të argumentit që ka nxjerrë Mauss-i te vepra e tij. Pohojmë se ky shkrim është një nistër për diskutime më të thella në këtë drejtim.

“Dhurata” e Mauss-it

Eseja ka hyrjen dhe katër kapituj, ku i fundit është konkluzioni.

a. Hyrje në “hyrje”

Në hyrje të veprës “Dhurata...”, Mauss-i veneron parimin e dhurimit, kthimin obligues dhe shtrin skenën e diskutimit për të. Qysh në fillim Mauss-i kllapëzon pyetjen e tij hulumtuese, të cilën e thekson si “*cili është rregulli i së drejtës dhe interesit që, në shoqëritë e llojit të prapambetur a atij arkaik, bën që peshqeshi i marrë të kthehet detyrimisht? Çfarë fuqie ekziston në sendin që jepet që e shtyn marrësin ta kthejë atë?*”.⁸ Pra, pyetja e tij është specifike, sepse për Mauss-in nuk ka marrëdhënie jashtë “obligimit apo detyrimit për të kthyer”. Gjithë kapitujt e tjerë janë argument etnografik bazuar në kultura të ndryshme, me shembuj të shumtë, se si gjërat duhet të kthehen, në frymën e këmbimit në shoqëritë arkaike. Pra, këtu s’ka fjalë: Mauss-i është i bindur për këtë. Megjithatë, duket se pyetja që ai shtron më shumë argumentohet si evidencë etnografike se sa si argument filozofik. Këtë do ta shohim. Në anën tjetër, ai e quan punën e tij si arritje “në konkluzione

⁸ Mauss, *Dhurata*, 2020, f. 20

të një lloji disi arkeologjik mbi natyrën e transaksioneve njerëzore”.⁹ Kjo sepse Mauss-i do të shohë se si kanë vepruar shoqëritë, në moralitetin dhe ekonominë e tyre shkëmbyese, para se të krijohej tregu e para ja në kuptimin modern të fjalës. Kështu që, në hyrje Mauss-i tregon qëllimin e veprës së tij ku thekson se:

“do të konstatojmë se ky moral dhe kjo ekonomi ende funksionojnë në shoqëritë tona në mënyrë të qëndrueshme dhe, ta themi kështu, në themel, pasi mendojmë se kemi gjetur këtu një nga parimet themeltare njerëzore mbi të cilat janë ndërtuar shoqëritë tona, ne do të jemi në gjendje që, përmes deduktimit, të nxjerrim disa konkluzione morale për disa probleme të paraqitura nga kriza e së drejtës dhe ajo e ekonomisë tonë; dhe aty do të ndalemi.”¹⁰

Në hyrje, del në pah ideja e *potlaçit* apo ahengut të madh ndër-fisnor ku shkëmbehen gjëra të ndryshme, të cilat bëhen sipas një parimi, që Mauss e quan juridik, të detyrimit reciprok. Fjala *potlaç* vjen prej gjuhës çinuke të vendësve të Alaskës, që do të thotë “me hangër”. Pra, potlaçët janë festa e ahengje, darka të lamës me sofra shtruar, ku takohen krerët e fiseve që shpërndajnë ushqim, japin dhurata njëri-tjetrit, deri në raste të rivalizimit me to, duke treguar statusin e tyre. Sipas Mauss-it, këto janë shërbime totale, sepse krerët e fiseve në njëfarë mënyrë veprojnë si figura kyçe të përfaqësimit të fiseve të tyre dhe portretojnë gjithë personalitetin e fisit në këto shkëmbime. Mauss-i thekson se “shkohet deri në luftim, deri në vrasjen e krerëve e të fisnikëve që

⁹ Po aty, f. 31

¹⁰ Po aty, f. 31. Në faqen tjetër të librit, Mauss-i bën një paraqitje të metodologjisë së tij, ku thekson se ka ndjekur metodën e krahasimit të saktë, por duke theksuar se krahasimin e bazon në dokumente dhe studime filologjike. Pa dyshim se këtu ka fjalën edhe për materialet apo dokumentet etnografike të autorëve të tjerë, sepse Mauss-i nuk ka bërë studime në terren, por është mbështetur në punën e botuar të të tjerëve. Nuk lipset shumë logjikë e dije, për të vlerësuar peshën që mund të ketë kjo metodë për të gjetur formulën magjike të të gjitha marrëdhënieve sociale. Pa dyshim se synimi i Mauss-it ka qenë ambicioz. Ne gjykojmë secilin evolucionist, difuzionist e psikoanalist të kohës që ka bërë gjeneralizime mbi qenësinë njerëzore, si nga ana kognitive e psikike, ashtu edhe nga ajo morale e sociale. Por, disi këtij gjykimi iu ka shmnagur Mauss-i. Besoj jo për arsye mungese të shqyrtimit kritik për atë që ka theksuar, por për arsye të faktit se diskutimi i tij ka prekur një aspekt sa real aq misterioz, sa të qartë, aq të mjegulltë të arsyes, kujtesës dhe emocionalitetit njerëzor. Kësisoj, duket se ka pasur më shumë kujdes për këtë. Po ashtu, ai ishte përmbledhës i veprës së kohës dhe “njeriu që dinte gjithçka”.

përleshjen po ashtu. Dhe, nga ana tjetër, shkohet deri në shkatërrimin, thjesht, luksoz të pasurive të grumbulluara për të eklipsuar kreun rival që është njëkohësisht edhe bashkëpunëtor (zakonisht gjyshi, vjehri ose dhëndri). Ka këtu shërbim total në kuptimin që është tamam i tërë klani që kontraktin për të gjithë, për gjithçka që zotëron dhe për gjithçka që bën, me anë të kreut të tij.”¹¹ Pra, Mauss-i që në hyrje na tregon për shembullin e potlaçit, të cilin e përdor si një rast studimor përmes të cilit ngre hipotezën e tij, të cilën mundohet ta argumentojë gjatë gjithë librit. Por, nëse ndalemi pakëz të diskutimet që i janë bërë potlaçit nga të tjerët vërejmë se ka pyetje që vënë në krizë interpretimin e tij total për një rast specifik si “shërbim total”, që përfshin gjithë fisin. Pra, del se jo gjithmonë “klani kontraktin me anë të kreut të fisit” dhe se jo secili bart barrën e obligimit për të kthyer brenda klanit. Kësisoj, universaliteti i parimit të detyrimit reciprok të trumbetuar nga Mauss-i vihet në pikëpyetje. Le ta themi një rast, për të ilustruar kritikën, dhe pastaj do t’i kthehemi këtij parimi më vonë kur të diskutojmë për “lavjerrësin”.

Alain Testart-i argumenton se duhet dalluar ndjenja e obligimit për të kthyer apo “reciprokuar”, siç e thekson ai literalisht, dhe obligimin real për të reciprokuar. Në të parën, nuk ka sanksion, ndërsa në të dytën ka sanksion, ka masa specifike. Dallimi mes ndjenjës së detyrimit dhe detyrimit juridik, që e thekson Mauss-i, është mjaft i qartë për Testartin. Te fiset aborigjene të Amerikës Veriore, të cilat janë marrë si shembuj etnografikë nga Mauss-i, sidomos te kërret e fiseve, detyrimi për të kthyer është real dhe i fuqishëm. Sepse kreu i fisit humb nderin dhe prestigjin, që përkthehen edhe si humbje reale. Fakti se ka humbje të tilla, arsyeton argumentin se detyrimi për të kthyer merr fuqi të madhe, gati juridike. Por, e njëjta s’mund të thuhet, për secilin anëtar të fisit që merr pjesë në aheng. Sipas Testart-it, duhet shqyrtuar materiali etnografik i dhënë nga etnologët e kohës, sepse ai duket se shfaq dyshime në kompozimin etnografik të argumentit të Mauss-it.

“Në këtë kontekst, unë do të doja të citoja gjerësisht nga një tekst i Curtis-it, i cili citohet shpesh, por mësimet e të cilit ende nuk janë mësuar sa duhet: “Një njeri nuk mund të marrë kurrë aq sa jep nga potlaçi, për arsyen e thjeshtë se shumicës që ai u jep, do të vdesim para se të mund të bëjnë një potlaç. Ndërsa të tjerët janë shumë të varfër për t’ua kthyer atë që ai u jep”(citon Curtis-in). Të varfërit nuk do të kthejnë asgjë. Le ta theksojmë përsëri: *në kundërshtim* me universalitetin e

¹¹ Po aty, f. 36

reciprocitetit të pretenduar nga Mauss-i. Dhe ka disa arsye për këtë. Në radhë të parë, sepse janë shumë të varfër për të kthyer/kundërpërgjigjur/reciprokuar, por edhe sepse konsideratat e prestigjit kanë të bëjnë vetëm me shefat. Sanksioni, për të cilin folën dhe e njohëm si të tillë më lart, ka të bëjë vetëm me njerëzit që kanë nder për të humbur, një “fytyrë” për të shpëtuar, një gradë për të mbajtur. Të varfrit nuk do të kthejnë asgjë: a mund të flasim për një detyrim për të kthyer/-reciprokuar te ta, apo, si në shembullin tonë të mëparshëm, për një ndjenjë detyrimi? Asgjë nuk na lejon të mendojmë kështu.”¹²

Testart-i është rigoroz në këtë aspekt, duke aluduar se “detyrimi për të kthyer” te të varfrit e fisit nuk është njësoj sikurse te krerët e fisit. Ky argument mund të jetë mjaft me peshë teorikisht, por duket se determinizmi i statusit ekonomik, apo rangut, eliminon elementin e “fytyrës” si kriter për t’u humbur apo ruajtur, që u aplikua, sipas tij, vetëm te krerët e fisit. Kjo ide e Testart-it nuk duket se qëndron si argument universal, sepse kemi evidenca, që vijnë edhe nga kultura shqiptare, se ideja e nderit dhe e “fytyrës” publike nuk është vetëm ide e krerëve të fisit apo e statusit apo rangut të kamjes. Por, kësaj radhe nuk po hyjmë tutje.

Megjithatë, nga diskutimi i potlaçit, që zë vend si rast shembullor studimor në hyrjen e librit të Mauss-it, Testart-i kritikon universalitetin e “haut” të artikulluar nga Mauss-i, duke krijuar dy tipa të rasteve të “detyrimit për të kthyer”. Ato janë:

“Grupi i parë:

1. Në dhurimin bamirës nuk bëhet fjalë për detyrim reciprok.
2. Në ftesat mes miqsh ka vetëm një ndjenjë detyrimi, por jo sanksion.
3. Në potlaç ka sanksion social, por jo ligjor.

Grupi i dytë:

1. Në *kula*, dhuruesi (po e përdor këtë term vetëm për respekt për traditën antropologjike pasi mendoj se 'kreditori' do të ishte një

¹² Alain Testart, “Uncertainties of the obligation to reciprocate’: A critique of Mauss”, në *Marcel Mauss: A centenary tribute*, përgat. W. James & N. Allen, 1998, ff. 99-100

term më i përshtatshëm) mund t'ia rrëmbejë marrësit (të cilin do të preferoja ta quaja 'debitor') objektin e *kula*-së.

2. Në kredi, siç praktikohet në shoqërinë tonë, kreditori mund të bëjë sekuestrimin e mallit të debitorit.
3. Në shumë shoqëri afrikane parakoloniale, kreditori mund të kapë personin e debitorit të falimentuar dhe ta bëjë atë skllav.”¹³

Në grupin e parë, hiq sanksionin moral, nuk ka sanksion ligjor për marrësin e dhuratës. Siç na thotë Testart-i, prej kësaj del se dhurata jepet pa kërkuar kthim detyrues. Kësisoj, Testart-i na fton që të mos biem në kurth të “universalitetit” të Mauss-it mbi obligimin për të kthyer, duke ngatërruar ndjenjën e obligimit për të kthyer dhe obligimin real ligjor për të kthyer. Pra, e para është ndjenjë dhe përkthehet në sanksion moral e emocional, ndërsa e obligimi sanksionues për të kthyer është i drejtë. Këtë e ilustron me rastet e grupit të dytë, ku hyn madje edhe “kula” te trobriandasit, se dhënësi apo dhuruesi kërkon nga marrësi kthimin e dhuratës dhe ka të drejtë t'ia rrëmbejë atë. Kështu, Testart-i argumenton se dhënësi në këto kushte është kreditori modern, por sanksioni ligjor i dhënësit ka ekzistuar edhe në shoqëri të lashta.

Ky argument i Testart-it përkon me atë të Leopold Pospisil-it se një normë shoqërore bëhet normë ligjore kur përmbush katër kritere: autoritetin, intencën e aplikimit universal, obligatio-në dhe sanksionin.¹⁴ Sanksioni argumentohet si kriter esencial për një normë sociale që të shndërrohet apo të bëhet normë ligjore, por gjithnjë në kontekst të plotësimit edhe të kriterëve të tjera. Kështu, kritikohet universaliteti i proklamuar i detyrimit reciprok në secilin rast këmbimi si formulë magjike e gjetjes së asaj që i bën shoqëritë njerëzore të funksionojnë. Kjo, për faktin se Mauss-i kishte bërë një përzgjedhje dhe interpretim të preferuar dhe intencional të cilit i paraprin telosi i tij politik, shpallja e nevojës për shpërndarje të pasurisë mes kombeve moderne të shoqërive njerëzore përmes një barazie e reciprociteti, që qenka vulë e pashlyeshme në evolucionin moral e politik të shoqërisë njerëzore, argument ky që e nxjerr në kapitullin e fundit rekomandues.

Këtu kemi dhënë vetëm një kritikë të ngushtë, që padyshim se nuk i vjen hakut argumentit të Mauss-it sa duhet, por të paktën vë në pah shtegun e kritikës, për objektin e studimit të tij, që është shprehur që në

¹³ Po aty, f. 105

¹⁴ Shih: Leopold Pospisil, *The Anthropology of Law: A Comparative Theory*. New York: Harper & Row, 1971.

hyrje, si rast studimor shembullor, që shërben edhe si optikë për Maussin për ta parë “obligimin reciprok” në procesin e dhurimit e këmbimit në marrëdhëniet e gjera njerëzore.

b. Dhurimet e detyrimet: hau

Në kapitullin e parë, Mauss-i flet për *hau* e maorëve, për frymën e sendit, për shërbimin total dhe shtrin përshkrimin e detyrimit për të dhënë, marrë e kthyer te fiset e ndryshme, kryesisht ato malaneziane.

Fillimisht ai dallon sistemin e dhuratave kontraktuese në Polinezi, gjegjësisht në ishullin Samoa, nga potlaçi i theksuar i fiseve në Amerikën Veriore dhe Veriperëndimore. Mauss-i thekson se ideja e “detyrimit reciprok” në “shërbimet totale” të fiseve ishte mjaft specifike te fiset e Amerikës Veriore, që njihej si “potlaç”, ku ngjarja e potlaçit mernte përmasa rivaliteti e antagonizmi e mund të shkonte deri në shkatërrim të të mirave për ta përbuzur rivalin e ndonjëherë edhe vrasjen e rivalit, siç e thekson më vonë. Por, këtë frymë të “detyrimit reciprok” në sistemin e dhurimit/dhuratave kontraktuese ai thekson se e gjen, në formë më të butë edhe në viset e tjera. Kur bëhet fjalë për Samoan, Mauss-i thekson se:

“Para së gjithash, ky sistem i dhuratave kontraktuese në Samoa shtrihet shumë përtej martesës; ato shoqërojnë evenimentet e mëposhtme: lindjen e fëmijës, rrethprerjen, sëmundjen, pubertetin e vajzës, ritet funebre, tregtinë. Atëherë dëshmohen qartë dy elemente esenciale të potlaçit në kuptimin e mirëfilltë të fjalës: ai i nderit, i prestigjit, i *mana*-s që sjell pasuria, dhe ai i detyrimit absolut për t’i kthyer këto dhurime, nga rreziku i humbjes së kësaj “mana”, këtij autoriteti, kësaj hajmalie dhe të këtij burimi të pasurisë që është vetë autoriteti.”¹⁵

Pra, Mauss-i synon të gjejë ndërmjetëzat mes potlaçit të fortë të detyrimit dhe lavdit të shprehur deri në shkatërrim dhe dhurimeve detyruese që bëhen në doket e zakonshme të jetës sociale në Samoa e gjetiu në ishujt e vegjël, në Polinezi. Këtu, ai jep një varg citatesh nga etnologët e kohës, duke u koncentruar në kënaqësinë që ndjejnë vendesit kur në rastet e tyre dokësore ahengjet shndërrohen në festa të lavdit dhe vetëvlerësimit, përmes dhuratave, përmes dhënies, marrjes, kthimit,

¹⁵ Mauss, *Dhurata*, ff. 38-39. Janë hjekë fusnotat nga citati i Mauss-it për të mos e ngarkuar tekstin, por ato mund të shihen në tekstin e veprës së cituar.

paraqitjes dhe shenjimit të ahengut përmes tyre. Pa dyshim, këtu, nuk mund të mohohet fakti se ndjenja e detyrimit reciprok është forcë sociale dhe turpi që shkakton harresa, neglizhenca dhe mospërfillja, apo sanksioni moral e shoqëror, mund të jetë edhe më e fuqishme sesa në rastet kur detyrimi reciprok është ligjor, apo kur sanksionohet dhe ky sanksion lidhet me kontratë apo pa të, në sistemin ligjor apo shoqëror.

Pa dyshim, ndarja tipologjike e detyrimit për të kthyer apo recipruar, siç pamë më lart argumentin e Testart-it, është ndarje që shënon dallimet mes ndjenjës së obligimit dhe obligimit real. Por, kur jemi te sanksionimi, atëherë duhet theksuar se kjo tipologji nuk i jep meritë argumentit për peshën që ka nevoja/sanksioni social e ndijesor për të përmbushur detyrimin për të kthyer dhuratën. Ndoshta, ky sanksion mund të jetë shumë i madh për individin, qoftë ai kreu i fisit që përfaqëson atë, qoftë individ i thjeshtë, të cilin Testart-i e nxjerr të paorë (pa agjenci) në këtë detyrim. Do të kthehemi te ky mendim.

Mauss-i, këtu jep shembullin e frymës së sendit të dhënë, apo “hau”, te maorët, të interpretuar sipas maorëve, gjegjësisht siç jepet në mënyrë ekskluzive nga një plak maorian, Tanati Manapir-i, që shprehet për Elsdon Best-in, një nga etnografët e mirënjohur të Zelandës së Re për kulturën maori, kulturën aborigjene të Zelandës së Re, që ka pasur origjinë në Polinezinë Lindore. Mauss-i sqaron, duke e shkurtuar, rrëfimin e plakut maorian në këtë mënyrë:

“*Taonga-t* dhe të gjitha zotërimet e quajtura rreptësisht personale kanë *hau*, fuqi shpirtërore. Ti më jep njëren prej tyre, unë ia jap një pale të tretë; ky ma kthen një tjetër, sepse ai është i shtyrë nga *hau* i dhuratës sime; e unë jam i detyruar të ta jap atë send, sepse unë duhet të të kthej atë që në realitet është produkt i *hau-t* të *taonga-s* suaj.”¹⁶

Kështu, Mauss-i hap shtegun mitologjik të kulturës maori për të huazuar një koncept që në sistemin e marrëdhënieve të tyre ka edhe peshë juridike, fetare, politike, ekonomike e sociale. Në fakt, “hau” i sendit të dhënë është një lloj shpirti, një fuqi mitologjike, një *orë* e vogël e sendit që del si hije e *orës* së njeriut (ora - siç jepet në mitologjinë shqiptare), që mishërohet në secilin send që krijon njeriu, por edhe një hije e *orës* së natyrës, që kur të jepet te tjetri kjo *orë* “mban kokën prapa të autori” apo te “shtëpia” ku është krijuar. Kësisoj, miti i shtëpisë e i autorit hero që krijon sende me frymën e tij, i artikuluar te maori, bëhet

¹⁶ Mauss, *Dhurata*, f. 44

esencial në diskutimin e Mauss-it për detyrimin reciprok. Ai më tutje thekson se:

“Është e qartë se në të drejtën maori, lidhja juridike, lidhja me anë të sendeve, është një lidhje e shpirtave, sepse vetë sendi ka shpirt, është i shpirtit. Nga kjo rrjedh se t’i ofrohet dikujt diçka është t’i ofrohet diçka nga vetja. Atëherë mund të kuptohet më mirë mu natyra e këmbimit nëpërmjet dhurimeve, të gjitha ato që ne i quajmë shërbime totale dhe, në mesin e tyre, potlaçi. Kuptohet qartë dhe logjikisht se, në këtë sistem idesh, njeriu duhet t’i kthejë tjetrit atë që në realitet është pjesë e natyrës dhe e substancës së tij, sepse të pranohet diçka nga dikush është të pranohet diçka nga esenca shpirtërore e tij, nga shpirti i tij; mbajtja e këtij sendi do të ishte e rrezikshme dhe vdekjeprurëse, jo vetëm pse kjo do të ishte e paligjshme, por edhe për shkak se ky send që vjen nga personi, jo vetëm moralisht, por fizikisht dhe shpirtërisht, kjo esencë, ky ushqim, këto pasuri, qoftë të luajtshme ose të paluajtshme, këto gra ose këta pasardhës, këto rite ose këto bashkësi fetare, ushtrojnë ndikim magjik dhe fetar mbi ju. Më në fund, ky send i dhënë s’është gjë inerte. I gjallë, shpesh i individualizuar, ai orvatet për t’u kthyer në atë që Hertz-i e quajti "vatra e origjinës" së tij ose të prodhojë, për klanin dhe tokën nga e cila doli, një ekuivalent që e zëvendëson atë.”¹⁷

Tani, ky deklaram dhe gjithë argumenti i Mauss-it i ndërtuar mbi “haun” e sendit dhe gjërave, por edhe të natyrës dhe njeriut, është kritikuar nga Levi-Strauss-i dhe të tjerë për një lloj induksioni teorik, sepse prej një shprehje të një maori rezultohet në “një teori të përgjithshme të detyrimit”¹⁸, të cilët Mauss-i ndërton nga këto fakte. Sipas Levi-Strauss-it, eseja e Mauss-it mbi dhuratën e dhurimin është një prej shkrimeve që “për herë të parë në histori të mendimit etnologjik, qe një përpjekje për të tejkaluar apo transcenduar vrojtimin empirik për të parë realitete më të thella”.¹⁹ Megjithatë, në diskutimin e veprës së Mauss-it, Levi-Strauss-i hap çarjen kritike mbi qenësinë/tiparet e asaj që nxit qarkullimin e dhuratave, dhënien e kthimin e tyre.

“Kjo është pronë që ekziston objektivisht, si një veti fizike te mallrat e këmbyerat? Është e qartë se jo. Kjo, në çdo rast do të jetë e pamundur, pasi mallrat në fjalë, nuk janë vetëm objekte fizike, por edhe dinjitet,

¹⁷ Po aty, ff. 46-47

¹⁸ Po aty, f.46

¹⁹ Levi Strauss, *Intoduction to the Work of Marcel Mauss*, Routledge & Kegan Paul, London, 1987, f. 38

përgjegjësi, privilegje - roli sociologjik i të cilave është megjithatë i njëjtë me atë të të mirave materiale. Pra, kjo pronë duhet të jetë konceptuar në terma subjektiv. Por pastaj gjejmë të përballemi me një alternativë: ose prona nuk është gjë tjetër, veçse vetë akti i shkëmbimit siç përfaqësohet në të menduarit indigjen, në këtë rast, do të rrotullohem në një rreth, ose ndryshe është një fuqi e një natyre tjetër, me ç'rast akti i shkëmbimit bëhet, në lidhje me këtë pushtet, një fenomen dytësor.”²⁰

Levi-Strauss-i thekson se Mauss-i tundohet nga “hau” përmes të cilit mundohet që tërësisë së krijuar nga copat, t’ia japë një cilësi specifike, për ta mbështjellë gjithë ciklin e shkëmbimit dhe reciprocitetit përmes detyrimit. Madje, ai e cilëson këtë dilemë mausiane, me kujdes dhe përmes pyetjeve, një mistifikim të prodhuar nga popujt aborigjenë në mendjen e etnografëve. Sipas tij, Mauss-i nuk aplikon parimet e tij prej fillimit në fund, sipas parimit se “uniteti i tërësisë është më real sesa secila pjesë”, por “shmang ato në favor të teorisë së Zelandës së Re – që është jashtëzakonisht e vlefshme si dokument etnologjik, por nuk është asgjë tjetër më shumë sesa një teori.” Për Levi Strauss-in, ne nuk mund t’i përkulemi një interpretimi maorin për të interpretuar shkëmbimin në kontekst universal. Ai, madje mendon se Mauss-i “ka hezituuar dhe ka vërdëllisur në momentin kryesor”.²¹ Madje i jep kredit për progresin e arritur, duke konsideruar kohën dhe realisht “për t’iu qasur një problemi etnografik prej pikënisjes së teorisë së tij zelandase apo maleneziane, se sa për t’i futur në veprim konceptet perëndimore si animizmi, miti dhe pjesëmarrja...por indigjene apo perëndimore, teoria është vetëm teori. Në rastin më të mirë, ofron një shteg qasjeje, sepse, qoftë për flegjianët apo aborigjnët australiane, besimet e këtyre hisedarëve janë goxha larg prej asaj se çfarë ata realisht mendojnë apo veprojnë. Sapo të izohet konceptimi indigjen, duhet të reduktohet nga një kritikë objektive për të arritur realitetin e prapavijës”²². Pa dyshim, kritika e Levis-Strauss-it ka peshën e vet dhe ajo vazhdon për gjithë mendimin e Mauss-it të shtrirë edhe në vepra e tij të tjera. S’do fjalë se një antropolog si Levi-Strauss-i, i kurthuar në mendimin e tij analitik strukturalist, kur merr në sy një mendim të tjetrit, sidomos të atij që ka për të thënë diçka që shkund strukturën e fshehtë të funksionimit rela-

²⁰ Po aty, ff. 46-47

²¹ Po aty, f. 48

²² Po aty, ff. 48-49

cional të shoqërisë, prodhon inflacion argumentues dhe synon ta shkatërronjë copë-copë argumentin e tij. Ky inflacion vërehet në këtë kritikë. Levi-Strauss-i jep një lloj sugjerimi ironik për admiruesit e Mauss-it, duke u kërkuar atyre që të mos bien në kurthin e “rehabilitimit të teorive indigjene sa të çuditshme aq autentike...”, sepse nëse ndjekin procedurën e mendimit maussian, “rrezikojmë ta vëmë sociologjinë në një udhë të rrezikshme: madje edhe në udhën e shkatërrimit, po qe se reduktojmë realitetin social në konceptimin që ka njeriu për të, e lëre më njeriu i egër”.²³

Duhet theksuar se Mauss-i vazhdon të hapë diskutimin për detyrimet për të dhënë e marrë, duke theksuar detyrimet ndaj perëndive dhe lëmoshën, si pjesë të këtij kapitulli. Kur flet për lëmoshën, e njeh si parim të lashtë të dhurimit, të manifestuar në parim drejtësie, që pastaj ka mbetur si një parim solidariteti. Këtu përmend kryesisht evidenca nga kultura semite në përgjithësi, por edhe nga ajo afrikane.

c. Shtrirja e bujarisë, nderit dhe parasë

Në kapitullin e dytë vazhdon të diskutojë duke përshkruar shtrirjen e parimit të detyrimit reciprok, duke u fokusuar te *kula* e trobriandaseve dhe te vendet e tjera në Melanezi. Mauss-i deklaron se “kula është një lloj potlaçi i madh”²⁴. Këtu kemi një njohje të punës së Malinowski-t, që vjen paralelisht si punë etnografike pararendëse. Mauss-i përmbledh përshkrimin e gjerë të Malinowski-t në disa faqe dhe tregon ngjashmëritë me *potlaçin* në Amerikën Veriore. Në këtë ritual të dhurimit e shkëmbimi jepen qafore dhe byzlykë, në një rregull të caktuar ndërishullor, sipas një procedure specifike, kryesisht nga krerët e fiseve të cilët ulen në ballë të barkave të tyre dhe udhëtojnë nga ishulli në ishull dhe krijojnë një rrjet miqësie, lavdi e autoriteti. *Kula* dallon nga *gimwali*, që është, thjesht, një shkëmbim i zakonshëm tregtar. Mauss-i bën shpjegimet se si *vaygu'a-t* janë të rëndësishme, se si kanë njëfarë *ore*, një lloj personaliteti, sepse ato kanë mishëruar virtyte specifike dhe “një kontakt i thjeshtë me to transmeton virtytet e tyre...ato janë ngushëllimi i tij suprem”.²⁵

²³ Po aty, ff. 57

²⁴ Po aty, ff. 66

²⁵ Marcel Mauss, *Dhurata...*, ff. 72.

Këtu, duke përshkruar Malinowski-n, Mauss-i aludon se *kula* është metaforë e gjithë jetës së trobriandasëve, një marrëdhënie e gjithnjëshme e reciprocitetit apo detyrimit reciprok, por që bëhet jo vetëm në rastet e transaksioneve të thjeshta tregtare, por e gjithë transaksioneve simbolike, fetare, sociale e me radhë.

Nuk do të riprodhojmë më shumë nga argumentimi i tij për shtrirjen, sepse Mauss-i këtu synon që të gjejë ku janë e ku s'janë evidenca për të forcuar argumentin e tij se detyrimi reciprok është shpirti i shkëmbimit në shoqëritë arkaike dhe një gjë e tillë ka evoluar dhe ekziston edhe në praktikat tona, pavarësisht nga zhvillimi i ligjeve e kontratave moderne ligjore ekonomike. Por, këtu duhet të ndalemi te theksi që Mauss-i vë te tri detyrimet: për të dhënë, për të marrë dhe për të kthyer.

Këtu distilon parimin e “shërbimit total” duke theksuar se parimi i:

*“Këmbim-dhurimit është dashur të jetë ai i shoqërive që kanë kapërcyer fazën e “shërbimit total” (nga klani në klan dhe familja në familje) dhe të cilat megjithatë s'kanë arritur ende të kontrata individuale e mirëfilltë, të tregu ku rrjedh paraja, të shitja në kuptimin e ngushtë të fjalës dhe mbi të gjitha, të nocioni i çmimit të vlerësuar në para që është peshuar e vulosur zyrtarisht me vlerën e saj”.*²⁶

Pra, Mauss-i flet për shoqëritë e tranzicionit, thënë kushtimisht që kanë kapërcyer fazën e “shërbimit total” prej klani në klan, por që ende s'kanë hyrë në kontratë individuale. Këtu, Mauss-i flet për bashkimin e njerëzve dhe sendeve, mënyrën se si sendet marrin shpirt nga njerëzit dhe njerëzit përshpirtërohen përmes sendeve. Pra, tregon se shoqërive perëndimore që kanë krijuar ndarje mes detyrimit/shërbimit jo falas dhe dhurimit falas, u paraprin një gjendje më e hershme, kur këto gjëra nuk kanë qenë krejt të ndara.

Këtu Mauss-i zgjatet në interpretim. Për bajraktarët e fiseve, “fytyra” dhe “nderi” janë pengje në lojën e dhurimeve. Madje ai pohon se:

“Sepse të humbësh prestigjin në veriperëndimin e Amerikës Veriore do të thotë të humbësh shpirtin: me të vërtetë “fytyra” është maska e vallëzimit, e drejta për ta hirësuar një shpirt, për ta mbajtur një shqyt, një totem, është me të vërtetë *persona*, që rrezikohen të gjitha kështu,

²⁶ Po aty, ff. 130

që dikush mund t'i humbë në potlaç, në lojën e dhurimeve, ashtu siç dikush mund t'i humbë ato në luftë, ose përmes një gabimi ritual.”²⁷

Kësisoj, Mauss-i vazhdon të argumentojë rrëmbyeshëm për “lojën e dhurimeve” që kushtëzon gjithë statusin e marrëdhënieve ndër-njerëzore, prej atyre politike e deri te ato etike. Por, e rëndësishme është këtu të theksohet fakti se nënvizohet po aq thekshëm edhe “detyrimi për të marrë”, sepse Mauss-i synon që ta forcojë ritmin jep-merr-kthe, duke e mbushur me shembuj të shumtë nga vendet e ndryshme. Nuk bëhet fjalë për refuzim për të as për harresë e neglizhencë në obligimin për të kthyer, sepse “të mos japësh, ashtu si të mos marrësh, është të çnderohesh – ashtu siç është edhe të mos kthesh”.²⁸ Pra, fakti se flitet me sigurinë më të madhe empirike për obligimin për të kthyer, është evident në pothuajse secilën faqe.

Kritika kryesore që i është bërë Mauss-it qëndron pikërisht te detyrimi për të kthyer. Jonathan Parry-i ka argumentuar se Mauss-i e ka keqkuptuar thellësisht idenë e dhurimit në të drejtën e traditën hinduse. Sipas tij, në kulturën e vjetër hinduse, obligimi për të kthyer nuk është i mishëruar në dhuratë, por “tjetërsimi”. Pra, marrësi është superior ndaj dhënësit, dhe dhurata nuk duhet të kthehet. Ai thekson se:

“Kur jemi te Mauss-i, mendoj se për sa u përket llojeve të dhuratave që mbulon *danadharna*, ajo pjesë e tezës së tij, të cilën antropologët në përgjithësi e kanë gjetur më problematike (fryma e dhuratës) është - me kualifikimet që ata kanë regjistruar - në fakt më e pranueshme; ndërsa ajo pjesë e tezës së tij, të cilën antropologët e kanë pranuar më lehtë (detyrimet për të marrë dhe për të kthyer) është në fakt më problematike.”²⁹

Pra, në të drejtën hinduse, sipas Parry-t, reciprociteti mohohet, nuk është obligues dhe nuk parashihet si kthim. Parry-i i jep nderin e duhur punës së Mauss-it, por shtynë para kritikën kundër universalitetit total të “obligimit reciprok”, duke dhënë rastin e së drejtës hinduse.

Marcel Henaf-i diskuton obligimin për të kthyer duke marrë për bazë tezën e Mauss-it. Sipas tij, Mauss-i nuk është “i pari që tregoi interes për këtë fenomen, por ishte i pari që mblodhi sistematikisht të dhënat

²⁷ Po aty, ff. 104

²⁸ Po aty, ff. 110

²⁹ Jonathan Parry, “The Gift, the Indian Gift and the ‘Indian gift’”, *Man: new series*, 21/3, 1986, f. 463

përkatëse, që ishin të shpërndara gjithandej dhe nxori në pah një model sipas të cilit dhurata shfaqet si një fakt i madh shoqëror.”³⁰ Kjo nënkupton se Mauss-i hapi një shteg të ri antropologjik, apo “konstrukttoi një problem të ri epistemologjik”.³¹ Por, ku qëndron kritika kryesore e Henaf-it në diskutimin mbi obligimin për të kthyer në tezën e Mauss-it dhe në gjithë diskutimin dhurimin e reciprocitetin në përgjithësi? Henaf shkon përtej Mauss-it duke propozuar:

“për të treguar se marrëdhënia e dhurimit përbën gjestin ose procedurën themelore të njohjes publike midis grupeve njerëzore dhe se është ajo që i vendos ata si njerëz të veçantë dhe të aftë për të formuar aleanca dhe konventa, duke përbërë kështu vetë gjenezën e marrëdhënies politike, dhe kjo do të na mundësojë të kuptojmë situatën bashkëkohore.”³²

Henaf-i synon të sqarojë konceptin e dhuratës, duke identifikuar një tipologji të dhurimit, e cila nuk nënkupton gjithmonë obligimin për të kthyer, për çfarë kishte argumentuar Mauss-i, pa asnjë dyshim. Sipas tij:

“*dhënia apo dhurimi do të thotë ofrimi i një malli ose shërbimi pa ndonjë interes personal*”. Kjo do të thotë se asnjë reciprocitet nuk është i garantuar apo i pritshëm. Ky përkufizim duket krejtësisht i arsyeshëm, por zbatimi i tij për çdo formë të dhënies së dhuratave mund të çojë në konfuzionet më serioze, pasi dhënia rituale përfshin saktësisht detyrimin e rreptë për të kthyer dhuratën.”³³

Fjala “dhuratë” dhe fjala “interes”, si koncepte kulturore e politike, kanë një evoluim nga arkaikja te e sotmja. Nëse dikur fiset jepnin dhurata e bënin potlaçe, dhe kjo ishte formë arkaike, atëherë edhe forma e marrëdhënies të sotme politike, ndërkombëtare, duket të jetë formë e “dhuratës”, por që konsiderohet si “interes”. Pra, interesi i perceptuar është pikërisht “dhurata” e djeshme. Por, për Henaf-in, është e rëndësishme të konsiderohen disa modele të dhurimit apo “dhuratë-dhënies” sesa të tentohet që përmes një modeli të shpjegohet gjithçka. Në fakt,

³⁰ Marcel Henaf, “Ceremonial Gift-Giving: The Lessons of Anthropology”, në Michael Stalow (red.) *The Gift in Antiquity*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2013, f. 13

³¹ Po aty, ff. 13

³² Po aty, ff. 15

³³ Po aty, ff. 15

duhet theksuar menjëherë se kjo ide shkon mbarë me idenë e epistemologjive moderne, sepse kemi diversifikimin e mendimit filozofik në fusha e modele, për të evituar modelin total filozofik, të cilin Mauss-i e aplikon në mënyrë klasike. Pikërisht në këtë formë aplikimi dalin problemet e paqartësisë dhe pamundësisë për të shpejguar “totalitetin empirik” me “totalitetin teorik”.

Sipas tij, modeli i parë i dhurimit, që te Mauss-i quhet “arkaik” është modeli *ceremonial i dhurimit*. Ky model është publik dhe reciprok. Modeli i dytë i dhurimit është *zemërbardhë/shpirtmirë dhe i obligueshëm*, por gjithmonë *unilateral*. Modeli i tretë është *ndihmë reciproke* apo një lloj *solidariteti* që përbën formën moderne të dhurimit tradicional.³⁴ Sipas Henaf-it, modeli i dytë dhe i tretë i dhurimit ende ekzistojnë në shoqëritë tona, ndërsa modeli i parë i dhurimit apo modeli ceremonial nuk është më prezent siç ka qenë në shoqëritë arkaike. Por, ai prezanton tetë variabla të modelit ceremonial të dhurimit, të cilat as nuk ekzistojnë më në shoqëritë moderne, por as nuk përmbushen nga modelet tjera të dhurimit, për çka hap kritikën e tij se një lloj diskutimi për dhuratën dhe dhurimin, si model total teorik nuk është i përshtatshëm për të analizuar gjithë spektrin e dhurimit.³⁵

Henaf-i thekson se gjesti i dhurimit ceremonial duhet të jetë publik dhe të shihet e kujtohet nga të gjithë, sepse kështu gjithë grupi regjistron prestigjin e dhënësit. Pra, në zemër të aktit ceremonial të dhurimit, që është akt politik, është njohja publike. Pra, dhurimet e tilla publike, që janë akte të njohjes publike, janë pjesë e lojës së madhe politike, e aventurës politike mes grupeve, që njëherazi shërben edhe për hapjen e sferave të tjera të jetës. Këtu, pra, kemi të bëjmë me lojën politike dapo me një *homo ludens* politike, siç do të aludonte Johan Huizinga. Nuk duhet mohuar edhe fakti se në sferën, dhurimi nuk ka të bëjë me moralin, altruizmin e obligimin reciprok, sa ka të bëjë me vetë karakterin e lojës, kërkesës për të kthyer, për të qenë në dialog, në veprim, në lëvizje. Në jetën politike, obligimi për të kthyer është imant dhe nëse nuk kthehet, dhuruesi bëhet marrës e marrësi, përfundon edhe në pushtues.

“Njeriu vë bast mbi besimin dhe e merr atë nëpërmjet një përgjigjeje të garantuar nga gjërat e dhëna. Unë propozoj ta quajmë këtë marrëdhënie themelore të njohjes si *politike*. Pse? Sepse është rrënjësisht e ndryshme

³⁴ Po aty, ff. 16

³⁵ Po aty, ff. 18

nga *lidhja shoqërore* që ekziston në çdo shoqëri të kafshëve. Aleanca si një gjest i qartë pranimit nëpërmjet një simboli-pengu-shenji vërehet vetëm në dhënien e dhuratave ceremoniale reciproke njerëzore, që, në fillim, është një njohje publike e grupit tjetër dhe një angazhim për të bashkëjetuar dhe bashkëpunuar, me pak fjalë një konventë. Kjo është pikërisht ajo që Aristoteli e quajti *politeia*.³⁶

Sipas Henaf-it, me zhvillimin e qytet-shteteve në Greqinë antike ka filluar që ligji arbitrues – një lloj nomosi - të zërë vendin e reciprocitetit heroik të linjave vëllazërore.

d. Survivancat/mbijetojat që tregojnë evolucionin shoqëror

Në kapitullin e tretë, Mauss-i vazhdon duke theksuar se si shoqëritë e Paqësorit, që i diskuton përmes etnografisë së etnografëve të tjerë, “na lejojnë të kuptojmë një moment të evolucionit shoqëror”³⁷ dhe na mundësojnë të analizojmë se si kanë qenë njëherë edhe shoqëritë tona. Pra, këtu Mauss-i, hyn në analizë të mbijetojave të parimeve të lashta të dhurim-këmbimit në të drejtat e lashta, ato indoevropiane, kryesisht romake, hinduse gjermanike.

“Institucionet e këtij lloji kanë mundësuar realisht lëvizjen drejt formave tona, formave tona tipike, të së drejtës e të ekonomisë. Ato mund të shërbejnë për t’i shpjeguar historikisht shoqëritë tona. Morali dhe praktika e këmbimeve të zbatuara nga shoqëritë që menjëherë i kanë paraprirë tonës, ruajnë ende gjurmë pak a shumë të rëndësishme të të gjitha parimeve që sapo analizuam. Ne besojmë se mund të demonstrojmë, në të vërtetë, se sistemet tona juridike dhe ekonomike kanë dalë nga institucione të ngjashme me ato të mëparshmet.”³⁸

Këtu, Mauss-i na tregon për ngjashmërinë e së drejtës së lashtë romake, asaj arkaike, të cilën, sipas tij, vështirë se mund ta rikonstruojmë, përpos synimeve të krahasimit etimologjik të koncepteve. Edhe këtu, por edhe te e drejta gjermanike e hinduse, ai jep të nënkuptojë se të njëjtat parime kanë qenë në veprim dhe i njëjti lavjerrës i detyrimit të

³⁶ Po aty, ff. 21

³⁷ Marcel Mauss, *Dhurata...*, ff. 131

³⁸ Po aty, ff. 131

kthimit ka mbizotëruar para se të niste një llojë këmbimi më individual kontraktual. Ai thekson në një rast, kur është në pyetje e drejta greke “ne s'e kemi studiuar mjaftueshëm të drejtën greke - ose më saktë mbijetojat e së drejtës, të cilat duhet t'u kenë paraprirë kodifikimeve të mëdha të jonëve e të dorianëve - për të qenë në gjendje të themi nëse popujt e ndryshëm grekë më të vërtetë i dinin ose nuk i dinin këto rregulla të dhurimit.”³⁹. Por, ai beson se një frymë e së drejtës së lashtë greke ka mbijetuar dhe mund të hetohet në të drejtën antike greke, përfshirë shkrimet e kohës.

Por, e drejta e lashtë hinduse dhe e drejta e lashtë gjermane merren më shumë në konsideratë për të theksuar gjendjen para tranzicionit të tyre në kohën antike, kur fillojnë të normativizohen dhe mishërohen me idetë e kontratës individuale romake.

Mauss-i ndalet mjaft te e drejta hinduse, ku jep evidenca nga shkrimet e vjetra, nga vedat dhe tekstet e ndryshme të cilat kanë monumentalizuar fragmentarisht këtë të drejtë të lashtë. Për kritikën ndan paraqitje së të drejtës hinduse, atë që e jep Jonathan Parry-i, diskutuam më lart. Kësisoj, Mauss-i krijon atlasin e tij empirik të dhuratës, për ta fuqizuar argumentin e tij që esencialisht bëhet në fund të esesë së tij: konkluzionin për rendin moral në shoqërinë moderne, që do të duhej t'i jepte frymë gjithë jetës politike, ekonomike e kulturore.

e. Plaku i dhuratës dhe këshillat e tij morale

Në kapitullin e katërt, apo në konkluzion, Mauss-i ofron argumentin e tij - konstatimin e tij të përgjithshëm për atë se çfarë e karakterizon secilën shoqëri, çfarë do të thotë të japësh dhe të marrësh, pse duhet të jemi më solidar.

Realisht ky kapitull është një kapitull tiliologjik dhe gjithë vepra është në funksion të tij. Thënë ndryshe, Mauss-i konstaton morfologjinë shoqërore në kontekst të marrjeve dhe dhënieve të sendeve dhe praktikave, të kushteve e interesit, të pushtetit e të madhështisë, të gjithë aventurës së jetës – krejt kjo në kapituj para konkluzionit. Ndërsa në konkluzion Mauss-i ofron zgjidhje për predikamentin e marrëdhënieve të reja,

³⁹ Po aty, ff. 145, shih fusnotën 407. Aty përmend edhe të drejtën shqiptare, por si duket Mauss-i nuk ka pasur qasje në studimet kanunore, sepse idetë e tij mbikthimin, nderin, pengjet, gjakmarrjen, bukën e shumë aspekte të tjera kanunore, pa dyshim se do t'i kishin hyrë në punë në ilustrimin e diskutimitin e tij për reciprocitetin, fuqinë e nderit të mishëruar në sende, fjalë e kafshë.

pas Luftës së Parë Botërore, ofron një këshillë: merrni pak mend nga ajo se çfarë kemi qenë, çfarë jemi. Sikur thotë: dhurimi nuk është vetëm marrëdhënie e garës kontraktuale, por popujt duhet të mos harrojnë se çfarë kanë qenë, se duhet dhënë për të marrë, edhe kur ke shumë pasuri e pushtet, se dhurata është ftesë për paqe, se dhurata është ftesë për liri, se reciprociteti është themeli i paqes, dhe ky reciprocitet nuk duhet matur me gjakftohtësinë e kontraktuesit ekonomik, blerjes e shitjes.

“Dhurimi që s’është kthyer vazhdon ta vendosë në pozitë inferiore personin që e ka pranuar atë, veçanërisht kur ai është marrë pa frymën e reciprocitetit. Në këtë rrotje të veçantë që është jeta jonë shoqërore, vetë ne s’mund "të mbesim në borxh", siç thuhet ende te ne. Duhet të japim më shumë se ç’kemi marrë. Ajo që jepet në këmbim është gjithmonë më e shtrenjtë dhe më e madhe.”⁴⁰

Mendimi dhe puna e Mauss-it shpeshherë është konsideruar si “antropologji e re”, që hap shteg të ri, përtej horizontit të antropologëve para tij, sepse, siç thekson Valerio Valeri, “Mauss becomes increasingly “new,” and one is obliged to take a stance, as we are barely at the beginning of the road he has mapped out”.⁴¹

Dija e Mauss-it shihet si dije e jashtëzakonshme, si vegëlni e llojllojshme në njohjen e qenies njerëzore në arealet e kulturës si diversitet, si mozaik. Megjithatë, theksohet se ai ishte i vetëdijshëm për mungesën e kësaj vegëlnie në njohjen e plotë të varianteve kulturore të bashkësive njerëzore.⁴² Madje, Mauss-i hyn në rrethin e dijetarëve të kohës që kapërcente kufijtë e kornizës së mendimit perëndimor; intelekti dhe kujtesa, karakteri dhe puna e tij e portretin si njeri të njerëzimit, një gjysh i gjysheve që dinte përrallat e të gjithë popujve dhe mendohej t’ua tregonte të gjithëve *njëmijë e një fytyrat* e kulturës.

Pra, Mauss-i ka vendosur shtigjet e një antropologjie që duhet të bëhet, një antropologjie të ndërthurur mes historisë, religjionit, psikologjisë, folklorit, jurisprudencës e me radhë. Sa mund të realizohet një antropologji e tillë sot është pyetje tjetër. Nga ana tjetër, Mauss-i lidhet me mendimin humanist më shumë sesa me racionalizmin dekartian, sepse për ta njohur veten, njeriu duhet ta njohë shumësinë e “vetëve”

⁴⁰ Po aty, ff. 168-169

⁴¹ Valerio Valeri, “Marcel Mauss and the new anthropology”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3/1, 2013, ff. 263

⁴² Valeri, po aty.

në të cilat edhe ai bën pjesë: mozaikun kulturor të njerëzimit. Kjo qasje shihet edhe fakti se Mauss-i ka hyrë në shtegun e ri antropologjik përmes totalitetit, përmes njohjes së plotnisë, brenda së cilës e në kontekst të së cilës mund të paraqitet, identifikohet e njihet njësia.

Dy fjalë përmbledhëse në vend të ideve të reja

Më lart, paraqitëm argumentet e Mauss-it për dhurimin, frymën e sendit të dhuruar dhe obligimin për të kthyer, në kontekst të përzgjedhur dhe kufizues të kritikës ndaj tij. Nuk vihet në dyshim ideja e frymës së dhuratës që ka një lloj “ore” të pronarit apo autorit dhe se kjo “orë” mishërohet simbolikisht në sendin e dhënë për tjetrin. Këtë shpjegim rrallë e mohojnë edhe kritikët më të mëdhenj të Mauss-it, si Jonathan Parry-i, i cili u përmend më lart.

Por, njëkohësisht duhet theksuar se ka po ashtu një pajtim në diskutimet mbi dhuratën e Mauss-it se lavjerrësi i dhurimit tundet pandërprerë në jetën njerëzore, por intensiteti, nxitimi dhe ritmi është i ndryshëm. Njeriu jep dhe merr; ai është i destinuar të jetojë në gjendjen e tij njerëzore të marrëdhënieve, por gjithë jetën gjykon se çfarë ka marrë, çfarë ka dhënë, sa duhet kthyer, sa duhet dhënë e si duhet matur atë që ka marrë në raport me atë që duhet të kthejë. Ky gjykim është një lloj matjeje. Kur jep në shtëpi, për fëmijët e tij sa janë të vegjël, gjykon ndryshe, kur jep për ta, kur janë të rritur gjykon më ndryshe, ku jep për bamirësi gjykon me optikë apo “masë” tjetër, kur jep si përfaqësues i shtetit gjykon ndryshe.

Pa dyshim se argumenti i Mauss-it synon të na bëjë me dije se pse kemi menduar se dhurata e dhënë është falas, sidomos në Perëndim, sesa të shpjegojë se çfarë është një dhuratë. Siç theksuam më lart, Alain Testart-i bën pikërisht këtë kritikë. Por çfarë është realisht një dhuratë? Ajo që destilohet nga Mauss-i është argumenti jep-merr-kthe përmes një lloj “lavjerrësi të dhurimit”.

Lavjerrësi i dhurimit është lavjerrës i frymës së marrëdhënieve njerëzore që përshkon gjithë ritmin e jetës sociale. Ky lavjerrës është nën influencën e reciprocitetit si rezultat i mishërimit të egoizmit dhe altruizmit në kontekst të zhvillimit të gjendjes psikike njerëzore, apo botëkuptimit psikologjik për jetën. Por si shpjegohet ndjenja e dhuratës pa kushte apo dhuratës falas nga shumica e njerëzve e kulturave? Prej nga vjen kjo nevojë për të theksuar se dhurata nuk është borxh, gjë të cilën mundohet të na e thotë Mauss-i, pikërisht për të na deiluzionuar

nga pamja e dhuratës si dhuratë falas? Dy fjalë psikologjie. Koncentrimi për të theksuar se dhurata është falas, vjen jo vetëm nga religjionet, por nga vetë zhvillimi evolutiv i qenies e mendjes njerëzore. Kjo ka të bëjë me esencën e zhvillimit psikologjik: raportin e nënës me fëmijën e saj dhe raportet familjare në përgjithësi, sepse këto janë raportet më të vjetra të organizimit shoqëror. Në fakt, gruaja, siç thonë Jacques Goodbout-i dhe Alain Caille-i “ka qenë gjithmonë simbol i dhuratës”.⁴³ Në një anë, biologjia thekson se kujdesi i nënës për beben është vetjak, sepse ajo punon për të riprodhuar gjenet e veta. Në anën tjetër, nga ajo psikologjike, kjo veti e mbijetesës evolucionare, që e kanë të gjitha speciet, sepse kujdesen për foshnjat e tyre, shihet ndryshe nga fëmijët, nga marrësit e ushqimit, kujdesit e dashurisë. Pra, prej fëmijës, shihet ndryshe: gjithë dhuratat që nëna i jep fëmijës, në sytë e tyre, duket se janë falas, se janë të painteres, se janë shenjë e dashurisë pa kushte. Kësisoj, mesazhi evolucionar apo ajo “vula e pashlyeshme” që është ngulitur në qenësinë tonë, instinkti për interes vetanak, është burimi apo vatra e prodhimit të dashurisë, si efekt te tjetri, në kontekst të vazhdimit të jetës. Kësisoj, marrësi i dhuratës, në këtë rast fëmija, mësohet tërë jetën me dy mesazhe, me mesazhin evolucionar biologjik për mbijetesë e interes vetjak, që bartet tek ai dhe me mesazhin po ashtu evolucionar psikologjik, për dashuri pa interes. Ai do të vazhdojë të japë këtë dashuri pa kushte edhe në të ardhmen. Kështu, maternalizmi i kushtëzuar gjenetikisht, prodhon edhe altruizmin të kushtëzuar psikologjikisht. Këto dy gjendje bashkohen në mesazhin antropologjik të jetës sociale grupore si marrës e dhënës të përhershëm, si gjykatës të përhershëm të kësaj gjendjeje. Ky raport duket sikurse dialektika kryesore në zhvillimin gjenetik psikologjik të qenieve njerëzore, për çfarë ka shkruar Craig Stanford-i, por që s’është e nevojshme ta rikonstruktojmë këtu.⁴⁴

Kur priset ekuilibri apo lavjerrësi i dhuratës, priset lavjerrësi i lirisë. Nëse lavjerrësi i marrë-dhënies nuk përshkohet nga ideja e reciprocitetit – brenda arkitekturës së kontratës së reciprocitetit, të paktën – korruptohet lavjerrësi i lirisë, thyhet autoriteti i Kushtetutës së shkruar e të pashkruar të lirisë si gjendje e optimale e ruajtjes së bilancit mes njërit dhe tjetrit. Ose marrësi ose dhënësi ose kthyesi bëhen pushtues, dikush ndjehet inferior, dikush superior. Ky është një parim që mund të destilohet nga gjithë argumenti moralist i Mauss-it për dhuratën.

⁴³ Jacques Goodbout dhe Alain Caille, *The World of the Gift*, McGill-Queen’s University Press, Montreal, 1998, ff. 35

⁴⁴ Craig Stanford, *Majmunët gjahtarë: mishngrënia dhe origjina e sjelljes njerëzore*, Cuneus, Prishtinë, 2020.

E kam quajtur “lavjerrës” për faktin se, sipas argumentit të Mauss-it, dhurata synon të lëvizë në një ritëm ideal të reciprocitetit dhe përshkohet nga një forcë strukturore që nuk ndalet, nga një barometër për ruajtjen e paqes psikologjike e sociale. Pa dyshim, se metafora e lavjerrësit nuk shpjegon gjithë lëvizjet, ndaljet, ngadalësimet, shtyrjet, nxitimet e intencën e imagjinuar të marrësit e dhënësit. Sepse lavjerrësi i dhurimit është ritëm strukturor që tundohet sipas një ritmi universal, por qasja, kontrolli e pamundësia e kontrollit, idealizimi e shfrytëzimi i këtij lavjerrësi, që Mauss-i detekton brenda marrëdhënieve shoqërore, është vetë jeta kulturore, politike, ekonomike e shoqërore. A është e mundshme që të kemi një lavjerrës të tillë për të gjitha shoqëritë njerëzore? Në të gjitha kohët? Në të gjitha vendet? Ajo që Mauss-i na ofron është një landskep imagjinuar i njohjes së shkëmbimit dhe obligimeve që krijohen nga marrëdhëniet shkëmbyese për shoqëritë arkaike, përmes atyre antike që i njohim nga dokumentet dhe shoqërive fisnore që kanë evoluar deri në kohën moderne, që i njohim nga vrojtimet e antropologëve, të cilat nuk janë prekur nga civilizimet postneolitike. Intensiteti apo nxitimi i lavjerrësit ndryshon varësisht prej kontekstit apo “mbretërisë”, siç e quan Testart-i, nëse mund ta themi me metaforë. Pra, ka disa modele, disa specifika të obligimit për të kthyer, ka disa qoshe ku nuk kërkojmë kthime ceremoniale as kthime të menjëhershme. Dhe, në kontekst të diskutimit të zhvillimit psikologjik të qenies njerëzore, ekziston edhe qenësia e “dhuratës falas” sepse përderisa kuptohet se është falas dhe ka krijuar një psikologji të tillë te qenia njerëzore, atëherë synimi universalist totalist nuk qëndron për të gjitha rastet e marrëdhënieve njerëzore.

Në disa aveny të jetës, japim sepse duam të depozitojmë në imagjinatën e dhuratës së painteres, dhuratës që përkon me poesisin, me artin. Mauss-i nuk diskuton shumë për artin apo “fenomenet estetike”, siç e quan ai. Në dy raste, Mauss-i flet edhe për estetikën, por e përmend shkarazi. Duket sikur estetika, fronti i diskutimit të së bukurës së painteres, asaj që ka një status të veçantë në marrëdhëniet njerëzore ka mbetur e anashkaluar te Mauss-i. Në një rast thotë: “Po i kapërcejmë fenomenet estetike që janë jashtëzakonisht të shumta.”⁴⁵ Por më vonë jep një fjali të gjatë:

“Nga ana tjetër, këto institucione kanë gjithashtu një aspekt të rëndësishëm estetik që ne qëllimisht e kemi lënë mënjanë në këtë studim: por vallet që këmbyerazi kërcehen, këngët dhe paradat e të gjitha llojeve,

⁴⁵ Marcel Mauss, *Dhurata...*, ff. 101

shfaqjet dramatike të dhëna nga kampi në kamp dhe nga një bashkëpunor te tjetri; objektet e çdo lloji që prodhohen, përdoren, zbukurohen, shkëlqehen, që ata i mbledhin e me dashuri i dorëzojnë, gjithçka që me gëzim e presin e me sukses e tregojnë, vetë gostitë në të cilat marrin pjesë të gjithë; gjithçka, ushqimi, objektet dhe shërbimet, madje edhe "nderi", siç thonë klinjkitët, gjithçka është shkak i emocionit estetik dhe jo vetëm i emocioneve të një rendi moral ose utilitar".⁴⁶

Nëse arti qenka një objekt që duhet të kthehet, atëherë si bëhet kthimi, si matet reciprociteti mes poetit dhe lexuesit? Çfarë dhurate kthen lexuesi? Si bëhet detyrimi reciprok? Këto pyetje na bëjnë të mendojmë se arti është dhurata më e pastër që jepet FALAS, sepse burim te nevoja për të shprehur lirinë njerëzore, aventurën e imagjinare të njeriut, jashtë lavjerrësit mekanik të dhurimit të jetës politike e etike. Estetika është një aveny që nuk matet me të njëjtin lavjerrës, dhe ky argument do të duhej të merrej parasysh në diskutimin e ontologjisë së detyrimit reciprok në kontekst të dhuratës së Mauss-it.

Artisti dhuron objektin e imagjinatës së tij, objektin estetik apo objektin e bukurisë dhe obligimi që kemi ndaj tij është t'ia njohim lirinë.

Abstract

"This paper presents Marcel Mauss's argument about the gift and offers a brief discussion of the concept of the 'pendulum of the gift' in his work 'The Gift...' within the context of specific critical interpretations by authors ranging from Levi-Strauss to Marcel Henaff. Henaff's critical argument proposes three types of 'paradigm of the gift', extending beyond Mauss's theoretical framework. These paradigms function as distinct 'realms' and provide a pathway for discussing the pendulum of the gift, including how this pendulum swings. The paper emphasizes the need for contemporary anthropology to engage in dialogue with Mauss's ideas, yet it cautions against adopting Mauss's perspective as a comprehensive lens, irrespective of empirical realities."

Key words: gift and offers, pendulum of the gift, empirical realities

⁴⁶ Po aty, ff. 186

Lumnije Kadriu¹DIASPORA DHE DIALOGIMI ME VENDLINDJEN
PËRMES DHURIMIT

Abstrakt

Dispora në shoqërinë shqiptaro - kosovare është tejet e pranishme në pothuaj secilin aspekt përfshirë atë ekonomik, social e kulturor. Në konceptimin e diaporës si kategori atributi më i veçantë konsiderohet raporti imagjinar i tij me vendlindjen. Në kohët bashkëkohore kur mobiliteti dhe mundësitë për mobilitet dhe komunikim janë të shumta dhe tejet të shprehura, lidhjet e diasporës me vendlindje mbasin tejet të rëndësishme dhe, për më tepër, ato nuk janë vetëm imagjinare, por konkretizohen, mbahen dhe ruhen në mënyra të ndryshme.

Në shkencë shoqërore dhe humane dhurata (si mjet) dhe dhurimi (si akt) janë mënyrë tejet e veçantë e krijimit të lidhjeve ndërnjerëzore dhe rendit social, prandaj edhe negociimi/dialogimi mes palëve konsiderohet si i nënkuptueshëm dhe vetëkuptueshëm. Përmes tyre njerëzit pretendojnë të dialogojnë dhe negociojnë për pozitën dhe statusin e tyre në nivele të ndryshme shoqërore. Në këtë kumtesë do të bëhet përpjekje të elaborohen format e dhurimit të cilat i praktikojnë mërgimtarët shqiptarë të Kosovës dhe do të bëhet përpjekje të kuptohet dhe interpretohet se çka dhe si dialogohet përmes këtij këmbimi, në cilat nivele shoqërore dhe në cilat dimensione konceptuale (familje, fis, etni, komb, vendlindje, mëmë/atdhe).

Fjalë çelës: Diaspora, dhurata, dialogimi, identiteti

Diaspora shqiptare e Kosovës si komunitet që për arsye të ndryshme, gjatë periudhave të ndryshme, lëvizti nga vendi i origjinës për të jetuar në shumë vende të tjera anekënd botës, si edhe çdo komunitet tjetër diasporik, karakteristikë kryesore ka ruajtjen e lidhjeve me vendlindjen. Këto lidhje, nga shumë ata, në krahasim me të shkuarën kur lidhja ishte kryesisht imagjinare, sot mbahen në mënyra të ndryshme, të vazhdueshme dhe në shumë dimensione. Përveç komunikimit pothuajë ditë përmes mjeteve të shumta të telekomunikimit e informimit

¹ Bashkëpunëtoresh e lartë shkencore, Dega e Etnologjisë, Instituti Albanologjik, Prishtinë

të cilat mundësohen edhe përmes cyber hapësirës, të rëndësisë së veçantë janë vizitat në vendlindje disa herë në vjet si rrjedhojë e lehtësimit dhe përmirësimit të mundësive të transportit. Këto vizita që nga viti 1999 janë tejet të rregullta, herë më të shkurtra e herë më të gjata, sidomos gjatë verës, por ajo që karakterizon çdo vizitë të tyre është dhurimi i dhuratave. Mund lirisht të thuhet se dhurata e dhurimi janë pjesë e përhershme dhe e pandashme e mbajtjes dhe ruajtjes së lidhjeve të diasporës me vendlindjen, meqë ato janë pjesë e një procesi i cili realizohet edhe nga distanca.

Për dhuratën si ‘mjet’ dhe dhurimin si ‘akt’ në shkenca të ndryshme shoqërore u mendua dhe u shkrua në mënyrë të konsiderueshme sidomos pas esesë së Marcel Mauss mbi këtë fenomen. Tejet të famshëm këtë ese e bën konstatimi i tij se rregulli kryesor në aktin e dhurimit është *do ut de/ të jap, më jep* duke sinjifikuar qëndrimin e tij se asnjë dhuratë nuk është falas. Një gjë me të cilën pajtohen të gjithë studiuesit në rastin e dhuratës është fakti se për dhurimin si formë e shkëmbimit qenësore është **krijimi i lidhjeve shoqërore** dhe implikimi i motiveve dhe ndjenjave të ndryshme mes palëve. Avancimi në studimin për “dhuratën” bëri që ndjenjat dhe motivet në procesin e dhurimit e shkëmbimit mes dy palëve, të analizohen tejet hollësisht duke theksuar se ato mund të jenë edhe kontradiktore. Në njërin anë potencohen vlerat e altruizmit, ku përfshihen ndjenja e dashurisë, miqësisë, besnikërisë, respektit, mirënjohjes, sakrificës..., e në anën tjetër potencohen ndjenjat e interesit personal, borxhit, varshmërisë, nevojës për prestigj, etj. Si forcë ndërlihdhëse e krijimit të lidhjes mes palëve, pa marrë parasysh motivet, del të jetë ndjenja e ‘obligimit moral’² për kthim (të dhuratës a shërbimit), e që si rrjedhojë vendosen normat e reciprocitetit dhe mënyrat e zbatimit të reciprocitetit.³ Nga sa u tha nënkuptohet që dhurata përveç se nuk është krejtësisht falas, ajo nuk është gjithmonë as materiale. Anamateriale e dhurimit është ngushtë e lidhur me konceptin e

² Shih më gjerësisht në kapitullin e tretë “The Anatomy of Gratitude” në Aefke Komter, *Social Solidarity and the gift*, f. 56-75. Shih edhe Alvin W. Gouldner, “The norm of reciprocity: A preliminary statement” në *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today* (London: Allen Lane, 1973).

³ Shih, Komter, *Social Solidarity and the gift*, f. 101- 122. Për kuptimet e solidarizimit në shoqëritë bashkëkohore dhe kundërthëniet që mund të vërehen në këtë koncept shih Lawrence Wilde “The concept of solidarity: Emerging from theoretical shadows?”, in *The British Journal of Politics and International Relations*, Volume 9, Issue 1, February 2007, pp 171-181, <https://doi.org/10.1111/j.1467-856x.2007.00275.x>

solidaritetit, dhe prandaj autorja Aefke Komter kur diskuton mbi këto çështje në baza ndërdisiplinare pohon se

“[...] derisa sociologët theksonin vlerat dhe normat e përbashkëta, si dhe format e reja të varshmërisë së ndërsjelltë të cilat i solli shoqëria e modernizuar, antropologët e konceptonin solidaritetin si rrjedhojë të modeleve/strukturave të reciprocitetit midis individëve, që dalin nga shkëmbimi i dhuratave dhe shërbimeve.”⁴

Kështu, në këtë kumtesë, duke u bazuar në hulumtime empirike⁵ do të provojmë të shohim se çka dhurojnë mërgimtarët dhe si realizohet reciprociteti mes palëve në fjalë gjatë shkëmbimit, çka negociohet dhe si ndërthehen materialja dhe jomaterialja në këtë proces.

Dërgimi i *remitancave* dhe mbështetjet e tjera financiare të siguruar nga mërgimtarët në kohët e sotme është mënyra më e përhapur e dhurimit dhe shfaqjes së solidaritetit dhe përkatësisë jo vetëm në një familje por edhe në komunitet më të gjerë si psh., ai lokal, etnik e kombëtar. Në bazë të hulumtimit dhe bisedave të zhvilluara shihet se çdo mërgimtar kishte dërguar remitanca te familja e tyre e madje këtë e vazhdojnë edhe sot, e kjo shihet qartë edhe në shkrimet dhe analizat e tjera që kanë të bëjnë me ekonominë shtetërore. Në kontekst të çështjeve familjare e posaçërisht në ato të familjes së madhe dërgimi i remitancave është një përmbushje e obligimeve të një anëtarit që të kontribuojë në mirëqenien e gjithë familjes.

Që nga vitet 60 në Kosovë ishte i theksuar migrimi i punës i cili praktikohet nga burrat që i linin familjet prapa në vendlindje. Në këto raste ata të gjitha fitimet i dërgonin në shtëpi si remitanca, dhe harxhonin për vete vetëm për nevojat bazike. Madje edhe kur martoheshin dhe krijonin familjet e tyre nukleare, të cilët rrallë i merrnin me vete, kontributi i tyre vazhdonte të shkonte te familjet e mëdha, respektivisht tek i zoti i shtëpisë.⁶

⁴ Aefke, *Social Solidarity and the gift*, 190.

⁵ Hulumtimet empirike kanë të bëjnë kryesisht me gjetjet gjatë periudhës 2014-2016, por edhe me rastet më të vona të ndeshura si pjesë e vëzhgimeve të vazhdueshme dhe të rastësishme përgjatë viteve të fundit.

⁶ Për remitancat tek familjet në Kosovë shih psh. Muhamet Mustafa et al., *Diaspora and Migration Policies*, Forum 2015, Prishtina 2007, Lumnije Kadriu, *Pushimet, familja, vendlindja në praktikën e diasporës shqiptare të Kosovës* (Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2017). Për remitancat gjenden të dhëna edhe në shkrimet mbi migrimin në përgjithësi si dhe migrimin e kthimit, shih psh. Zana Vathi /

Por, shtrohet pyetja se si realizohej reciprociteti në rastet e tilla të migrimit individual? Mund të konsiderohet se si këmbim për kontributin (në remitanca) dhe sakrificën e individit në këtë rast është përkujdesja për bashkëshorten dhe fëmijët e mërgimtarit nga familja si dhe për pronën e punët e tjera të tij në vendlindje. Gjithashtu mund të konsiderohet se për shkak të qëndrimit jashtë vendit, pra me këtë sakrificë, ai e fitonte një prestigj dhe respekt të caktuar (për shembull Nikolla, shpesh ishte propozues dhe vendimmarrës për çështje të caktuara dhe joformalisht trajtohej si zot shtëpie) e ky respekt përshkohej edhe me një ndjenjë admirimi e dhembshurie për sakrificën që bënte dhe fuqinë që fitonte (Shaban Mulaj, Vushtri; Ilazi për Ismajlin nga fshati Uglar). Ky lloj sakrifikimi i një individi mund të kuptohet si dhuratë gjithë familjes. Apo mbase, duke qenë fjala për solidarizim mekanik brenda familjes, thjesht ndarje e detyrave në mënyrë reciproke, meqë në rastin e familjeve të mëdha nënkuptohet që secili kontribuon aq sa mundet. Nga këto raste shohim se koncepti i besimit, sakrificës e mirënjohjes dominojnë në raportet e ndërsjella mes individëve, dhe të gjitha këto kontribuojnë në krijimin dhe ruajtjen e lidhjeve të qëndrueshme mes tyre që rezulton me ruajtjen e kohezionit familjar.

Remitancat nga mërgimtarët vazhdojnë të dërgohen edhe me rastin e ndarjes së familjeve të mëdha, e madje edhe pas vdekjes së prindërve. Ato u dërgohen vëllezërve dhe zakonisht u ndihmohet derisa t'u rriten fëmijët e të bëhen të zot për të siguruar mirëqenien e familjes së tyre.

Në kontekst të remitancave si dhuratë mund të numërohet edhe kontributi i tyre në ndërtimin e shtëpive në vendlindje. Ata investojnë jo vetëm në ndërtimin e shtëpisë së prindërve apo bashkallëkut, që konsiderohet edhe si shtëpi e tyre, por edhe në rastet kur ndërtohen shtëpitë e të gjithë vëllezërve të tjerë (pra, përfshirë atë të tyren) nëse ata janë në numër më të madh. Edhe me këtë rast shihet një reciprocitet i konsiderueshëm mes palëve në kornizën brenda familjes. Derisa

Richard Black, Migration and Poverty Reduction in Kosovo, Development Research Centre on Migration, Globalisation and Poverty, University of Sussex, Brighton 2007; Besim Gallopeni, Kosovar Emigration: Causes, Losses and Benefits, Sociologija i prostor 54, 206 (3), (2016), 295-314; Ardiana Gashi/Nick Adnett, The Determinants of Return Migration: Evidence for Kosovo, Croatian Economic Survey 17, Nr. 2 (2015), 57-81; Mrika Kotorri, The probability of return conditional on migration duration: Evidence from Kosovo, South East European Journal of Economics and Business 12, Nr. 2 (2017).

mërgimtarët dërgojnë të holla, anëtarët (vëllezërit) në vendlindje përkujdesen për mbarëvajtjen e punëve rreth ndërtimit, por edhe përkujdesjen e tyre gjatë mungesës së mërgimtarëve, pasi ato të përfundojnë. Si reciprocitet në ndarje të obligimeve mund të konsiderohet edhe fakti se në këto raste ndodh që një vëlla i vetëm të qëndrojë në vendlindje, derisa të tjerët janë në migrim.⁷

Ky solidarizim për përkujdesjen e shtëpive të zbrazëta të mërgimtarëve shpesh shkonte përtej familjes dhe një gjë e tillë u besohej fqinjëve. Në rastin e Ibros⁸ nga Peja, një mërgimtar që jetonte me gjithë familjen e tij në Belgjikë, e që shtëpitë në vendlindje i kishin ndërtuar që nga viti 1970, shpërblimi i vetëm që i jepej fqinjit për këtë të mirë ishin dhuratat. Ai nuk tregoi se çfarë dhuratash ishin në fjalë, por intonacioni i tij tregonte që dhuratat e tij ishin të vogla në krahasim me mirënjohjen që ky ndiente për favorin që fqinji i bënte. Por, në këtë rast dhuratat kanë mundur të konsiderohen të vogla për dhuruesin i cili i ka krahasuar ato me mirënjohjen që ai ka ndier për shërbimin që fqinji i ka kryer, por për marrësin e dhuratave ato kanë mundur të jenë shumë më të vlefshme se shërbimin që ai e ka bërë, duke qenë afër e në dispozicion “natyrshëm”. Sidomos nëse marrim parasysh që në vitet 70 situata ekonomike globale ishte krejt tjetër nga ajo e sotme dhe në vendin tonë kishte mungesë të shumë mallrave.

Si në të kaluarën, ashtu edhe sot, në mentalitetin e shqiptarëve familja luan rol tejet të rëndësishëm, prandaj për mirëqenien e saj kontribuon dhe kushtimisht sakrifikon secili individ brenda saj. Por, kontekstet shoqërore, ekonomike e politike u nënshtrohen vazhdimisht ndryshimeve me ç’rast ndryshon edhe kuptimi apo rëndësia e një vlere të caktuar kulturore. P.sh. kurbeti gjithmonë është konsideruar një sakrificë me vlerë e individit që bën për familjen. Por sot, kur janë të shumta rastet që nga familja e njëjtë të kenë emigruar disa anëtarë, e madje shumë prej tyre të kenë marrë me vete edhe familjet e tyre nukleare, ose edhe të kenë krijuar familjet e tyre gjatë qëndrimit në migrim mund të thuhet se pozita e të sakrifikuarit ndërron. Të shumtën nuk janë mërgimtarët ata që sakrifikojnë, shpesh ai që qëndron në vendlindje mund të konsiderohet se është sakrifikuesi. Ai që mbetet,

⁷ Rast të tillë kam ndeshur në fshatin Llapushnik, familja Dula, në fshatin Prugovc, familja Leci, si dhe në fshatin Smirë, gjate viteve 2014-2016. Ndërsa tash së voni në fshatin Krajë, familja Likaj, viti 2022 si dhe në fshatin Zym në familjen Prepalaj, viti 2023.

⁸ Më gjerësisht për rastin e Ibrahim. G. shih në Kadriu, Pushimet, familja, vendlindja në praktikat e diasporës shqiptare të Kosovës, f. 170.

kujdeset për prindërit, për pronën e përbashkët dhe sakrifikon mundësinë për të punuar e jetuar në ndonjë vend të sigurt ekonomikisht e politikisht, me shërbime të mira shëndetësore, me arsim cilësor, e me mundësi të shumta punësimi. Në këtë mënyrë mirënjohja dhe sakrificat kanë ndërruar anë dhe reciprociteti bëhet më i balancuar, dhe mbase tash më meritë për ruajtjen e kohezionit është ai që mbetet në shtëpi.⁹ Në këto raste dhuratat dhe remitancat bëhen kthim, reciprocitet, e mirënjohje për sakrificën.

Krahas remitancave edhe *dhuratat në mallra (In-kind gifts)* – janë të zakonshme ndër familjet transnacionale sidomos kur të vijnë në pushime. Të shumtën ata sjellin roba për secilin anëtar të familjes, por gjithashtu edhe dhurata të tjera. Për shembull një bashkëbiseduesi vëllai i kishte sjellë atij një veturë. Sidoqoftë, kur i pyesja mërgimtarët se çfarë dhuratash sjellin shumë herë më përgjigjeshin se, në të vërtetë, roba apo gjëra të tjera sjellin çdo herë e më rrallë, dhe në vend të dhuratave u japin para, 20 deri 50 euro varësisht sa të afërm i kanë personat, (pra sërish remitancë) meqë është bërë shumë vështirë të jenë të kënaqur me dhuratat e tjera. Mendoj se kjo ndodh për arsyen se tregu i Kosovës sot është mjaft i pasur në llojllojshmërinë e mallrave për shkak të tregtisë së lirë me mallra të lira në dispozicion si bie fjala nga Turqia apo Kina, e kështu njerëzit në Kosovë mund të vendosin vetë se çfarë të blejnë e prandaj edhe preferojnë paratë më shumë.

Se ndonjëherë dhurimi i dhuratave është thjesht një obligim moral që nuk mund ta shmangësh tregon edhe rasti i Tushes kur thotë: “Kunati (vëllai i burrit) e ka një dyqan dhe i ka tona të mirat po apet se apet se lom pa iu pru najsen; kanë tesha kanë gjithçka...po fmitë lakmojnë”.

Mënyrë tjetër e remitancave mund të konsiderohet të jetë harxhimi i parave për ushqim dhe për gjëra të tjera gjatë pushimeve, meqë mërgimtarët janë ata që në të shumtën paguajnë për pothuaj çdo gjë. Një bashkëbisedues burrë më tha: “Derisa jemi në shpi, në Kosovë, për 3 javë kush durt në magje nuk i shtin.” Ndërsa një grua, Anisa tha: ‘Familjeve u nimojmë qysh prej se kemi dalë jashtë (Kosovë), por pas luftës pak më pak. Sidoqoftë, gjatë gjithë kohës sa rrimë krejt bukën e blejmë vetë, plus ju jepim këtyne këtu, plus ju jepim pare’

⁹ Psh. në familjen Dula por edhe disa tjera këta që mbesin në shtëpi kishin pasur mundësi të ishin edhe vetë mërgimtarë, por që kishin vendosur të kthehen si marrëveshje midis vëllezërve apo ndjenjës obligative individuale të të kthyerve. Si raste të veçanta do të përmendja familjen Heqimi në Zllakuqan, Klinë, Likaj në Krajë, si dhe Prekpalaj në Zym.

Të shpeshta janë rastet kur migrantët me gjithë familjarët vizitojnë në restaurante të ndryshme, kryesisht ato të njohura si etno-restaurante ku jo vetëm shërbehen ushqime tradicionale, por edhe janë të dekoruara dhe kanë ambient të një etnopeizazhi.

Rastet e mësipërme tregojnë për një dialogim mes në një rënë anë nevojës së mërgimtarëve për të mbajtur lidhjet me familjen dhe vendlindjen në mënyrë që të sigurohet ndjenja e përkatësisë identitare të tyre, njohjen e rinjohjen e trashëgimisë, e vazhdimësisë me rrënjët dhe origjinën e tyre, dhe në anën tjetër ndjenjën e mirënjohjes e falënderimit nga vendorët për ndihmat që i marrin nga mërgimtarët, të cilën e shprehin kryesisht me mikpritje e ngrohtësi. Ndjenja e mirënjohjes së ndërsjellë shohim se bëhet themel i këtij dialogimi kur mërgimtarët vazhdojnë lehtësimet dhe dhurimet edhe gjatë qëndrimit në pushime, me blerjen e ushqimeve, organizimin e piknikëve e shëtitjeve të tjera të ndryshme me familjarët në vendlindje. Sepse, siç pohon edhe Aefke duke iu referuar punës së Simmelit për mirënjohjen, “mirënjohja është motiv që na nxit të kthejmë dhurimin dhe kështu krijon reciprocitetin e shërbimeve dhe anasjelltas...mirënjohja jo vetëm që krijon raporte të mira ndërpersonale; ajo gjithashtu plotëson funksione të rëndësishme kohezive për shoqërinë dhe kulturën”¹⁰

Kohëve të fundit ndër mërgimtarë shihet të praktikohet si dhuratë edhe dhurimi i pushimeve bregdetare për familjarët e mbetur në vendlindje. Gjatë hulumtimit tim i cili kishte të bëjë me atë se si i praktikojnë migrantët shqiptarë të Kosovës pushimet në vendlindje doli në pah se çdo herë e më shpesh, pothuaj rregullisht një pjesë të pushimeve ata e kalojnë në bregdet. Për më tepër, aty nuk shkojnë vetëm me familjet e tyre nukleare, por pothuaj çdo herë shkojnë me familjarë e miq të tjerë, qoftë nga vendlindja apo diaspora. Ajo që me këtë rast zgjon interesim është fakti se në shumë raste, mërgimtarët i marrin përsipër të gjitha harxhimet për familjarët nga Kosova. Shumica e bashkëbiseduesve këtë e shpjegon si nevojë të tyre që të jenë edhe gjatë kësaj pjese të pushimit bashkë, se kënaqen më shumë, se nuk e kanë mërztitshëm dhe vetëm në këtë mënyrë nuk e përjetojnë qëndrimin në bregdet si humbje kohe, humbje të pushimit (meqë pushimin në vendlindje e konsiderojnë si pushim qendror), se kështu vazhdojnë të ndihen si në shpi, dhe se kështu, ndër të tjera, përforcojnë lidhjet kulturore e etnike. Dhe këto janë arsyet se përse ata zgjedhin për pushime Ulqinin, Velipojën, Shëngjinin, e Durrësin. Agimi i cili po pushonte me familjen e madhe në Ulqin gjatë

¹⁰ Aefke, *Social Solidarity and the gift*, f. 68.

bisedës deklaroi: ‘Në Antali, Turqi shkojnë ata që e dojnë veç veten e kërkon tjetër. Na kënaqemi në Ulqin se ku të shkosh nin shqip, shqip’, kurse Fetija shtoi: ‘për neve pushimet në Ulqin nuk janë ma të lira, po neve na pëlqen se këtu mund të vijmë me krejt familjen, mund të rrimë bashkë’.

Kjo praktikë mund lehtë të shpjegohet si negociim i identitetit, koncept ky i lansuar nga autorët Eilliam B. Swan, Jr. dhe Jeniffer K. Bosson të cilët në lidhje me këtë thonë:

Edhe pse negociimet e identitetit potencialisht janë të ndikuara nga një spektër motivesh, tri nevoja të ndërlidhura mund të luajnë rol posaçërisht të rëndësishëm në procesin e negociimit të identitetit: *agjencia/agency* (që përfshin ndjenjat e autonomisë dhe kompetencës), *bashkësia/communion* (që përfshin ndjenjat e përkatësisë dhe lidhjes ndërpersonale) dhe *koherenca psikologjike/psychological coherence* (e cila përfshin ndjenjën e rregullsisë, parashikueshmërisë dhe të kontrollit).¹¹

Pra, mërgimtarët tregojnë nevojën për kompetencë, për agjenci kur për shembull vendosin të ndërtojnë shtëpitë apo kur të shkojnë në bregdet; tregojnë nevojën për bashkësi, dhe lidhje të ndërsjella kur vendosin t’i bëjnë shtëpitë (ndonjëherë kjo fuqizohet me shtëpi të njëjta) dhe tregojnë nevojën për koherencë psikologjike, kur zgjedhin vendlindjen apo bregdetin shqiptar në mënyrë që të sjellin rregullsi dhe vazhdimësi kulturore e identitare me rrënjët, me origjinën, me një të kaluar të sigurt të tyre.

Ndërsa, në kontekst të dhuratës kjo mund të shpjegohet edhe sipas kornizës dikotomike “Envy zilia dhe mirënjohja” për çka ka shkruar Melanie Klein në vitin 1957, dhe të cilat ajo i konsideron si ndjenja që paraqiten te njerëzit qysh në fëmijërinë e hershme¹². Ajo pohon se zilia është faktori më i fuqishëm i cili mund të trazojë ndjenjat e dashurisë dhe mirënjohjes deri në rrënjë, meqë kjo ndjenjë buron në raportin më të hershëm të fëmijës me nënën, që nga gjidhënia. Ajo përmes gjidhënies shpjegon zinxhirin ndjesor ku përfshihen dashuria, mirësia, shpresa, kënaqësia, zilia, xhelozia, mirënjohja, gjeneroziteti, etj. Ky raport simbolikisht e bën nënën të jetë një “objekt i mirë” me të cilin fëmija identifikohet, dhe ky identifikim është shumë i rëndësishëm meqë

¹¹ W. B. Swan Jr. dhe J. K. Bosson, ‘Identity negotiation: A Theory of Self and Social Interaction’, në O. John, R. Robins & L. Pervin (Eds.) *Handbook of personality psychology: Theory and Research*, 3rd edition (New York: Guilford Press, 2008), f. 448-471 (f. 452), <http://homepage.psy.utexas.edu/homepage/faculty/swann/publications.htm> [qasur 2 më tetor 2015].

¹² Shih në Komter, *Social Solidarity and the gift*, f. 64-65.

shtron bazën për shpresë dhe besim në mirësi. Çdo deprivim nga kjo ndjenjë e kënaqësisë që e ofron nëna shkakton te fëmija një çrregullim serioz emocional në formë të urrejtjes, zilisë, xhelozisë dhe lakmisë. Zilia ka prirje të bëhet një karakteristikë e vazhdueshme /qëndrueshme sepse e prish kapacitetin për kënaqje; ndjenjë kjo që nxit mirënjohjen, dhe vetëm mirënjohja mund të zbutë impulset destruktive si lakmia dhe zilia. Komter bazuar në këtë vazhdon se si bazë fillestare e këtij zinxhiri është dashuria e cila krijon kënaqësinë dhe shton kapacitetin për dhurim derisa në vazhdim dhurimi e ndikon reciprocitetin dhe gjenerozitetin e ndërsjellë.

Në rastin tonë mërgimtarët mund të konsiderohen një “objekt i mirë” dhe ata me marrjen e familjarëve edhe në bregdet zvogëlojnë, shmangin ose eliminojnë mundësinë për zili, derisa në ndërkohë me gjenerozitet të shtuar zgjatet kënaqësia dhe mirënjohja e ndërsjellë midis gjithë familjarëve.

Ky dialogim i mërgimtarëve me familjen mund të konsiderohet si një dialogim i tërthortë/indirekt me vendlindjen, por që e ndikon në mënyrë mjaft të drejtpërdrejtë/ direkte. Por, mërgimtarët dhurojnë për vendlindjen edhe drejtpërdrejt. Një mënyrë është përmes donacioneve për bamirësi të ndryshme për njerëzit apo institucionet me nevoja për ndihmë. Kështu, shpesh ndodh ata të organizohen në nivel të komunitetit nëpër lokalitetet që ata jetojnë në vendet e pritjes. Këto aksione rregullisht u përgjigjen thirrjeve, si: për ndihma financiare për shkak të sëmundjeve të pashërueshme të cilat trajtohen vetëm jashtë Kosovës dhe kushtojnë shumë; për ndërtimin e shtëpive për familje skajshmërisht të varfra; për sigurimin e çantave dhe librave për fëmijët në vende/ fshatra të varfra e të izoluara; për dërgimin e “vitrave” etj. Meqë shqiptarët në këto komunitete të vendeve pritëse vijnë nga Shqipëria, Kosova dhe Maqedonia, sasia e ndihmave gjithashtu ndahet ndër popullatat e këtyre shteteve.

Shabani thotë:

“Ne e kemi atje një shoqatë dhe dy apo tri herë gjatë vitit organizojmë koncerte. Për gjashtë vjet rresht kemi organizu një turnir futbollit dhe paratë e grumbulluara i kemi çu në Kosovë. Në takimin e fundit që e kemi pasë kemi vendosë që paratë e mbledhuna për Bajram/ Vitra (3,000 euro), t’ia ndajmë 10 familjeve, pra secilës nga 300 euro. Për ato 7 familje të varfra ka ditë dikush prej komunitetit tonë, e 3 familje janë raste që i kanë tregu në RTV21, në emisionin ‘Edhe unë jam Kosovë’. Në Shqipëri e kemi ndërtu një shtëpi, në kufi me Gjakovën, për një njeri

shumë të varfën në një fshat shumë të varfën. Na ndihmojmë në vene të ndryshme se anëtarët e komunitetit tonë janë prej Kosovës, Shqipërisë, Preshevës e Shkupit. Për shembull, ndër familjet që kemi ndihmu, 2 ishin nga Shkupi. Janë dy familje me kushte shumë të vështira, në njërën prej tyre ka edhe persona të paaftë, kështu që këtyre u dërgojmë ndihma çdo vit. Shoqata jonë ndihmon kudo që ka nevojë. Këtë vit kemi ble çanta dhe libra për nxënësit e një shkolle në Shqipëri. I kemi dhënë nga 30 euro secili, krejt na që kemi qëllu atë ditë kur u bë propozimi, dhe librat e çantat u blenë, një ndihmë shumë e madhe: për neve shumë e vogël, për ata shumë e madhe”.

Autorët Gary Davis, Margaret Mary Walsh dhe Anthony Foley në punimin e tyre të titulluar “Gift and Gifting” ku bëjnë në studim mjaft të përmbledhur për dhuratën dhe dhurimin si akt japin një definim të zgjeruar të dhuratës i cili thotë: “Dhurata përfshin zgjedhjen dhe transferin e ndonjë gjëje te dikush pa pritjen e një kompensimi të drejt-përdrejt, por duke pritur një kthim qoftë ai reciprocitet, një ndryshim në marrëdhënie/raport me marrësin, apo një favor ose ndonjë dobi tjetër shoqërore apo psikologjike.”¹³ Në një pjesë të punimit të tyre ata flasin për disa forma të dhurimit të cilat mund të mos konsiderohen dhurata meqë në këto veprime nuk pritet ndonjë reciprocitet apo kthim nga pranuesi i dhuratës, dhe në to numërojnë dhuratat që i bëhen vetes, tipi (bakshishi) i dhënë kamarierëve në lokalet gastronomike, dhe dhurimet apo donacionet në aktet e bamirësisë (dhurimi i gjakut, të hollave, punës vullnetare etj). Pra, në këto raste mungon reciprociteti midis dy palëve dhe marrëdhënia mes dy palëve nuk pëson ndryshime pas aktit të dhurimit, por si rezultat vjen deri te ndjenja e vetëkënaqësisë, miratimit social apo mirëqenia psikologjike e dhuruesit të cilat duhet të njihen në teorinë mbi dhuratën.¹⁴ Duhet theksuar se pothuaj të gjitha këto aspekte tashmë janë të njohura në prizmin antropologjik të dhuratës nga autorë të ndryshëm, duke filluar nga Marcel Maus, vazhduar nga Malinowski e Levi-Strauss, e deri te këta bashkëkohorë siç është edhe vetë Aefke Komter.

Mund të përfundojmë se këto dhurime mund të konsiderohen si lloj apo pjesë e remitancave financiare dhe shoqërore për të cilat flet Peggy Levitt në kontekst transnacional.¹⁵ Luin Goldrin në po të njëjtin

¹³ G. Davis et al., ‘Gift and Gifting’, in *International Journal of Management Reviews*, Vol. 12, 413–434. (2010) f. 414

¹⁴ G. Davis et al., ‘Gift and Gifting’,

¹⁵ According to Peggy Levitt ‘social remittances are the ideas, behaviors, identities, and social capital that migrants export to their home communities. They include

kontekst pohon se çështja e remitancave dhe mbështetjeve të tjera financiare të siguruara nga mërgimtarët, është edhe një mënyrë tjetër e shfaqjes së solidaritetit dhe përkatësisë në një familje apo komunitet, e gjithashtu është edhe mënyrë për të ‘fituar dhe rikonfirmuar statusin personal shoqëror’ brenda familjes apo komunitetit.¹⁶

Kështu, dhurimet e mërgimtarëve me qëllim bamirësie mund të konsiderohen se janë të motivuara nga ndjenja e altruizmit, por që si rezultat ka ndjenjën e bashkësisë dhe të përkatësisë sociale, me ç’rast nuk pritet ndonjë kthim i drejtpërdrejtë. Por, megjithatë mund të konkludohet se si pritje për reciprocitet në këtë rast mund të konsiderohet pranimi dhe njohja e mërgimtarëve si pjesë e komunitetit, gjë që mund të konfirmohet në mënyra të ndryshme gjatë vizitave në vendlindje.

Por, ky konfirmim nuk është githmonë i lehtë, ideal e idilik dhe se në këtë dialogim ka tensione jemi dëshmitarë të gjithë, kur për ta dëgjojmë emërtime dh epitete të ndryshme si “shaci”, “gërnaça”, “të zhurmshëm”, ‘ata që vishen në të bardha’, “ata vozisin shpejt” etj. Këto ndjenja dikotomike tregojnë për një proces të vazhdueshëm dhe dialogim të shumëngjyrshëm të mërgimtarëve me familjen dhe vendlindjen që si fenomen paraqet fushë mjaft fertile për studime të mëtejme.

Lumnije Kadriu

DIASPORA AND DIALOGUING WITH THE HOMELAND THROUGH GIFTING

Abstract

Diaspora in the Albanian-Kosovar society is quite present in almost every aspect, including the economic, social, and cultural. In the conception of diaspora as a category, the most special attribute is considered its imaginary relationship with the birthplace or homeland. In contemporary times when mobility and the opportunities for mobility and communication are numerous and very highlighted, the ties of the diaspora with the homeland remain very important and moreover they

ideas about democracy, health, and community organization.’ in Peggy Levitt ‘Transnational Migrants: When “Home” Means More Than One Country’ (2004) (f.6)

¹⁶ Shih: Luin Goldrin, ‘The Power of Status in Transnational Social Fields’ në *Transnationalism from Below*, ed. Michael Peter Smith dhe Luis Eduardo Guarnizo (1998) ff. 165-95.

are not only imaginary but are reified, maintained and preserved in different ways.

In the social sciences and humanities, gifts (as a tool) and gifting (as an act) are quite special ways of building interpersonal relationships and social order, therefore the negotiation/dialogue between the parties is considered as self-explanatory. Through them, people tend to dialogue and negotiate their position and status at different social levels. In this paper, an effort will be made to elaborate the forms of gifting practiced by the Albanian emigrants of Kosovo, and to understand and interpret what and how is dialogued through this exchange; at which social levels and in which conceptual dimensions (family, tribe, ethnicity, nation, birthplace, motherland).

Key words: Diaspora, gifts, dialogue, identity

Albert Mecini¹

FENOMENI I DHURATËS NË SPORT

Abstrakt

Fenomeni i dhuratës në fushën e sportit përbën një aspekt të veçantë dhe të rëndësishëm të ngjarjes sportive dhe përgjithësisht sociale. Në shoqërinë bashkëkohore, aktivitetet dhe ngjarjet sportive karakterizohen jo vetëm nga aspekti garues dhe performativ i aktorëve sportivë, por edhe nga dimensionin social, i pranishëm kompleksë të vlerësimit, që prezantohet nëpërmjet hierarkizimit simbolik të suksesit, pastaj përmes shpërblimeve dhe formave të tjera të dhuratës. Po ashtu, aktorët sportivë që sot gëzojnë statusin e të privilegjuarve në botën e komunikimeve digjitale, janë shumë aktivë në aspektin e filantropisë dhe ndihmës, qoftë financiare, qoftë të gjësendeve me vlerë. Bazuar në pikëpamjet dhe studimet e autorëve të njohur si, Georges Bataille, Marcel Henaff, Jacques Derrida, Maurice Godelier, për fenomenin e dhuratës, pastaj dallimeve konceptuale dhe përmbajtjesore të formave të dhuratës, atëherë mund të theksohet se edhe në sport sikurse në fushat e tjera veçohen këto forma dhuratash: dhurata si formë e dhurimit të një objekti material, pasurie apo gjësendi, pa qëllimin dhe synimin e kthimit të saj, pastaj forma e dhurimit të shpërblimeve që lidhen me karakterin e vlerësimit të suksesit sportiv, shkëmbimi reciprok i dhuratave ndërmjet aktorëve sportivë apo edhe publikut prezent në ngjarjen sportive, si dhe dhuratat si proces i të dhuruarit me qëllim humanitar apo bamirës.

Fjalët çelës: Dhurata, shpërblimet, shoqëria bashkëkohore, aktorët sportivë, sporti, qëllimi humanitar

Trajtimi i fenomenit të dhuratës në sport është kërkim i veçantë që lidhet para së gjithash me observimin e ngjarjeve, analizën, si dhe interpretimin teorik të tyre. Ngjashëm si në fusha tjera të jetës shoqërore simbolika e dhuratës në rastin e sportit shoqërohet me një natyrë komplekse të shpjegimit dhe interpretimit.

Në shumësinë e definicioneve për fenomenin e dhuratës do të ishte me interes të veçohen disa nga to të cilat gjejnë pranueshmëri në sqarimin dhe kuptimin e dimensionit të fenomenit të dhuratës edhe në

¹ Universiteti i Prishtinës, 'Hasan Prishtina', Fakulteti Filozofik, Departamenti i Sociologjisë

fushën e sportit. Kur bëhet fjalë për definimin konceptual të fenomenit të dhuratës, është e nevojshme të bëhet një dallim esencial në raportin e dhuratës si fenomen dhe procesit të të dhuruarit. Për t'u konceptuar diçka si dhuratë, sipas Jacques Derridas, është e nevojshme që marrësi i saj të mos e kthejë atë, e as të mos e amortizojë tendencën e marrjes së dhuratës.² Ndërsa të dhuruarit që ka përgjithësisht karakter bamirës dhe humanitar, Marcel Henaff e sheh si një si aspekt moral, ndihmë që sigurohet për të tjerët dhe si imperativ afekcioni për të ndarë me të tjerët.³ Sipas Henaff-it shkëmbimet e dhuratave në kuadrin e shoqërive perëndimore në formën e ftesave reciproke varësisht nga konteksti i ngjarjeve, dhurata ditëlindjesh, festim arritjesh etj; dallojnë nga praktikat e të dhuruarit, donacionet anonime për bamirësi, koha e ndarë për personat në nevojë, apo gjeste të tjera të admirueshme.⁴

Në stadin e sotëm të zhvillimit shoqëror në të cilin sporti ka karakter ekonomik po aq sa ka karakter garues dhe zbavitës, dimensionin e socialit në të cilën gjen vend të theksueshëm edhe simbolika e dhuratës, pra vetë fenomeni i dhuratës, përbën një rëndësi të veçantë në gjithë procesin e ngjarjes, lojës dhe aktivitet sportiv. Fillimisht është ambienti sportiv i cili mundëson terren të përshtatshëm për prezencën simbolike të aktit të të dhuruarit. Stadiumet, arenat, pistat sportive dhe në përgjithësi terrenet sportive duke qenë se janë ambient i aktorëve sportivë dhe tifozërisë, reprezentojnë vendin ideal të shkëmbimit të dhuratave, qoftë të karakterit ceremonial, qoftë të karakterit bamirës apo edhe social dhe nderues. Ndër të tjera, mund të përmenden, dhënia e medaljeve për aktorët sportivë, dhënia e kupave, titujve nderues, etj.

Në lidhje me kontekstin e definimit të dhuratës si dhe në bazë të përkufizimeve të përmendura më lart të studiuesve të njohur që u morën me analizën dhe shqyrtimin antropologjik apo edhe filozofik të fenomenit të dhuratës, kur është fjala te sporti, lehtësisht mund të përcaktohet karakteri i dhuratës. Medalja mund të mos e plotësojë kriterin e dhuratës, megjithatë ajo ka simbolikën e vet që e merr nga karakteri i ngjarjes. Kjo ia rrit peshën sentimentale duke e bërë një objekt të rëndësishëm dhe me vlerë për sportistin. Kupa po ashtu ka cilësim të njëjtë, por edhe çmimet e nderit që u ofrohen sportistëve. Këto objekte që reprezentojnë shenjë të ngjarjes, vitin, emërtimin e ngjarjes sportive

² Derrida, Jacques. *Given time: I. Counterfeit Money*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992. f. 13

³ Henaff, Marcel. *The Price of Truth - Gift, Money and Philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. f. 109

⁴ Po aty. f. 115

dhe vlerën krahasimtare, llogaritën si shpërblime dhe mirënjohje për kontributin, që u jepen aktorëve sportivë pa qëllimin e kthimit, ashtu sikurse edhe te dhurata që jepet me po të njëjtin synim. Ndërsa për të përcaktuar më mirë kategorinë e dhuratës dhe për të ilustruar prezencën e këtij fenomeni në sport do përmendim disa shembuj.

Me rastin e barazimit të 65 “pole position” me pilotin e ndjerë, brazilian e famshëm Ayrton Senna, pilotit të Formula 1 dhe kampionit të gjashtëfishtë botëror, Lewis Hamilton, nga familja e Senas, i dhurohet helemta karakteristike që e mbante Senna. Për këtë dhuratë Hamiltoni thekson se kjo nënkuptonte për të më shumë sesa çdo trofe.⁵ Kjo dhuratë nuk e nënkupton qëllimin e kthimit të saj. Këtu kemi të bëjmë më shumë me një tip shkëmbimi emotiv në relacionin historik me të kaluarën, pastaj peshën dhe rëndësinë e dhuratës në fjalë për marrësin e saj, po aq sa edhe për dhuruesin. Qëllimi i këtyre formave të dhuratës, nuk ka synim krijimin e të mirave materiale, por përdoren kryesisht për të krijuar lidhje, njohje dhe pranim, në mes të personave apo grupeve të caktuara.⁶

Një shembull tjetër ilustrativ i prezencës së fenomenit të dhuratës në sport do të përbënte rasti kur futbollisti i njohur Cristiano Ronaldo bën një gjest human me ish-futbollistin holandez Fernando Ricksen. Ricksen ish-futbollist i klubit të Rangersit të Skocisë ishte diagnostifikuar me një sëmundje të rëndë të sistemit nervor në vitin 2013, me ç’rast ish-reprezentuesi holandez kishte mbetur pjesërisht i paralizuar. Pasi që Ronaldo kishte dëgjuar për gjendjen e tij shëndetësore, e kishte kontaktuar Ricksenin përmes platformave sociale digjitale, dhe e kishte ftuar atë bashkë me familjen e tij për ta përcjellë një ndeshje në stadiumin Bernabeu në Madrid të Spanjës. Ronaldo, më herët, gjithashtu ia kishte dhuruar fanellën e tij pas një fitoreje në Ligën e Kampionëve ndaj Legia Varshavës në tetor të vitit 2016. Fatkeqësisht si pasojë e sëmundjes Ricksen vdes në vitin 2019.⁷ Përveç fanellës si dhuratë, këtu kemi edhe një ftesë të dërguar, qëllimi i së cilës përveç që nënkupton

⁵ Benson, Andrew. *Lewis Hamilton: Ayrton Senna gift 'more special than trophies'*. 10 June 2017. BBC Sport. 26 April 2020. <<https://www.bbc.com/sport/formula1/40236314>>.

⁶ Henaff, Marcel. *The Price of Truth - Gift, Money and Philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. f. 18

⁷ Sheen, Tom. *Cristiano Ronaldo at 35: 18 amazing stories that will change your mind about the Juventus and Portugal superstar forever*. 5 February 2020. The Sun. 18 February 2020. <<https://www.thesun.co.uk/sport/football/4966031/cristiano-ronaldo-charity-35-juventus/>>.

vlerën humane në cilësinë e aktit shoqëror, definojnë karakterin dhe simbolikën e fenomenit të dhuratës. Dhurata për tjetrin nuk nënkupton vetëm plotësimin e kriterit të të qenit mjet, objekt fizik, domethënë që domosdoshmërisht duhet jetë dhuratë e formës fizike. Në rastin konkret kishim një manifestim vullneti emocional, para së gjithash emotiv për tjetrin dhe pa qëllimin e kthimit të saj.

Përveç trajtimit të mësipërm të konceptit të dhuratës në formë të shembujve konkretë, në sport është i shprehur në masë të madhe edhe dimensionin e shkëmbimit reciprok të dhuratës. Spikat shkëmbimi i fanëllave apo pajisjeve sportive. Një vëzhgim kritik mbi rëndësinë simbolike të shkëmbimit të dhuratës në sport, vë në pah se si një marrëdhënie hierarkike dhe pushtetore është e vendosur në mes të aktorëve sportivë. Mund të merret shembull se sportistët kulminantë jo shpesh shkëmbejnë fanella ose pajisje sportive me sportistë që i konsiderojnë në nivelin e tyre sa i përket profesionalizmit, famës, statusit sportiv dhe social që gëzojnë. Mjaftojmë të marrim sërish shembullin e futbollistit portugez Cristiano Ronaldo, por kësaj radhe për një për një dimension tjetër nga ai i përfolur në rastin e mësipërm. Në një ndeshje të La Ligës në vitin 2017, Girona një ekip modest e mposhtë Real Madridin me rezultat 2-1, pas ndeshjes një lojtar i Gironas, Alex Granell i kërkon Cristiano Ronaldos fanellën, Ronaldo refuzon me arsyen se ekipi kundërshtar udhëhoqi taktikë të mbylljes së lojës.⁸ Ky është së paku arsyetimi i Ronaldos, por këtu do të duhej shtrohej një pyetje legjitime, çka do të ndodhte nëse në vend të Alex Granell, do të ishte një futbollist që gëzon statusin e “superstarit” në nivelin sportiv global dhe në vend të ekipit të Gironas, do të ishte një klub i madh evropian.

Natyrisht refuzimet e lojtarëve që gëzojnë status të privilegjuar në aspektin sportiv për të shkëmbyer fanellat e tyre me kundërshtarët nuk janë të pakta. Vlen të përmendet edhe rasti i futbollistit të shquar Lionel Messi, i cili nuk është aq adhures i shkëmbimit të fanellave, pas përfundimit të lojës. Po ashtu Messi nuk është prej lojtarëve që kërkon prej lojtarëve kundërshtarë t'i shkëmbejë fanellat, përveç kur ata janë argjentinas. Ndërsa në rastet e tjera çdo herë janë lojtarët kundërshtarë që kërkojnë shkëmbimin e fanellave me të. Megjithatë edhe te Messi ekziston një përjashtim. Në vitet e hershme të karrierës së tij ai i kishte kërkuar vetëm një lojtari deri më tash shkëmbimin e fanellave dhe ky

⁸ Gordon, Jamie. *Cristiano Ronaldo refused to swap shirt with Girona star after criticising tactics in Real Madrid's defeat*. 1 November 2017. The Sun. 19 February 2020. <<https://www.thesun.co.uk/sport/football/4814972/real-madrid-cristiano-ronaldo-girona-shirt/>>.

lojtar është ish-futbollisti i njohur francez Zinedine Zidane.⁹ Duke ditur që Zidane është një ikonë e sportit botëror, natyrisht Messi e kishte konsideruar si të denjë për shkëmbimin e fanellave, sepse Zidane është në majën e hierarkisë së sportit botëror. Kjo gjë dëshmon që në fushën e sportit ashtu sikurse në sferat e tjera shoqërore elementet e pushtetit njohjes,tributeve, kanë një rëndësi të veçantë qoftë në aspektin social qoftë në atë të privilegjit.

Në sport veçanërisht është i shprehur dimensionin humanitar dhe solidarizues kur është fjala te të dhuruarit të të mirave materiale për çështje bamirësie dhe formave të ngjashme solidare që karakterizohen me një element të theksuar të empatisë për tjetrin. Është një shembull i një tifozit të pastrehë të klubit futbollistik Westham Bromwich Albionit të cilit i dhurohet një biletë nga një fans tjetër për të parë për herë të parë një ndeshje nga stadiumi, të klubit të tij. Edhe ajo biletë që i dhurohet, ishte fituar në një lojë-ankand të organizuar për qëllime bamirësie.¹⁰ Po ashtu, një tjetër ngjarje me karakter bamirësie në formë të dhuratës të të mirave materiale kemi shembullin e boksierit britanez, Tyson Fury i cili pas përballjes së parë me Deontay Wilderin në vitin 2018, dhuron 7 milionë funte për bamirësi.¹¹

Gjithashtu kemi edhe një rast tjetër i cili karakterizohet me një ndjeshmëri dhe ngarkesë emocionale më të theksueshme. Për qëllime të krijimit të një fondi humanitar për të ndihmuar qytetin e Napolit të goditur rëndë nga pandemia covid-19, Chiro Ferrara ish-futbollist italian, vendos në ankand fanellën me numër 10 të Diego Maradonas, të cilën fanellë të kombëtares argjentinase, Maradona ia kishte dhuruar para 33 viteve. Natyrisht ky qëllim bamirës synonte mbledhjen e të hollave për të ndihmuar njerëzit në qytetin e Napolit. Për këtë gjest të Chiro Ferraras, në facebookun e tij, sipas faqes “Football Italia”,

⁹ Lawless, Josh. *Lionel Messi Only Asked To Swap Shirts With One Player*. 18 September 2019. Sport bible. 19 February 2020. <<https://www.sportbible.com/football/pub-talk-lionel-messi-only-asked-to-swap-shirts-with-one-player-20171229>>.

¹⁰ Mcmanus, Leigh. *Homeless man and lifelong West Brom fan is given the chance to see his team play for the first time after a fellow supporter gave him a ticket - and now an ex-player wants to get him housed*. 23 January 2020. Mail online - DailyMail. 18 February 2020.

¹¹ Coleman, Joe. *Peoples's Champ Tyson Fury donated £7million Deontay Wilder purse from first fight to charity, with rematch breaking ticket money records*. 24 February 2020. TalksSport. 26 April 2020. <<https://talksport.com/sport/boxing/491322/tyson-fury-news-gypsy-king-worth-deontay-wilder-purse-charity-rematch/>>.

Maradona kishte shkruar “ne fituam një tjetër ndeshje për Napolin, dhe të dashurit tonë napolitianë”, më tutje duke falënderuar Ferraran, Maradona vazhonte “Ju më lejuat të dëgjoj sërish oshëtimen e 80.000 fansave në stadiumin Sao Paolo të Napolit, sepse iniciativa juaj ngriti fondin në 80.000€ falë fanellës me numrin 10.”¹²

Kompleksiteti dhe natyra e fenomenit të dhuratës në sport, përveç anës dhe karakterit kompetitiv të aktorëve sportivë, vë në pah edhe implikimet në anën sociale. “Dhurata” në gjithë këtë mes, kur vjen në shprehje, është “mjet” që shfrytëzohet nga sportistët apo edhe aktorë të tjerë pjesëmarrës që mund të jenë edhe publiku, për të shprehur, dhe për t’i dhënë kuptim veprimeve të veta, si për shembull, festimit të suksesit, ngazëllimit, nderimit dhe shprehjes së empatisë për tjetrin në nevojë. Këto janë veçoritë që më së shumti e shquajnë ngjarjen sportive kur është fjala për çështjen e dhuratës. Ashtu siç u theksua më lart nëpërmjet shembujve konkretë në kuadër të këtij punimi, implikimet në rastin e relacionit të dhuratës me ngjarjen sportive, mund të jenë të karakterit konkurrues ndërmjet sportistëve, ku veçohen diferencimet mes tyre, duke filluar nga statusi në hierarkinë sportive, pastaj aspekte të tjera përcjellëse që lidhen me përkatësitë, historikun e së kaluarës etj.

Sa i përket motivit të të dhuruarit, tek aktorët sportivë, përveç qëllimit të mirë dhe solidar, shfaqet edhe nevoja për admirim nga tjetri, gjë që duke u mbështetur në pikëpamjen e Geroges Batallie në të cilën shprehet se, në dukje të parë të japësh është të humbasësh, por që humbja sjell profit të dhuruesi.¹³ i bie që në këtë kontekst dhuruesi është më shumë përfitues sesa humbës. Është një kundërvënie psikologjike që aktori subjekti konkret në rastin e dhënies së dhuratës nuk e percepton si humbje por si fitore të radhës, qoftë në relacionin e prestigjit social, qoftë në relacionin e autoritetit dhe pushtetit. Batallie po ashtu thekson se “Të dhuruarit e dhuratës e ka virtytin e tejkalimit të subjektit që jep, por në shkëmbim për objektin e dhënë, subjekti përvetëson këtë tejkalim: Ai vlerëson virtytin e vet, atë për të cilin e kishte zotësi, si një aset, si pushtet që tashmë posedon.”¹⁴ Kjo u përgjigjet saktësisht pohimeve dhe analizave të mësipërme në lidhje me praninë e elementeve pushtetore në radhën e aktorëve sportivë, duke e mos e nënvlerësuar

¹² Football Italia Staff. *Maradona shirt raises 55,000€*. 26 April 2020. Football ITALIA. 27 April 2020.

¹³ Bataille, Georges. *The Accursed Share - An Essay on general Economy*. New York: Zone books, 1988. f. 70

¹⁴ Po aty, f. 69

aspak qëllimin dhe motivin e mirë të tyre për t'ju dalë në ndihmë rasteve në nevojë.

Vlen të theksohet se në shoqërinë bashkëkohore, ngjarjet sportive dhe aktorët sportivë zënë një vend të rëndësishëm po ashtu në botën mediatike dhe të platformave digjitale të komunikimit masiv. Duke e ditur këtë rëndësi, pjesëmarrja e shpeshtë në medie për sportistët nënkupton prezencë, ri-kujtim dhe rishfaqjeje në skenën e madhe publike. Kjo rishfaqje nga ana sportistëve, veçanërisht ata që kanë përfunduar karrierën profesionale, bëhet kryesisht me anë të shembujve dhe angazhimeve në aksione humanitare, pastaj me anë të ndonjë kontributi individual, ndihmë financiare për ndonjë rast të veçantë. Maurice Godelier pohon se kur bamirësia u shfaq në medie, ajo u bë edhe pjesë e shout.¹⁵ Megjithatë është pikërisht shout mediatik që luan një rol të rëndësishëm në një lloj rehabilitimi momental për subjektin, respektivisht njeriun e sotëm që ballafaqohet me një jetën gjithnjë e më dinamike dhe stresuese, prandaj për relaksim e kësaj gjendjeje, kontribut të vlefshëm japin aktorët sportivë, që përcollën me kureshtje të veçantë, qoftë edhe në ato raste kur të bamirësia e tyre mund të shihet si pjesë e marketingut dhe qëllimeve të promovimit personal apo edhe grupor.

¹⁵ Godelier, Maurice. *The Enigma of the Gift*. Cambridge, UK: Polity Press, 1999. f.13

Bibliografia

- Bataille, Georges. *The Accursed Share - An Essay on general Economy*. New York: Zone books, 1988.
- Benson, Andrew. *Lewis Hamilton: Ayrton Senna gift 'more special than trophies'*. 10 June 2017. BBC Sport. 26 April 2020. <<https://www.bbc.com/sport/formula1/40236314>>.
- Coleman, Joe. *Peoples's Champ Tyson Fury donated £7million Deontay Wilder purse from first fight to charity, with rematch breaking ticket money records*. 24 February 2020. TalksSport. 26 April 2020. <<https://talksport.com/sport/boxing/491322/tyson-fury-news-gypsy-king-worth-deontay-wilder-purse-charity-rematch/>>.
- Derrida, Jacques. *Given time: I. Counterfeit Money*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.
- Football Italia Staff. *Maradona shirt raises €55,000*. 26 April 2020. Football ITALIA. 27 April 2020.
- Godelier, Maurice. *The Enigma of the Gift*. Cambridge, UK: Polity Press, 1999.
- Gordon, Jamie. *Cristiano Ronaldo refused to swap shirt with Girona star after criticising tactics in Real Madrid's defeat*. 1 November 2017. The Sun. 19 February 2020. <<https://www.thesun.co.uk/sport/football/4814972/-real-madrid-cristiano-ronaldo-girona-shirt/>>.
- Henaff, Marcel. *The Price of Truth - Gift, Money and Philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
- Lawless, Josh. *Lionel Messi Only Asked To Swap Shirts With One Player*. 18 September 2019. Sport bible. 19 February 2020. <<https://www.sportbible.com/football/pub-talk-lionel-messi-only-asked-to-swap-shirts-with-one-player-20171229>>.
- Mcmanus, Leigh. *Homeless man and lifelong West Brom fan is given the chance to see his team play for the first time after a fellow supporter gave him a ticket - and now an ex-player wants to get him housed*. 23 January 2020. Mail online - Dailymail. 18 February 2020.
- Sheen, Tom. *Cristiano Ronaldo at 35: 18 amazing stories that will change your mind about the Juventus and Portugal superstar forever*. 5 February 2020. The Sun. 18 February 2020. <<https://www.thesun.co.-uk/sport/football/4966031/cristiano-ronaldo-charity-35-juventus/>>.

Hivzi Islami, Prishtinë

TABLOJA POPULLATIVE DHE DEMOPOLITIKA
NË PJESËN E DYTË TË SHEK. XX

Abstrakt

Në artikull bëhet fjalë për një tablo të zhvillimit demografik dhe social të botës, me theks të veçantë në shekullin XX, që njihet si shekull i shpresave të mëdha për njerëzimin në të gjitha rrafshet. Bota i kaloi 8 miliardë njerëz, me dallime të mëdha në dimensionin strukturor të popullsisë: vëllimit të riprodhimit, kontingjentit fertil, popullsisë ekonomikisht aktive, përbërjes arsimore, mosshënimit demografik, nivelit të shtimit natyror dhe rrjedhimisht zvogëlimit apo rritjes së numrit të përgjithshëm të popullsisë, bilancit të migrameve dhe valëve të migrantëve-refugjatëve etj. midis kontinenteve, rajoneve, vendeve dhe popujve. Harta demografike e kontinentit plak, Evropës, por jo vetëm e saj, po ndryshon dukshëm. Në shumë vende norma e shtimit natyror është negative dhe mosha mesatare është tepër e lartë. Një situatë e tillë zgjoi interesim të madh në qarqe të ndryshme, me orientime contra dhe pro rritjes demografike. Në studim trajtohen këto tema: parimet e politikës popullore; "rruga demografike" si rrugë neomaltusianiste; tipat antinatalistë dhe fushatat e egra të kontrollit të lindshmërisë në shembullin e disa vendeve (India, Kina, ish-Jugosllavia etj.); ndërhyrja e institucioneve burokratike të shtetit në procesin e lindshmërisë; qëndrimet e Konferencave Botërore mbi Popullsinë dhe politikat popullore (nga Konferenca e parë në Romë më 1954 deri te Konferenca e fundit në Kairo më 1994); dështimi i politikave neomaltusianiste dhe raciste serbo-jugosllave ndaj Kosovës dhe shqiptarëve si strategji e hegjemonizmit serbomadh.

Fjalët çelës: Demopolitika, harta popullore e Evropës, "rruga demografike", fushatat e egra antinataliste dhe raciste në Indi, Kinë, ish-Jugosllavi; Mao Ce Duni për planifikimin e lindjeve; dështimi i politikave neomaltusianiste dhe raciste

Si rrjedhojë e industrializimit të shoqërisë, modernizimit të teknologjisë dhe rritjes ekonomike në planin botëror, disa autorë shekullin XX e cilësuan si shekull të ndryshimeve të mëdha ekonomike, sociale dhe demografike, si dhe shekull të shpresave të mëdha në shumë rrafshet, veçanërisht të kalimit nga civilizimi agrar në civilizimin terciar. Jean Fourastié (1907-1990), një ekonomist dhe sociolog i shquar

francez i kohës, duke studiuar për një kohë të gjatë rrjedhat ekonomike dhe demografike të zhvillimit shoqëror në rrafshin global, konstatoi se progresi teknik është faktori kryesor në kalimin e shpejtë nga shoqëria agrare në shoqërinë terciare. Shekullin XX ai e quajti shekull të një periudhe tranzitore nga civilizimi agrar (tradicional) në civilizimin terciar (bashkëkohor), që do të dominojë në shekullin XXI dhe shekull të shpresave të mëdha për njerëzimin. Në shqyrtimet e tij teorike, theksonte se popullsia duke u transformuar nga veprimtaritë primare të produktivitetit të ulët në ato sekondare, përqendrohet në sferën e shërbimeve, në sektorin terciar dhe kuartar, që janë sot sektorë dominantë në vendet me zhvillim të lartë industrial dhe teknologjik dhe me ndarje mjaft të degëzuar të punës.¹

Jean Fourastié është autor i njohur i studimit të gjendjes stagnante demografike dhe sociale të botës të përmbledhur në faktin se "Në epokën tradicionale vdekja ishte në qendër të jetës, sikurse që ishte varri në qendër të fshatit".² Epoka tradicionale ka zgjatur shumë, deri në fillim të epokës moderne (deri rreth vitit 1650), deri te zbulimet e mëdha gjeografike; ekzistonte një shkallë e lartë e paralelizmit midis lindjes dhe shuarjes së jetës. Faktorët limitues të rritjes demografike ishin sëmundjet endemike dhe epidemike, që bënë kërdrinë, sikurse ishin mortaja, tifoja, lia, malaria, tuberkulozi, difteria, vitet e thatësisë, luftërat e shpeshta, ku njerëzit shkatërroheshin mes vete etj. Sipas vlerësimeve të përgjithshme, në vitin 14 të epokës së re në botë jetonin rreth 300 milionë njerëz, ndërsa rreth vitit 1650 afër 500 milionë njerëz. Ishte kjo një gjendje stagnante dhe regresive, ku për 16 shekuj e gjysmë nuk kishte as dyfishim të numrit të popullsisë së botës.³

¹ J. Fourastié, *Le grand espoir du XX ème siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949).

² J. Fourastié, "De la vie traditionnelle à la vie tertiaire", *Population*, No 3, Institut National d'Études Démographiques (INED), Paris, 1959, p. 418.

³ Më gjerë shih në: J. Durand, "The Modern Expansion of World Population", në *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. III, No 3, 1967, pp. 137; D. J. Durand, "Historical Estimates of World Population: An Evaluation", *Population and Development Review*, No 3, New York, 1977; J.- N. Biraben, "Essai sur l'évolution du nombre des hommes", *Population*, No 1, INED, Paris, 1979, pp. 23-24; C. Clark, *Population Growth and Land Use*, MacMillan, New York, 1967 (tabela III. 1), p. 64.

Sfidat e mëdha të shekullit XX

Shekulli XX dhe veçanërisht pjesa e dytë e tij në nivel botëror, rajonal dhe nacional është shekull i ndryshimeve të mëdha në rrafshin demografik. Këto ndryshime janë të kushtëzuara nga të arriturat epokale shkencore, komunikative-teknike, sanitare, sociale dhe ekonomike, pastaj nga solidariteti i njerëzimit etj., me efekte të shumënduarshme. Në këtë shekull ndodhën edhe dy luftëra botërore, të përcjella me krime masive dhe humbje të drejtpërdrejta dhe indirekte demografike. Mirëpo, në Europën e pas revolucionit klasik industrial, por edhe në disa mjedise të tjera, ndryshimet në rritjen e popullsisë dhe në zhvillimin e përgjithshëm të njerëzimit nisën të shënoheshin qysh në shekullin XVIII dhe në atë XIX, të lidhura gjithashtu me eliminimin e disa të sëmundjeve endemike dhe epidemike, rritjen e sasisë së ushqimit, sigurimin e ujit të pijshëm, zvogëlimin e vdekshmërisë, zgjerimin e arsimit dhe përmirësimin e kushteve higjienike etj.

Deri në përfundim të shekullit XX gjendja demografike e botës do të tregojë një tendencë të papritur për shumë qarqe: në vitin 1800 bota kishte rreth 1 miliard banorë, në vitin 1930 rreth 2 miliardë, në vitin 1960 rreth 3 miliardë, në vitin 1975 rreth 4 miliardë, në vitin 1987 rreth 5 miliardë, në vitin 1999 rreth 6 miliardë, në vitin 2011 7 miliardë dhe më 15 nëntor 2022 planeti ynë arriti të ketë 8 miliardë banorë; më 1 tetor 2023 bota ka 8.100.000 banorë. Derisa në periudhën 1800-1930 dyfishimi i popullsisë së botës është bërë për 130 vjet, ndërsa në periudhën 1930-1975 dyfishimi ka ndodhur për 45 vjet dhe gati po aq (47 vjet) në periudhën 1975-2022. Në anën tjetër, janë thelluar dallimet në vëllimin, lëvizjen dhe përbërjen e popullsisë sipas kontinenteve, regjioneve, vendeve dhe shtresave sociale, ku rreth 85% e popullsisë së botës sot jeton në rajonet më pak të zhvilluara. Rendi i vendeve me numër të popullsisë do të ndryshojë (India do të del e para: më 1 tetor 2023 kishte 1.431.966 milionë, ndërsa për herë të parë në këtë vit Kina do mbetet në rendin e dytë, me 1.425.545 milion), por do të rritet edhe numri i vendeve me mbi 100 milionë banorë (më 1 tetor 2023 Republika Demokratike e Kongos 103.112.782, Vietnami 99.824.939; po rritet popullsia e Iranit, Turqisë etj.).⁴

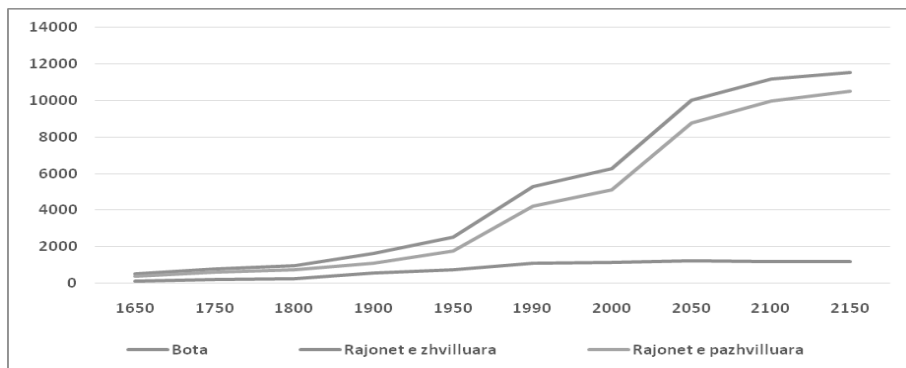
⁴ *Images économiques du monde 2004*, A. Colin, Paris, 2004, p. 27; Source: *Worldometer* (www.Worldometers.info). *Elaboration of data by United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division. W. (Medium-fertility variant)*. New York, 2023.

Te qarqet shkencore, ekonomike e politike rritet interesi për njohjen e ndryshimeve në zhvillimin e popullsisë dhe për arsye të pajtueshmërisë së plotë të të gjitha qarqeve se duhet të luftohet vdekshmëria e lartë dhe të ruhet e të zgjatet jeta e njeriut, e para në këtë shekull konstituohet politika në sferën e mortalitetit. Ky interesim nxit edhe zhvillimin e demografisë si disiplinë shkencore, ndërsa këto shtatë dekadat e fundit popullsia bëhet fushë e kërkimeve shumëdisiplinare. Por, interesi për njohjen dhe studimin e problematikës demografike nuk ka qenë kurrë më i madh sesa që është sot si në vendet e zhvilluara, ashtu edhe në vendet dhe rajonet më pak të zhvilluara dhe në institucionet ndërkombëtare.⁵ Prandaj, çështjet demografike në nivel botëror për herë të parë u gjendën në fokus të interesimit pas formimit të OKB-së (1945) dhe shërbimeve të saj të specializuara, kështu që vetëm një vit pas themelimit u ngrit Komisioni Popullativ i Kombeve të Bashkuara dhe pastaj dhe disa agjenci të specializuara.⁶ Në këtë mënyrë, pas Luftës II Botërore popullsia bëhet fushë e interesit dhe e kërkimeve shumëdisiplinare, ndërsa demografia, përveç si shkencë në vete dhe si pjesë integrale e shkencave sociale, konsiderohet edhe si shkencë kombëtare, sepse përmes indikatorëve demografikë mund të vërehet qartë se si frymon një bashkësi etnike e kombëtare, një sistem socioekonomik, një shoqëri, e kaluara, e tashmja dhe e ardhmja e tyre. Më vonë, brenda demografisë është konstituuar edhe *demopolitika* ose *politika populative*, që kanë lidhje të tërthortë apo të drejtpërdrejtë edhe me gjeopolitikën. Në anën tjetër, faktori demografik po konsiderohet edhe çelës i zgjidhjes së problemeve dhe raporteve politike në shoqëritë multietnike, para së gjithash në hapësirën ballkanike, ku konfliktet ndër-etnike ishin të pranishme gjatë gjithë shek. XX dhe ende nuk kanë përfunduar.

⁵ *The State of World Population*, UNFPA, New York, 1966; United Nations, *World Population Trends and Policies 1987*, New York, 1988; J. Dupâquier, *La population mondiale au XX-e siècle*, PUF, Paris, 1999; G. Tapinos, *Éléments de démographie*, A. Colin, Paris, 1985; P. Ehrlich, *The Population Explosion*, New York, 1990; *Recent demographic developments in Europe 2000*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, 2000; *Images économiques du monde 2004*, A. Colin, Paris, 2003; *Les grandes tendances du monde, 2003*, IFRI-Dunod, Paris, 2003.

⁶ Organizatat dhe agjencitë e specializuara të OKB-së janë për Ushqim dhe Bujqësi (FAO), Organizata Ndërkombëtare e Shëndetësisë (WHO), Fondi Ndërkombëtar i Fëmijëve për Nevoja Urgjente (UNICEF), Organizata për Arsim, Shkencë dhe Kulturë (UNESCO) etj.

Vlerësimet dhe projeksionet e popullsisë së botës dhe rajoneve të saj prej 1650-2150



Burimi: A. M. Carr-Saunders, *World Population*, Oxford University Press, Fair Laun, 1936; W. W. Willcox, *Studies in American Demography*, Cornell University Press, Ithaca 1940; United Nations, *The World Population Situation in 1970*, New York, 1971; United Nations, *Long-range World Population Projections. Two Centuries of Population Growth, 1950-2150*, New York, 1992, pp. 1-36; United Nations, *World Population Prospects, The 1994 Revision*, New York, 1994, pp. 1-888.

Mirëpo, demografia dhe të dhënat për popullsinë shpeshherë janë keqpërdorur për qëllime politike e gjeopolitike, shtetomëdha dhe shoviniste nga qarqe, regjime dhe ideologji të ndryshme në shek. XX, çfarë ndodhi me politikën e Miloshevit, të mbështetur shumë vjet edhe nga e gjithë ish-Jugosllavia. Ndërkaq, duke vështruar gjithë kontekstin e hidhur historik të shqiptarëve dhe përballjen e tyre me tedencat dhe veprimet e hapëta për zhbërjen e substancës së tyre biologjike nga trojet etnikisht kompakte, ata kanë arsye shumë më tepër se popujt e tjerë ta njohin dhe studiojnë zhvillimin demografik në tërë kompleksitetin e tij. Historikisht marrë, numri, rritja demografike dhe shtrirja në një hapësirë kompakte ishin padyshim një ndër faktorët më të fuqishëm të rezistencës ndaj shpërnguljes e asimilimit dhe rrjedhimisht zhbërjes së tyre biologjike.

Ndër sfidat dhe problemet e mëdha të civilizimit të sotëm në nivel nacional, rajonal, kontinental dhe global janë dinamika e popullsisë, përkatësisht rritja ose zvogëlimi i popullsisë dhe veçoritë strukturale të saj, pastaj industrializimi i hovshëm, urbanizimi intensiv dhe i pakontrolluar, prodhimi i ushqimit, energjia dhe kriza e saj, resurset natyrore, ndotja e mjedisit, ndryshimet klimatike, terrorizmi global, migrimet dhe kriza e refugjatëve, kriza kibernetike, inflacioni, së fundi në veçanti lufta në Ukrainë dhe konflikti bërthamor etj. Shqyrtimi i këtyre problemeve dhe i zhvillimeve të vullshme teknologjike, ekonomike dhe

shoqërore në botë dhe rreth nesh dhe presionet e proceseve të globalizimit kërkojnë angazhim dhe mobilizim pa vonesë nga institucionet politike e ekonomike dhe potencialet shkencore e krijuese. Supozimi i fillimit të viteve 70 të shek. XX se nëse në planetin tonë vazhdon rritja e popullsisë dhe e prodhimit industrial me tempo të deritanishme, në gjysmën e shekullit XXI do të vijë deri te çrregullimi i ekuilibrit global dhe do të pasojë kriza me përmasa katastrofike. Një situatë e tillë zgjoi interesim të madh në qarqe të ndryshme, me orientime contra dhe pro rritjes demografike dhe industriale.

Nga takimi i njohur në Romë në vitin 1968 i rreth 30 dijetarëve, ekonomistëve, humanistëve, industrialistëve etj., nga 10 vende doli i ashtuquajtur "Klubi i Romës". Pas Romës takimet rreth dilemave të atëhershme dhe të ardhme të njerëzimit vazhduan në Bern, Kembrixh dhe Masaçuset (1970), nga të cilat në vitin 1972 në Nju-Jork u paraqit projekti "Kufijtë e rritjes",⁷ që jehoi si një "bombë", me vlerësime mjaft kontraverse dhe ekstreme, deri te bindjet pesimiste neomaltusianiste se "Botës po i afrohej fundi" (!), ndërkaq kundërshtarët e cilësuan projektin si çmendri, verbësi apo utopi. Shkenca demografike, shkencat e tjera sociale dhe disiplinat e planifikimit të zhvillimit shoqëror u gjendën para një sfide dhe detyre serioze dhe me përgjegjësi: si ta shpjegojnë evolucionin demografik, shkaqet dhe konsekuencat e tij, si dhe dilemat lidhur me ardhmërinë e njerëzimit?

Në botë atëherë jetonin rreth 3 miliardë e gjysmë banorë, ndërkaq, siç theksuam më parë, më 15 nëntor të vitit 2022 ky numër do të arrijë në 8 miliardë njerëz. Por dallimet mbesin të mëdha sa i përket dimensionit strukturor të popullsisë: vëllimit të riprodhimit, kontingjentit fertil, popullsisë ekonomikisht aktive, përbërjes arsimore, moshënimit demografik, shtimit natyror (negativ apo pozitiv) dhe rrjedhimisht zvogëlimit apo rritjes së numrit të përgjithshëm të popullsisë, bilancit të migrameve dhe valëve të migrantëve-refugjatëve etj. midis kontinenteve, rajoneve, vendeve dhe popujve. Harta demografike e kontinenti plak karakterizohet me kontraste të mëdha në pikëpamje të dinamikës së rritjes së popullsisë dhe shtimit natyror, lindshmërisë dhe fertilitetit, mortalitetit të përgjithshëm dhe atij specifik, strukturës sipas moshës etj., në një anë, dhe dallimeve etnike dhe kulturore, në anën tjetër. Në shumë vende të Europës neto-norma e riprodhimit është tashmë nën një, me moshë mesatare mbi 40, 50 e mbi 60 vjet në disa

⁷ D. H. Meadows et. al., *The Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1972, pp. 1-205; përkthimi freng: *Halte à la croissance*, Fayard, Paris, 1972.

mjedise, kryesisht rurale, ku asnjë politikë popullore e variantit pronatalist nuk mund ta rehabilitojë gjendjen. Kjo u provua në disa vende të Evropës JL në vitet 60 e 70 të shekullit të kaluar, përfshirë Serbinë nga vitet 80, por pa shënuar asnjë sukses.

Me gjithë dallimet, në pjesën e dytë të shekullit XX trendi demografik në indikatorët e përmendur shkoj drejt homogjenizimit, veçanërisht kur është fjala për normat e ulëta të përtëritjes natyrore dhe zvogëlimit të vdekshmërisë. Në vitet 1950-1955 brenda kontinentit evropian kishte dallime të mëdha në nivelin e natalitetit dhe shtimit natyror (Evropa P. 17,5% dhe 6,5%; Evropa J. 29,0% dhe 17,0%; dhe Evropa L. 24,5% dhe 19,6%), por në vitet 1985-1990 këto norma u homogjenizuan në nivel mjaft të ulët: e para, 12, 2% dhe 1,1%; e dyta, 12,0% dhe 2, 5% dhe e treta, 13,7% dhe 2,9%).⁸ Sot Evropa në përgjithësi ballafaqohet me probleme të mëdha në zhvillimin demografik, sidomos disa vende në perëndim dhe ish-vendet komuniste, në lindje të tij. Ka shumë vjet që në disa vende shtimi natyror ka tashmë tendencë negative, me mundësi që të hyjë në një fazë edhe më të thellë të shpopullimit.⁹

Popullsia e Evropës e moshës së vjetër (mbi 60 vjet), këto 6-7 dekadat e fundit kishte këtë trend: në vitin 1950 12,1%, më 1975 16,4%, në vitin 2000 20,3%, në vitin 2005 28,8% (rreth 200 milionë banorë) dhe nga mesi i shek. XXI kjo moshë parashihet të arrijë në 36,6% (rreth 225 milionë banorë) të popullsisë së përgjithshme.¹⁰ Shumë vendeve dhe rajoneve dhe popullatave të tyre u kërcënohet rreziku nga zgjerimi i denatalitetit si fenomeni më i pavolitshëm në zhvillimin e popullsisë.¹¹ Rreth dy të tretat e vendeve të këtij kontinenti ka kohë që kanë normën e riprodhimit neto nën një, që nuk siguron pra as riprodhimin e thjeshtë të popullsisë së tyre dhe zëvendësimi e brezave. Dhe tendenca është negative: në vitin 1970 në Evropën Perëndimore një grua kishte lindur

⁸ Burimi: United Nations, *World Population Prospects 1990*, New York, 1991.

⁹ A. Sauvy, *L'Europe et sa population*, Les éditions internationales, Paris, 1970, p. 47.

¹⁰ J. Dupâquier, *Le vieillissement de la population dans le monde*, Paris, 2005, p. 18. Në demografi konsiderohet se një popullatë ka hyrë në procesin e moshënimit demografik kur në numrin e përgjithshëm të popullsisë kontingjenti mbi 65 vjet është më tepër se 12%.

¹¹ Fenomeni i denatalitetit nënkupton shtimin negativ natyror, rënien e numrit të përgjithshëm të popullsisë dhe shpopullimin si pasojë e zvogëlimit të natalitetit dhe rritjen relative dhe absolute të numrit të vdekjeve në një popullatë (R. Pressat, *Dictionnaire de démographie*, PUF, Paris, 1979, pp. 46-47; UN, *Višejezički demografski rečnik*, f. 83 (pika 930).

2,4 fëmijë,¹² në vitin 2002 ky numër kishte rënë në 1,5 fëmijë.¹³ Ndërkaq, për t'u mbajtur një gjendje stabile demografike një grua duhet të lind së paku 2,1 fëmijë. Në fund të shek. XX p. sh. Gjermania, Suedia, Italia dhe Austria kishin shtim negativ natyror, vendet baltike (Estonia, Letonia dhe Lituania) gjithashtu, Franca, Anglia, Belgjika, Finlanda, Danimarka dhe Holanda gati zero shtim natyror, ndërsa në shumë vende të Evropës JL shtimi natyror ishte negativ, sikurse Federata Ruse, Bjellorusia, Rumania, Bullgaria, Hungaria, Moldavia, Çekia, Kroacia dhe Sllovenia.¹⁴ Rreth dy të tretat e vendeve të këtij kontinenti këto 4-5 dekadat e fundit ka normën e riprodhimit neto nën një.¹⁵ Në fund të shekullit XX (1999) në të gjitha vendet e zhvilluara të Evropës dhe në vendet e Evropës JL norma neto e riprodhimit ishte nën një, madje edhe nën 0,65 (Austria, Bullgaria, Çekia, Sllovakia, Hungaria, Letonia, Lituania, Estonia, Rumania, Federata Ruse, Sllovenia etj.).¹⁶

Kjo gjendje është përafërsisht edhe sot e gjithë ditën,¹⁷ dhe po të mos ishte imigrimi i fuqisë punëtore dhe i popullsisë nga vendet e tjera të pazhvilluara, shumë shtete të Evropës do të ballafaqoheshin me një krizë edhe më të thellë demografike, me implikime të mëdha afatgjata për zhvillimin e tyre shoqëror, ekonomik dhe politik. Shumë vende evropiane me masa të ndryshme stimulative sot po bëjnë përpjekje për rehabilitimin e procesit të riprodhimit, por rezultatet nuk janë inkurajuese. Procesi i mosshënimit demografik do të jetë një brengë e madhe për Evropën në qoftë se nuk arrihet që familjet të kenë më shumë se dy fëmijë, gjë që është pak e besueshme. Parashihet që në vendet e

¹² Në vitet 1970-1975 neto norma e përtëritjes biologjike në vendet e Evropës Perëndimore ishte një, e mjaftueshme për një gjendje stabile demografike (United Nations, *Concise Report on the Population Situation in 1970-1975 and its long-rang implications*, New York, 1974, p. 70).

¹³ Më gjerë në: Conseil de l'Europe, *Évolution démographique récente en Europe 2005*, Strasbourg, 2005, pp. 1-334.

¹⁴ *Recent Demographic developments in Europe 2000*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, December 2000, p. 31.

¹⁵ J. Bourgeois-Pichat, "La baisse actuelle de la fécondité en Europe s'inscrit-elle dans le modèle de la transition démographique", *Population*, no 2, INED, Paris, 1979, pp. 267-301.

¹⁶ *Recent Demographic developments in Europe 2000*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, December 2000, p. 81; *Recent Demographic developments in Europe 2004*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, December 2005, p. 71.

¹⁷ *Recent Demographic developments in Europe 2015*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, December 2016.

Bashkimit Evropian, duke përfshirë Bullgarinë dhe Rumaninë si anëtare të reja, numri i popullsisë të zvogëlohet nga 482 milionë banorë sa kishte më 2004 në rreth 450 milionë banorë në vitin 2010. Këto parashikime të zymta mbështeten në hapjen e tyre ndaj imigrantëve të vendeve të tjera të botës, ku një pjesë e të ardhurve kanë parakushte për normë më të lartë të lindshmërisë. Vala masive e imigrantëve jo vetëm në Gjermani, por edhe në tërë Evropën e zhvilluar, vjen pikërisht nga vendet e Lindjes së Afërt dhe të Mesme me shkallë të lartë të lindshmërisë, por procesi i ksenofobisë gjithashtu është i fortë te shumë qarqe të vendeve evropiane.

Problemet komplekse demografike tashmë një kohë të gjatë janë bërë objekt diskutimi në qarqe shkencore, shoqërore, ekonomike e politike në nivele kombëtare, rajonale e ndërkombëtare për arsye sociale, ekonomike, eugjenike, pastaj për shkak të emancipimit dhe shëndetit të femrës, të reduktimit të vdekshmërisë së nënave dhe fëmijëve, sidomos të foshnjave e deri për motive shoviniste e raciste. Për dallim nga lindshmëria, ku ka pikëpamje *contra* dhe *pro* nivelit të saj, sot ekziston pajtueshmëri e plotë se duhet të bëhen përpjekje sa më të mëdha për zvogëlimin e vdekshmërisë si qëllim universal. Lufta kundër mortalitetit të lartë, shkaktarëve dhe diferencimit shoqëror të tij nënkupton luftën kundër vdekjes dhe përpjekjet për ruajtjen dhe zgjatjen e jetës si një nga synimet më të larta jo vetëm të shkencës së mjekësisë, por të gjithë gjinisë njerëzore. Dilema në këtë drejtim nuk ekziston edhe për faktin se, me sa dihet, në të gjitha civilizimet dhe pikëpamjet filozofike për botën, jeta e njeriut është vlerësuar lart.¹⁸ Një ndër sfidat e shumta të civilizimit të sotëm padyshim janë edhe planifikimi i familjes dhe riprodhimi i popullsisë, si dhe kontraverset lidhur me rritjen demografike dhe kontrollin e lindjes, që paraqiten si në rrafshin nacional e rajonal, ashtu edhe në atë global.

"Rruga demografike" nuk është zgjidhje

Në vitet 50 të shek. XX vendet e zhvilluara perëndimore, të frikësuar nga rritja demografike e vendeve të pazhvilluara, mbronin pikëpamjen se problemet populative duhet të zgjidhen përmes "rrugës

¹⁸ A. Sauvy, *Théorie générale de la population (La vie des populations)*, Vol. II, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, pp. 73-100; J.- N. Biraben, "Essai sur l'évolution du nombre des hommes", *Population*, No 1, Institut National d'Études Démographiques, Paris, 1979, pp. 23-24.

demografike". Në Konferencën I Botërore për Popullsinë në nivel të ekspertëve, të mbajtur në Romë në vitin 1954,¹⁹ dominuan kryesisht pikëpamjet e demografëve të ShBA-së dhe të ashtuquajturat qëndrimet "maltusianiste amerikane", në një anë, dhe qëndrimet e demografëve francezë dhe e ashtuquajtura fryma "pronataliste franceze", në anën tjetër. Ndërkaq, ekspertët e vendeve socialiste mbronin tezën se problemet socioekonomike në vendet e tyre nuk janë rezultat i shtimit natyror dhe rritjes së popullsisë, por i shkallës së ulët të zhvillimit shoqëro-ekonomik për një kohë të gjatë dhe në këtë mënyrë ishin shumë afër pikëpamjeve franceze. Meqë konferenca nuk preku në normat religjioze, morale dhe etike të njeriut, të familjes dhe të grupeve etnike, delegatët e vendeve katolike dhe kisha katolike, pos në diskutimet profesionale, nuk ishin të zëshëm në aspektet e tjera të përgjithshme të zhvillimit të popullsisë.

Diskusimet në konferencë ishin kryesisht të përqendruara rreth thellimit të njohurive demografike, zhvillimit të mëtejshëm të demografisë si lëndë shkencore dhe konstituimit definitiv të saj, si dhe afirmimit të hulumtimeve demografike, por në anën tjetër nuk u la pa u shtruar edhe çështja e planifikimit të familjes. Ndonëse në këtë Konferencë nuk u nxor ndonjë dokument, megjithatë sikur doli porosia se para shkencës demografike dhe organizatave ndërkombëtare shtrohen objektiva që të ballafaqohen me problemet sociale-demografike që dalin nga trendi i rritjes së popullsisë, ose i rënies së numrit të saj në disa pjesë të botës bashkëkohore. Qarqet neomaltusianiste sikur problemin kryesor që po e rrezikuaka njerëzimin dhe po e çekuilibruaka botën bashkëkohore e shohin në numrin e madh të popullsisë dhe rritjen e shpejtë të saj në disa rajone të botës dhe te disa bashkësi etnike, racore dhe fetare, të cilësuar si "eksplosion demografik".²⁰ Këto qarqe, konsiderojnë se zgjidhja e problemeve të popullsisë dhe përparimi ekonomik në vendet jo mjaft të zhvilluara është jo në eliminimin e pasojave të sundimit të gjatë kolonial të vendeve të zhvilluara dhe në marrëdhëniet jo të drejta ekonomike ndërkombëtare në dëm të vendeve të

¹⁹ L. Tabah, "Le Congrès mondial de la population", Rome, 31 août - 10 septembre, 1954, *Population*, No 2, INED, Paris, 1955, pp. 217-238.

²⁰ Nocionet "ekspansion demografik", "eksplosion demografik", "bombë demografike" etj., të përdorura për vendet dhe popujt në zhvillim, i përkasin periudhës së neokolonializmit modern dhe ideologjive neomaltusianiste të pas Luftës II Botërore. Qarqet neokolonialiste dhe neomaltusianiste i përdornin, por edhe sot e gjithë ditën i përdorin për t'i justifikuar politikatat e tyre të sundimit kolonialist mbi vendet dhe popujt e pazhvilluar dhe deri dje të robëruar në formën më klasike.

pazhvilluara, por në zvogëlimin e shkallëve të natalitetit dhe të shtimit natyror.

Me gjithë qëndrimet e tendencat, në qarqet me pikëpamje racionale dhe pa paragjykime, problemet në raportet globale midis popullsisë dhe resurseve e kundërthëniet midis vendeve të zhvilluara e vendeve të pazhvilluara nuk kërkohen me çdo kusht në "ekspansionin demografik" dhe efektet e tij (periudha e neokolonializmit modern), por në shtrirjen jo të harmonizuar të popullsisë në raport me shtrirjen e pasurive natyrore dhe valorizimin e tyre deri në shkallë të finalizimit dhe veçanërisht në marrëdhëniet e padrejta midis të pasurve dhe të varfërve. Vendet në zhvillim rritjen e popullsisë e shohin jo si shkak të moszhvillimit, por si pasojë, duke insistuar në raportet e drejta midis tyre e vendeve të zhvilluara dhe në një rend të ri ekonomik. Si kusht për zhvillim të shpejtë ekonomik dhe për zgjidhjen e shumë problemeve të tjera sociale, sipas ithtarëve të qëndrimit se "eksplozioni demografik" është burim i varfërisë dhe i mjerimit ekonomik në shumë rajone dhe vende të botës pikërisht për arsye të rritjes së popullsisë, ishte e ashtuquajtura "rrugë demografike", që konsistonte në kufizimin e natalitetit përmes zbatimit të kontrollit të lindjes (politika populative e variantit antinatalist). Mirëpo duke u trajtuar shumë çështje të zhvillimit të popullsisë në konferenca e kongrese të ndryshme për popullsinë, ishte arritur deri në përfundim se "rruga demografike" e zgjidhjes së problemeve të popullsisë nuk jep rezultate të dëshiruara dhe se kësaj rruge i vjen era maltusianizëm.

Deri në Konferencën e ardhshme ndërkombëtare për popullsinë (Konferenca II, 1965), Komisioni Popullativ i OKB-së disa herë diskutoi për situatën demografike në botë, duke theksuar problemin e shtimit të popullsisë dhe implikimet socio-ekonomike që rrjedhin nga kjo rritje.²¹ Por ky Komision nuk formuloi asfarë parimesh politike në sferën populative, por iu la qeverive të vendeve përkatëse që vetë të vendosin për bazat e politikës së tyre populative. Me kërkesën e disa vendeve (12) dhe të një numri të madh të shkencëtarëve me renome u bë një deklaratë ku kërkohet nga Kombet e Bashkuara që të ndërmerrnin iniciativën për zbatimin e politikës së kufizimit të rritjes së popullsisë së botës, duke marrë parasysh konsideratat shëndetësore, sociale, ekonomike etj. Në fund të vitit 1962 Asambleja e Përgjithshme e OKB-

²¹ Më hollësisht shih: United Nations, *The World Population Situation in 1970, Populations Studies*, No 49, Department of Economic and Social Affairs, New York, 1971; United Nations, *Causes et conséquences de l'évolution démographique*, New York, 1971.

së për herë të parë shqyrtoi problemet e popullsisë dhe miratoi rezolutën me titull "Rritja e popullsisë dhe zhvillimi ekonomik".

Supozimet nga të cilat u nis Asambleja e Përgjithshme në këtë Rezolutë mund të përmblihdeshin në faktin "se progresi ekonomik dhe social i vendeve në zhvillim varet nga aftësia e tyre që njerëzve të vet t'u ofrojnë kushte për arsimim dhe standard përkatës jetësor; se zhvillimi ekonomik dhe rritja e popullsisë janë të lidhura reciprokisht ngushtë; se shëndeti dhe mirëqenia familjare kanë rëndësi shumë të madhe jo vetëm për shkaqe humane, por edhe nga aspekti i përparimit ekonomik dhe social, që kërkon kujdes të veçantë në rajonet me shkallë të lartë të shtimit të popullsisë; se është detyrë e çdo qeverie që vetë të vendosë për politikën e saj dhe të nxjerrë programet për aksion; se rritja e popullsisë gjatë dekadës së fundit, sipas rezultateve të regjistrimeve të popullsisë, ishte shumë e lartë në vendet më pak të zhvilluara me të ardhura të ulëta; se është e domosdoshme puna e mëtejme kërkimore me qëllim të plotësimit të njohurive mbi shkaqet dhe pasojat e trendëve demografikë, veçanërisht në vendet më pak të zhvilluara etj.²²

Këtë rezolutë dhe sidomos pikën që bënte fjalë për pengimin e rritjes së popullsisë përmes zgjerimit të të ashtuquajturit kontroll të lindjes, e ku OKB-ja duhej të ofronte ndihmë teknike, e kundërshtuan përfaqësuesit e disa vendeve katolike. Në fund rezoluta u miratua, por pa pjesën ku bëhej fjalë për ndihmën teknike nga ana e OKB-së, që nënkuptonte dhënien falas të mjeteve kontraceptive me qëllim të reduktimit të numrit të lindjeve. Komisioni Popullativ e vazhdoi aktivitetin e vet në fushën e popullsisë pandërprerë, duke theksuar gjithnjë nevojën e harmonizimit të rritjes së popullsisë me zhvillimin ekonomik e social të vendeve në zhvillim.

Asambleja e Përgjithshme e OKB-së vitin 1974 e shpalli si vit të popullsisë dhe në bazë të vendimit të saj u organizua Konferenca III Botërore për Popullsinë, që u mbajt në Bukuresht po atë vit.²³ Në këtë Konferencë u arrit pëlqimi i plotë mbi ndërvarësinë dhe ndërlidhmërinë

²² United Nations, *Population Growth and Economic Development*, Resolution No 1838, New York, 18 December 1962.

²³ A. Sauvy, "La Conférence mondiale de la population à Bucarest. Le Centre démographique O. N. U. - Roumanie (C. E. D. O. R.)", 1974, *Population*, No 6, INED, Paris, 1974, pp. 1005-1014; "Le plan d'action mondial de la population", *Population*, No 1, INED, Paris, 1975, pp. 103-138; "Svetska konferencija o stanovništvu", Bukurešt, 19-30. avgust 1974, *Stanovništvo*, nr. 3-4/1973 - 1-2/1974, CDI, IDN, Beograd, 1974, ff. 227-243.

midis popullsisë dhe zhvillimit ekonomik e shoqëror dhe dominoi mendimi se në vendet në zhvillim si burim kryesor i standardit të ulët jetësor dhe i varfërisë është jo rritja e shpejtë e popullsisë, por moszhvillimi në tërë kompleksitetin e tij. Ndërkaq u theksua se zhvillimi i shpejtuar ekonomik, social e kulturor i këtyre vendeve dhe i zvogëlimit të rritjes së popullsisë së tyre nuk ishte i mundur në raportet që mbretëronin atëherë në botë midis këtyre dhe vendeve të zhvilluara, që bazoheshin në eksploatimin material dhe në diskriminim.²⁴ Fundja, "ngecja në zhvillim e shumë vendeve në botë, zhvillimi jo i shpejtë aktual, ndërkaq në instancë të fundit edhe 'eksplozioni demografik' i kanë rrënjët e tyre në sundimin e gjatë kolonial, në marrëdhëniet jo të drejta ekonomike ndërkombëtare, në çmimet e ulëta të atyre prodhimeve që i kanë vendet më pak të zhvilluara. Zvogëlimi i rritjes së popullsisë nuk i zgjidh problemet e përmendura vetvetiu, por është i domosdoshëm zhvillimi sa më i shpejtë i vendeve më pak të zhvilluara dhe vetëm në kushte të tilla mund të pritet se do të zgjidhen edhe problemet demografike".²⁵ Në Konferencë, edhe pse u paraqitën mospajtime deri në nivel të ideologjive dhe koncepcioneve të ndryshme mbi zhvillimin dhe popullsinë si një nga faktorët kryesorë të tij, megjithatë, në *Planin Botëror të Aksionit në Sferën e Popullsisë* (World Population Plan of Action), si dokument themelor i saj, politika popullore u shtrua vetëm në kontekst të politikës së zhvillimit shoqëroro-ekonomik, duke i respektuar efektet indirekte të ndikimit të këtij zhvillimi në procesin e përtëritjes biologjike të popullsisë dhe duke pasur parasysh konsideratat humane në kuadër të humanizimit të raporteve midis gjinive dhe të raporteve të përgjithshme njerëzore.²⁶

²⁴ Më gjerë në: E. Hofsten, "Spor oko planiranja porodice", *Ekonomska misao*, nr. 3, Beograd, 1974, ff. 109-111.

²⁵ D. Breznik, "Demografska kretanja u SR Srbiji i mere za rešavanje problema", *Stanovništvo*, nr. 3-4/1975 - 1-2/1976, CDI, IDN, Beograd, 1976, ff. 28-29.

²⁶ "Le plan d'action mondial de la population", *Population*, No 1, Institut National d'Études Démographiques, Paris, 1975, pp. 103-138.

Plani Botëror i Aksionit është ndërtuar mbi disa parime të rëndësishme, si: popullsia dhe zhvillimi janë reciprokisht të lidhura e të kushtëzuara; politika popullore është pjesë përbërëse e politikës së zhvillimit shoqëroro-ekonomik; e drejta sovraane e çdo vendi që në harmoni me vlerat, nevojat dhe qëllimet kombëtare ta formulojë dhe realizojë politikën popullore; respektimi i nevojshëm i diferencimit hapësinor dhe kohor të situatës demografike; zhvillimi i vërtetë nuk mund të realizohet në kushtet e dominimeve kolonialiste e neokolonialiste, të varshmërisë dhe diskriminimit racor, etnik e konfesional; përmirësimi i pozitës së gruas dhe integrimi i plotë i saj në formulimin dhe zbatimin e politikës zhvillimore dhe të asaj popullore; që çiftët bashkëshortorë

Ndërhyrja e institucioneve burokratike të shtetit në procesin e lindshmërisë

Ka kohë që në botë janë dy vende mbimiliardëshe me numër të popullsisë (Kina më 19.11.2022 kishte 1.452.500 miliardë dhe India në po këtë datë 1.412.300 miliardë banorë), të cilat njihen për mossuksesin e politikës popullore në sferën e natalitetit dhe implikimet sociale, politike, psikologjike e morale, në një anë dhe për përzierjen e shtetit në procesin e lindshmërisë dhe shkeljen drastike të të drejtave të njeriut e të dinjitetit njerëzor, në anën tjetër. Këto janë India dhe Kina. Në një kohë, nga shumë qarqe këto dy vende merreshin si model pozitiv²⁷ në zvogëlimin e normës së lindshmërisë.²⁸ Më vonë u pa se eksperiencat lidhur me politikën popullore në rrafshin e lindshmërisë në këto vende janë të hidhura dhe si të tilla të papranueshme nga aspekti human dhe shkencor.²⁹

Duhet të theksohet fakti se as në drejtim të kundërt – në rritjen e normës së natalitetit, insistimet e dhunshme përmes cenimit të lirive dhe

dhe individit për të vendosur lirisht dhe me përgjegjësi mbi numrin e fëmijëve të lindur dhe intervalin kohor midis tyre si e drejtë themelore e njeriut të kenë të drejtë në informim, arsimim dhe mjete të duhura për ta realizuar këtë të drejtë dhe për ta mbrojtur shëndetin reprodutiv të tyre etj. Në këtë dokument për të parën herë në nivel ndërkombëtar popullsia si faktor i zhvillimit dhe i përparimit marrin edhe verifikimin politik në formulimin: "Avancimi i zhvillimit dhe i cilësisë së jetës kërkon aksion në të gjitha sferat e rëndësishme socioekonomike, përfshirë popullsinë, e cila është burim i pashtershëm i krijimtarisë dhe faktor determinues i progresit" (Paragrafi 1).

²⁷ Për shkak të vrazhdësisë së masave të ndërmarra për zvogëlimin e lindshmërisë, për eksperiencat "e Indisë, çfarëdo që të ishin metodat, nuk e vlen të bisedohet" (B. Horvat, *Zbornik Kosovo - Srbija - Jugoslavija* (Diskusija), KRT, Ljubljana, 1989, f. 78).

²⁸ "Nuk është e mundur të kuptohet situata e sotme botërore nëse nuk kuptohet se forcat imperialiste i kontrollojnë marrëdhëniet midis vendeve të pasura e vendeve të varfra dhe tërthorazi, gjithashtu edhe marrëdhëniet brenda vendeve të varfra. Derisa këto forca të mos neutralizohen dhe eliminohen, nuk do të arrihet të zhvillimi i vërtetë i vendeve të Botës së Tretë. Ndërsa zhvillimi ekonomik dhe shoqëror është parakusht i domosdoshëm për rënien e shpejtë të numrit të lindjeve në vendet të cilat sot i karakterizon rritja e shpejtë e popullsisë" (E. Hofsten, "Spor oko planiranja porodice", *Ekonomika misao*, br. 3, Beograd, 1974, fq. 111).

²⁹ Në kohën e histerisë antishqiptare dhe natalitetit të popullatës shqiptare, demografi i njohur sloven, prof. D. Breznic, për kërkesën që në Kosovë të zbatohet modeli kinez, theksonte "se shembulli i Kinës nuk u përgjigjet rrethanave tona" (D. Breznic, "Jesu li diferencijalne mere moguće", *Problemi politike obnavljanja stanovništva u Srbiji*, *Demografski zbornik*, Knj. I, SANU, Beograd, 1989, f. 369).

të drejtave të njeriut në sferën e ndërlikuar të riprodhimit, rezultatet mund të jenë vetëm kontraproduktive. Zbatimi i masave stimulative, nxjerrja e dekreteve, ndëshkimet arbitrare, ndalimi i aborteve dhe i përdorimit të mjeteve kontraceptive etj. p.sh. në gjysmën e dytë të viteve 60 të shek. XX e më vonë në vendet ish-socialiste (Rumani, Bullgari, Hungari, Çekosllovakia, BRSS) nuk dhanë rezultate afatgjate. Në këto vende norma e natalitetit sillej kështu: në Rumani, më 1966 14,3 promilë, më 1967 27,1 promil (rritje), më 1972 18,0 dhe më 1981 14,1 promilë (rënie); në Bullgari: më 1967 16,2, më 1973 16,3 dhe më 1981 14,1 promilë (rënie); në Hungari: më 1950-1954 ishte 21,1 promil, më 1965 13,0, më 1967 17,5 (rritje dhe më 1981 13,3 promila (rënie); në Çekosllovakia në periudhën 1950-1954 ishte 22,0 promil, më 1967 15, 1, më 1976 19, 2 dhe më 1981 15, 5 (rënie). Me gjithë masat stimulative, niveli i natalitetit u kthye në nivelin që ishte në fillim. Këto vende, veçanërisht Rumania, për shkak të dhunës në këtë sferë, treguan qartë kompromitimin e parimeve themelore të politikës bashkëkohore popullore.³⁰ Edhe vendet e zhvilluara perëndimore anonin nga një politikë popullore «pronataliste», por të ndërlidhur me politikën e zhvillimit ekonomik dhe shoqëror në kuptimin më të gjerë. Mirëpo, kjo politikë e tyre nuk ishte eksplicite, por implicite, përveç në Francë, që përmbante elemente të politikës stimulative në sferën e natalitetit (rritja e shtesave fëmijërore, në veçanti pas fëmijës së tretë, politika stimulative banesore, tatimet e diferencuara në të ardhura, ndërtimi i parqeve për lojëra të fëmijëve, i institucioneve parashkollore për fëmijë etj.) dhe politikës së imigrimit (lehtësime për të ardhurit nga kolonitë franceze etj.).³¹

Shkalla e lindshmërisë nuk ka mundur të mbahej në nivel të lartë për një kohë të gjatë, me gjithë dëshirat dhe përpjekjet, të lidhura për politikën popullore të tipit ekspansionist dhe fashist, as në Itali midis dy Luftërave Botërore. Në periudhën 1921-1923 norma e natalitetit në këtë vend arriti në 29,1 promil (si më e larta), por pas kësaj kohe përsëri tregoi tendencën e zvogëlimit: në periudhën 1926-1930 ishte 26,7 dhe në periudhën 1931-1935 bie në 23,8 promila.³² Japonia paraqet një shembull të veçantë pse ka shënuar rezultate në politikën e saj popullore të tipit restruktiv. Politika e zvogëlimit të normës së natalitetit

³⁰ Shih më gjerë në: G. Acsádi, "Recent Problems of Population Policies in the European Region of Socialist Countries", IUSSP, London, 1969.

³¹ Më hollësisht shih: A. Wertheimer-Baletić, *Stanovništvo i razvoj*, MATE, Zagreb, 1999, ff. 542-554.

³² *Le mouvement naturel de la population dans le monde de 1906 à 1936*, Institut national d'Etudes Démographiques, Paris, 1954, p. 74.

nga 34 promila më 1947 në 17 promila në vitin 1957, duke zbatuar liberalizimin e aborteve, kontracepsionin dhe sterilizimin për shkaqe eugjenike (Ligji për mbrojtjen eugjenike, i nxjerrë më 1948), ka dhënë rezultate pikërisht pse qysh atëherë ajo ishte vend i industrializuar dhe mjaft i urbanizuar (me më se 65% të popullsisë urbane) dhe i zhvilluar në pikëpamje kulturore dhe shëndetësore. Në një hapësirë edhe ashtu të vogël (377.975 kilometër katrorë) në këtë vend sot jetojnë mirë rreth 126 milionë banorë!

Fushata e paparë antihumane në Indi

Qysh në vitet 50 të shek. XX në Indi nisi fushata e ndërhyrjes së egër në sferën më intime të jetës së njeriut. Në 560.000 vendbanimet e Indisë në fillim të viteve 50 të shekullit të kaluar u ndërmor një fushatë e gjerë e "kontrollit të lindjes" dhe e "planifikimit të familjes" përmes pengimit të mbarësimeve dhe lindjes. Për këtë qëllim u organizuan 9.000 klinika të cilat distribuuan gratis mjete kundër mbarësimeve dhe 138 klinika për sterilizim gratis. Prej vitit 1956 u sterilizuan rreth 5 milionë njerëz dhe u realizuan rreth 6 milion abortime në vit.³³ Ndërsa në vitet 1966-1969 në Indi u bë sterilizimi i rreth 2 milion e gjysmë njerëzve. Me këtë politikë jo vetëm që u cenuan të drejtat dhe liritë elementare njerëzore, por edhe rezultatet ishin shumë modeste: nataliteti edhe pas dhjetë vjetësh mbeti në nivelin më shumë se 40 promilë. Jo vetëm në Indi dhe Kinë, por edhe në Pakistan, Egjipt etj. politika restriktive popullore, pra e kufizimit të fertilitetit përmes të ashtuquajturve programe të planifikimit të familjes në vitet 50 dhe më vonë nuk dha rezultate. "Shkaqet e mospërfitimit të këtyre përpjekjeve të hershme të sendërtimit të politikës së frenimit të lindshmërisë nëpërmjet masave dhe aksioneve në kuadër të programeve të planifikimit të familjes qëndronin në faktin se ato atëherë realizoheshin të izoluara nga programet e përgjithshme, si dhe të programeve të vetë zhvillimit, do të thotë në kushtet kur ende nuk do të kishin ndodhur transformimet e

³³ D. Valentej, "Problemi stanovništva nedovoljno razvijjenih zemalja i kritika demografskog puta njihovih rešenja", *Stanovništvo*, nr. 2-3, Beograd, 1965, f. 105; B. L. Raina, "Population Policy in India", *IUSP Conference*, London, 1969; A. W. Baletić, *Po aty*, f. 413-415; "Stérilisations massives en Inde", *Population*, No 4-5, INED, Paris, 1973, ff. 954-957.

A. Sauvy, "La limitation des naissances en Inde", *Population*, No 3, INED, Paris, 1970, ff. 662-664.

duhura në kushtet e jetës, të cilat janë parakusht themelor për ndryshimin e normave ekzistuese të sjelljes riprodhuese".³⁴

Shumë vjet para këtyre aktiviteteve në sferën e riprodhimit biologjik të popullsisë, një shkencëtar, demograf i Indisë si faktor vendimtar në transformimin e regjimit të riprodhimit të popullsisë së këtij vendi e vinte në pah industrializimin, duke theksuar: "Industrializimi ka rëndësi të madhe për zgjidhjen e problemeve demografike të Indisë për dy arsye. Së pari, varfërinë e sotme ekonomike e kthen në bollëk dhe së dyti, dhe më me rëndësi për Indinë, industrializimi do ta fusë mënyrën e jetesës në qytet, rrjedhojë e së cilës do të jetë reduktimi me vullnet i lindshmërisë. Kështu ka ndodhur në Angli, në ShBA, në Perëndim në përgjithësi dhe në Japoni. Nuk ka arsye që edhe industrializimi i Indisë, sikurse në vendet e tjera, të mos ndikojë në zvogëlimin e nivelit të lindshmërisë."³⁵

Tri fushatat e egra të kontrollit të lindjes në Kinë

Kina është gjithashtu shembull në vete sa i përket kontrollit të lindjes dhe kufizimit të rritjes demografike.³⁶ Në këtë drejtim, në aksionin që ndërmori pushteti dhe partia komuniste kineze dallohen tri periudha fushatash: fushata e parë në vitet 1956-1957, e cila justifikohet nga shkaqet ekonomike dhe të ruajtjes së shëndetit të nënave dhe fëmijëve; fushata e dytë në vitet 1962-1966, ku reduktimit të natalitetit i shtohet edhe një dimension i rëndësishëm social, cenimi i lirive të individëve që të zgjidhnin mënyrën e martesës dhe të përtëritjes biologjike dhe fushata e tretë, pas vitit 1971, që bëhet më agresive për shkaqe klasore, ku çdo rezistencë ndaj kontrollit të lindjes dhe planifikimit të familjes kualifikohet si vepër e armiqve klasorë. Të gjitha fushatat janë të lidhura me ngjarjet dhe qëllimet politike dhe politiko-demografike.³⁷ Mirëpo

³⁴ A. Verthajmer-Baletić, "Medjunarodni aspekti populacione politike", në *Problemi politike obnavljanja stanovništva u Srbiji, Demografski zbornik, Knj. I*, SANU, Beograd, 1989, f. 131.

³⁵ V. S. Chandrasekhar, *India's Population. Fact and Policy*, Indian Institute for Population Studies, Annamalai University, India, 1946.

³⁶ Për të gjitha aspektet e politikës populatave në Kinë shih më hollësisht në: Y. Blayo, *Des politiques démographiques en Chine*, Presses universitaires de France et Institut National d'Études Démographiques, Cahier no 137, Paris, 1997, pp. 1-410.

³⁷ Y. Blayo, "Événements politiques et fécondité en Chine depuis 1950", *Population*, No 6, INED, Paris, 1991, pp. 1589-1616.

edhe më herët (1955) ishte hapur një diskurs për kontrollin e popullatës dhe kufizimin e lindjeve nga intelektualët dhe pikërisht nga rektori i Universitetit të Pekinit, ku “përmes arsimit rekomandohej lufta kundër konceptit tradicional të madhësisë së familjes, propozoheshin martesat e vona (23 vjet për vajza dhe 25 vjet për meshkuj) dhe përdorimi i metodave administrative për kontrollin e popullatës. Ekonomia e planifikuar duhej të përcillej me planifikimin e lindjeve”.³⁸

Ndërkaq, në kuadër të programit kombëtar për zhvillimin e bujqësisë vetë Mao Ce Duni kishte kërkuar që “me përjashtim të zonave të banuara nga pakicat, është e domosdoshme të njihet dhe të popullarizohet kontrolli i fertilitetit dhe të promovohet kufizimi i lindjeve në të gjitha rajonet dendur të banuara”.³⁹ Në vitin 1956 Ministria e Shëndetësisë i publikon rregullat për kontracepcionin, duke kërkuar përmes shërbimeve të caktuara jetësimin e reduktimit të lindjeve (informatat, klinikat për kontracepcion, kuadrot përkatëse). Në vitin 1957 kjo Ministri shpall dhe liberalizon sterilizimin dhe dështimet.⁴⁰ Mirëpo për disa arsye (rezistenca e pikëpamjeve tradicionale, numri i vogël i mjekëve dhe i shërbimeve të tjera mjekësore), në periudhën 1956-1957 aksioni mbeti marginal. Propaganda mediale dhe partiake-politike për fushatën antinataliste reduktohet në parullën “së pari në qytete e pastaj në zonat rurale dhe njëherë krijimi i kuadrove e pastaj masat”. Kështu në vitin 1958 ndërpritet propaganda përmes medieve dhe veprimi i komiteteve, si dhe prodhimi i mjeteve kontraceptive.

Në fushatën e dytë, në vitet 1962-1966, politika e ndërtimit socialist si një nga komponentët kryesorë do ta ketë edhe limitimin e lindjeve si në qytete, ashtu edhe në rajonet fshatare të banuara dendur. Parulla ishte: “nga lindjet e pakontrolluara në lindjet e planifikuara”. Në këtë periudhë, masa e parë e kontrollit të popullatës do të bëhet përmes martesave të vona, që do të lidhet me objektivat e tjera: reduktimi i madhësisë së familjes, reduktimi i numrit të lindjeve në dy fëmijë për një çift bashkëshortor, intervalet midis lindjeve prej 3-5 vjet, ndërsa fëmija i tretë mund të vijë në jetë vetëm nëse e lejon situata familjare. Nis një propagandë në favor të lindjeve të planifikuara dhe të mjeteve të përdorura (kontrceptivët dhe dështimet gratis për femrat që e kërkojnë). Në vitin 1964 krijohet Byroja e Planifikimit të Lindjeve, ndërsa në vitin 1965 Mao kërkon nga shkencëtarët që të shpikin një pilulë të thjeshtë kontraceptive. Por së shpejti paraqiten pikëpamjet

³⁸ Y. Blayo, *Des politiques démographiques en Chine*, p. 143.

³⁹ Y. Blayo, *Po aty*, p. 144.

⁴⁰ Y. Blayo, *Po aty*, pp. 144-147.

konfrontuese, si p. sh. popullsia është e rëndësishme për ndërtimin e shtetit socialist, dhe natyrisht pasuan kundërshtimet e hapëta në periudhën e Revolucionit Kulturor nga viti 1966, ku në gjysmën e tij suprimohet Byroja e Planifikimit të Familjes, ndërpritet prodhimi i mjeteve kontraceptive, si dhe distribuimi i tyre. Në periudhën 1966-1969 ndërpritet praktikisht çdo aktivitet i kufizimit të lindjeve dhe haptas del në shesh lufta për pushtet e klasës politike.

Kërkesa e Mao Ce Dunit për planifikimin e lindjeve

Mirëpo në gjysmën e vitit 1971, me iniciativën e Këshillit të Ministrave dhe kryetarit të tij Çu En Laj, filloi të zbatohet një politikë energjike demografike në sferën e lindshmërisë, që u bë pjesë e Planit pesëvjeçar 1971-1975. Fushata kishte si mbulesë një thënie të Maos: “Anarkia në riprodhimin e popullatës nuk duhet të tolerohet. Është e domosdoshme të planifikohen lindjet”.⁴¹ Në këto vite, në konferencat botërore për popullsinë dhe në Komisionin për Popullsi në OKB, Kina zyrtare nuk e pranonte faktin se është vend i stërdendur, sikundër që teoritë maltusianiste i quante të gabueshme, por theksonte se “planifikimi i lindjeve dhe zhvillimi i ekonomisë socialiste duhet të shkojnë paralel” dhe “rritja e popullsisë duhet të jetë proporcionale me zhvillimin ekonomik”.

Në vitin 1973 Qeveria formon një grup që do ta drejtojë planifikimin e lindjeve, i cili në vitin 1974 lëshon një qarkore në të cilën kërkohet që mjetet kontraceptive të jepen gratis; hera e parë që objektivat demografikë futen në planin e zhvillimit ekonomik. Mao edhe njëherë nga fundi i vitit 1974 do të nënvizojë se “rritja demografike duhet të mbizotërohet”.⁴² Midis viteve 1972 dhe 1978 mbahen 5 konferenca për planifikimin e lindjeve, ndërsa kërkimet shkencore për popullsinë rriten. Në vitin 1974 në Pekin themelohet një institut për hulumtime demografike, preokupimi qendror i të cilit do të ishte kontrolli i lindshmërisë dhe kufizimi i rritjes së popullsisë. Në fund të vitit 1973 nga instancat përkatëse të fushatës përmes një konference nacionale për planifikim të lindjeve do të jepen porositë sipas kësaj radhe: *më vonë,*

⁴¹ L. Leonard Chu, “Planned Births Campaigns in China 1949-1976”, *Case Study*, No 5, East-West Center, East-West Communication Institute, Honolulu, 1977, p. 24; sipas Y. Blayo, *Po aty*, p. 155.

⁴² W. Hou, “Population Policy”, in *China’s Population: Problems and Prospects*, Në Ëorld Press, Pékin, 1981, p. 66; sipas Y. Blayo, p. 157.

më gjatë dhe më pak. Sa i përket kuotës së lindjeve, në fillim për çift bashkëshortor lejoheshin në fshat tre fëmijë (bënin përjashtim minoritetet kombëtare), ndërsa në qytet dy fëmijë, mirëpo pas vitit 1977 edhe në zonat rurale kuota u limitua në dy fëmijë; intervalet midis lindjeve lejoheshin për fshat tri vjet dhe për qytet pesë vjet. Me gjithë ligjin për martesën i vitit 1950, sipas të cilit meshkujt mund të hynin në bashkësi martesore pas moshës 20-vjeçare dhe vajzat pas moshës 18-vjeçare, pas vitit 1977 autoritetet u impononin të rinjve hyrjet sa më të vonshme në martesë: djemve në zonat rurale pas moshës 25-vjeçare dhe vajzave pas moshës 23-vjeçare, kurse në zonat urbane djemve pas moshës 27 vjeçare dhe vajzave pas moshës 25-vjeçare.⁴³

Në vitet 70 të shek. XX dekretet partiake-shtetërore kineze thoshin: "të nxiten çiftet bashkëshortore që të kenë një fëmijë, ta kontrollojnë rreptësisht lindjen e dytë dhe ta pengojnë lindjen e tretë". Në fshatra zbatoheshin edhe politika fiskale: çiftet bashkëshortore detyroheshin të paguanin taksa shtetërore për lindjen e fëmijës së dytë, të fëmijës së tretë e kështu me radhë. Synimet e tilla përfshiheshin edhe në dokumentin themelor të shtetit, në Kushtetutë (1978), ndërsa PK e Kinës u urdhëronte anëtarëve të saj që të tregoheshin në vepër, pra t'i prinin aksionit.⁴⁴ Si mjete për reduktimin e numrit të lindjeve shfrytëzoheshin falas shërbimet për dështime, sterilizim dhe përdorim masiv të mjeteve intrauterinore dhe kontraceptive.⁴⁵ Këto masa zbatoheshin në suaza lokale, në kuadër të komunës dhe të organizatave punuese. Shkohej aq larg në përzjerjen e shtetit në procesin e lindjes sa që kryepunëtorët kontrollonin edhe ciklin menstrual të femrave në organizatën e punës.

Al Gore, ish-nënkryetar i SHBA-së, në librin e tij të njohur për problemet ekologjike, nuk i fsheh shqetësimet për raportet nga Kina për abortet e detyrueshme dhe për depërtimin e totalitarizmit edhe në vendin e punës.⁴⁶ Nën këtë presion, fertiliteti i përgjithshëm zvogëlohet nga 6 fëmijë mesatarisht për një grua në vitin 1970 në 2, 25 fëmijë për një grua në vitin 1989 ose shtimi natyror reduktohet nga 22 promilë në vitin

⁴³ Sipas: Y. Blayo, *Po aty*, pp.159-160.

⁴⁴ L. Bianco, "Planification de naissances en Chine – Quelle confiance accorder aux données locales", *Population*, No 1, INED, Paris, 1981, pp. 123-146.

⁴⁵ Shih më gjerë: R. Pressat, "Mesures anti-natalistes en Chine", *Population*, No 4-5, INED, Paris, 1979, pp. 908-909; R. Pressat, "Évolution des naissances en Chine", *Population*, No 4-5, INED, Paris, 1980, pp. 968-972.

⁴⁶ Al Gore, *Toka në baraspeshë - ekologjia dhe fryma njerëzore*, Dukagjini, Pejë, 1994, f. 346.

1972 në 12 promilë në vitin 1978.⁴⁷ Mirëpo nga gjysma e viteve 80 normat e imponuara të përtëritjes biologjike gjithnjë e më pak do të respektohen, rezistenca ndaj kontrollit të lindjes do të rritet, sistemi i një fëmije do të braktiset në zonat rurale dhe nga viti 1984 fshatarët mund të lindnin edhe fëmijën e dytë;⁴⁸ në vitin 1988 lindjet jashtë planit do të paraqesin 1/3 e lindjeve të përgjithshme.⁴⁹

Apeli dhe urdhri antinatalist: "Më vonë, më gjatë dhe më pak"!

Nga janari i vitit 2016 ka një qëndrim më liberal të pushtetit kinez lidhur me politikën restriktive në sferën e natalitetit dhe mund të thuhet se me rritjen e rezistencës ndaj politikës antinataliste po dobësohet dukshëm e gjithë fushata ndaj kontrollit të lindjes. Mirëpo gjithë ajo që u ndërмор në këtë vend këto dekadat e fundit, në frymën jo vetëm të apelit, por edhe të urdhrit "*më vonë, më gjatë dhe më pak*" (!), që do të thoshte martesat e vona, intervalet e gjata kohore midis lindjeve dhe një çift-një fëmijë, ishte në kundërshtim të plotë me parimet humane, me arsyen, të drejtat dhe liritë elementare njerëzore, dhe kjo la pasoja të shumënduarshme e afatgjata tek individët dhe çiftet bashkëshortore. Sistemi i një fëmije dhe politika e kontrollit të lindjes në përgjithësi zbatoheshin me elemente të dhunës dhe të izoluara nga programet e zhvillimit ekonomik dhe shoqëror dhe pa ndryshime të nevojshme në kushtet e jetesës dhe standardin jetësor.

Efektet e një politike të tillë represive në sferën e lindjes, duke ngulfatur rëndë fatin personal të njeriut, ishin tashmë evidente: ishin shtuar lindjet ilegale, në "të zezë", përmes ndërrimit të vendbanimit të përhershëm (femra shtatzënë, që ka lindur më parë fëmijë, duke shkuar te farefisi apo te të afërmit e saj në vendin tjetër, e merrte lejen sikur për lindjen e parë), kishin pasuar huazime të fëmijëve nga fqinjët, si dhe ishte paraqitur dukuria e një "kanibalizmi socialist" sui generis në fshatra dhe rajone të izoluara: mbytja masive e fëmijëve të porsalindur të gjinisë femërore nga vetë prindërit vetëm e vetëm që në kuadër të

⁴⁷ Y. Blayo, *Po aty*, f. 353.

⁴⁸ E. Croll, "La Chine assouplit sa politique de l'enfant unique", *Peuples*, vol. 2, No 2, 1985, p. 26; Y. Blayo, "Surmasculinité et politique de l'enfant unique en Chine", *Communication au XXII-ème Congrès Général de la Population de l'Union Internationale pour l'Étude Scientifique de la Population (UIESP)*, Montréal, 1992, p. 14.

⁴⁹ Y. Blayo, *Po aty*, f. 354.

kuotës së paraparë të lindnin djalë.⁵⁰ Pas disa viteve pasoja të mëdha e të menjëhershme do të ndjehen në mungesën e kontingjenteve të punës dhe në rritjen e kontingjenteve të të moshuarve, ku Kina do të bëhet vendi me numër më të madh të pleqve, me ngarkesa të mëdha të fondeve sociale dhe pensionale. Mbytja e fëmijëve të gjinisë femërore ende të palindur, në barkun e nënës (fetusi), e pranishme si dukuri këto tri dhjetëvjetëshat e fundit, sot ka si pasojë zvogëlimin e numrit të femrave dhe rrezikimin serioz të përtëritjes biologjike të popullsisë.

Duke parë se mjetet dhe metodat e dhunshme në zvogëlimin e natalitetit nuk po japin rezultate, vendet perëndimore, në radhë të parë ShBA-ja, ndërruan radikalisht qëndrimin. Kështu në vitin 1987 Kongresi i ShBA-së refuzoi që përmes Fondit të OKB-së për aktivitete popullore dhe Federatës Ndërkombëtare për Planifikim të Familjes t'i jepte ndihmë materiale Kinës me arsyetim se atje me mjete johumane po ushtrohej një represion i paraparë në sferën më intime të jetës së njeriut, në lindjen e fëmijëve.⁵¹ Në këtë mënyrë ShBA-ja prej Bukureshtit (1974) deri në Meksiko Siti (1984) formuluan edhe qëndrimin më të qartë se rritja e shpejtë e popullsisë nuk do të thoshte se e pengonte zhvillimin dhe u bënë kundërshtarë të rreptë të ndërprerjes më dhunë të shtatzënisë.⁵² Këtë qëndrim nuk e ndërruan edhe në Konferencën V Botërore për Popullsinë, e cila u mbajt në Kairo në vitin 1994. Diskutimet e ashpra rreth qasjes së kontrollit të lindjes dhe planifikimit të familjes u zhvilluan këto dhjetëvjetëshat e fundit edhe në instancat më të larta ndërkombëtare, në konferencat botërore për popullsinë dhe zhvillimin (Bukuresht, 1974; Meksiko Siti, 1984; Kairo, 1994). Përfaqësuesi i Kinës në Konferencën III Botërore për Popullsinë në Bukuresht për problemet demografike të vendeve në zhvillim i akuzoi BRSS-në dhe SHBA-në si fuqi eksploatuese dhe kolonialiste të këtyre vendeve dhe theksoi se "revolucionin dhe prodhimin mund t'i zgjidhin problemet e ushqimit të popullatës".⁵³ Kina në këtë Konferencë kishte një qëndrim kontravers, sepse, në një anë tashmë e kishte aprovuar kërkesën e Maos se "është e domosdoshme të planifikohen lindjet" dhe ndodhej në prag të përvetësimit të sistemit të një fëmije, ndërsa në anën tjetër insistonte

⁵⁰ "Kina: Jedan par - jedno dijete", *Žena*, br. 5, Zagreb, 1987, ff. 6-9.

⁵¹ Shih më gjerë në: *Stanovništvo*, br. 1-4/1984-85, CDI, IDN, Beograd, ff. 148-149; "Kina: Jedan par - jedno dijete", *Žena*, br. 5, Zagreb, 1987, ff. 6-9.

⁵² P. Demeny, "Bucarest, Mexico City and Bleyond", *Europen Juornal of Population*, No 1-2, 1985, p. 132-134; *Stanovništvo*, br. 1-4/1984-85, f. 149.

⁵³ Y. Blayo, *Po aty*, f. 156.

që në dokumentin e Konferencës të hyjë mendimi tjetër i Maos se “njerëzit janë vlera më e lartë”.

Në konferencën e Kairos (1994) ishin të ndryshme qëndrimet rreth lindshmërisë dhe planifikimit të familjes dhe kryesisht rreth abortit si mjet dhe metodë e kontrollit të lindjes. Mospajtime shprehën vendet katolike të Amerikës Latine, Vatikani dhe vendet myslimane, të cilat dështimin (abortin) e cilësuan si politikë autoritare të kontrollit të lindjeve dhe sulm të vrazhdë në vlerat themelore të familjes; u pajtuan që dështimet (abortet) mund të lejoheshin vetëm atëherë kur jeta e nënës është në rrezik. Megjithatë, në fund, siç theksuam edhe më parë, u arrit kompromisi në drejtim të formulimit të qëndrimit që të sigurohej që planifikimi i familjes të bëhej pa përdorimin e dhunës, duke u respektuar të drejtat e njeriut, vlerat kulturore dhe normat etike e profesionale të popujve, si dhe përgjegjësia e individit dhe e çifteve bashkëshortore për shëndetin reprodaktiv të tyre, nocion ky i kuptuar, siç theksuam edhe më parë, si gjendje e aftësisë së plotë fizike e mentale dhe e sigurisë sociale sa i përket sistemit të përtëritjes biologjike; që njerëzit e aftë për jetë të mjaftueshme e të sigurt seksuale dhe riprodhim të jenë të lirë që të vendosin për këtë vetë; që meshkujt dhe femrat të kenë të drejtë të informohen dhe të kenë mundësi t'i përdorin metodat e sigurta, efikase dhe përgjithësisht të pranueshme për rregullimin e lindshmërisë, si dhe të drejtën e shfrytëzimit të institucioneve shëndetësore në mënyrë që gruas t'i mundësohet shtatzënia dhe lindja e sigurt, ndërsa çifteve bashkëshortore fëmija i dëshiruar dhe i shëndoshë.⁵⁴

Çka po ndodh sot me situatën demografike në Kinë? Pas nxjerrjes së Ligjit që hyri në fuqi më 1 janar 2016 u lejohet çifteve bashkëshortore dhe familjeve që ta braktisin modelin e një fëmije si dekret i politikës partiako-shtetërore nga koha e Mao Ce Dunit dhe të lindin dy fëmijë. Të dhënat zyrtare tregojnë se që nga themelimi i Kinës si Republikë Popullore në vitin 1949, në vitin 2018 për herë të parë është shënuar rënie e numrit të lindjeve dhe rrjedhimisht e numrit të përgjithshëm të popullsisë. Numri i popullsisë në vitin 2018 u zvogëlua për 1.27 milionë njerëz, ndërsa ekspertët thonë se kjo kthesë e ndryshimit të politikës shtetërore përmes ligjit për shumë çifte bashkëshortore nuk është shumë kurajuese ngase vjen vonë për ta sfiduar krizën populative. Ndërsa të tjerët theksojnë se shumë çifte bashkëshortore nuk dëshirojnë më shumë fëmijë për shkak të rritjes së kostos së përgjithshme të jetës, krijimit të

⁵⁴ United Nations, *Program of Actions of the United Nations, International Conference on Population and Development*, Cairo, 5-13 September 1994.

një eksperience të reduktimit me dekada etj. dhe mbesin në sistemin e lindjes së një fëmije, ose shumë çifte madje në qytete edhe nuk deshirojnë të lindin fare. Nga viti 2023 parashihet që India ta zërë vendin e parë me numër të popullsisë në botë, ndërsa Kina për herë të parë do të bie në vendin e dytë.⁵⁵

Pasojat e regjimit të lindjes së një fëmije sot janë zvogëlimi i kontingjentit të grave në periudhën fertile (15-49 vjet), thellimi i procesit të moshënimit demografik, zvogëlimi i kontingjentit të popullsisë së aftë për punë dhe rritja e kontingjentit të pensionistëve që ka si rrjedhojë presionin në fondet sociale, pensionale dhe shëndetësore etj. Numri i personave më shumë se 60 vjet nga afër 241 milionë (17% e popullsisë së gjithmbarshme) në vitin 2017 pritet të rritet në rreth 500 milionë njerëz (35% nga popullsia e përgjithshme) në vitin 2050. Ka gra që sot flasin për brezat e tyre të kohës së fushatës antinataliste, si fëmijë pa vëllezër dhe pa motra, duke thënë: “Të gjithë ne jemi fëmijët e vetëm të familjes dhe, të jem e sinqertë, jemi paksa egoistë...Si mund të rris fëmijë, kur unë për vete jam fëmijë”.⁵⁶

Fryma e veçantë neomaltusianiste në Jugosllavinë komuniste

Dimensioni etnik-demografik i Kosovës dhe i trojeve shqiptare në përgjithësi tashmë një kohë të gjatë është bërë objekt i spekulimeve të historiografisë dhe antropogjeografisë serbe dhe pastaj edhe i qarqeve dhe regjimeve politike serbe dhe serbo-jugosllave. Prandaj, të gjitha pushtetet serbo-jugosllave ndërmorën aksione të vazhdueshme për sakatosjen e homogjenitetit etnik të trojeve shqiptare, ndërrimin e përbërjes etnodemografike dhe dobësimin e fuqisë vitale të popullatës shqiptare me masa të ndryshme të presionit e të terrorit.⁵⁷ Nga fillimi i viteve 80 të shek. XX, diskursi ndaj dimensionit demografik të Kosovës, veçanërisht ndaj natalitetit të shqiptarëve ishte sa neomaltusianist, aq edhe shovinist; ai zhvillohej në mungesë të plotë të gjykimit racional, duke u injoruar ligjësitë objektive të zhvillimit shoqëror dhe qasjet humaniste e shkencore ndaj zhvillimit të popullsisë së një kombi të tërë.

⁵⁵ Source: *Worldometer* (www.Worldometers.info). *Elaboration of data by United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division. W. (Medium-fertility variant), New York, 2023.*

⁵⁶ Ross Douthat, “*New York Times*”, 23. 01. 2020 (sipas Koha.net).

⁵⁷ Më gjerë në: H. Islami, *Dimensioni demografik i çështjes së Kosovës*, Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore, Prishtinë, 1997, ff. 219-220, 233-234.

Jo vetëm që me të madhe përdorëshin termat "eksplozion demografik" dhe "ekspansion demografik" i shqiptarëve të kohës së dominimeve kolonialiste dhe neokolonialiste, por indoktrinimi antinatalist dhe anti-shqiptar kishte marrë përmasa të gjera në të gjitha shtresat e shoqërisë serbo-jugosllave sa që fyhej rëndë femra shqiptare, e cila në çdo forum politik dhe në medime cilësohej si "makinë për prodhimin e fëmijëve".

Në gjithë ish-Jugosllavinë shqiptarofobia mori përmasa shqetësuese dhe shqiptarët nisën të numëroheshin. Pas akuzave të pandërprera për qëllime manipulative politike se shqiptarët po lindin shumë fëmijë me synim të shqiptarizimit të Kosovës dhe formimit të "Shqipërisë së Madhe", angazhimi dhe përfundimi zyrtar serb pas gjysmës së viteve 90 nisi të shkojë në një drejtim krejt tjetër: në strukturën etnike të Kosovës nuk dominojnë shqiptarët, por bashkësitë e tjera kombëtare (!), disa prej të cilave as që kanë ekzistuar ndonjëherë. Në përputhje me "standardet evropiane", shteti serb dhe partitë "opozitare" të saj kishin vendosur t'u ofronin të gjitha të drejtat shqiptarëve, mirëpo kërkonin të respektohej realiteti i ri demografiko-etnik i Kosovës, i cili nuk është më ai që e konfirmonin dhe e vajtonin deri dje. Prandaj nis fushata fantastike e zvogëlimit të numrit të shqiptarëve dhe e rritjes së numrit të të tjerëve, veçanërisht e serbëve, e cila bëhet më transparente në prag dhe gjatë Konferencës së Rambujesë (fillim i vitit 1999) nga ana e përfaqësuesve të Serbisë dhe veçanërisht të kryetarit të atëhershëm të saj M. Milutinoviç, i cili, pa fije turpi, theksonte se në Kosovë shqiptarët nuk janë shumicë, por janë nën 50% e madje nën 40%, duke i abstraktuar vlerësimet e vetë institucioneve përkatëse statistikore të Beogradit se shqiptarët në vitin 1991 në popullsinë e përgjithshme të Kosovës përbënin 82,2%.⁵⁸

Në mitingjet populliste-nacionaliste të kohës së regjimit të Miloševićit, ku bëhej homogjenizimi dhe mobilizimi etnik i masave dhe ku shfrytëzohej e tërë energjia e popullit "hyjnor" serb kundër shqiptarëve dhe përgatitjes për konfrontim me të gjithë popujt joserbë, nxirreshin edhe parulla me përmbajtje thjesht raciste e gjenocidale, si p. sh. "Shqiptarët shumohen shumë, por farën e kanë të prishur", "Shqiptarët duhen dëbuar!", "Shqiptarët duhen vrarë!" etj. Për këtë qëllim u nxorën vendime e rezoluta partiake e pushtetore, madje edhe ligje me përmbajtje neomaltusianiste dhe raciste dhe pasuan disa valë të kolonizimit

⁵⁸ Burimi: *Stanovništvo i domačinstva SR Jugoslavije prema popisu 1991, Stanovništvo 47*, Savezni zavod za statistiku, Centar za demografska istraživanja Instituta društvenih nauka, Beograd, 1995, f. 205.

të serbëve në Kosovë dhe të ndjekjes së shqiptarëve nga Kosova me masa të presionit politik, ekonomik, psikologjik, policor e ushtarak.⁵⁹

Në të gjitha synimet dhe projektet serbe të gjysmës së dytë të shek. XIX dhe gjatë gjithë shek. XX ndaj Kosovës dhe shqiptarëve, si pjesë të programit nacional serb, në *mposhtjen e faktorit demografik shqiptar* dhe në sendërtimin e aspiratave shtetomëdha serbe, plleshmëria e femrës shqiptare konsiderohej si një nga pengesat më të mëdha.⁶⁰ Shkolla e Cvijiçit dhe në mënyrë më transparente angazhimet e Klubit Kulturor Serb (1937), ku shquhej Çubriloviçi, i cili qysh në elaboratin e tij fashistoid kundër shqiptarëve e veçonin këtë komponent të progresit demografik të shqiptarëve. Në elaboratin e vitit 1937, qartë racist, V. Çubriloviçi theksonte: “Në rastin tonë duhet pasur parasysh aq më parë që kemi të bëjmë me një racë të gjallë, të fuqishme dhe të plleshme për të cilën i ndjeri Cvijiç ka thënë se është raca më ekspansive në Ballkan. Gjermania prej vitit 1870 deri në vitin 1914 ka shpenzuar shumë miliardë marka që, gradualisht, duke e blerë tokën nga polakët, t’i kolonizojë trevat e veta lindore. Por, pjellshmëria e nënave polake ka ngadhënjyer kundrejt organizimit gjerman dhe parave gjermane. Në vitin 1918 Polonia e mori prapë Poznanjin e vet. Statistikat tona të vitit 1921 dhe të vitit 1931, që i përmendëm më parë, tregojnë se edhe pjellshmëria e grave shqiptare ka ngadhënjyer ndaj politikës sonë të kolonizimit”.⁶¹

Deri në fillim të viteve 80 të shek. XX, ish-Jugosllavia kishte një qëndrim të drejtë, human dhe shkencor ndaj procesit të lindshmërisë dhe përtëritjes së popullsisë. Delegacionet e këtij vendi në konferencat botërore për popullsinë mbronin qëndrimin se problemet e popullsisë janë të ndërlidhura me zhvillimin ekonomik e shoqëror dhe në sferën e

⁵⁹ Për valët e kolonizimit të Kosovës me serbë me masa të ndryshme të stimulimit e të privilegjeve dhe të shpërnguljes së shqiptarëve me një varg mjetesh presioni e dhune shih më hollësisht: H. Islami, *Dimensioni demografik i çështjes së Kosovës*, ETMMK, Prishtinë, 1997, ff. 177-205.

⁶⁰ Çubriloviçi qysh në elaboratin e parë racist e fashistoid kundër shqiptarëve (1937), duke iu referuar qëndrimeve të Cvijiçit, e veçonte këtë komponent të progresit demografik të shqiptarëve si të rrezikshëm (V. Čubrilović, *Iseljavanje Arnauta*, Predavanje održano u Srpskom kulturnom klubu od Dr. Vase Čubrilovića, 7. marta 1937. godine, Vojnoistorijski institut, Arhiv bivše jugoslovenske vojske, Br.2, Fasc. 4, Kutija 69, f. XIX).

⁶¹ V. Čubrilović, *Iseljavanje Arnauta*, Predavanje održano u Srpskom kulturnom klubu od Dr. Vase Čubrilovića, 7. marta 1937. godine, Vojnoistorijski institut, Arhiv bivše jugoslovenske vojske, Br.2, Fasc. 4, Kutija 69; në shtojcë: një hartë, dy tabela dhe dy grafikone; teksti ka 19 faqe makine, i shkruar me alfabet cirilik, në origjinal është i nënshkruar me dorë; fotokopja e elaboratit gjendet te autori i këtij botimi.

lindjes gjithnjë kishin parasysh të drejtat dhe liritë elementare njerëzore dhe konsideratat humane në kuadër të raporteve midis gjinive dhe të raporteve të përgjithshme njerëzore. Kështu në Konferencën III Botërore për Popullsinë (Bukuresht, 1974), shefi i delegacionit jugosllav dr. Anton Vratusha kishte theksuar: "Garanci për realizimin e qëllimeve të shtruara në Jugosllavi janë shkalla e arritur e zhvillimit ekonomik, shoqëror dhe kulturor, sistemi i vetëqeverisjes socialiste, Kushtetuta, e cila ndër të drejtat themelore të njerëzve përmban edhe të drejtën e vendosjes së lirë për lindjen e fëmijëve".⁶² Ndërkaq, në Konferencën IV Botërore për Popullsinë (Meksiko, 1984), shefi i delegacionit jugosllav dr. Mijat Shukoviç, për planifikimin e familjes kishte nënvizuar: "Kështu mendojmë se qëllimi i planifikimit të familjes është ngritja e cilësisë së jetës dhe realizimi i të drejtave të njeriut, e jo reduktimi i padëshirueshëm i fertilitetit, dhe se planifikimi i familjes do të jetë më cilësor dhe më efikas në qoftë se janë të volitshëm niveli i arsimit, i kulturës, i gjendjes shëndetësore dhe i rrethanave ekonomike të njerëzve".⁶³

Sa ishte progresiv qëndrimi i ish-Jugosllavisë tregon edhe fakti se nuk kishte pranuar të anëtarësohej edhe në Federatën Ndërkombëtare për Planifikim të Familjes derisa në Statutin e saj, nën presion të pjesës progresive të botës, nuk ishin hequr nenet me përmbajtje kryesisht neomaltusianiste. Edhe në tubimet më të larta botërore mbi popullsinë, që kishin jo vetëm karakter shkencor, por edhe politik, ish-Jugosllavia zyrtare, në zgjidhjen e problemeve të popullsisë ishte kundër të ashtuquajturës "rrugë demografike".⁶⁴ Koncepti jugosllav planifikimin e familjes e vinte në kontekst të zhvillimit të gjithmbarshëm social-ekonomik, duke i respektuar porositë humanitare në kuadër të raporteve midis gjinive dhe raporteve të përgjithshme njerëzore dhe të drejtat e njerëzve që lirisht të vendosin për numrin e fëmijëve dhe intervalin kohor midis lindjeve. "Duhet, para së gjithash, të theksohet se koncepti ynë i planifikimit të familjes është në kundërshtim të rreptë me botëkuptimin dhe qasjen neomaltusianiste, sipas së cilës ajo kuptohet si

⁶² "Svetska konferencija o stanovništvu", *Stanovništvo*, br. 3-4/1973 - 1-2/1974, CDI, IDN, Beograd, f. 212.

⁶³ Govor Dr Mijata Šukovića, šefa Jugoslovenske delegacije na svjetskoj konferenciji Ujedinjenih nacija o stanovništvu, Meksiko 1984, *Stanovništvo*, br. 1-4/1984-85, CDI, IDN, Beograd, f. 146.

⁶⁴ "Me rastin e përcaktimit të masave të politikës demografike duhet patjetër të ekzistojë vetëdija dhe njohuria e qartë se problemet shoqërore nuk mund të zgjidhen përmes rrugës demografike, por me zhvillim ekonomik dhe social, si dhe me zhvillim të përhershëm të marrëdhënieve socialiste vetëqeverisëse" (Z. Grebo, *Čovjek, radjanje, društvo*, Svjetlost, Sarajevo, 1975, f. 266).

kufizim i lindjeve me qëllim që të zvogëlohet rritja e popullsisë (sidomos në vendet në zhvillim), përkatësisht si "ilaç" për zgjidhjen e të gjitha problemeve ekonomike dhe sociale. Ngecja në zhvillim e shumë vendeve në botë, zhvillimi jo i shpejtë aktual, ndërkaq në instancë të fundit edhe "eksplosioni demografik" i kanë rrënjët e tyre në sundimin kolonial për një kohë të gjatë, në marrëdhëniet jo të drejta ekonomike ndërkombëtare, në çmimet e ulëta të atyre prodhimeve që i kanë vendet më pak të zhvilluara. Zvogëlimi i rritjes së popullsisë nuk i zgjidh problemet e përmendura vetvetiu, por është i domosdoshëm zhvillimi sa më i shpejtë i vendeve më pak të zhvilluara dhe vetëm në kushte të tilla mund të pritet se do të zgjidhen edhe problemet demografike".⁶⁵

Në Rezolutën për Planifikimin e Familjes në vitin 1969⁶⁶ dhe në Kushtetutën e vitit 1974, ajo angazhohej për karakterin decentralizues të përtëritjes njerëzore dhe flakte ndikimin e drejtpërdrejtë të shtetit dhe të shoqërisë në procesin e riprodhimit biologjik. Rezoluta për Planifikimin e Familjes e vitit 1969 nuk ishte proklamuar për qëllime demografike, por për shkaqe humanitare me synim që të përmirësohej pozita dhe shëndeti i femrës, si dhe pozita e brezave të ardhshëm. Në alinenë e parë të kësaj rezolute thuhej: "Realizimi i mundësive të prindërve që vetë të përcaktojnë numrin e fëmijëve dhe intervalin midis lindjeve është një ndër të drejtat dhe obligimet elementare njerëzore".⁶⁷ Ndërkaq, me formulimin kushtetues se "Është e drejtë e njeriut që lirisht të vendosë për lindjen e fëmijëve" dhe se "Kjo e drejtë mund të kufizohet vetëm për shkak të mbrojtjes së shëndetit",⁶⁸ vendosja e lirë për lindjen e fëmijëve bëhet edhe kategori e pavarur kushtetuese. Me këtë theksohej qartë fakti se roli i faktorit personal kishte rëndësi gjithnjë e më të madhe sa i përket mbarësisht, vëllimit të lindjeve dhe intervalit suksesiv midis tyre dhe madhësisë së familjes.

Qëndrimet raciste serbo-jugosllave

Mirëpo, nga fillimi i viteve 80, së pari qarqet shkencore dhe pastaj edhe ato qeveritare serbo-jugosllave para se të ndërmerrnin një fushatë

⁶⁵ D. Breznik, "Demografska kretanja u SR Srbiji i mere za rešavanje problema", *Stanovništvo*, br. 3-4/1975 - 1-2/1976, CDI, IDN, Beograd, ff. 28-29.

⁶⁶ *Rezolucija o planiranju porodice*, Savezna skupština, Beograd, 25. aprila 1969 (ac br. 1185).

⁶⁷ Po aty, alinea 1.

⁶⁸ *Ustav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije*, Beograd, 1974 (neni 191).

dhune dhe terrori të hapur ndaj Kosovës dhe shqiptarëve, kulturës dhe qenies autonome shtetërore, e shtruan çështjen e natalitetit dhe të planifikimit të familjes të shqiptarët, gjithnjë në frymën e një neomaltusianizmi sui generis, me elemente mjaft transparente të një racizmi. Institucionet dhe pushteti serbo-jugosllav e shtronin problemin e planifikimit të familjes dhe të riprodhimit të popullsisë shqiptare në formë të kërkesës për kufizimin e mbarësimeve e të lindjeve me qëllim të zvogëlimit të rritjes së popullsisë shqiptare. Shpjegimet e para të tyre bazoheshin në kinse pengesat e shkallës së lartë të natalitetit për zhvillimin shoqëror-ekonomik të shqiptarëve, por duke e lidhur procesin e lindjes me komponentin etnik, modelet e kulturës tradicionale, veçoritë ataviste me variablat specifike të vetëdijes, madje edhe me interesa dhe ideologji nacionaliste, me porosi shtetomëdha dhe me qëllim që, kinse duke i ndjekur serbët nga vatrën e tyre mesjetare, ta rrezikonin prosperitetin gjeodemografik, shtetëror e kombëtar të Serbisë dhe serbëve dhe të krijonin "Kosovën etnikisht të pastër" dhe "Shqipërinë e Madhe". Këtë tezë do ta gjejmë shumë më herët te "babai" i kombit serb D. Qosiq, inspiruesit të të gjitha tragjediave njerëzore në ish-Jugosllavi kundër popujve joserbë, veçanërisht kundër shqiptarëve. Qysh në maj të vitit 1968, i pakënaqur me rënien e A. Rankoviçit, në një forum të lartë partiak të Serbisë, përveç tjerash, ai e shtroi si rrezik për serbët dhe sllavët e jugut edhe "ekspansionin e fuqishëm demografik të shqiptarëve dhe epërsinë numerike të tyre në territoret që i banojnë në hapësirat jugosllave".⁶⁹

Një nga konstruksionet e një autori të Memorandumit famëkeq të ASSHA (1986), i cili që nga fillimi i viteve 80 problemit të lindshmërisë së shqiptarëve u dha kahe negative, ishte: "Procesin eksploziv demografik, për të cilin bëhet fjalë, askush deri më sot nuk është përpjekur efektivisht ta qetësojë. Ky proces pa pengesë po përparon, me përkrahjen morale të ideologjisë secesioniste, të bazuar në ekskluzivitetin nacional të përmbledhur në parullën për Kosovën etnikisht të pastër",⁷⁰ ndërsa një anëtar i kreut partiak e shtetëror i ish-Jugosllavisë

⁶⁹ Nga fjala e D. Qosiqit në Plenumin XIV të KQ të LK të Serbisë më 29 maj 1968. Shih: D. Čosić, *Kosovo*, Novosti, Beograd, 2004, f. 19. Libri, i përgatitur nga e bija e tij, Ana Qosiq-Vukiç, përmban shënimet dhe tekstet nga ditarët për Kosovën të babait të saj dhe "babait të kombit", përmbajtja e të cilëve është mirë e njohur tashmë disa dekada.

⁷⁰ M. Macura, "Predpostavke, načela i ciljevi populacione politike", në publikimin *Problemi politike obnavljanja stanovništva u Srbiji*, Demografski zbornik, Knj. I, SANU, Beograd, 1989, f. 240.

Po këto qëndrime do t'i gjejmë edhe në Memorandumin e Akademisë Serbe të

thoshte: "Ne e njohim shumë mirë njërën nga parullat kryesore të irredentës: blej tokë dhe lind fëmijë".⁷¹ Fatkeqësisht, diskursi serbo-jugosllav nuk kishte për qëllim përmirësimin e cilësisë së lindjes, të riprodhimit dhe të jetës së shqiptarëve, por dobësimin e fuqisë vitalo-demografike të tyre me masa të represionit ekonomik, social, politik e psikologjik. Për ta mposhtur dominimin numerik dhe reprodutiv të shqiptarëve disa qarqe serbe dolën edhe me projekte për rikomponimin territorial të Kosovës, krijimin e autonomisë diferenciale dhe rrjedhimisht ndarjen e Kosovës,⁷² që do të sillte vetëm rezultate gjenocidiale: eksod masiv të popullsisë shqiptare, dhunë dhe gjakderdhje.

Shqiptarofobia dhe shovinizmi serbojugosllav u shtrinë gjerë, në gjithë opinionin dhe shoqërinë e atëhershme, ndërsa indoktrinimi dhe angazhimi antinatalist ishte pjesë përbërëse e strategjisë antishqiptare, ku fyhej rëndë femra shqiptare; në mitingjet histerike të serbëve në vitet 80 jo rrallë dëgjohej edhe parulla: "Shqiptarët shumohen shumë, por farën e kanë të prishur".⁷³ Disa hulumtime anketuese me femrat serbe gjithashtu tregojnë se shqiptarofobia dhe shovinizmi serb u shtrinë gjerë në të gjitha shtresat e shoqërisë serbe: femrat e anketuara si një nga problemet kryesore në Serbi e konsideronin "ndjenjën e rrezikimit kombëtar për shkak të shkallës së lartë të natalitetit në Kosovë".⁷⁴

Në luftën antinataliste ndaj shqiptarëve me masa administrative, antisociale dhe anticivilizuese të tipit indiano-kinez ishte krijuar një bllok i fuqishëm serbo-malazezo-maqedonas, i mbështetur nga gjithë ish-Jugosllavia, ku Serbia përmes ish-Federatës e përdorte Maqedoninë

Shkencave dhe Arteve, që janë sigurisht të këtij autori (Shih *Memorandum SANU, 1-2, Naše teme*, Zagreb, 1988, ff. 153-157).

⁷¹ S. Dolanc, Intervistë në të përjavshmen "Teleks", Lublanë, nëntor 1988.

⁷² B. Krstić, *Kosovo izmedju istorijskog i etničkog prava*, Kuća VID, Beograd, 1994, ff. 1-318.

Shih një vështrim kritik të këtij projekti të B. Kërstiqit në: H. Islami, *Dimensionit demografik i çështjes së Kosovës*, ETMMK, Prishtinë, 1997, ff. 233-250.

⁷³ Kjo parullë ishte dëgjuar në vjeshtë të vitit 1987, në demonstratat e organizuara të grave serbo-malazeze kundër Fadil Hoxhës (ish-funksionar i lartë në Kosovë dhe në ish-Jugosllavi) kinse i kishte fyer femrat serbe. Përveç kësaj parulle, aty ishte shtruar kërkesa për armë dhe për vënien e Kosovës nën administrim ushtarak.

⁷⁴ M. Rašević, "Istraživačko iskustvo relevantno za program planiranja porodice", *Demografske sveske*, br. 24, CDI, IDN, Beograd, 1995, f. 16. Disa femra serbe, në pësriatjet e tyre lidhur me natalitetin në Serbi kishin theksuar edhe këtë: "Po, natyrisht se problemi ynë është më i rëndë se i tjerëve. Shqiptarët nga 12 fëmijë, ndërsa ne asnjë" (gjellbërsja 39-vjeçare, 5 herë kishte abortuar); "Na hëngrën shqiptarët" (nëpunëse bankare, 36-vjeçare, abortimi i tretë) (M. Rašević, *Po aty*).

dhe Tetovën si territor me kompaktësi etnike të shqiptarëve si *territor provues* dhe atë jo vetëm për ta kufizuar rritjen demografike të shqiptarëve, por edhe perspektivën e përgjithshme të tyre (shkollimin, punësimin, shtesat e fëmijëve etj.). Ndërsa kritikant ndaj kësaj qasjeje të pushtetit ndaj lindshmërisë së shqiptarëve ishin tepër të rralla. Megjithatë, një revistë javore e Zagrebit nga fundi i viteve 80 të shekullit të kaluar mori guximin të thoshte diçka dhe ja çka shënoi: “Politika restriktive në sferën e natalitetit ka filluar të aplikohet që nga muaji i kaluar. Në të vërtetë, vetëm në nivel komunal, por është logjike të mendohet se shembulli i Tetovës dhe i RS të Maqedonisë mund të shërbejë edhe si model i përgjithshëm, aq më parë kur disa propozime të ngjashme u paraqitën edhe në nivel federativ. Në komunën e Tetovës u vendos që problemi i eksplosionit demografik të zgjidhet me masa administrative. Organizatat shoqërore-politike dhe Këshilli ekzekutiv i komunës miratuan rezolutën për zhvillimin shoqëror-ekonomik të qytetit, e cila ka edhe pjesën e veçantë mbi politikën popullore. Rezolutës si bazë do t’i shërbejë modeli i familjes katëranëtarëshe, që do të thotë se çdo familje e cila ka më shumë se dy fëmijë, për këtë arsye do të bartë pasoja konkrete ekonomike; fëmija i tretë (e tutje) nuk do të mund të gëzojë të drejtën shëndetësore, dhe për këtë fëmijë nuk do të mund të merret as shtesa fëmijërore...Parashihet edhe ndërrimi i rregullores për ndarjen e banesave e të kredive, përcaktimi i lartësisë së të ardhurave dhe përparësitë në lëmin e punësimit”.⁷⁵

Pushteti maqedon, si në nivel të Republikës,⁷⁶ ashtu edhe në nivel të komunave, ku dominonin shqiptarët, nxori disa ligje për të ushtruar presion në sferën e lindjes, ku printe komuna e Tetovës. “Në Tetovë organet kompetente të pushtetit luftën kundër natalitetit problematik e filluan me ligj. Meqenëse shtimi natyror i popullsisë në këtë komunë është shumë më i lartë se ai i dëshiruari, u vendos që një familje mund

⁷⁵ S. Drakulić, “Natalitet i represija – zakon kroji porodicu”, *Danas*, br. 311, Zagreb, 2. veljače, 1988, f. 68.

⁷⁶ Më 10 dhjetor 1987 Kuvendi i Maqedonisë miratoi rezolutën mbi politikën popullore në RS të Maqedonisë. Rezoluta të njëjta miratuan edhe Kuvendi i RSFJ-së në vitin 1989 (Službeni list SFRJ, br. 27, 28. april 1989), Kuvendi i RS të Serbisë dhe Kuvendi i KSA të Kosovës, ndërsa në favor të politikës popullore restriktive u angazhuan energjikisht komitetet e të gjitha niveleve të LK-së, Lidhja Socialiste e Kosovës, Serbisë dhe Jugosllavisë, entet federative, serbe dhe kosovare për shëndetësi, punë dhe politikë sociale dhe veçanërisht shtypi, radio dhe televizioni. Me politikën restriktive në sferën e lindshmërisë, në veçanti u mor *Programi jugosllav i masave dhe i aktiviteteve për parandalimin e shpërnguljes së serbëve dhe malazezëve nga Kosova*.

të ketë më së shumti dy fëmijë. Në të kundërtën, çiftet bashkëshortore do të bartin edhe pasoja ekonomike, sepse prej fëmijës së tretë e tutje vetë do t'i paguajnë shërbimet mjekësore, barnat dhe shkollimin, ndërsa nuk do të marrin as shtesa fëmijërore".⁷⁷ Madje tentohej që opinionit jugosllav t'i imponohej edhe bindja kinse përparimi i Kosovës dhe zgjidhja e problemeve sociale-ekonomike dhe e konflikteve ndëretnike nuk është e mundur pa zvogëlimin e natalitetit të shqiptarët.⁷⁸ Ndërsa diskursi me qëllim të pengimit të lindjeve të një populli të tërë me masa të ndryshme administrative e represive, në Konventën e OKB-së mbi Pengimin dhe Dënimin e Krimeve Gjenocidale, njihet si veprim gjenocidal.⁷⁹

Në kohën kur kundër shqiptarëve pushteti serbo-jugosllav ndërmerre masa të hapëta të diskriminimit e të terrorit dhe zbatonte politikën e re kolonizuese me qëllim të vënies së baraspeshës etnike në Kosovë, ndërsa për serbët, maqedonët etj.⁸⁰ kërkonte rritjen e shkallës së natalitetit, madje me një varg masash stimulative - shqiptarët si opinion dhe komb nuk kishin si ta përjetonin ndryshe diskursin për planifikimin e familjes dhe zvogëlimin e natalitetit të tyre, pos si kërkesë dhe metodë gjenocidale të të menduarit dhe të sjelljes së shtetit jugosllav ndaj tyre. "Disa thirrje, të cilat vijnë nga brengosjet për shkak të ekspansionit biologjik të popullatës në mjedisin e pazhvilluar, çfarë është Kosova, se thirrjet e tilla njënacionale që të pengohet lindja e numrit kaq të madh të shqiptarëve kanë diçka në vete që hyn në modelin gjenocidal të të menduarit dhe të sjelljes".⁸¹ Zatën të gjitha regjimet serbe e

⁷⁷ S. Drakulić, "Natalitet i politika", *Danas*, br. 310, Zagreb, 26. siječnja 1988, f. 30).

⁷⁸ S. Stojanović, "Beleške o jugoslovenskoj krizi i nacionalnom pitanju", *Theoria*, nr. 3-4, B%ograd, 1987, f. 28.

⁷⁹ United Nations, *Convention on the Prevention and the Crime of Genocide (1948)*, në publikimin *Human Rights: A Compilation of International Instruments*, New York, 1988 (neni II, pika d), pp. 143-144.

⁸⁰ Është interesant se edhe për popujt e tjerë që nuk janë me prejardhje sllave e jugosllave, siç janë p. sh. hungarezët e vllahët, të cilët ka kohë që shënonin një regres të fuqishëm demografik në ish-Jugosllavi dhe Serbi jo që nuk brengosej askush, por në mënyra të ndryshme përkrahej politika e asimilimit të tyre. P. sh. në Serbi dhe Vojvodinë së bashku numri i hungarezëve zvogëlohet prej 449.857 në vitin 1961 në 345.376 në vitin 1991, ndërsa sipas regjistrimit të vitit 1981 në Serbi rreth 130.000 vetë deklaruan se gjuhë amëtare e kanë vllahishten, kurse me kombësi vllahë u përcaktuan vetëm rreth 25.000 persona; sipas regjistrimit të vitit 1991 në Serbi regjistrohen edhe më pak vllah, vetëm 17.557 veta.

⁸¹ Nga intervista e viktimologut të njohur prof. dr. Zvonimir Šeparović, *Start*, nr. 526, Zagreb, 18.03.1989, f. 17.

jugosllave problemin e Kosovës u përpoqën ta zgjidhnin me shpërnguljen e shqiptarëve dhe kolonizimin e serbëve. Këto regjime e dëshironin edhe Kosovën e kolonizuar prej serbëve, edhe Kosovën e pazhvilluar dhe me nivel të ulët të natalitetit të tipit evropian për shqiptarët. Prandaj edhe ky fakt ndikoi që pushteti të mos mund të bënte asnjë hap në drejtim të reduktimit të nivelit të natalitetit dhe të zgjidhjes kinse të konfliktit midis realizimit të të drejtave për lindje të lirë të shqiptarëve, në një anë, dhe interesit të tyre e të shoqërisë serbojugosllave, në anën tjetër.

Dështimi i pushtetit serbojugosllav në këtë drejtim lidhej edhe me faktin se si bazë për formimin e vetëdijes riprodhuese të karakterit shoqëror gjithnjë e me shumë shtrohej zgjerimi i njohurive mbi rolin e madh të riprodhimit të popullsisë për vazhdimësinë dhe substancën kombëtare të sllavëve të jugut, veçanërisht të serbëve, tendencë që shqiptarët e shikonin si angazhim hegjemonist dhe antishqiptar. Mirëpo për t'u arritur ky qëllim duhej të depërtohej thellë në ndryshimin e vetëdijes riprodhuese në nivel individual dhe familjar, ku popujt sllavë ka kohë që përjetojnë një krizë serioze, me implikime të mëdha, para së gjithash demografike, për çka dëshmon procesi i denatalitetit, i shtimit negativ natyror dhe i moshënimit demografik, sidomos te serbët, te të cilët këto 40 vjetët e fundit norma neto e riprodhimit është nën nivelin e duhur për përtëritjen e popullsisë dhe zëvendësimin e brezave.⁸²

Një insistim i tillë ishte në kundërshtim të plotë me tërë qasjen e Jugosllavisë së atëhershme lidhur me planifikimin e familjes dhe kontrollin e lindjes, si dhe me angazhimin e saj për një qëndrim human edhe në suaza ndërkombëtare. Në vitet 60 të shekullit të kaluar në botë u proklamua dhe fuqimisht u afirmua parimi mbi të drejtën e njeriut që lirisht të vendosë për pasardhësit e tij. Ky parim, përveç të drejtave të njeriut për jetë dhe liri, hyn në radhën e të drejtave më elementare njerëzore, që ishte inkuadruar në të gjitha deklaratat dhe proklamatat ndërkombëtare për të drejtat e njeriut. Ish-Jugosllavia, që ishte nënshkruese e shumë konventave, proklamatave dhe deklaratave ndërkombëtare mbi të drejtat e njeriut, në rastin e Kosovës e të shqiptarëve në vitet 80 i kishte shkelur në mënyrë drastike të gjitha dokumentet

⁸² G. Penev, "Područja Srbije bez prirodnog priraštaja stanovništva. Analiza po naseljima za 1991. godinu", *Demografske sveske*, nr. 24, CDI, IDN, Beograd, 1995, ff. 27-41.

Në gjysmën e viteve 90, sipas gjinekologëve serbë, në Serbinë "e gjerë", në 100 foshnja të lindura, 64 ishin joserbe, ndërsa shkalla e abortit ishte katërfishuar (NIN, 8. 11. 1996).

ndërkombëtare, ku bëhej fjalë për të drejtat e njeriut, siç janë: *Deklarata e Përgjithshme mbi të Drejtat e Njeriut e OKB-së* (Nju-Jork, 1948), *Deklarata mbi të Drejtat e Fëmijës* (Nju-Jork, 1959), *Plani Botëror i Aksionit për realizimin e qëllimeve të vitit ndërkombëtar të femrës* (Meksiko Siti, 1975) dhe *Programi i Aksioneve për gjysmën e dytë të dhjetëvjetëshit të OKB-së për femra* (Kopenhagë, 1980), *Deklarata e Konferencës Ndërkombëtare mbi Mbrojtjen Primare Shëndetësore* (Alma-Ata, 1978), *Plani Botëror i Aksionit në Sferën e Popullsisë* (Bukuresht, 1974), *Deklarata mbi Popullsinë dhe Zhvillimin dhe Porositë për Realizimin e Mëtejme të Planit Botëror të Aksionit në Sferën e Popullsisë* (Meksiko Siti, 1984) etj. Mirëpo, në rastin e Kosovës e të shqiptarëve, ish-Jugosllavia në vitet 80 i shkeli të gjitha këto qëndrime. Megjithatë, dështuan të gjitha tendencat neomaltusianiste e raciste, si dhe "rruga demografike" e zgjidhjes së problemeve ekonomiko-sociale dhe politike në Kosovë dhe te shqiptarët, të cilat donte t'i impononte ish-shteti jugosllav nën presion të hegjemonizmit serbomad. Me gjithë shpërnguljet e të rinjve me mjete të presionit, përtëritja biologjike në Kosovë dhe te shqiptarët vlerësohej se nuk ishte e rrezikuar.⁸³

Në vend të konkludimit

Aktualisht, me rënien e normave të lindshmërisë dhe emigrimin gjithnjë e më intensiv në periudhën pas vitit 2010, sidomos të të rinjve në periudhën e përtëritjes biologjike, Kosova ka hyrë në një gjendje të çekuilibrit demografik në sferën e fertilitetit, ku norma neto e riprodhimit mund të jetë nën një.⁸⁴ Situata është dramatike: siç tregojnë statistikat vitale, vetëm në periudhën 2010-2020 numri i lindjeve është zvogëluar nga rreth 33.000 në afër 20.000 lindje të gjalla. Vlerësohet se në periudhën e fundit 10-vjeçare Kosovën e kanë braktisur më se 300.000 veta; vetëm në fund të vitit 2014 dhe në fillim të vitit 2015 Kosovën e braktisën mbi 100.000 shqiptarë. Sipas disa burimeve dhe analizave për periudhën 2010-2022, numri më i madh i shqiptarëve

⁸³ H. Islami, *Dimensioni demografik i çështjes së Kosovës*, ETMMK, Prishtinë, 1997, f. 57.

⁸⁴ *Norma neto e riprodhimit* tregon numrin mesatar të fëmijëve të lindur gjallë të gjinisë femërore, të cilin vajza e lindur gjallë sot do ta lindë gjatë periudhës fertile, duke marrë parasysh mortalitetin e grave para dhe gjatë periudhës prokreative, 15-49 vjet (R. Pressat, *Dictionnaire de démographie*, PUF, Paris, 1979, pp. 248, 273; G. Tapinos, *La Démographie. Population, économie et sociétés*, Le livre de poche, Éditions de Fallois, Paris, 1996, pp. 74-75).

(kosovarëve) ka emigruar në Gjermani. Sipas Zyrës Federale të Statistikave të Gjermanisë, në vitin 2022 në këtë vend gjendeshin 542.000 persona nga Kosova (289.000 meshkuj dhe 254.000 femra), prej të cilëve në Kosovë kishin lindur më se 300.000 veta. Arsyet e emigrimit, sipas këtij burimi, janë të ndryshme: nga bashkimi familjar, azil-kërkimi, kushtet e rënda ekonomike në vend, moszhvillimi dhe papunësia, mbrojtja ndërkombëtare etj. Emigrantët janë kryesisht të rinj, me një moshë mesatare prej 22 vjetëve në kohën e shpërnguljes dhe janë përqendruar më tepër në krahinat Baden Württemberg, Nordrhein-Westfalen dhe në Bavari.⁸⁵ Në dimensionin strukturor gjendja del edhe më shqetësuese: zvogëlohen kontingjentet e popullsisë ekonomike aktive dhe të shkolluar, shumë të nevojshme për ekonominë dhe shoqërinë kosovare, dhe të moshave fertile (të riprodhimit të popullsisë), po rritet moshë mesatare e popullsisë (nga 24 vjet sa ishte shumë dekada në rreth 32 e më tepër vjet). Nga pavarësia e deri në fund të vitit 2022 vlerësohet se numri i nxënësve është zvogëluar për rreth 130.000 sish.⁸⁶ Në fshatrat kodrinore-malore të Kosovës numri nxënësve dhe i paraleleve po zvogëlohet dhe rrjedhimisht shumë shkolla do të mbyllen. Është krijuar një gjendje e paperspektivës dhe kur krijohet psikoza e humbjes së shpresës, procesi nuk ka të ndalur: migrantit nuk i intereson se çka po ndodh në rrafshin e përgjithshëm, a po rrezikohet bashkësia, kombi apo shoqëria. Një sondazh i mesit të muajit gusht 2023 tregon se rreth 57% e njerëzve dëshirojnë ta braktisin Kosovën, dhe këta janë kryesisht nën moshën 40-vjeçare!

Hivzi Islami, Prishtinë

LE TABLEAU DE LA POPULATION ET LA DEMO-POLITIQUE DANS LA SECONDE PARTIE DU XXIEME SIECLE

Resume

Dans cet article nous nous attachons, plus particulièrement dans l'analyse d'un développement démographique et social du monde au XXème siècle, connu comme monde des grands espoirs de l'humanité dans tous les plans. Le monde actuel vient de dépasser le chiffre de 8 milliard d'habitants, avec des grandes différences sous l'aspect

⁸⁵ “Migrimi i kosovarëve në Gjermani: analizë statistikore”, GAP INSTITUT, Shtator, 2023.

⁸⁶ “Zëri”, 24.01.2023.

structurel de la population : du volume de la reproduction, du contingent fertile, de la population économiquement active, du niveau de l'instruction, de l'âge de la population, du niveau de la reproduction naturelle et par conséquent de l' générale de la population, du bilan des migrations et des vagues des migrants et des réfugiés entre les continents, les régions, les pays et les peuples. La carte démographique de l'ancien continent, de l'Europe, change de manière décisive. Dans de nombreux pays de l'Europe la norme de l'augmentation naturelle est négative et l'âge moyen est très élevé. La particularité de cette situation a éveillé un grand intérêt dans différents cercles, marqués par les orientations *pour* et *contre* l'augmentation démographique. Dans notre recherche nous abordons ces thèmes : la « voie démographique » comme voie neo-malthusianiste ; les principes de la politique populativ ; les types antinatalistes et les campagnes agressives du contrôle de la natalité dans certains cas (l'Inde, la Chine, l'ex-Yougoslavie) ; l'intervention des institutions bureaucratiques de l'états dans le processus de la natalité ; les positions de la Conférence Mondiale sur la Population et les politiques concernant la population (depuis la première Conférence Mondiale sur la population à Rome en 1954 jusqu'à la dernière Conférence au Caire en 1994) ; l'échec des politiques néo-malthusianisantes et racistes serbes et yougoslaves envers le Kosovo et les albanais comme stratégies de l'hégémonisme grand-serbe.

Valbon Bytyqi¹, Prishtinë

SHPËRNDARJA E POPULLSISË DHE E VENDBANIMEVE SIPAS AKUIFEREVE TË UJËRAVE NËNTOKËSORE NË KOSOVË

Abstrakt

Punimi trajton shpërndarjen e popullsisë dhe vendbanimeve në raport me akuiferët e ujërave nëntokësore në Kosovë. Si rezultat i mundësisë së nxjerrjes së lehtë të ujërave nëntokësore, popullsia ka koncentrim të madh në këto akuifere, të cilat shtrihen në kryesisht në terrenet fushore (fusha e Dukagjinit, e Kosovës, e Anamoravës, e Llapit dhe e Drenicës). Duke përdorur të dhënat për numrin e popullsisë dhe të vendbanimeve në Kosovë si dhe shpërndarjen e akuifereve të ujërave nëntokësore, është vërejtur koncentrim i madh i popullsisë dhe i vendbanimeve në akuiferet me porozitet intergranular me permeabilitet të ulët e deri shumë të lartë (rërë, zhavorr, argjilë) ku janë të vendosura 828 vendbanime dhe 1.44 milionë banorë. Mbi këta akuifere në vitin 1948 jetonte 66.8 % e popullsisë së Kosovës, ndërsa në vitin 2011 jetonte 81.1% e popullsisë së Kosovës. Rritja fizike e strukturave artificiale (built-up areas) në 516 km², rezulton me shterim (uljen e nivelit) dhe mbishfrytëzim, ndryshim të nivelit të ujit sidomos në periudha të thata klimatike. Rritja e numrit të popullsisë dhe rrjedhimisht e sipërfaqes artificiale (built-up areas) pengon depërtimin e lirshëm të ujërave atmosferike dhe sipërfaqësore të infiltrohen në akuifere të ujërave nëntokësore. Ndërsa rritja e aktiviteteve bujqësore në tokat e punueshme e që gjenden mbi akuifere të ujërave nëntokësore, përdorimi i pakontrolluar i plehrave kimike ndikon në ndotjen e këtyre ujërave, ndërsa rigjenerimi hidrologjik e largimi i ndotjes është proces mjaft i ngadalshëm.

Fjalët çelës: akuifer, ujëra nëntokësore, popullsia, dendësia, Kosovë.

Hyrje

Ujërat nëntokësore janë një pjesë e ujërave në Tokë, të cilët gjenden në akuifere me karakteristika të përshtatshme gjeologjike, morfologjike, klimatike etj., andaj përhapja në Tokë është e kufizuar. Janë ujëra ku qasje

¹ Departamenti i Gjeografisë, FSHMN, Universiteti i Prishtinës.
E-mail: valbon.bytyqi@uni-pr.edu

është mjaft e lehtë, ndërsa sot ujërat nëntokësore mundësojnë furnizimin e 50% të popullsisë botërore, rreth 40% të ujit për ujtitje dhe 1/3 e ujit për industri.² Në aspektin global, 2.5 miliardë njerëz në Tokë janë të varur në mënyrë direkte nga ujërat nëntokësore për të plotësuar nevojat ditore për ujë.³ Ujërat nëntokësore përbëjnë 99% të ujërave të ëmbla në gjendje agregate të lëngshme në Tokë, andaj kanë potencial për t'i siguruar njerëzimit benefite të mëdha sociale, ekonomike dhe mjedisore.⁴

Shpërndarja e popullsisë në botë nuk është e njëjtë. Regjionet e botës, pavarësisht a janë regjione administrative, fiziko-gjeografike apo pellgjet ujore dallojnë njëri prej tjetrit, ngase veçoritë natyrore, cilësia e kushteve natyrore në mjedisin fizik janë të ndryshme. Prandaj, hulumtimet e shumta janë bërë, në radhë të parë nga gjeografët, për të parë shpërndarjen e popullsisë, si dhe rolin e faktorëve natyrorë. Shpërndarja e popullsisë është një veçori hapësinore e shtrirjes së popullsisë, formimit të vendbanimeve si vatra të koncentrimit të popullsisë, aglomeracioneve urbane etj. Koncentrimi i popullsisë ndikohet nga prania e ujit, me ç'rast furnizimi i sigurt ka mundësuar ekzistencën e megalopoliseve nëpër vende të ndryshme të botës. Prandaj, ekzistojnë dallime regjionale dhe dendësia e popullsisë është një element për të treguar koncentrimin në pjesë të ndryshme të Tokës.

Faktorët kryesorë që përcaktojnë shpërndarjen e popullsisë janë: klima, format e relievit, topografia, tokat, energjia, resurset minerale, largësia ose afërsia nga deti, gjiret natyrore, lumenjtë e lundrueshëm ose kanalet, faktorët kulturorë, kufijtë politikë, politikat qeveritare, tipat e aktivitetit ekonomik, ku bën pjesë bujqësia, mjetet e transportit, organizimi social dhe të fundit por jo më pak të rëndësishëm faktorët demografikë ku bëjnë pjesë shtrimi natyror dhe migrimet.⁵ Kushtet e pavolitshme klimatike dhe mungesa e kushteve të tjera për jetesë janë shkaktarët kryesorë të mospopullimit të tërësive të caktuara natyrore-gjeografike. Prandaj në shpërndarjen e popullsisë ndikojnë njëkohësisht disa faktorë, në kombinim me faktorë të tjerë, ndërsa njëri faktor nuk mund të pengojë ndikimin e faktorëve të tjerë në shpërndarjen e popullsisë.

Ujërat nëntokësore kanë luajtur rol të rëndësishëm në përhapjen e popullsisë në Kosovë, në veçanti në krijimin e vendbanimeve të reja.

² United Nations WATER. 2018. Groundwater Overview: Making the Invisible Visible. Delft, Neth: Int. Groundw. Resourc. Assess. Cent.

³ <https://gw-project.org/the-importance-of-groundwater/> (qasur me dt. 20.2.2023)

⁴ The United Nations World Water Development Report 2022: Groundwater: making the invisible visible, fq. 59-72.

⁵ Hornby, W., Jones, M. - An Introduction to Population Geography, 1993.

Derisa në të kaluarën, furnizimi i popullsisë me ujë ishte në mënyrë individuale, ku secila ekonomi familjare siguronte ujin nga burimet ujore, nxjerrja e ujit nëntokësor përmes puseve (bunarëve) ishte shumë e shpeshtë, madje, forma dominuese e sigurimit të ujit për nevoja të familjes në viset fushore.

Vendbanimet në Kosovë, historikisht janë krijuar në afërsi të burimeve ujore apo ujërave rrjedhëse. Burimet e ujërave nëntokësore dhe lumenjtë ishin vende të rëndësishme për vendosjen e përhershme të popullsisë. Rritja e vendbanimeve ishte e lidhur me sigurimin e ujit për nevoja të popullsisë. Më vonë, me krijimin e akumulacioneve të ujit, disa vendbanime u rritën edhe pse ishin në vende ku burimet lokale të ujit ishin të pamjaftueshme për të përballuar rritjen e numrit të popullsisë dhe funksionimin stabil të aktiviteteve shoqërore-ekonomike (rasti i Prishtinës dhe i vendbanimeve të tjera).

Ndikuar nga faktorët natyrorë, popullsia e Kosovës kishte një lidhje të ngushtë me akuiferët e ujërave nëntokësore. Edhe pse, ujërat nëntokësore nuk ishin faktori i vetëm në përhapjen e popullsisë në Kosovë, ka një ndërlidhje pozitive ndërmjet shpërndarjes së vendbanimeve në Kosovës dhe tipit të akuiferëve. Sipas regjistrimeve zyrtare të popullsisë në Kosovë, të realizuara pas LDB-së, vërehet një signifikançë e lartë ndërmjet llojit të akuiferit, kryesisht të pasur me ujë dhe numrit të popullsisë, ndërsa trendi për të ardhmen tregon ndërlidhje edhe më të madhe.

Në Kosovë, sipas kushteve hidrogjeologjike ekzistojnë disa lloje të akuifereve, ndërsa, akuiferët me magazinimin më të madh të ujit, kanë koncentrim më të madh të popullsisë dhe të vendbanimeve. Dendësia më e madhe e popullsisë ndërlidhet me akuiferët me shkallë më të madhe të rimbushjes, që janë më atraktive për popullsinë.⁶ Akuiferët me shkallë më shpejtë të rimbushjes në Kosovë kanë pësuar ndryshimet më të mëdha të numrit të popullsisë, duke shënuar rritje, dendësi dhe transformime më të mëdha, andaj edhe pasojat janë evidente.

Të jetuarit në kushte të caktuara natyrore përmban në vete edhe rreziqet përkatëse. Të jetuarit mbi akuifere me porozitet intergranular nënkupton rrezikun e ndotjes së shpejtë të akuiferit, ndërsa të jetuarit nëpër lugina lumore përmban me vete rrezikun e vërshimeve.⁷ Në këto

⁶ Fang, Y., Jawitz, J.W. The evolution of human population distance to water in the USA from 1790 to 2010. *Nature Communications* 10, 430 (2019). <https://doi.org/10.1038/s41467-019-08366-z>

⁷ Di Baldassarre, G., Kooy, M., Kemerink, J. S., and Brandimarte, L.: Towards understanding the dynamic behaviour of floodplains as human-water systems,

marrëdhënie ndërmjet njeriut dhe natyrës, gjithnjë ekzistojnë përfitimet dhe pasojat e caktuara, njësoj siç janë edhe në rastin e Kosovës.

Metodologjia

Për të analizuar shpërndarjen e popullsisë në raport me akuiferët e ujërave nëntokësore në Kosovë janë shfrytëzuar analiza statistikore të ndryshme, të botuara nga institucionet përkatëse të cilat janë përgjegjëse për mbledhjen, përpunimin dhe paraqitjen e të dhënave. Të dhënat për numrin e vendbanimeve dhe të popullsisë janë zhabtur nga uebsajti zyrtar i Agjencisë së Statistikave të Kosovës (<https://askdata.rks-gov.net/pxweb/sq/ASKdata/>).⁸ Tabelat përmbajnë të dhëna për numrin e popullsisë ndër vite, kryesisht në regjistrimet zyrtare të popullsisë në Kosovë. Përhapja e ujërave nëntokësore në Kosovë është paraqitur nga hulumtimet e mëparshme, kryesisht nga shekulli i kaluar dhe fillimi i këtij shekulli, e që ka rezultuar me përpilimin e materialeve hartografike që për temë bosht kanë hidrogeologjinë e Kosovës, e ato janë: *Harta hidrogeologjike e Kosovës (1:300,000)*⁹ dhe *Harta hidrogeologjike e Kosovës (1:200,000)*¹⁰. Duke përdorur teknika të Sistemit të Informacionit Gjeografik (GIS), me anë të softuerit profesional ArcMap 10.8 janë bërë korelimet e koncentrimet të popullsisë dhe të akuiferëve të ujërave nëntokësore, me ç'rast janë gjetur marrëdhëniet ndërmjet tyre, duke bërë të mundur gjeovizualizimin. Janë shfrytëzuar të dhënat në gjeoportalin e Kosovës (<http://geoportal.rks-gov.net/>), për të krijuar qasje në të dhënat zyrtare të Agjencisë Kadastrale të Kosovës, ku përfshihen imazhet satelitore të viteve të ndryshme (2001, 2004, 2009, 2012, 2015 dhe 2018) në të cilat shihen ndryshimet kohore dhe hapësinore të vendbanimeve, pastaj hartat topografike të punuara nga vetë agjencia, nga të cilat është bërë i mundshëm krahasimi ndër vite i zgjerimit të vendbanimeve në akuiferët e ujërave nëntokësore. Me anë të teknikave të Remote Sensing-ut (RS) janë analizuar disa nga pasojat e rritjes së sipërfaqeve artificiale (*built-up areas*) mbi akuiferët e ujërave nëntokësore, si: sipërfaqja e ndërtuar, “ishulli i nxehësive”, ndotja, ripërtëritja, ndryshimet në mbulueshmërinë e tokës (Land Cover) etj.

Hydrol. Earth Syst. Sci., 17, 3235–3244.

⁸ Qasur në prill 2017.

⁹ Hartë hidrologjike e Kosovës, 1:300,000, Instituti “J.Cerni”, Beograd, 1983.

¹⁰ Hydrogeological map of Kosova, 1:200,000, KPMM, Prishtinë.

Llojet e akuifereve të ujërave nëntokësore në Kosovë

Ujërat nëntokësorë paraqesin pjesë të rëndësishme të pasurive ujore të vendit. Njeriu përherë i ka shfrytëzuar ujërat nëntokësorë për pije, mirëpo tani ato kanë përdorim më të gjerë.¹¹ Ujërat nëntokësorë nuk janë element i fshehur i hidrosferës dhe komponent i padukshëm i segmentit tokësor të ciklit të përgjithshëm global, por përbërës esencial dhe dinamik i litosferës.¹² Kushtet hidrogeologjike të prezencës dhe lëvizjes së ujërave nëntokësorë karakterizohen nga dy aspekte kryesore:

- *Ndërtimi i terrenit varësisht nga lloji i shkëmbit (poroziteti, çarjet, përshkueshmëria, tretshmëria): këto veçori përcaktojnë kapacitetin lokal për të ruajtur apo lëvizur ujërat nëntokësorë;*

- *Strukturat regionale: këto përcaktojnë gjeometrinë (trashësinë, shtrirjen, thellësinë) e akuiferit dhe njësisë të tjera hidrogeologjike, ndërlidhjet mes vete dhe lidhjet tjera (p.sh.: zona e ushqimit, lidhja me ujërat sipërfaqësore etj.).¹³*

Territori i Kosovës karakterizohet me ndërtim kompleks gjeologjik¹⁴, në të cilin janë krijuar shkëmbinj të llojeve të ndryshme për nga veçoritë hidrogeologjike dhe ku janë të pranishëm 6 tipa të akuifereve, të cilët janë të përcaktuara nga lloji i shkëmbinjve si faktor përcaktues i qarkullimit të ujit nëntokësor nëpër terrene.¹⁵

Ndërtimi gjeologjiko-tektonik, morfologjia e terrenit kanë kushtëzuar që territori i Kosovës të ketë kushte jo të volitshme hidrogeologjike. Prania e dukurive të metamorfizmit dhe magmatizmit (vullkanizmit) gjatë të kaluarës gjeologjike ka kushtëzuar kushte jo të volitshme për krijimin e akuifereve të ujërave nëntokësore. Shkëmbinjtë e formacioneve dhe moshave të ndryshme, sikurse rreshtet e paleozoikut me shtrirje të madhe në malet e Sharrit, Blinajë-Golesh, malet e Zhegocit, disa pjesë në Bjeshkët e Nemuna, zona mes Gjilanit-Novobërdës në jug të Gjilanit, pastaj formacionet flishore të moshës kretake të shtrira në Malet Lindore, në Llap, në malet e Drenicës, Golesh e Çiçavicë, formacionet vullkanike të pjesës veriore (Kopaonik dhe Rogoznë); granite, amfibolite, ranorë të pjesës lindore të Kosovës dhe të Karadakut të Shkupit përfaqësojnë pjesën më të

¹¹ Pllana, R. - Ujërat – Kosova: vështrim monografik, ASHAK, Prishtinë, 2011.

¹² Margat, J., van der Gun, J. – Groundwater around the World: A geographic synopsis, CRC press, 2013.

¹³ Margat, J., van der Gun, J. – Po aty.

¹⁴ Pruthi, V. – Karakteristikat gjeologjike – Kosova: vështrim monografik, ASHAK, Prishtinë, 2011.

¹⁵ Hydrogeological map of Kosova 1:200 000, KPMM, Prishtinë, 2006.

madhe të territorit me kushte jo të volitshme hidrogeologjike, shkëmbinj të cilët nuk kanë porozitet të theksuar as të çarjeve e as intergranular, ku dominon poroziteti i tipit kapilar dhe subkapilar. Ky lloj i akuiferit (tabela 1, nr. 6) i shtrirë në këto lloje të shkëmbinjve zë rreth 47.2% të territorit të Kosovës. Shkëmbinj të e moshës së proterozoikut në Kosovë janë të përfaqësuara nga amfibolet, shistet amfibolitike, gneisët biotite dhe konsiderohen se nuk përmbajnë resurse të ujërave nëntokësore.¹⁶

Në aspektin hidrogeologjik, përhapje të konsiderueshme kanë akuiferët me porozitet të çarjeve (tabela 1, nr. 4), ku përshkueshmëria e tyre është mesatare deri tek e ulët. Shkëmbinj të ndryshëm magmatikë, sikurse diabaze, serpentinite, tufet andezitike (Kopaonik dhe Rogoznë), konglomerate, ranorë (Kamenicë), mergelë, bentonite, trahite, leucite (rreth Vitisë), serpentinite (lindje të Drenicës), mermerë, kuarcite rreth Gadimës etj., granite (Bjeshkët e Nemuna) paraqesin akuifere me përshkueshmëri mesatare deri të ulët, ku dominon poroziteti i tipit të çashmërisë. Këto terrene në Kosovë zënë rreth 6.7 % të sipërfaqes së përgjithshme. Pjesa perëndimore e Kosovës - Rrafshi i Dukagjinit dhe malet periferike, kanë pjesëmarrje të shkëmbinjve gëlqerorë, ku veçohet mali Mokna, Bjeshkët e Nemuna, pastaj malet e Hasit dhe Pashtrikut, Koritniku e disa pjesë të maleve të Sharrit, ndërsa në pjesën lindore – Rrafshi i Kosovës dhe malet që e rrethojnë, nuk dallohet për praninë e madhe të shkëmbinjve gëlqerorë, të cilët karakterizohen me porozitet karstik (tretjes) ose të çarjeve (tabela 1, nr. 3), ku burojnë burimet më të fuqishme në Kosovë (burimi i Drinit të Bardhë, i Istogut, i Vrellës, i Korishës, i Poslishtës etj.). Këto formacione në përfshijnë 9.4% të territorit të Kosovës. Zakonisht akuiferët e krijuar në gëlqerorët dhe pjesërisht mermerët janë të tipit të zgavrave dhe zgjerimeve të ndryshme brenda shkëmbinjve. Varësisht nga kushtet e sotme klimatike dhe të së kaluarës, gjatë krijimit dhe evolucionit tektonik shkëmbinj të gëlqerorë kanë shkallë të ndryshme të tretjes, e cila mund të jetë me çarje vogla deri te zgavrat me dimensione të mëdha.¹⁷ Në pjesën lindore të Kosovës vërehet edhe prania e zgavrave me dimensione të ndryshme (p.sh.: kavernat në Shpellën e Gadimes, etj.). Përhapja e formacioneve të tilla hidrogeologjike në Kosovë që përfaqësohen nga gëlqerorët gjenden në malet e Sharrit, Jezercit, Caralevës, në perëndim të Goleshit, në veri të Drenasit kryesisht të moshës së kretakut dhe më pak të triasikut, si dhe mermerë e gëlqerorë të kristalizuara të moshës së paleozoikut në rrethinën e Novobërdës dhe në jug të Gjilanit dhe disa “oaza” të vogla në malet e Sharrit dhe Rogoznë.

¹⁶ Harta hidrogeologjike e Kosovës, Instituti për Hidroekonomi, 1983.

¹⁷ Margat, J., van der Gun, J. – Po aty.

Tabela 1. Llojet e akuifereve në Kosovë dhe sipërfaqja e tyre

Nr.	Përshkrimi	Sip. (km ²)	Përqindja	Nr. i vendb.	% e vendb.
1	Akuifer me porozitet intergranular me permeabilitet mesatar deri shumë të lartë (p.sh.: rërë, rërë + zhavorre, rërë + zhavorre + argjilë)	2,161.5	19.8%	532	36.2%
2	Akuifer me porozitet intergranular me permeabilitet të ulët deri mesatar (p.sh.: argjilë, rërë, alevritë)	1,843.9	16.9%	296	20.2%
3	Akuifer me porozitet të çarjeve apo karstik me ndryshime të mëdha, lokalisht shumë i lartë, permeabilitet i thyerjeve (p.sh.: gëlqerorë, mermere)	1,022.1	9.4%	36	2.5%
4	Akuifer me porozitet të çarjeve - permeabilitet në thyerje të vogla (p.sh.: gëlqerorë, gëlqerorë/mergele, mermerë, shkëmbinj metamorfikë, shk. vullkanikë, piroklastikë, ranorë+konglomerate)	725.3	6.7%	74	5.0%
5	Akuifer i dyfishtë me porozitet mesatar deri të ulët (p.sh.: gëlqerorë)	1.2	0.0%	1	0.1%
6	Terren pa porozitet të konsiderueshëm të çarjeve apo intergranular	5,151.2	47.2%	530	36.1%
	Shuma	10,905.25	100.0%	1,469	100.0%



Figura 1. Akuiferët kryesorë të ujërave nëntokësore në Kosovë

Depozitimet e shkrifëta të rërës dhe zhavorrit të moshës së kuaternarit apo diçka më të vjetër (terciar) formojnë sistemet e akuifereve më të përhapura dhe më të shfrytëzuara në planet. Këto sedimente e kanë origjinën nga erozioni i shkëmbinjve, ku veçohet veprimtaria e lumenjve, e akullnajave, e erës apo e detit. Depozitimet e rërës dhe zhavorrit kanë porozitet dhe përshkueshmëri të lartë, shpeshherë të ndërprera nga ndërshtresat e holla (interkalacionet) të përziëra me sedimentet me strukturë të imët (argjilë dhe alevrolite) dhe në disa raste përmbajnë blloqe më të mëdha shkëmbore.¹⁸

Kosova, për shkak të ndërtimit gjeologjik dhe lëvizjeve tektonike vertikale ka marrë konturat e përgjithshme të relievit të sotëm i cili është modeluar më vonë nën ndikimin forcave të jashtme, duke ardhur deri në formën e tanishme. Strukturat tektonike grabenore (fushëgropat) kanë luajtur rolin e mjedisit depozitues për sedimentet e eroduara nga viset periferike malore e kodrinore. Rol të rëndësishëm në modelimin e relievit të Kosovës ka pasur krijimi i liqenit neogjen i cili ka mbuluar fushëgropat e sotme, ku hasen sedimentet liqenore, të cilat përfaqësohen nga rëra, argjila e zhavorri, ndërsa në disa pjesë kanë edhe depozitime qymyresh. Si rezultat i erozionit të vazhdueshëm në fushëgropa u depozituan proluvionet, aluvionet të përfaqësuara nga zhavorret, rërat, argjilat, të cilat janë kolektorët kryesorë të ujërave nëntokësore. Ato dallohen për nga poroziteti dhe përshkueshmëria nga mesatare deri te e lartë ($>10^{-5}$ m/s).¹⁹

Në Kosovë, varësisht nga vlera e porozitetit dhe përshkueshmërisë, shkëmbinjte e shkrifët kategorizohen në dy grupe, të cilat kanë krijuar akuifere me kushte të veçanta hidrogjeologjike:

• ***Shkëmbinj me akuifere me porozitet intergranular dhe përshkueshmëri mesatare deri shumë të lartë (tabela 1, nr. 1)*** që përfaqësohen kryesisht nga aluvionet e lumenjve (rërë, zhavorre, argjilë). Aluvionet janë të pranishme përgjatë lumenjve fushorë (pjesën e poshtme të lumenjve), sidomos përgjatë Drinit të Bardhë dhe degëve të tij të cilat rrjedhin në pjesën fushore të Dukagjinit, pastaj përgjatë lumit Sitnica (fushëgropa e Kosovës), Moravës së Binçës (Anamoravë), me sipërfaqe më të vogël përgjatë lumit Llap dhe lumit Drenica. Për shkak të profilit lumor, sektorët lumorë apo lumenjtë në tërësi të cilët rrjedhin në viset malore, aluvionet janë shumë të kufizuara, paraqiten në formë

¹⁸ Margat, J., van der Gun, J. – Po aty.

¹⁹ Hydrogeological map of Kosova, KPMM, Prishtinë, 2003.

oazash shumë të vogla në anën konvekse të lumenjve (bregu depozitues). Sipërfaqja e akuifereve me porozitet intergranular me përshkueshmëri mesatare deri të lartë në Kosovë është rreth 2,161 km² ose rreth 19.8%.

• **Shkëmbinj me akuifere me porozitet intergranular dhe përshkueshmëri mesatare deri të ulët** (tabela 1, nr. 2) përfaqësohen kryesisht nga sedimentet e shkriçta (zhavorr, argjilë, rërë, alevrolite). Zhvillimi i akuifereve me përshkueshmëri mesatare deri të ulët lidhet depozitimet liqenore dhe me proceset e depozitimit përgjatë rrëpirave të shkëputjes në fushëgropën e Dukagjinit, Kosovës, Llapit, Drenicës dhe më pak përgjatë Moravës së Binçës. Në rrafshin e Dukagjinit, ky lloj akuiferi ka përhapje të madhe në pjesën qendrore të fushëgropës së Dukagjinit, ndërmjet maleve të Milanocit, Zatriqit, Kaznikut e Drinit të Bardhë, si dhe kodrinat e pjesës juglindore e verilindore të Dukagjinit. Përgjatë fushëgropës së Kosovës ka përhapje në anën lindore të fushëgropës, nga Obiliqi deri te Ferizaj, zona në perëndim të Lipjanit, si dhe nga Fushë-Kosova deri te Mitrovica në të dy anët e fushëgropës. Përhapje të konsiderueshme zë në fushëgropën e Drenicës, sidomos pjesa veriore, kurse në fushëgropën e Llapit shtrihet në pjesën perëndimore dhe jugore të saj. Në aspektin gjeologjik këto formacione janë të moshës pliocenike, në të cilat hasen edhe shtresat e qymyreve. Sipërfaqja e akuifereve me përshkueshmëri mesatare deri të ulët në Kosovë është rreth 1,844 km², përkatësisht rreth 16.9%.

Shpërndarja e popullsisë dhe e vendbanimeve sipas akuifereve të ujërave nëntokësore

Ujërat nëntokësore janë ujëra të cilat lëvizin nën sipërfaqen e Tokës dhe të cilët mund të merren përmes daljes në formë të burimeve ujore apo me ndërtimin e veprave të thjeshta inxhinierike siç janë kaptimet apo format më të thjeshta e mjaft të njohura në popullin tonë siç janë pusët (bunarët). Qasja e lehtë në ujë në ujërat nëntokësore ka ndikuar në krijimin e vendbanimeve dhe zhvillimin e aktiviteteve jetësore. Si rezultat i ekzistencës së ujërave në një regjion, vendbanimet kanë vazhduar ekzistimin e tyre, madje edhe rritjen e numrit të popullsisë dhe aktiviteteve të tjera ekonomike. Më tutje, janë analizuar raportet e numrit të vendbanimeve dhe numrit të popullsisë kundrejt llojit të akuifereve. Edhe pse në Kosovë kanë përhapje shumë të madhe vendbanimet e tipit skajfushor ose rrëzëmalor, numri i popullsisë dhe

dendësia e banimit të tij do të merret si pikë unike për të treguar në mënyrë gjeografike shpërndarjen e popullsisë.

Nëpër regjistrimet zyrtare të popullsisë në Kosovë, numri i vendbanimeve është rritur, duke krijuar vendbanime të reja. Dikur vendbanimit të tipit të ndarë sipas lagjeve përbënin një njësi të veçantë banuese (vendbanim), ndërsa në vitin 2011, sipas regjistrimit zyrtar të popullsisë ishin 1,469 vendbanime. Disa njësi kadastrale u ndanë (Çagllavica, Suhodolli), duke krijuar vendbanime të veçanta, të cilat paraprakisht i takonin komunës së Prishtinës (Çagllavica) dhe Mitrovicës (Suhodolli), ndërsa me anë të procesit të decentralizimit ku në Kosovë u krijuan komunat e reja, këto vendbanime u ndanë me ligj të veçantë, duke u bërë njësi të veçanta në komunën e sapokrijuar të Graçanicës (Çagllavica) dhe Mitrovicës Veriore (Suhodolli).²⁰

Bazuar në regjistrimet zyrtare të mbajtura në Kosovë, të cilat u realizuan pas LDB-së e deri tek i fundit (2011), numri i popullsisë ka ndryshuar. Edhe pse akuiferët e ujërave nëntokësore nuk ishin faktori i vetëm tërheqës për migrimin e popullsisë, qasja në ujë të pijes dhe furnizimi i sigurt ishin një nga arsyet. Ngritja e standardit jetësor të popullsisë së Kosovës, sidomos në vitet e pas luftës së fundit, tregoi edhe një herë ndryshimet që u përcollën në aspektin social dhe ekonomik, ku uji dhe përdorimi i tij ishte tregues i standardit jetësor.

Nga 1,469 vendbanime të cilat janë në Kosovë, 56.4% e tyre janë të vendosura në akuifere me porozitet intergranular të cilët janë të ndërtuara litologjikisht nga shkëmbinj të shkrifët të moshave të reja gjeologjike, të cilët kanë permeabilitet të ulët e deri te lart (varësisht nga përbërja argjilë, rërë, zhavorr) dhe mundësi më të mëdha magazinimi të ujërave nëntokësore. Këto vendbanime mbi akuiferët e pasur me ujëra nëntokësore gjenden në Rrafshin e Dukagjinit, Rrafshin e Kosovës, Anamoravë, Drenicë e Llap, si dhe nëpër luginat e lumenjve malorë të cilët në pjesën e poshtme të tyre kanë depozituar aluvione lumore (Lepenci, Ibri, Klina, si dhe disa degë të vogla lumore që dalin nga terrenet kodrinore-malore) apo sedimente të shpateve (deluvione) dhe sedimente akullnajore (morena).

Numri i vendbanimeve është i lidhur me llojin e akuiferëve, ndërsa numri i popullsisë ka korrelacion më të madh, akuiferët e pasur me ujëra nëntokësore, sidomos ata të tipit intergranular që gjenden në viset fushore nëpër fushëgropat e Kosovës.

²⁰ Ligji nr. 03/1-041 për Kufijtë Administrativ të Komunave

Analizuar në bazë të numrit të vendbanimeve të lokalizuara mbi akuiferë të caktuar, shihet se rreth 2/3 e vendbanimeve janë të vendosura mbi akuiferët me porozitet intergranular me porozitet mesatar deri të lartë (36.2%) dhe në terrene pa porozitet të konsiderueshëm (36.1%).

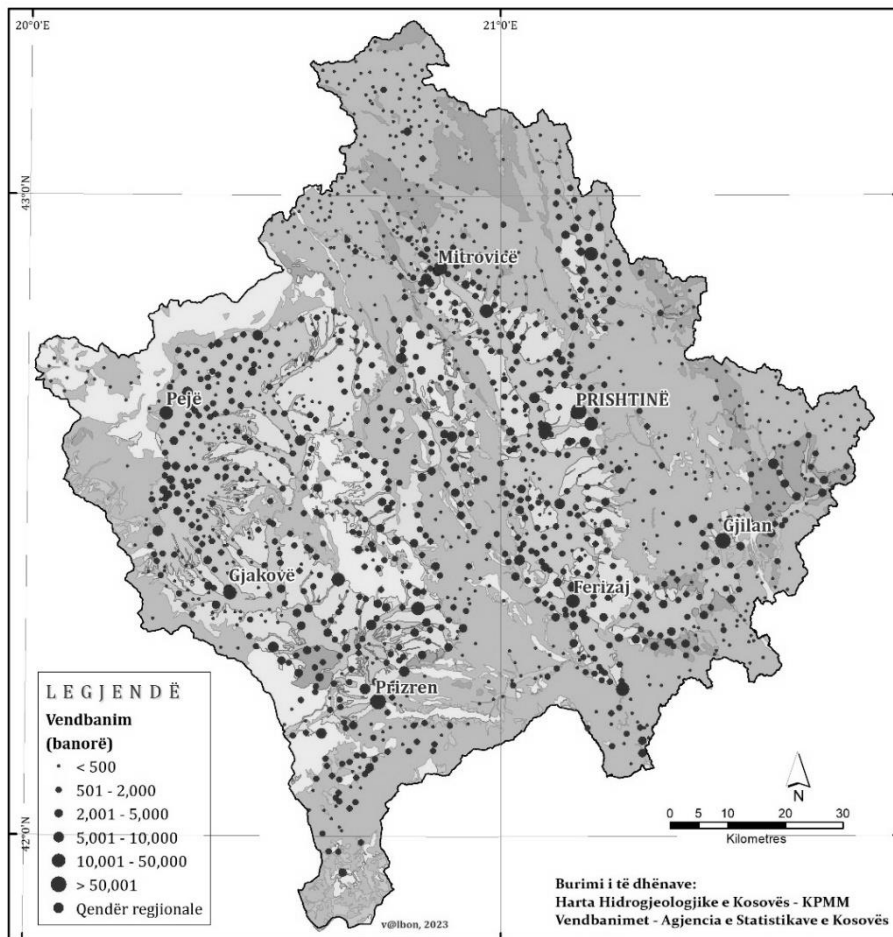


Figura 2. Shpërndarja e vendbanimeve në raport me akuiferët në Kosovë

Në akuiferët me **porozitet intergranular të tipit të rërës, zhavorrit me permeabilitet mesatar deri shumë të lartë** (1) janë të vendosur 532 vendbanime, me rreth 963 mijë banorë (54.1% e popullsisë së Kosovës), ku spikat dendësia e popullsisë me rreth 446 banorë/km² duke bërë këtë akuifer me dendësi gati trefish më të madhe se dendësia mesatare e Kosovës (163 b/km²). Koncentrimi i madh i

numrit të popullsisë ndikon edhe në cilësinë e ujit në këtë akuifer. Shkarkimi i ujërave të zeza, ndotja industriale, urbane janë disa nga shqetësimet kryesore të cilësisë së ujërave nëntokësore të këtij lloji të akuiferit. Në këtë lloj akuiferi janë të vendosura 9 vendbanime të tipit urban me mbi 10,000 banorë (Prishtinë, Pejë, Ferizaj, Gjakovë, Vushtrri, Podujevë, Fushë-Kosovë, Suharekë dhe Kaçanik), 12 vendbanime të mëdha me popullsi ndërmjet 5,000-10,000 banorë (Zhabar i Poshtëm, Kamenicë, Shtime, Lipjan, Obiliq, Skënderaj etj.). Në stadet e para të krijimit dhe të evolucionit të vendbanimeve, ujërat nëntokësore ishin burimi kryesor i furnizimit të popullsisë, andaj këto vendbanimet patën zhvillim pozitiv demografik.

Në terrenet me **porozitet intergranular me permeabilitet të vogël deri mesatar** (2) janë të vendosura 296 vendbanime (20.2%). Këto terrene janë të ndërtuar kryesisht nga sedimente të neogjenit (rërë, argjilë, alevritë) dhe paraqesin tabanin e shtresave liqenore. Për shkak të veprimtarisë gjeologjike të lumenjve, këto terrene janë pjesë më të ngritura të fushëgropave, duke paraqitur hejza (kurrize) të ulëta ndërmjet rrjedhave ujore. Për shkak të veprimtarisë bujqësore janë mjaft të populluara. Në përgjithësi, gjenden në të dy anët e fushëgropave të Dukagjinit, të Kosovës, në veri të Drenicës etj. Derisa në këto terrene janë të vendosura 20.2% e vendbanimeve, sipas regjistrimit të popullsisë së vitit 2011, jetonin 27% e popullsisë përkatësisht rreth 481 mijë banorë, me dendësi mesatare të banimit 261 b/km². Mbi këto terrene janë të vendosura disa nga qendrat e mëdha urbane të Kosovës, sikurse Prizreni, Gjilani, Rahoveci, një pjesë e qytetit të Mitrovicës, pastaj vendbanime të tjera të mëdha, si: Matiçani, Dushanova, Hajvalia, Lubizhda, Mamusha, Korisha, Damjani, Mejë, Gjonaj, Komogllavë, Çagllavicë, Ratkoc etj. Analizuar nga ana sasiore, mbi këto terrene janë të lokalizuara 4 qendra më të mëdha se 10,000 banorë dhe 32 vendbanime ndërmjet 2,000-10,000 banorë.

Në terrenet **pa porozitet të konsiderueshëm** të tipit të çarjeve dhe intergranular (6) janë të vendosura 530 vendbanime. Këto terrene gjenden në viset kodrinore-malore të Kosovës të cilat mbulojnë sipërfaqe thuhet sa gjysma e Kosovës, por që numri i popullsisë është rreth 3.5 herë më pak se në terrenet me porozitet intergranular. Në këto terrene, sipas regjistrimit të popullsisë së vitit 2011 jetonin rreth 275 mijë banorë, me dendësi mesatare të popullsisë rreth 53 b/km², rreth 3 herë më pak se mesatarja e Kosovës. Shtrihen në malet periferike dhe qendrore të Kosovës. Derisa malet periferike të Kosovës (Malet e Sharrit, Bjeshkët e Nemuna, Mokna, Kopaoniku, Rogozna, Karadaku)

për shkak të lartësisë mbidetare dhe kushteve klimatike malore janë të pasura me ujëra sipërfaqësorë, faktorët e tjerë natyrorë, në veçanti relievi dhe izolimi larg qendrave urbane e komunale, kanë bërë që të mos kenë dendësi të madhe banimi, madje janë vise me tendencë të rënies së numrit të popullsisë, kurse disa prej tyre janë shpopulluar (35 sipas regjistrimit të vitit 2011). Rreth 120 vendbanime në këto akuifere janë vendbanime të vogla me më pak se 50 banorë, ndërsa 62 të tjerë janë ndërmjet 51-100 banorë. Përveç vendbanimeve të vogla, mbi akuifere të tilla ndërlidhen edhe vendbanime mjaft të mëdha, sikurse një pjesën e qytetit të Mitrovicës, pastaj vendbanime mjaft të mëdha si Pleshinë, Llapushnik, Bllacë, Bresalc, Kolovicë, Bradash, Petrovë etj., të cilat janë të lokalizuara afër burimeve ujore.

Akuifere me porozitet të çarjeve apo karstik (3) lidhen kryesisht me **terrene gëlqerore dhe mermerë**. Karakterizohen me veçori specifike hidrogeologjike, duke pasur nivele të ndryshme të ujit nëntokësor, të varfër me hidrografi sipërfaqësore. Për shkak të tretjes së shkëmbinjve karbonatikë, akuiferët e tillë kanë krijuar burime ujore në formë të gurrave, të cilat janë burime të fuqishme karstike. Shkëmbinjte me porozitet karstik/çarjeve në Kosovë kanë përhapje në malin Pashtrik, malet e Milanocit (Shkozës), Malet e Sharrit, Mokna, Bjeshkët e Nemuna, ndërsa në regjionin lindor të Kosovë kanë përhapje më të kufizuar, në trajtë thjerrëzash me sipërfaqe të vogël. Në këto terrene ka mospërputhje ndërmjet ujëndarësit topografik dhe atij hidrogeologjik, veçohen me horizonte nga të vogla deri shumë të mëdha nëntokësore ku mund të akumulohet uji. Gurrat janë burime karakteristike të këtyre terreneve dhe kanë qenë faktorë me rëndësi për gjenezën dhe evolucionin e vendbanimeve. Afër gurrave janë të vendosur disa vendbanime në Kosovë, të cilat më vonë për shkak të zgjerimit hapësinor të vendbanimeve janë zgjeruar në drejtim të viseve fushore apo luginave lumore (akuifer i aluvioneve). Megjithëse vendbanimi është zgjeruar në vise fushore, burimet ujore kanë luajtur rol të rëndësishëm në ekzistencën e vendbanimeve. Në terrenet karstike në Kosovë janë 36 vendbanime apo 2.5% të vendbanimeve të Kosovës, të cilat burim kryesor të furnizimit të popullsisë me ujë dikur kishin gurrën. Prej tyre, 11 vendbanime kanë më shumë se 1,000 banorë, kurse më të mëdhenjtë janë: Zhur, Samadrexhë, Lubizhdë e Hasit, Gllarevë, Carravranë, Poslishtë, Billushë etj. Në total, në këto terrene jetojnë rreth 30 mijë banorë.

Tabela 2. Lëvizja e numrit të popullsisë, dendësia dhe numri i vendbanimeve sipas akuifereve në Kosovë

Lloji i akuiferit	Sip. e akuiferit (km ²)	1948	1953	1961	1971	1981	1991	2011	% banorë (2011)	Dendësia (2011) (b/km ²)	Numri i vendb. (2011)	% e vendb.
1	2,161.53	327,586	369,528	454,035	617,155	832,335	1,070,321	963,022	54.1%	446	532	36.2%
2	1,843.90	162,354	179,200	211,758	277,218	368,736	466,510	481,285	27.0%	261	296	20.1%
3	1,022.08	13,183	14,096	15,952	20,557	25,476	31,084	30,277	1.7%	30	36	2.5%
4	725.33	26,949	29,233	32,974	36,657	38,089	40,564	28,552	1.6%	39	74	5.0%
5	1.19	158	139	243	374	1,168	2,126	1,360	0.1%	1,144	1	0.1%
6	5,151.22	203,525	224,503	250,760	292,515	320,601	356,662	275,525	15.5%	53	530	36.1%
	10,905.25	733,755	816,699	965,722	1,244,476	1,586,405	1,967,267	1,780,021	100.0%	163	1,469	100.0%

Akuifere me porozitet të çarjeve (4), me permeabilitet në thyerje/-çarje të vogla (p.sh.: gëlqerorë, gëlqerorë/mergele, mermerë, shkëmbinj metamorfikë, shkëmbinj vullkanikë, piroklastikë, ranorë+konglomerate) janë të lokalizuara 74 vendbanimeve apo 5% të vendbanimeve të Kosovës. Akuiferët e tillë kanë kushte shumë specifike hidrogjeologjike. Terrenet që ndërtohen nga shkëmbinj gëlqerorë kanë veti të akuifereve karstike, në të cilat janë të vendosur disa vendbanime të mëdha (Zym, Krajk, Lubishtë, Karashëngjergj etj.), ku numri i popullsisë kalon më shumë se 1,000 banorë. Pjesa më e madhe e këtyre vendbanimeve gjenden në pjesën lindore të Kosovës, duke u shtrirë në mënyrë meridionale në drejtimin Podujevë-Ranillug. Pjesa tjetër e vendbanimeve ndodhen në anën perëndimore të Çiçavicës, pastaj në Rogozna, Kopaonik, në veri dhe jug të Vitisë. 34 vendbanime kanë popullsi ndërmjet 100-1,000 banorë, ndërsa 30 të tjerë janë vendbanime të vogla me më pak se 100 banorë. Ndërsa vendbanimet e tjera janë të ndërlidhura me akuiferë të ndërtuar nga konglomerate apo shkëmbinj vullkanikë e metamorfikë që kanë veti të tjera fizike-ujore nga akuiferët tipikë karstikë. Nëpër këto terrene, sipas regjistrimit të popullsisë së vitit 2011 jetonin rreth 28 mijë banorë.

I veçantë për nga natyra e funksionimit të akuiferit është ai i Banjës (komuna Istog), i njohur si Banja e Pejës, i krijuar mbi tufe karbonatike dhe travertina (5) me origjinë nga burim termal i Banjës. Për shkak të aktivitetit shërues-hotelier, vendbanimi është rritur 8.6 herë në periudhën 60 -vjeçare të regjistrimeve të popullsisë në Kosovë.

Tipologjia e vendbanimeve sipas akuiferëve

Tipizimi i vendbanimeve bëhet me anë të qasjes interdisiplinare duke marrë për bazë aktivitetet të cilat zhvillohen në vendbanim, gjenezën, funksionet, strukturën e madhësinë numerike. Madhësia numerike e vendbanimit shpreh numrin e aktiviteteve dhe llojshmërinë e tyre, e për rrjedhojë edhe presionin që ushtrohet mbi akuiferët e ujërave nëntokësore. Madhësia numerike e vendbanimit nënkupton që në aspektin sasior sasia e ujit duhet të ndahen për numër të banorëve, por në anën tjetër edhe numri i aktiviteteve tregon për mundësinë mbrojtjes dhe shfrytëzimit të qëndrueshëm të burimeve ujore.

Ndarja më e thjeshtë e vendbanimeve bëhet në fshatra dhe qytete. Derisa, fshati dikur ishte në funksion të furnizimit të popullsisë me ujë në mënyrë individuale dhe bazohej në puse/bunar, krijimi, ekzistenca dhe zhvillimi i qyteteve është i bazuar edhe në furnizimin e sigurt të

popullsisë me ujë. Edhe pse qytetet e Kosovës, në fazën e hershme të tyre ishin të lokalizuara afër burimeve ujore, evolucioni i tyre në qytete moderne, me banesa kolektive u bë i mundshëm fal sigurimit të resurseve ujore të mjaftueshme për të furnizuar popullsinë. Në Kosovë, si rezultat i zhvillimit të hovshëm të qyteteve në periudhën e pasluftës (1999), sidomos të rritjes demografike të tyre²¹, kapacitetet ujore dhe infrastruktura teknike nuk ishin mjaftueshëm të planifikuara për një rritje të tillë, me ç'rast qytetet u ballafaquan me mungesë periodike të ujit, gjë që vërehet edhe në ditët e sotme.

Një nga mënyrat e tipizimit të vendbanimeve është madhësia demografike.²² Vendbanimet rurale ndahen në vendbanime të vogla (<500 b.), të mesme (500-2,000 b.) dhe të mëdha (>2,000 b.).²³

Në Kosovë, sipas regjistrimit të popullsisë së vitit 2011 ekzistojnë 727 vendbanime të vogla, ndërsa 53% e tyre janë vendbanime të cilat ndodhen në terren pa porozitet të çarjeve apo intergranular (6), e që shtrihen kryesisht në viset kodrinore-malore të Kosovës. Këto vendbanime, në vitet e fundit u janë nënshtruar migrimin të popullsisë, madje disa prej tyre edhe janë shpopulluar. Pra, ekziston një korrelacion i madh ndërmjet madhësisë numerike të vendbanimeve dhe akuiferëve që shtrihen në viset kodrinore-malore.

Në vendbanimet me madhësi mesatare demografike (500-2,000 b.) dominojnë vendbanimet të cilat shtrihen në akuiferët intergranular me permeabilitet mesatar deri shumë të lartë (1) dhe që ka më së shumti ujëra nëntokësore. Në këtë kategori janë 46.3% e vendbanimeve, ndërsa së bashku me vendbanimet e koncentruara në terrenet me porozitet intergranular me permeabilitet të ulët deri mesatar (2) bëjnë 73.1% të vendbanimeve mesatare të Kosovës. Ndërsa, sa u përket vendbanimeve të mëdha (urbane dhe rurale) që kanë më shumë se 2 mijë banorë, vërehet lokalizim i tyre në akuiferët me porozitet intergranular dhe permeabilitet të lartë, ku ujërat nëntokësore kanë rezerva më të mëdha. Në këtë kategori, 85.8% e vendbanimeve gjenden përgjatë aluvioneve dhe sedimenteve të tjera të shkriçeta që gjenden në viset fushore të Kosovës. Dominimi i vendbanimeve të mesme dhe të mëdha në akuiferët me porozitet intergranular me permeabilitet mesatar deri shumë të lartë tregon për ndërlihdjen e numrit të popullsisë dhe vendbanimeve në raport me rezervat ujore, konkretisht qasjen më të lehtë në ujërat nëntokësore.

²¹ Islami, H. – Demografia e Kosovës, ASHAK, Prishtinë, 2021.

²² Ramadani, I. – Vendbanimet e Kosovës – organizimi hapësinor dhe funksional, Libri Shkollor, 2016.

²³ Pushka, A. – Aspekte gjeopopullative të Kosovës dhe rreth saj, Prishtinë, 2000.

Rritja demografike e këtyre vendbanimeve ka ndodhur për shkak të shtimit natyror në këto vendbanime, por edhe nga migrimi i popullsisë viset kodrinore-malore të Kosovës.

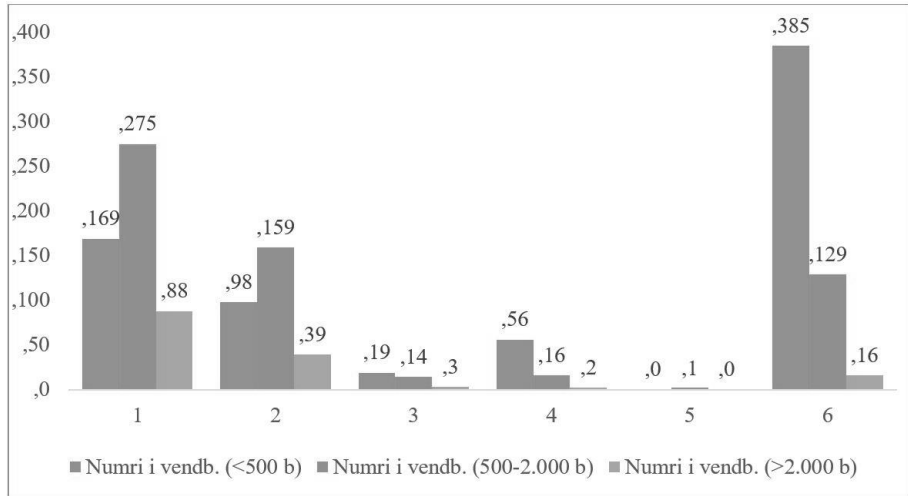


Figura 3. Kategoritë e vendbanimeve sipas numrit të popullsisë dhe akuiferëve në Kosovë

Nga 13 qendrat urbane të Kosovës, të cilat plotësojnë kriteret e qyteteve²⁴: Prishtinë, Prizren, Gjilan, Pejë, Mitrovicë, Ferizaj, Gjakovë, Vushtri, Podujevë, Rahovec, Fushë-Kosovë, Suharekë dhe Kaçanik, të gjitha janë të lokalizuara në akuifere me porozitet intergranular në të cilat ka akumulim më të madh të ujërave nëntokësore. Edhe pse në ditët e sotme, furnizimi i qendrave urbane bëhet nga ujërat nëntokësore e sipërfaqësore të cilat nuk pompohen nga vetë akuiferi i qytetit, por transferohet nga liqenet akumuluese, ujërat nëntokësore që gjenden edhe disa kilometra në largësi, gjeneza dhe evolucioni i vendbanimeve është i ndërlidhur me ekzistencën e ujërave nëntokësore.

Dendësia e vendbanimeve sipas akuifereve është tregues tjetër i ndërlidhjes ndërmjet vendbanimit dhe llojit të akuiferit dhe po ashtu, ndikimit të aktiviteteve të ndryshme humane (bujqësore, industriale e të amvisërisë) në cilësinë e ujit në akuifer. Për shkak të karakteristikave natyrore, shpërndarja e popullsisë në Kosovë është e ndikuar nga relievi, gjeologjia, lumenjtë e kushtet klimatike. Meqenëse uji është faktor

²⁴ Grup autorësh - Vendbanimet e Kosovës: tabloja fizike-hapësinore, demografike dhe funksionale (kryeredaktor Hivzi Islami), ASHAK, Prishtinë, 2018-2020.

ekzistencial dhe popullsia ishte furnizuar nga pusët vetanake, ekziston një ndërlidhje e madhe ndërmjet dendësisë së vendbanimeve dhe llojit të akuiferit. Derisa në akuiferët me porozitet intergranular me permeabilitet mesatar deri të lartë (1) ka magazinim (akumulim) më të madh të ujit dhe niveli i ujërave nëntokësore është i vogël (afër tokës), janë të vendosura mesatarisht 24.6 vendbanime për 100 km², që paraqet akuiferin me dendësinë më të madhe të vendbanimeve, ndërsa mesatarja e madhësisë numerike të vendbanimeve është 1,813 banorë, dhe, thuajse të gjitha vendbanimet e këtij akuiferi kanë shënuar rritje demografike dhe territoriale. Me dendësi të madhe të vendbanimeve është edhe akuiferi i tipit intergranular me permeabilitet mesatar deri të ulët (2) ku mesatarisht për çdo 100 km² janë 16.1 vendbanime, ndërsa mesatarja e madhësisë numerike të vendbanimit është 1,626 banorë dhe thuajse të gjitha vendbanimet kanë shënuar zgjerim territorial dhe shtim të numrit të popullsisë. Duke marrë parasysh zgjerimin stihik të vendbanimeve, sidomos atyre rurale, mundësitë për ndotje të akuiferit janë shumë të mëdha. Infiltrimi i ndotjes që vjen nga sipërfaqja dhe që ka origjinë antropogjene mund të penetrojë me lehtësi.

Akuifere me porozitet të çarjeve apo karstik (3) lidhen kryesisht me terrene gëlqerore dhe mermerët kanë dendësi të vogël të vendbanimeve, me 3.5 vendbanime për 100 km². Terrenet e tilla janë të varfra me hidrografi sipërfaqësore, ndërsa burimet ujore (gurrat) kanë përhapje gjeografike të vogël dhe gjasa për të nxjerr ujërat nëntokësore është po ashtu e ulët, atëherë tregon numër të vogël të vendbanimeve të koncentruara në këto akuifere. Meqenëse, vendbanimet janë të lokalizuara afër gurrave, ndotja nga aktivitetet sipërfaqësore mund të depërtojë shumë shpejt, meqë shfrytëzon të çarat nëpër shkëmbinj të karbonatikë. Ndërsa mesatarja e madhësisë numerike të vendbanimit është 841 banorë.

Akuifere me porozitet të çarjeve (4), me **permeabilitet në thyerje/çarje të vogla** (p.sh.: gëlqerorë, gëlqerorë/mergele, mermerë, shkëmbinj metamorfikë, shk. vullkanikë, piroklastikë, ranorë+konglomerate) dhe terrenet **pa porozitet të konsiderueshëm** të tipit të çarjeve dhe intergranular (6) e të cilët mbulojnë 53.9% të territorit të Kosovës kanë dendësi mesatare prej 10.2 vendbanime për km², që është dendësi më e vogël se dendësia mesatare e vendbanimeve në Kosovë. Në akuiferet e tipit të çarjeve (4) mesatarja e madhësisë demografike e 74 vendbanimeve është 385 banorë për vendbanim, ndërsa në 530 vendbanimet e terreneve pa porozitet të konsiderueshëm (6) mesatarja e madhësisë demografike është 520 banorë, ku përfshihen 288 vendbanime të cilat kanë më pak se 200 banorë.

Tabela 3. Shpërndarja e popullsisë, banorëve, vendbanimeve sipas akuifereve në Kosovë

Lloji i akuiferit	Sipërfaqja e akuiferit (km ²)	% e territorit të Kosovës	Popullsia (2011)	% banorë (2011)	Dendësia (2011) (b/km ²)	Numri vendb. (2011)	% e vendb.	Dendësia e vendb. (100 km ²)
1	2,161.53	19.8%	963,022	54.1%	446	532	36.2%	24.6
2	1,843.90	16.9%	481,285	27.0%	261	296	20.2%	16.1
3	1,022.08	9.4%	30,277	1.7%	30	36	2.5%	3.5
4	725.33	6.7%	28,552	1.6%	39	74	5.0%	10.2
5	1.19	0.0%	1,360	0.1%	1,144	1	0.1%	1.0
6	5,151.22	47.2%	275,525	15.5%	53	530	36.1%	10.3
	10,905.25	100.0%	1,780,021	100.0%	163	1,469	100.0%	13.5

Numri i vendbanimeve mbi akuiferët e caktuar është i lidhur me numrin e popullsisë rezidente dhe aktivitetet antropogjene në vendbanime. Prania e aktiviteve industriale, infrastrukturës së vendbanimeve, ndotjet urbane e komunale, aktivitetet bujqësore etj., si dhe vetitë fiziko-ujore të akuifereve janë të ndërlidhura me cilësinë e ujit nëntokësor në to.

Lëvizja e numrit të popullsisë sipas akuifereve

Numri i popullsisë sipas akuifereve është tregues i rëndësisë së furnizimit të sigurt me ujë për banorët, andaj migrimet dhe rritja e popullsisë në akuiferet me akumulim më të madh të ujit, me qasje më të lehtë në burimet ujore paraqet faktor tërheqës të migrimit të popullsisë apo shtimit natyror të popullsisë së vendbanimit. Gjatë shekullit të kaluar, por edhe në shekullin e ri, popullsia ka migruar në drejtim të burimeve më të sigurta të ujit e të cilat janë në akuiferët me porozitet intergranular me permeabilitet mestar e të lartë, gjë që vërehet me koncentrimin më të madh të popullsisë në këto terrene. Madje edhe trendi i rritjes së popullsisë e parasheh shtimin në akuiferët më të pasur me ujë (tabela 4).

Në vitin 1948 në Kosovë jetonin afër 734 mijë banorë, ku rreth 45% e tyre ishin të vendosur në vendbanimet e lokalizuara në akuifere me porozitet intergranular me permeabilitet mesatar deri të lartë (1), përgjatë terreneve fushore të fushëgropave kryesore në Kosovë, e në veçanti afër lumenjve. Akuiferët e tillë kanë ripërtëritje të shpejtë të ujërave nëntokësore me ç'rast paraqiste burimin kryesor të furnizimit të popullsisë me ujë. Këto akuifere u bënë tërheqës për popullsinë gjatë shekullit të kaluar, por edhe tani. Qasja në ujëra nëntokësore bëhej me anë të puseve/bunarëve të cilët hapeshin në mënyrë tradicionale, ndërsa niveli i ujërave freatike (të lira) ishte afër sipërfaqes së Tokës, prandaj nxjerrja e ujit nuk ishte e vështirë. Pjesa tjetër e popullsisë sipas përqindjes ishte e vendosur në terrene pa porozitet të çarjeve apo intergranular (6), që përfshin terrenet kodrinore-malore të Kosovës. Në këtë periudhë kohore, këto vendbanime nuk ishin të përfshira nga valët e migrimit. Lokalizimi i tyre ishte afër burimeve ujore apo ujërave rrjedhëse sipërfaqësore në terrenet kodrinore, ndërsa aktivitetet bujqësore, sidomos lavërtaria e perimtaria nuk ishin të zhvilluara në këso vise. Pastaj, pjesëmarrje më të lartë nga krahasim me dy akuiferët e sipërpërmendur (1, 6) kishte akuiferi me porozitet intergranular me permeabilitet mesatar deri të ulët (2) ku ishin të koncentruar 22.1% e popullsisë. Pjesa tjetër e akuifereve (3, 4, 5) kishin pjesëmarrje të vogël të popullsisë, në total 5.5% e popullsisë së përgjithshme të Kosovës.

Tabela 4. Lëvizja e numrit të popullsisë sipas akuifereve në Kosovë

Lloji i akuiferit	Sipërfaqja e akuiferit (km ²)	Popullsia (1948)	Popullsia (1953)	Popullsia (1961)	Popullsia (1971)	Popullsia (1981)	Popullsia (1991)	Popullsia (2011)
1	2,161.53	327,586	369,528	454,035	617,155	832,335	1,070,321	963,022
2	1,843.90	162,354	179,200	211,758	277,218	368,736	466,510	481,285
3	1,022.08	13,183	14,096	15,952	20,557	25,476	31,084	30,277
4	725.33	26,949	29,233	32,974	36,657	38,089	40,564	28,552
5	1.19	158	139	243	374	1,168	2,126	1,360
6	5,151.22	203,525	224,503	250,760	292,515	320,601	356,662	275,525
	10,905.25	733,755	816,699	965,722	1,244,476	1,586,405	1,967,267	1,780,021

Migrimet e popullsisë të cilat pasuan në vitet 60 e më vonë patën për pasojë ndryshimin sasior të popullsisë së vendbanimeve, sidomos të atyre kodrinore-malore (zona shpopulluese) dhe atyre fushore (zona pranuese).^{25, 26} Ajo çfarë ndodhi më vonë ishte zvogëlimi i përqindjes së pjesëmarrjes në numrin e popullsisë së përgjithshme të Kosovës në terrenet pa akuifere të tipit të çarjeve apo poroz, ku numri i popullsisë në këto vise shënonte rritje vetëm nga shtimi natyror, por jo edhe nga migrimet e popullsisë. Andaj, në vitin 2011 në këto terrene (6) jetonin rreth 275 mijë banorë, po që ishte vetëm 15.5% e popullsisë së përgjithshme të Kosovës, që në fakt ishte një zvogëlim nga 27.7% sa ishte në vitin 1948 (figura 4).

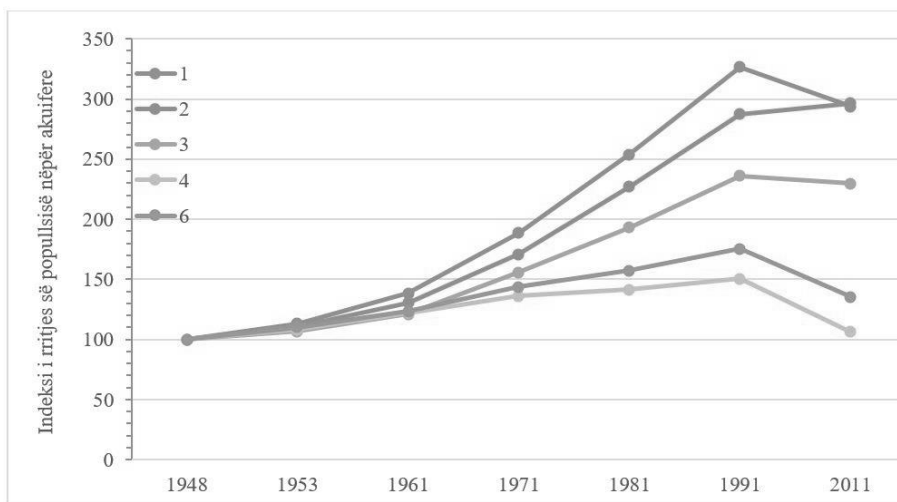


Figura 4. Indeksi i rritjes së popullsisë sipas akuifereve në Kosovë

Rritje konstante të numrit të popullsisë kanë pësuar vendbanimet të vendosura mbi akuifere me porozitet intergranular me permeabilitet të ulët, mesatar e deri të lartë (1 dhe 2), ku numri i popullsisë shënoi rritje të vazhdueshme qysh nga viti 1948, përjashtimit regjistrimit të popullsisë së vitit 2011 (i cili ishte i kritikuar për qasjen dhe mos-përfshirjen e popullsisë shqiptare jashtë Kosovës). Derisa në akuiferin me permeabilitet mesatar e deri të lartë (1) në vitin 1948 jetonin rreth 327 mijë banorë që përbënte 44.6% të popullsisë së përgjithshme të

²⁵ Islami, H. - Popullsia – në Kosova: vështrim monografik, ASHAK, Prishtinë, 2011.

²⁶ Bytyqi, V., Ramadani, I. – Analizë gjeografike e zonave migruese në Regjionin Lindor të Kosovës, *Studime shoqërore*, nr. 4, ASHAK, Prishtinë, 2018.

Kosovës, në vitin 2011 jetonte 963 mijë banorë apo 54.1% e popullsisë rezidente të Kosovë. Në periudhën 63-vjeçare ndërmjet dy regjistrimeve të popullsisë, numri i popullsisë u rrit për 3 herë. Në këtë lloj të akuiferit (1), sipas prognozave statistikore pritet të ketë rritje të popullsisë në të ardhmen, me ç'rast presioni ndaj ujërave nëntokësore do të rritet për pasojë do të ketë probleme mjedisore që ndërlidhen me lloje të ndryshme të ndotjes.

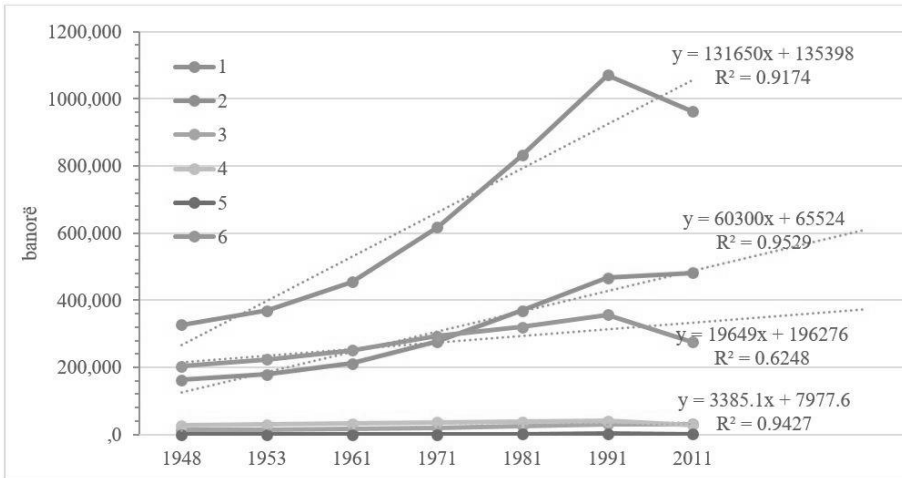


Figura 5. Ecuria e rritjes së numrit të popullsisë sipas akuifereve në Kosovë dhe trendi për të ardhmen

Rritje të numrit të popullsisë për rreth 3 herë pati edhe në akuiferin me porozitet intergranular me permeabilitet mesatar deri të ulët (2), ku nga rreth 162 mijë banorë në vitin 1948, numri i popullsisë u rrit në rreth 481 mijë banorë në vitin 2011. Rritja e popullsisë në këto lloj të akuiferit shpjegohet me faktin e mënyrës së furnizimit të popullsisë me ujë, ku sot, shumica e vendbanimeve kanë qasje në ujësjellës publik dhe pavarësisht se akuiferi nuk akumulon sasi të mëdha uji, furnizimi ka një siguri të lartë. Vendbanime të mëdha të kësaj kategorie janë kryesisht vendbanime rurale të cilat kanë marrë elemente urbane, të lokalizuara afër qendrave të mëdha regjionale (Prishtinë, Prizren, Mitrovicë), sikurse: Matçani, Hajvalia, Çagllavica, Dushanova, Lubizhda, Korisha etj. Disa vendbanime patën rritje shumë të lartë të numrit të banorëve: Hajvalia është rritur për 17 herë, nga 436 banorë në vitin 1948, në 7,391 banorë në vitin 2011; Dushanova nga 231 banorë (1948) në 9,398 banorë (2011). Rritja e numrit të popullsisë në dy akuiferët me

porozitet intergranular shpjegohet me shkallën 91% (akuiferi 1) dhe 95% (akuiferi 2) se kjo rritje është nga variabla kryesore – akuiferët e pasur me ujëra nëntokësore (figura 5).

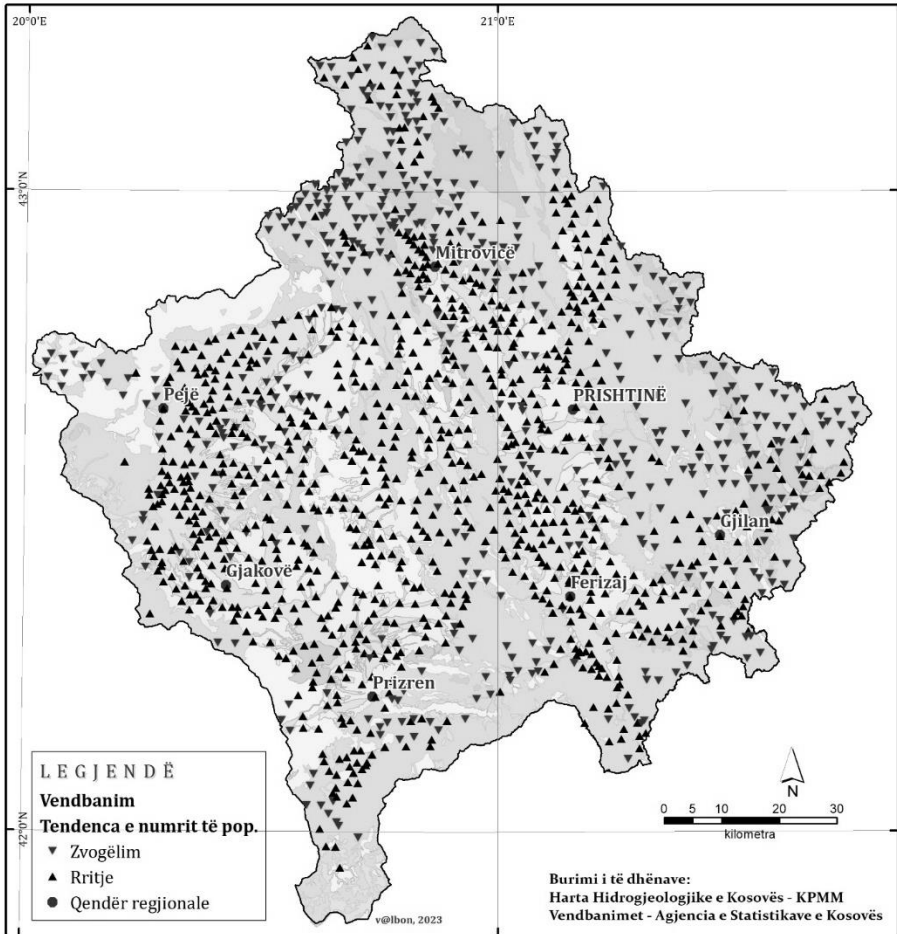


Figura 6. Ndryshimet e numrit të popullsisë sipas vendbanimit dhe akuiferit

Akuiferët e tipit të çarjeve dhe karstik (3) për shkak të veçorive fiziko-ujore të shkëmbinjve gëlqerorë nuk kanë shënuar rritje të madhe të numrit të popullsisë nëpër vendbanime. Nga rreth 13 mijë banorë më 1948, numri i popullsisë u rrit në rreth 30 mijë banorë në 2011. Vendbanime të tilla ishin zona emigruese, andaj numri i popullsisë thuhet ka stagnuar apo është zvogëluar. Të njëjtin fat e kishin edhe vendbanimet e akuifereve të tipit të çarjeve (4), ku numri i popullsisë ka mbetur thuhet i njëjtë sikur në vitin 1948 (26 mijë banorë), me një rritje

shumë të lehtë në vitin 2011 (rreth 28 mijë banorë). Nëse krahasojmë përqindjen e përgjithshme të popullsisë, në këtë akuifer kishte 3.7% të totalit të popullsisë në vitin 1948, ndërsa 1.6% në vitin 2011.

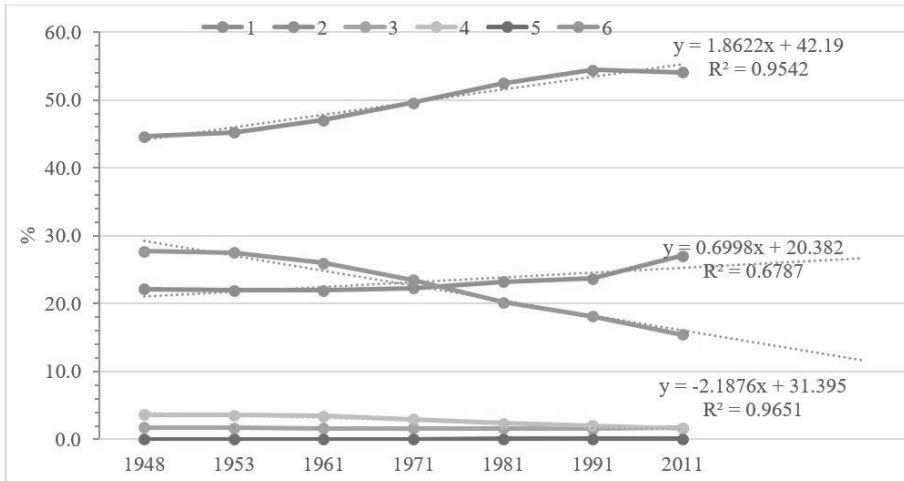


Figura 7. Pjesëmarrja e popullsisë së Kosovës sipas akuifereve

Në bazë të analizave të prezantuara, pasqyrohet pjesëmarrja më e lartë e lartë e popullsisë nëpër akuiferet e pasura me ujëra nëntokësore, ku jo vetëm që janë vendbanimet më të mëdha, por dominon edhe përqindja e pjesëmarrjes së popullsisë së përgjithshme të Kosovës në akuiferet përkatëse. Këto janë elemente signifikante që tregojnë rolin e ujërave nëntokësore në shpërndarjen, lëvizjen, koncentrimin e popullsisë në vendbanimet e Kosovës, duke faktorizuar ujërat nëntokësore me nivel shumë të lartë impakti.

Dendësia e popullsisë sipas akuifereve

Dendësia e popullsisë sipas akuifereve tregon koncentrimin e popullsisë në raport me akuiferet e ujërave nëntokësore. Secili akuifer identifikohet përmes shtrirjes së tij në varësi të veçorive fiziko-gjeografike të terrenit përkatës. Krahas rritjes së popullsisë nëpër akuiferet e caktuara është rritur edhe dendësia e popullsisë duke shtuar presionin mbi akuiferet e pasur me ujëra nëntokësore.

Në Kosovë, dendësia e përgjithshme e popullsisë ka shënuar rritje krahas rritjes së popullsisë ndër vite. Disa pjesë të Kosovës, për shkak të

veçorive natyrore të terrenit, e në veçanti edhe pasuria me ujëra nëntokësore ka ndikuar që mesatarja të jetë mbi mesatare e përgjithshme të dendësisë së banimit. Në vitin 1948, dendësia mesatare e popullsisë së Kosovës ishte rreth 67 banorë/km², ndërsa akuiferet me porozitet intergranular me permeabilitet të ulët (2) e deri të lartë (1) kishin dendësi me të madhe se mesatarja, madje akuiferi i aluvioneve lumore kishte dendësi rreth 2.2 herë më të madhe (151 b/km²). Në regjistrimin e fundit të popullsisë në Kosovë, dendësia mesatare e popullsisë së Kosovës ishte 163 b/km², ndërsa dendësia mesatare e banimit në akuiferet e pasura me ujëra nëntokësore ishte ndërmjet 261 b/km² në akuiferin (2) deri në 445 b/km² në akuiferin (1).

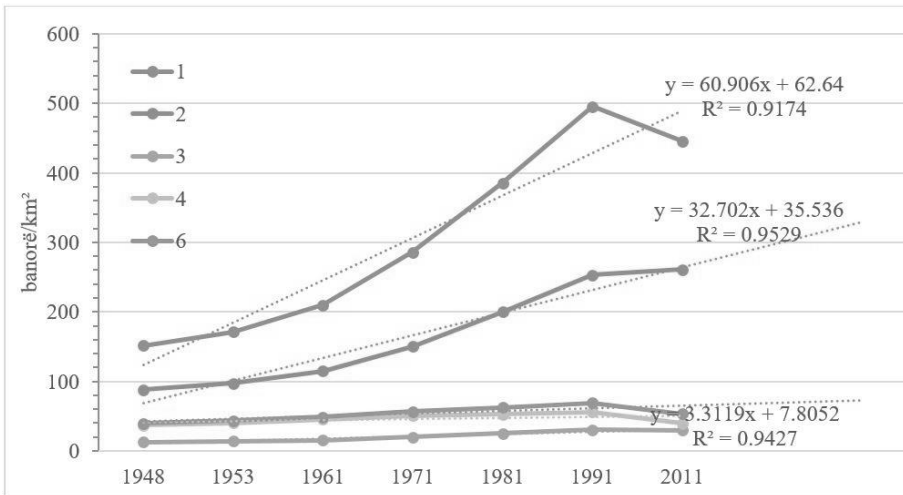


Figura 8. Dendësia e popullsisë së Kosovës sipas akuifereve në Kosovë dhe ndryshimi ndër vite

Nëse krahasojmë akuiferin me porozitet intergranular me permeabilitet mesatar deri të lartë (1) dendësia e popullsisë është rritur nga 151 b/km² në vitin 1948, në 445 b/km², apo rreth 2.9 herë, që po ashtu ishte më e madhe se rritja e mesatare së përgjithshme të popullsisë së Kosovës (2.4 herë). Pra, dendësi më të madhe se mesatarja e Kosovës kanë akuiferet e pasura me ujëra nëntokësore. Dendësia më e madhe e banimit tregon edhe për impaktin që ka njeriu me aktivitetet e përditshme ekonomike, të cilat mund të jenë nga burimet e ndotjes urbane, komunale, bujqësore e industriale. Dendësia e madhe e banimit mbi akuiferet e pasura me ujë është e lidhur edhe me tokat bujqësore me bonitet të lartë, në të cilat janë të lokalizuara dhe janë zhvilluar vendbanimet e tipit të dendur e të cilat janë rritur më së shumti.

Ndryshimet e mbulueshmërisë së tokës nga rritja e popullsisë

Rimbushja e ujërave nëntokësore për shkak të natyrës së shtrirjes së tyre në litosferë ndikohet nga faktorët natyrorë, në mënyrë që të kemi furnizim të qëndrueshëm të tyre. Qarkullimi i ujërave sipërfaqësore dhe rimbushja e ujërave nëntokësore varet edhe nga mbulesa e tokës (land cover) e të cilat varen nga aktivitetet njerëzore dhe ndryshimet klimatike.²⁷ Urbanizimi ndryshon reagimin pellgut në raport me reshjet, duke zvogëluar infiltrimin dhe kohën e rrjedhjes, ndërsa rrit prurjen dhe rrjedhën.²⁸ Përdorimi i tokës dhe mbulesa e tokës (LULC) përfaqëson elementet natyrore dhe artificiale në sipërfaqe të Tokës, sikurse vegjetacioni, trupat ujore dhe struktura antropogjene, ndërsa ndryshimet e LULC afektojnë ujërat nëntokësore duke modifikuar komponentët e bilancit ujqor.²⁹ Bazuar në të dhënat e marra nga hartat topografike të prodhuara për Kosovën nga institucionet e kohës (ish-Jugosllavi)³⁰ dhe hartat e prodhuara nga National Imagery and Mapping Agency e Qeverisë Amerikane³¹ e cila bazohet në informacionet e viteve 90 për Kosovën, është përcaktuar mbulueshmëria e tokës (Land cover), në veçanti sipërfaqet artificiale (të ndërtuara) që paraqesin sipërfaqet fizike të qyteteve, fshatrave dhe objekteve të tjera artificiale është përcaktuar zona e ndërtuar (built up areas). Në disa hulumtime shkencore është vërtetuar se zona e ndërtuar ndikon në shkallën e rimbushjes së ujërave nëntokësore, me ç'rast me rritjen e sipërfaqeve urbane zvogëlohet mundësia e rimbushjes së akuiferit.³²

²⁷ Wang, W., Zhang, Z., Duan, L. et al. Response of the groundwater system in the Guanzhong Basin (central China) to climate change and human activities. *Hydrogeology Journal*, 26, 1429–1441 (2018). <https://doi.org/10.1007/s10040-018-1757-7>

²⁸ Wakode, H.B., Baier, K., Jha, R., Azzam, R. - Impact of urbanization on groundwater recharge and urban water balance for the city of Hyderabad, India, *International Soil and Water Conservation Research*, Volume 6, Issue 1, 2018, 51-62.

²⁹ Poelmans, L. Van Rompaey, A., Batelaan, O. - Coupling urban expansion models and hydrological models: How important are spatial patterns?, *Land Use Policy*, Volume 27, Issue 3, 2010.

³⁰ Harta të prodhuara nga Instituti Gjeografik Ushtarak i ish-Jugosllavisë. Për më tepër, linku i harta: <https://www.topografskakarta.com/index.html>

³¹ Për më shumë, shih databazën e hartave për Kosovën: https://maps.lib.utexas.edu/maps/topo/former_yugoslavia/

³² Siddik, M.S., Tulip, S.S., Rahman, A., Islam, M.N., Haghghi, A.T., Mustafa, S.T., - The impact of land use and land cover change on groundwater recharge in northwestern Bangladesh, *Journal of Environmental Management*, Vol. 315, 2022.

Krahas migrimin të popullsisë nga terrenet me porozitet të ulët e pa porozitet drejt viseve fushore e terreneve me porozitet intergranular është shtuar edhe sipërfaqja e ndërtuar. Me zgjerimin e vendbanimeve dhe infrastrukturës është shtuar sipërfaqja artificiale apo e ndërtuar. Me anë të analizave të bëra nga hartat topografike është gjetur se vendbanimet në vitin 1990 kanë mbuluar rreth 24.800 hektarë, ndërsa në bazë të analizave të imazheve satelitore të vitit 2020 sipërfaqja e ndërtuar është rreth 67 mijë hektarë apo është rritur për 270%. Rritja e sipërfaqeve të ndërtuara ka shënuar trend pozitiv sikurse rritja e numrit të popullsisë dhe e dendësisë së popullsisë.

Sikurse ndryshimet e ndodhura me rastin e lëvizjes së numrit të popullsisë, dendësisë së popullsisë, edhe shtimi i sipërfaqeve të ndërtuara është bërë në drejtim të akuifereve me porozitet intergranular me permeabilitet mesatar deri të lartë (1) dhe akuifereve me porozitet intergranular me permeabilitet të ulët deri mesatar (2). Shtimi absolut i sipërfaqeve të ndërtuara në akuiferin (1) është bërë nga 12.694 ha në 33.821 ha, ndërsa në akuiferin (2) nga 5.699 ha në 17.823 ha. Kësisoj, të dy akuiferët me porozitet intergranular me permeabilitet të ulët e deri të lartë sipërfaqja e ndërtuar në vitin 2020 është 51.645 ha (516 km²), duke qenë pjesë artificiale/ndërtuese e 828 vendbanimeve në Kosovë, e ku përfshihen vendbanimet urbane e pjesa më e madhe e vendbanimeve të mëdha të cilat shtrihen në viset fushore të Kosovës (56.4% e vendbanimeve të Kosovës). Në terrenet pa porozitet të çarjeve apo intergranular e që shtrihen 529 vendbanime të Kosovës (36.1% e vendbanimeve), sipërfaqet e ndërtuara mbulojnë rreth 12.500 hektarë.

Historikisht, njeriu ka ndikuar në biosferën tokësore në mënyrë masive, duke ndryshuar sipërfaqen natyrore, kryesisht pyjore e shkurre në shfrytëzim bujqësor³³, ndërsa në vitet e fundit vërehet trendi i rritjes së shkallës së urbanizimit, si në Kosovë, ashtu edhe në nivel global, duke ndikuar në ciklin hidrologjik, në veçanti në relacionet reshje-infiltrim. Shumica e hapësirave urbane janë bërë të papërshkueshme, me më pak sipërfaqe për infiltrim të reshjeve, duke zvogëluar mundësinë e rimbushjes së akuiferit. Rritja e sipërfaqeve artificiale me zgjerim të vendbanimeve (urbane e rurale) ka ndikuar në paraqitjen e *përmytjeve urbane (urban flooding)* apo *përmytjeve të shiut (pluvial flooding)*. Si rezultat i rrjedhës së ujit mbi sipërfaqet konkrete të cilat janë të papërshkueshme dhe

³³ Scanlon, B.R., Reedy, R.C., Stonestrom, D.A., Prudic, D.E. and Dennehy, K.F. (2005), Impact of land use and land cover change on groundwater recharge and quality in the southwestern US. *Global Change Biology*, 11: 1577-1593. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2486.2005.01026.x>

zhvillimit urban, gjasat për t'u paraqitur përmbytyet janë të mëdha.³⁴ Me anë të analizave të GIS/RS duke vështuar e hulumtuar zhvillimet urbane duke transformuar natyrën janë të pranishme edhe në Kosovë. Rritja e vendbanimeve, sidomos e qendrave urbane në periudhën e pasluftës në Kosovës (1999) dhe mungesat e planifikimit adekuat konform rritjes së vendbanimit, ka shtuar gjasat e përmbytyjeve, të cilat janë mjaft të shpeshta.

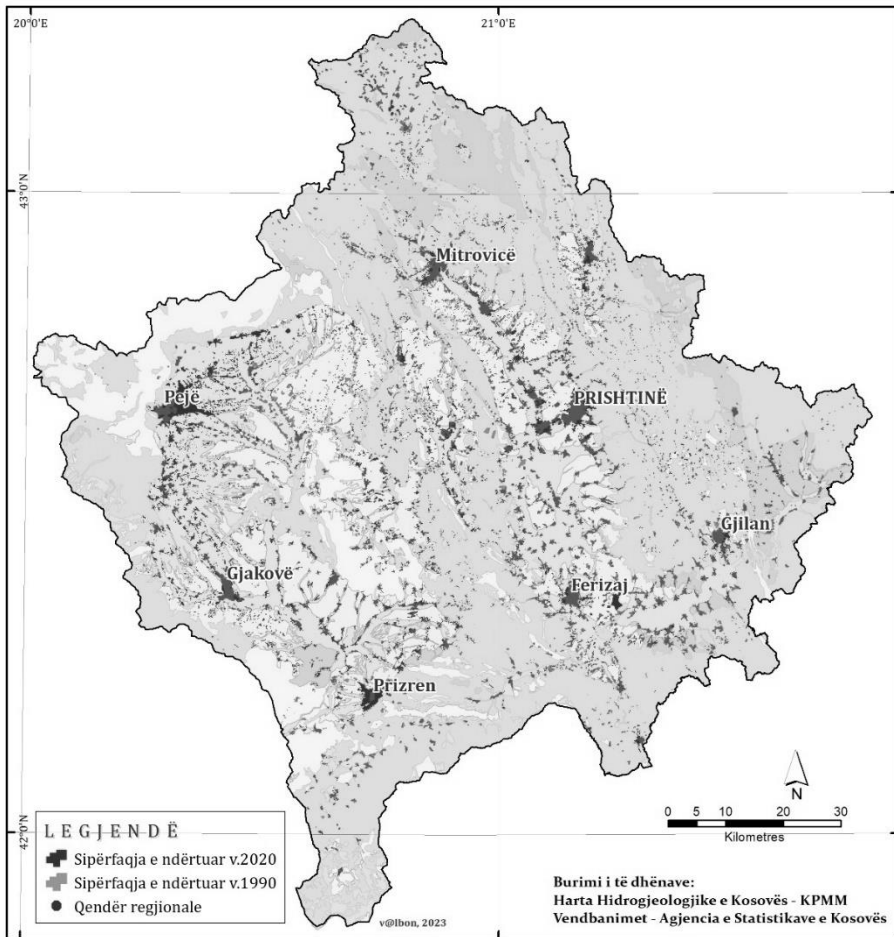


Figura 9. Sipërfaqja artificiale në vendbanime dhe akuifere.

³⁴ Rahman, A., Shaw, R., Surjan, A., Parvin, G.A. - Urban Disasters and Approaches to Resilience, Editor(s): Rajib Shaw, Atta-ur-Rahman, Akhilesh Surjan, Gulsan Ara Parvin, Urban Disasters and Resilience in Asia, Butterworth-Heinemann, 2016, Pages 1-19.

Përfundim

Uji si element jetik për ekzistencën e jetës mund të gjendet në terrene të ndryshme në natyrë. Në Kosovë, përhapja e tij është e ndërlidhur me kushtet gjeologjike, morfologjike e klimatike, ndërsa si faktor me rëndësi në përhapjen e popullsisë dhe të vendbanimeve ka treguar efekti e vet. Duke shfrytëzuar të dhënat e numrit të popullsisë dhe të vendbanimeve në Kosovë është analizuar shtrirja e tyre në raport me akuiferet e ujërave nëntokësore. Në Kosovë, nga 6 llojet e akuifereve të ujërave nëntokësore, vërehet koncentrim i madh i popullsisë dhe i vendbanimeve në akuiferet e pasura me ujë. Në Kosovë janë 1,469 vendbanime të shtrira gjithandej vendit. Në akuiferët me porozitet intergranular me permeabilitet të mesatar deri të lartë në Kosovë janë të vendosura 532 vendbanime (36.2%), rreth 963 mijë banorë (54.1%), me dendësi banimi rreth 446 b/km², më e madhe në raport me të gjitha akuiferet e tjera. Duke shfrytëzuar analizat statistikore, konkretisht koeficientin e determinimit, mund të konkludohet se në të ardhmen do të ketë rritje të numrit të popullsisë dhe sipërfaqeve artificiale në këtë akuifer. Në përgjithësi akuiferet me porozitet intergranular dhe permeabilitet të lartë, që shtrihet në terrenet fushore në Kosovë dhe që veçohen nga prezenca e ujërave nëntokësore kanë shënuar rritjen më të madhe të popullsisë. Në këto dy akuifere sipas regjistrimit të popullsisë së vitit 2011 jetonin 1.45 milionë banorë (81.1% e popullsisë së Kosovës). Uji është faktor determinues për jetesën në Tokë, ai është burimi kryesor i ekzistencës së vendbanimeve dhe qyteteve. Ndërtimi i akumulacioneve ujore (liqeneve artificiale) ka mundësuar rritjen e vendbanimeve pa pasur rezerva të mjaftueshme ujore, por duke e transferuar ujin me anën të sistemit të ujësjellësve.

Rritja e numrit të popullsisë mbi akuiferet me porozitet intergranular të pasur me ujëra nëntokësore ka qenë e evidente që nga pjesa e dytë e shekullit të kaluar dhe ka rezultuar me koncentrimin e 81.1% të popullsisë së përgjithshme të vendit. Rritja e pakontrolluar dhe zgjerimi i paplanifikuar i vendbanimeve urbane e rurale ka ndikuar në rritjen e sipërfaqes artificiale, e cila shpreh efektet e saj në qarkullimin e ujit në natyrë. Rritja e numrit të popullsisë në përgjithësi dhe koncentrimi mbi akuiferët e ujërave nëntokësore ka rezultuar me mbishfrytëzim dhe shterim (uljen e nivelit), ndryshim të nivelit të ujit sidomos në periudha të thata klimatike. Rritja e numrit të popullsisë dhe rrjedhimisht e sipërfaqes artificiale (built-up areas) pengon depërtimin e lirshëm të ujërave atmosferike dhe sipërfaqësore të infiltrohen në akuifere të ujërave nëntokësore. Ndërsa rritja e aktiviteteve bujqësore në tokat e punueshme e që gjenden mbi akuifere të ujërave

nëntokësore, përdorimi i pakontrolluar i plehrave kimike ndikon në ndotjen e këtyre ujërave, ndërsa rigjenerimi hidrologjik e largimi i ndotjes është proces mjaft i ngadalshëm. Hulumtimet kanë treguar se 21 nga 37 akuiferët kryesorë të ujërave nëntokësore në Tokë janë shteruar,³⁵ dhe kjo si rezultat i aktiviteteve humane. Sigurisht, fatit të njëjtë nuk mund t'i shmangen edhe akuiferët e ujërave nëntokësore në Kosovë. Andaj, me qëllim të mbrojtjes së ujërave nëntokësore nga aktivitetet humane është me rëndësi mbrojtja e tyre (shembuj ³⁶, ³⁷), ngaqë dëmet mund të jenë të mëdha.

Valbon Bytyqi

POPULATION AND SETTLEMENT DISTRIBUTION ACCORDING TO GROUNDWATER AQUIFERS IN KOSOVA

Summary

The paper deals with the distribution of the population and settlements in relation to the underground water aquifers in Kosovo. As a result of the possibility of easy extraction of underground water, the population has a large concentration in these aquifers, which lie mainly in the plains (Dukagjini, Kosova, Anamorava, Llapi and Drenica plains). Using data on the number of population and settlements in Kosovo as well as the distribution of groundwater aquifers, a large concentration of population and settlements was observed in aquifers with intergranular porosity with low to very high permeability (sand, gravel, clay) where 828 settlements and 1.44 million inhabitants are located. In 1948, 66.8% of Kosovo's population lived on these aquifers, while in 2011 it was 81.1% of Kosovo's population. The physical growth of artificial structures (built-up areas) up to 516 km², results in depletion (lowering of the level) and overexploitation, change of the water level especially in dry climatic periods. The increase in population and consequently the artificial surface (built-up areas) prevents the free penetration of atmospheric and surface waters from infiltrating underground water aquifers. While the growth of agricultural activities on arable lands that are located on underground water aquifers, the uncontrolled use of chemical fertilizers affects the pollution of these waters, while the hydrological regeneration and the removal of pollution is a very slow process.

Key words: aquifer, groundwater, population, density, Kosova.

³⁵ Richey AS, Thomas BF, Lo M-H, Reager JT, Famiglietti JS, et al. 2015. Quantifying renewable groundwater stress with GRACE. *Water Resour. Res.* 51:5217–38

³⁶ Bytyqi, V, Pruthi, V. Çadraku, H. - Determination of Groundwater Wellhead Sanitary Protection Zones: A Case Study Application on the Wellhead in Lipjan (Kosovo). *Journal of Engineering and Applied Sciences*, 13: 7357-7363, 2018.

³⁷ Osmanaj, L., Hajra, A., Berisha, A. and de Beyer, T. (2021). The Journey of Establishing Groundwater Source Protection Zones in Kosovo on Example of Lipjan Municipality. *Ecological Engineering & Environmental Technology*, 22(3), pp.20–26. doi:<https://doi.org/10.12912/27197050/134753>.

Referencat

1. Bytyqi, V, Pruthi, V. Çadraku, H. - Determination of Groundwater Wellhead Sanitary Protection Zones: A Case Study Application on the Wellhead in Lipjan (Kosovo). *Journal of Engineering and Applied Sciences*, 13: 7357-7363, 2018.
2. Bytyqi, V., Ramadani, I. – Analizë gjeografike e zonave migruese në Regjionin Lindor të Kosovës, *Studime shoqërore*, nr. 4, ASHAK, Prishtinë, 2018.
3. Di Baldassarre, G., Kooy, M., Kemerink, J. S., and Brandimarte, L.: Towards understanding the dynamic behaviour of floodplains as human-water systems, *Hydrol. Earth Syst. Sci.*, 17, 3235–3244, <https://doi.org/10.5194/hess-17-3235-2013>, 2013.
4. Fang, Y., Jawitz, J.W. The evolution of human population distance to water in the USA from 1790 to 2010. *Nature Communications* 10, 430 (2019). <https://doi.org/10.1038/s41467-019-08366-z>
5. Grup autorësh - Vendbanimet e Kosovës: tabloja fizike-hapësinore, demografike dhe funksionale (kryeredaktor Hivzi Islami), ASHAK, Prishtinë, 2018-2020.
6. Hartë hidrogeologjike e Kosovës, Instituti për Hidroekonomi, 1983.
7. Hartë hidrologjike e Kosovës, 1:300,000, Instituti “J.Cerni”, Beograd, 1983.
8. Hornby, W., Jones, M. - *An Introduction to Population Geography*, 1993.
9. Hydrogeological map of Kosova 1:200 000, KPMM, Prishtinë, 2006.
10. Islami, H. – *Demografia e Kosovës*, ASHAK, Prishtinë, 2021.
11. Islami, H. - *Popullsia – në Kosova: vështrim monografik*, ASHAK, Prishtinë, 2011.
12. *Kosova: vështrim monografik*, ASHA, Prishtinë, 2011.
13. Ligji nr. 03/l-041 për Kufijtë Administrativ të Komunave
14. Margat, J., van der Gun, J. – *Groundwater around the World: A geographic synopsis*, CRC press, 2013.
15. Osmanaj, L., Hajra, A., Berisha, A. and de Beyer, T. - The Journey of Establishing Groundwater Source Protection Zones in Kosovo on Example of Lipjan Municipality. *Ecological Engineering & Environmental Technology*, 22(3), pp.20–26, 2021. doi: <https://doi.org/10.12912/27197050/134753>
16. Pllana, R. - *Ujërat – Kosova: vështrim monografik*, ASHAK, Prishtinë, 2011.

17. Poelmans, L., Van Rompaey, A., & Batelaan, O. (2010). Coupling urban expansion models and hydrological models: how important is the prediction of spatial patterns? *Land Use Policy*, 27, 965-975. <http://dx.doi.org/10.1016/j.landusepol.2009.12.010>
18. Pruthi, V. – Karakteristikat gjeologjike – Kosova: vështrim monografik, ASHAK, Prishtinë, 2011.
19. Pushka, A. – Aspekte gjeopopullative të Kosovës dhe rreth saj, Prishtinë, 2000.
20. Rahman, A., Shaw, R., Surjan, A., Parvin, G.A. - Urban Disasters and Approaches to Resilience, Editor(s): Rajib Shaw, Atta-ur-Rahman, Akhilesh Surjan, Gulsan Ara Parvin, Urban Disasters and Resilience in Asia, Butterworth-Heinemann, 2016, Pages 1-19.
21. Ramadani, I. – Vendbanimet e Kosovës – organizimi hapësinor dhe funksional, Libri Shkollor, 2016.
22. Richey, A.S., Thomas, B.F., Lo, M.-H., Reager, J.T., Famiglietti, J.S., Voss, K., Swenson, S. and Rodell, M. - Quantifying renewable groundwater stress with GRACE. *Water Resources Research*, 51(7), pp.5217–5238, 2015. doi: <https://doi.org/10.1002/2015wr017349>.
23. Scanlon, B.R., Reedy, R.C., Stonestrom, D.A., Prudic, D.E. and Dennehy, K.F. Impact of land use and land cover change on groundwater recharge and quality in the southwestern US. *Global Change Biology*, 11: 1577-1593, 2005. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2486.2005.01026.x>
24. Siddik, M.S., Tulip, S.S., Rahman, A., Islam, Md.N., Haghghi, A.T. and Mustafa, S.M.T. - The impact of land use and land cover change on groundwater recharge in northwestern Bangladesh. *Journal of Environmental Management*, [online] 315, p.115130. 2022. doi: <https://doi.org/10.1016/j.jenvman.2022.115130>
25. The United Nations World Water Development Report 2022: Groundwater: making the invisible visible.
26. Wakode, H.B., Baier, K., Jha, R. and Azzam, R. - Impact of urbanization on groundwater recharge and urban water balance for the city of Hyderabad, India. *International Soil and Water Conservation Research*, 6(1), pp.51–62, 2018. doi: <https://doi.org/10.1016/j.iswcr.2017.10.003>
27. Wang, W., Zhang, Z., Duan, L. et al. Response of the groundwater system in the Guanzhong Basin (central China) to climate change and human activities. *Hydrogeology Journal*, 26, 1429–1441, 2018. <https://doi.org/10.1007/s10040-018-1757-7>

Arsim Ejupi, Prishtinë

MBROJTJA NDËRKUFITARE E NATYRËS NË FUNKSION TË PAQES SË QËNDRUESHME: KONTEKSTI GLOBAL DHE REGJIONAL

Abstrakt

Ky artikull përmban njohuri mbi historikun e krijimit të zonave të mbrojtura ndërkufitare, veçoritë e tyre, ndërlidhjen ndërmjet mbrojtjes së natyrës dhe arritjes e mirëmbajtjes së paqe në kontekst global dhe regjional. Po ashtu përmes shembujve konkretë elaborohen qëllimet, përfitimet dhe përparësitë e bashkëpunimit ndërkufitar, me theks të veçantë në fushën e mbrojtjes së natyrës. Pa marrë parasysh shkaqet të cilat çojnë deri te mosmarrëveshjet dhe konfliktet ndërmjet shteteve, shumë prej tyre zhvillohen në hapësirat ndërkufitare. Konfliktet rreth vijave të kontestuara kufitare, janë gjithnjë e më të shpeshta, ndërsa disa prej tyre arrijnë të shndërrohen në kërcënim serioz për disa site të rëndësishme të biodiversitetit dhe gjeodiversitetit nëpër botë. Për shumë qarqe politike, por dhe të atyre që merren me mbrojtjen e natyrës, koncepti i paqesve ofron një alternativë ndaj tensioneve në vatrat e krizave dhe konflikteve përmes menaxhimit të përbashkët të trashëgimisë natyrore dhe mjedisit, të cilët implikojnë disa palë të interesit, ku vend të rëndësishëm zënë komunitetet lokale të cilat janë përfitueset e para dhe të menjëhershme të një bashkëpunimi të tille.

Ndër përkufizimet e shumta që jepen për parqet e paqes, vlen të përmendet ai i Kombeve të Bashkuara sipas të cilit “parqet e paqes janë ato hapësira ndërkufitare të cilat në të kaluarën ka pasur konflikte”. Parku i parë i paqes në historinë shekullore të kësaj kategorie të zonave të mbrojtura është Parku i Paqes Waterton-Glacier, i cili u shpall në vitin 1932 në zonën kufitare midis SHBA-së dhe Kanadasë. Në vatrat e krizës dhe zonat e konflikteve, sikurse Kashmiri ose gadishulli korean, parqet e paqes shpallen për të ruajtur dhe mirëmbajtur paqen ndërmjet palëve.

Pavarësisht nga përparësitë e shumta që sjellin aktivitetet e përbashkëta të bashkëpunimit ndërkufitar në fushën e mbrojtjes së natyrës, ato në Gadishullin Ballkanik janë të pakta dhe më shpesh në fazat fillestare. Kosova, edhe pse me territor të vogël ka bazë gjeografike-natyrore të pasur dhe heterogjene, me njësi të ndryshme morfologjike, shumë prej të cilave kanë shtrirje përtej kufijve të saj, prandaj ofrojnë mundësi të shumta të bashkëpunimit ndërkufitar për mbrojtjen e trashëgimisë natyrore dhe mjedisit. Bashkëpunimi në këtë fushë do të tejkalonte qëllimin e ngushtë dhe do të shërbente si një mjet shumë efikas për intensifikimin dhe përmirësimin e marrëdhënieve me fqinjët, ruajtjen dhe mirëmbajtjen e paqes e cila është më se e nevojshme në një regjion i cili kohë më parë ka qenë vatër e konflikteve dhe mosmarrëveshjeve kufitare, etnike, kulturore, politike, etj.

Fjalët çelës: hapësirat ndërkufitare, natyra, bashkëpunimi, Kosova, Ballkani.

Hapësirat ndërkufitare, veçoritë, problemet dhe sfidat

Hapësirat ndërkufitare zakonisht janë më të pazhvilluara, krahasuar me ato qendrore ose ato që janë më afër qendrës. Prapambeturia sociale dhe ekonomike e këtyre regjioneve duhet parë në kontekstin e objektivave strategjike-mbrojtëse dhe të sigurisë për shtetet në të cilat ndodhen në raport me shtetet me të cilat kufizohen. Karakteristikat dhe problemet gjeografike të hapësirave ndërkufitare janë të shumta. Ato janë të ndërlukuara dhe të llojllojshme për nga struktura, mënyra dhe intensiteti i paraqitjes, shkaqet, pasojat dhe shtrirja territoriale. Niveli i ulët i zhvillimit ekonomik, izolimi komunikativ, emigrimi dhe proceset shpopulluese, problemet ndëretnike, statusi i padefinuar politiko-juridik, kërkesat për autonomi territoriale dhe politike, shfrytëzimi jo i qëndrueshëm i resurseve natyrore, janë disa nga problemet me të cilat ballafaqohen hapësirat ndërkufitare.

Një situatë e tillë është e trashëguar nga rrethanat e kaluara gjeopolitike kur kufijtë ishin vija të prera ndarëse ndërmjet shteteve. Duhet të theksojmë se kjo vlen në radhë të parë për shtetet dhe regjionet me stabilitet të brishtë, të sapodala nga konfliktet, me demokraci jo të konsoliduar dhe me probleme të shumta të natyrës sociale dhe ekonomike. Fatkeqësisht, këto vazhdojnë të jenë edhe më tej veçori identifikuese të shteteve të Gadishullit Ballkanik.

Meqenëse gjatë tërheqjes së vijave kufitare nëpër hapësirat e banuara, kufijtë kanë funksionin e ndarjes dhe përkufizimit, pashmangshëm lënë pasojë funksionale-hapësinore. Ndryshimi i kufirit shtetëror për njëri palë nënkupton përmirësim, ndërsa për tjetrën dëmtim të lidhjeve dhe marëdhënieve funksionale e hapësinore. Dëmtimi i lidhjeve funksionale-hapësinore gjen shprehje sidomos në rastet kur vija e re kufitare ndan trungun e përbashkët gjeoetnik dhe vazhdimësinë etniko-demografike të tij. Në rastin e Gadishullit Ballkanik në të cilin ka pasur vizatime e ripërcaktime të vijave kufitare, ndërprerja e lidhjeve funksionale më së tepërmi ka dëmtuar etnikumin shqiptar i cili shtrihet nëpër disa shtete të këtij regjioni.

Për shkak të rregullimit centralist të shteteve, regjionet ndërkufitare në Gadishullin Ballkanik ndodhen jashtë rrugëve kryesore të qarkullimit të mallrave, kapitalit dhe informatave. Ato janë periferike në raport me korridoret dhe qendrat kryesore zhvillimore dhe si të tilla veçohen me shkallë të ulët të zhvillimit ekonomik, standardit të ulët

jetësor, të proceseve shpopulluese, potencialeve të pashfrytëzuara ekonomike të territorit, etj. Pozita e pavolitshme e regjioneve ndërkufitare është edhe më shumë e theksuar nga ndikimi i situatës gjeopolitike në kontekst më të gjërë, përmes hapjes së konflikteve të ndryshme.¹ Kjo situatë ka mbretëruar sidomos në fillim të viteve 90, pas nismës së shkatërrimit të ish-Jugosllavisë. Mozaiku etnik dhe kulturor me të cilin dallohej ish-Jugosllavia, ishte karakteristikë sidomos e hapësirave ndërkufitare, ku jetonin bashkësitë e caktuara etnike, të cilat, edhe pse konsideroheshin pakica kombëtare, në komunat ku jetonin përbënin shumicë të konsiderueshme. Në Serbi të tillë ishin shqiptarët në Luginën e Preshevës, bullgarët në Serbinë Juglindore, boshnjakët në Sanxhak, hungarezët në zonën kufitare të Vojvodinës me Hungarinë etj. Kërkesat e këtyre bashkësive etnike për realizimin e të drejtave të tyre kombëtare në fushat e arsimit, kulturës, informimit, intensifikimit të mardhënieve me shtetet respektive amë, prej fillimit të viteve 90 të shekullit të kaluar e këtej, nga Serbia janë parë si tendenca për dezintegrim, përzierje të shteteve fqinje në punët e brendshme të Serbisë deri te lëvizjet separatiste. Kjo qasje politike dhe shtetërore e Serbisë ndaj bashkësive etnike joserbe në zonat ndërkufitare, vazhdon të fshehë aspiratat dhe pretendimet e kahmotshme territoriale të saj ndaj shteteve fqinje të Kosovës, Bosnjë dhe Hercegovinës, Maqedonisë së Veriut dhe Malit të Zi.

Bashkëpunimi ndërkufitar: qëllimet, përparësitë dhe përfitimet

Vështruar nga prizmi i proceseve integruese që kanë përfshirë hapësirën evropiane, kufijtë gjithnjë e më tepër po e humbin rolin e ndarjes dhe izolimit dhe po bëhen faktorë atraktivë përmes bashkëpunimit ndërkufitar, që çon drejt promovimit të vlerave të paqes, bashkëpunimit dhe zhvillimit të përgjithshëm social-ekonomik të këtyre hapësirave. Bashkëpunimi ndërkufitar mund të jët një nga zgjidhjet për revitalizimin e regjioneve të prapambetura ndërkufitare, por edhe për zhvillimin më të shpejtë dhe në aspektin hapësinor më të harmonizuar të shteteve në tërësi. Efektet pozitive të këtij bashkëpunimi me

¹ M. Grčić, I. Ratkaj, "Evroregioni i evrokoridori kao faktori integracija zemalja Jugoistočne Evrope sa Evropskom Unijom", *Zbornik radova*, sveska broj LI, Geografski fakultet, Beograd, 2003, f. 5.

hapjen e kufijve nuk mund të materializohen pa zhvillimin e infrastrukturës adekuate rrugore, e cila përmes përmirësimit dhe funksionalizimit të lidhjeve hapësinore-funksionale hapë rrugën për bashkëpunim konkret në shumë fusha të tjera.

Bashkëpunimi ndërkuftar mund të zhvillohet në nivel të komuneve, i cili nënkupton bashkëpunimin bilateral, trilateral dhe multilateral të organeve të pushteteve lokale dhe regjionale (ndërmarrjeve, institucioneve, përfshirë këtu edhe bashkëpunimin ndërkuftar të subjekteve private të cilat ndodhen në trevat gjeografike fqinje). Kjo vlen edhe për hapësirat të cilat në mes vete janë të ndara përmes deteve. Ky definicion është dhënë nga Komiteti i Regjioneve në kuadër të Bashkimit Evropian.² Komiteti i Regjioneve dhe komitetet dhe organizmat e ngjashme brenda BE-së promovojnë dhe stimulojnë bashkëpunimin ndërkuftar në Gadishullit Ballkanik. Kjo formë e bashkëpunimit ndër të tjera ka për qëllim relaksimimin e marrëdhënieve të rënduara ndëretnike të cilat e kanë karakterizuar regjionin deceniet e fundit dhe të cilat janë manifestuar dhe reflektuar sidomos në rajonet ndërkuftare. Kjo pastaj do t'i hapte rrugën bashkëpunimit ndërshtetëror mes vendeve të Ballkanit Perëndimor, të cilat kanë aspirata të bëhen anëtare të Bashkimit Evropian. Një formë e tillë e bashkëpunimit janë *euroregjionet*, të cilat paraqesin struktura ndërkuftare që promovojnë dhe stimulojnë njësitë e qeverisjeve lokale ose regjionale që të bashkëpunojnë në mes vete për realizimin e interesave të përbashkëta dhe përmirësimin e standardit jetësor në të dyja anët e kufirit.

Disa nga qëllimet kryesore të bashkëpunimit brenda euroregjioneve janë përparimi i lidhjeve ekonomike dhe kulturore brenda zonave ndërkuftare, harmonizimi i programeve zhvillimore ekonomike, krijimi i klimës më të favorshme për investime në rajon, vendosja e komunikimit në mes institucioneve edukativo-arsimore dhe hulumtuese-shkencore në zonat ndërkuftare, përmirësimi i lidhjeve infrastrukturore dhe lehtësimi i qarkullimit të lirë të njerëzve, mallrave dhe kapitalit, promovimi i diversitetit të kulturave dhe përgatitja e regjioneve dhe shteteve respektive ku ndodhen ato, për proceset e integritimeve evropiane dhe evropatlantike.

Bashkëpunimi ndërkuftar mund të bëhet edhe në fushën e mbrojtjes së natyrës dhe mjedisit, kryesisht përmes krijimit të zonave të

² Komiteti i Regjioneve është trup këshillëdhënës i Bashkimit Evropian, që përfaqëson pushtetet lokale dhe regjionale të vendeve anëtare të BE-së, i cili në vitin 2002 ka aprovuar definicionin e bashkëpunimit ndërkuftar, që i tejkalon konvizat e Konventës së Madridit.

mbrojtura ndërkufitare të cilat do të krijoheshin si të reja apo do të lidhnin zonat e mbrojtura ekzistuese të shteteve duke krijuar një zonë të përbashkët ndërkufitare, me një trupë të përbashkët menaxhuese, me objektivin parësor për mbrojtjen e biodiversitetit dhe gjeodiversitetit të zonës, por edhe për zhvillimin qëndrueshëm ekonomik të komuniteteve lokale, promovimin dhe mirëmbajtjen e paqes dhe intensifikimin e bashkëpunimit edhe në fusha të tjera.

Zonat e mbrojtura ndërkufitare: një bashkëpunim përtej mbrojtjes së natyrës

Pavarësisht shkaqeve që sjellin deri te ngatërresat dhe konfliktet, një numër i konsiderueshëm i tyre zhvillohen në zonat kufitare dhe pranëkufitare. Konfliktet për kufijtë e kontestuar janë ashpërsuar sidomos në kohën e fundit duke rrezikuar seriozisht disa nga hotspotet më të rëndësishme të biodiversitetit, por edhe sitet e ndryshme të gjeodiversitetit gjithandej nëpër botë. Madje edhe në shtetet të cilët nuk janë të përfshira në konfliktet rreth kufijve, në mënyrë indirekte dëmtohen peizazhet e brishta natyrore përmes ndërtimit të rrethojave që kanë për qëllim parandalimin dhe kontrollimin e migrimeve ilegale të cilat janë shpeshuar në epokën e ndryshimeve klimatike dhe pasigurisë shoqërore e politike të kohës aktuale.³ Ndeshja e interesave të fuqive të mëdha në disa zona kufitare që janë vatra të konflikteve, çfarë është sot zona kufitare ndërmjet Ruisë dhe Ukrainës, çoftimi i madh politiko-gjeografik i hapësirës së Kaukazit, zona e kontestuar e Kashmirit në Himalaje apo hapësira e Detit të Kinës Jugore kanë rezultuar në luftëra të hapura të armatosura të cilat po zhvillohen edhe në kohën kur po shkruajmë për këto probleme.

Ka shumë probleme mjedisore që mund të nxisin konfliktet. Këtu bëjnë pjesë erozioni i tokave, mungesa e ujit, shpyllëzimi, peshkimi i pakontrolluar, ndotja dhe shterimi i resurseve ujore, etj. Plot prej këtyre problemeve shkaktojnë zhvendosjen e popullsisë, e cila mund të nxisë edhe më shumë tensionet.⁴ Ndryshimet klimatike përkeqësojnë edhe më shumë konfliktet ekzistuese dhe kontribuojnë në shfaqjen e konflikteve të tjera. Në këtë mënyrë rriten kërcënimet e mundshme dhe shkalla e

³ Elbein S. Peace Park as transboundary approach to conservation. <https://india.mongabay.com/by/saul-elbein/>, korrik 2022.

⁴ Van Jaarsveld Bronkhorst, S., & Bob, U. 'Environmental Conflicts. Key issues and management implications'. Accord 2010/2.

konfliktit, duke e bërë kështu edhe më të vështirë arritjen dhe mirëmbajtjen e paqes. Për këtë arsye, politikëbërësit dhe qarqet e tjera vendimarrëse hulumtojnë mundësitë dhe gjejnë mekanizmat për menaxhimin e konflikteve dhe arritjen e paqes së qëndrueshme në këto hapësira. Revitalizimi ekonomik i zonave ndërkuftare, nismat e ndryshme ekonomike dhe kulturore, qofshin ato dypalëshe ose tripalëshe, në kuadër të integritimeve regjionale të niveleve të ndryshme, shpallja e zonave të mbrojtura ndërkuftare të natyrës, menaxhimi i integruar i resurseve natyrore të zonave, etj., janë disa nga mekanizmat për menaxhimin e konflikteve, shuarjen e krizave, arritjen dhe promovimin e paqes, shënimin dhe celebrimin e marrëdhënieve të mira fqinjësore, nxitjen e zhvillimit ekonomik të rajoneve të devastuara, periferike dhe kufitare.

Në kuadër të kategorizimit të zonave të mbrojtura të natyrës të cilin e bëjnë organizatat dhe agjencionet e specializuara ndërkombëtare çfarë janë UNESCO, IUCN (Unioni Ndërkombëtar për Mbrojtjen e Natyrës) dhe WCPA (Komisioni Botëror për Zonat e Mbrojtura), të cilët ndjekin kriteret e udhëzuesve operacionalë që vazhdimisht përditësohen dhe revidohen, është krijuar edhe kategoria e Zonave të Mbrojtura Ndërkufitare (ang.: *Transboundary Protected Area*).

Në vitin 2006, Unioni Ndërkombëtar për Konservimin e Natyrës (IUCN) jep një tipologji të zonave të mbrojtura ndërkuftare e cila njihet katër lloje të këtyre zonave: zonat e mbrojtura ndërkuftare, parqet e paqes, hapësirat ndërkuftare për konservim dhe zhvillim si dhe korridoret migratore ndërkuftare.⁵ Zona e mbrojtur ndërkuftare definohet si “një zonë tokësore ose detare që kalon nëpër një ose më shumë kufij midis shteteve, provincave dhe rajoneve autonome ose zonave përtej kufirit të sovranitetit ose juridiksionit kombëtar, të cilat themelohen veçanërisht për mbrojtjen e biodiversitetit dhe të trashëgimisë natyrore dhe kulturore shoqëruese, dhe të cilat menaxhohen nëpërmjet mjeteve ligjore ose masave të tjera efektive”.⁶ Sipas IUCN, zonat e mbrojtura ndërkuftare të cilat janë një nënkategori e zonave të mbrojtura, u rritën nga 70 sa ishin në vitin 1988 në 227 sosh në 2007.⁷

⁵ Sandwith, T., Shine, C., Hamilton, L. and Sheppard, D. (2001). *Transboundary Protected Areas for Peace and Co-operation*. IUCN, Gland, Switzerland and Cambridge, UK, f. 3.

⁶ Po aty.

⁷ Vasiljević, M. Zunckel, K. McKinney, M. Erg, B.Schoon, M. Michel, T.R. *Trans boundary conservation: a systematic and integrated approach*, IUCN World Commission on Protected Areas, f. 5.

Sipas Europark Federation “zonë e mbrojtur ndërkufitare është një zonë e përbërë nga dy ose më shumë zona të mbrojtura të vendosura brenda territoreve të dy ose më shumë shteteve, ngjitur me kufirin shtetëror, ku secila mbetet nën juridiksionin e shteteve përkatëse”.⁸ Një kategori më e ngushtë e zonave të mbrojtura ndërkufitare për shkak të objektivave specifike janë edhe parqet e paqes (ang.: *peace parks*) të cilat krahas objektivave konservacioniste kanë për qëllim të promovojnë paqen dhe bashkëpunimin ndërmjet shteteve.

Në kontekstin e arritjes dhe mirëmbajtjes së paqes, zonat e mbrojtura ndërkufitare mund të jenë më efikase dhe më të dobishme nëse nga marrëveshjet e arritura ndërkufitare derivojnë institucione të tilla menaxhuese që janë të përshtatshme dhe të gatshme për t'u ballafaquar me konfliktet, që mbështesin aktivitetet e vazhdueshme në nivel lokal dhe të cilat adresojnë në mënyrë të qartë paqen midis shteteve dhe midis njerëzve ose paqen sociale dhe paqen ekologjike, paqen midis njerëzve dhe pjesës tjetër të natyrës.⁹ Për shumë politikëbërës, konservacionistë dhe ekspertë të mbrojtjes së natyrës koncepti i parqeve të paqes ofron një alternativë për tensionet e ngritura në vatrat e konflikteve duke krijuar zona të përbashkëta administruese dhe pa konflikte. Në shumësinë e definicioneve të cilat janë dhënë për parqet e paqes vlen të përmendet ai që jep OKB-ja i cili thotë se: ”parqe të paqes janë ose shpallen ato zona ndërkufitare që kanë pasur një të kaluar me konflikte”. Rrjedhimisht, parqet ndërkufitare të paqes janë një kategori më e ngushtë dhe specifike e zonave të mbrojtura që tejkalojnë juridiksionin e kufijve shtetërorë duke u fokusuar të paqja dhe bashkëpunimi përtej objektivave të natyrshme që kanë zonat e mbrojtura natyrore.¹⁰ Në këto zona për të cilat shtetet respektive kanë pretendime territoriale inicohet një model bashkëpunimi dhe bashkëmenaxhimi në mes dy palëve, si në sferën juridike ashtu edhe në atë ekologjike dhe konservacioniste.

Disa iniciativa që u paraprijnë parqeve të paqes vijnë nga Shtetet e Bashkuara të Amerikës të cilat njihen për traditën e gjatë të mbrojtjes

⁸ Protocol on Conservation and Sustainable Use of Biological and Landscape Diversity to the Framework Convention on the Protection and Sustainable Development of the Carpathians adopted in Kiev on 22 May 2003, <http://www.carpathianconvention.org>. More information can also be found at <http://www.europarc.org>

⁹ Hsiao, E, Protecting places for nature, people, and peace: a critical socio-legal review of transboundary conservation areas, Vancouver, 2018, p.5

¹⁰ Hsiao E., Peace Parks: A nature alternative, Peace and Conflict Monitor, ff.1-4, 2007

ligjore dhe institucionale të natyrës. Lokaliteti historik Great Falls (Ujëvarat e Mëdha), i cili ndodhet në lumin Potomak, që rrjedh nëpër shtetet federale të Virxhinias dhe Merilendit, në vitin 1786 përmes një akti të posaçëm ligjor shpallet zonë e mbrojtur ndërkufitare, e cila do të bashkëmenaxhohet nga të dyja shtetet federale. Bashkëpunimi i cili derivon nga kjo marrëveshje, vazhdon me takimet e tjera sikurse ai i Filadelfias në vitin 1787 gjatë të cilit bëhet draftimi i parë i Kushtetutës së Shteteve të Bashkuara të Amerikës.¹¹ Në ditët e sotme Great Falls Park nuk përdoret për ruajtjen dhe kultivimin e vlerave demokratike sepse ShBA-ja tanimë njihen për sistemin e avancuar dhe të konsoliduar demokratik, por ai shërben si një rikujtues i fuqisë që ka pasur në të kaluarën menaxhimi i resurseve natyrore për arritjen dhe promovimin e paqes.

Vija kufitare ndërmjet ShBA-së dhe Kanadasë, e gjatë më shumë se 6.400 km, për më se gjysëm shekulli kishte qenë hapësirë e konflikteve interminente. Në ditët e sotme, pikërisht në këtë zonë kufitare janë themeluar katër parqe ndërkombëtare të paqes të cilët janë: Waterton-Glacier Peace Park, Peace Arch Park, International Peace Garden dhe Roosvelt Campobello International Park. Parku i parë i paqes, në historikun njëshekullor të kësaj kategorie të zonave të mbrojtura është Waterton-Glacier Peace Park i cili është themeluar në vitin 1932 në zonën kufitare ndërmjet ShBA-së dhe Kanadasë.¹²

Në regjionet çfarë është për shembull Kashmiri ose Gadishulli i Koresë të cilët njihen si vatra të krizës dhe konflikteve, parqet e paqes të cilët janë themeluar përveç të tjerash shërbejnë si mjete për ruajtjen dhe promovimin e paqes. Akullnaja Siaçen në Kashmir, që nga viti 1986 kur ka shpërthyer konflikti, është një fushëbetejë e hapur ndërmjet Pakistanit dhe Indisë. Më tepër se 100 milionë banorë varen nga shkrirja e akullnajave himalajane të cilat kohën e fundit shkrihen me ritme më të shpejta edhe për shkak të efekteve të ndryshimeve klimatike duke i shtuar kësaj zone edhe dimensionin e sigurisë kombëtare për palët e konfrontuara. Kjo situatë e cila nga të dyja palët është parë si një çështje urgjente ka aktivizuar hulumtimet shkencore të përbashkëta duke e shndërruar shkencën në mjet për ndërtimin dhe mirëmbajtjen e paqes në këtë regjion me histori të gjatë të antagonizmave. Shkencëtarë të fushave të ndryshme sikurse gjeologë e hidrologë nga India dhe

¹¹ Parks for Peace or Peace for Parks? Issues in Practice and Policy, ECPS Report, Issue 11, 2015. f.58

¹² Hsiao E., Peace Parks: A nature alternative, Peace and Conflict Monitor, ff.1-4, 2007

Pakistani të ndihmuar edhe nga homologët e tyre amerikanë, italianë e të tjerë u kërkojnë leje qeverive të shteteve të përfshira në konflikt që të kenë qasje në këtë zonë.¹³ Pas shumë përpjekjeve të përbashkëta, mjedisistët dhe bjeshkëtarët arrijnë të shpallin një pjesë të territorit të rajonit si zonë të mbrojtur.

Në mesin e nismave të rëndësishme ndërkufitare në Evropë, janë edhe dy iniciativat rajonale: Brezi i Gjelbër Evropian (*European Green Belt*) dhe Parqet e Harkut Dinarik.¹⁴ (*Dinaric Arc Parks*). I pari përfshin një korridor të madh ndërkombëtar që fillon nga deti Barenc e deri te deti i Zi dhe deti Adriatik, ndërsa i dyti i përket rajonit ekologjik të Harkut Dinarik në Evropën Juglindore. Të dyja iniciativat mbështeten në një bashkërendim rajonal të aktiviteteve për mbrojtjen lokale të natyrës dhe zhvillimit të qëndrueshëm.

Mbrojtja e natyrës dhe mirëmbajtja e paqes në Gadishullin Ballkanik

Rajoni i Gadishullit Ballkanik për një kohë të gjatë ka qenë hapësirë e zhvillimeve të vrullshme gjeopolitike, ku shtetet kanë qenë të përfshira në konflikte, ndërsa sot e gjithë ditën vazhdojnë të kenë mosmarrëveshje të hapura dhe konteste territoriale, etnike, ose të paktën raporte jo të mira fqinjësore për shkak të trashëgimisë nga e kaluara. Prandaj, këtu më shumë se në çdo rajon tjetër në Evropë ka nevojë për nisma ndërkufitare të karakterit integruar dhe bashkëpunues përmes të cilave do të bëhej shtendosja dhe relaksimi i raporteve të cilat janë rezultat i të kaluarës përplot ngatërresa, përplasje e luftëra ndërmjet fqinjëve.

Me gjithë përparësitë e shumta që ofrojnë procese të tilla bashkëpunuese, në Gadishullin Ballkanik ato ende janë të pakta, sidomos kur bëhet fjalë për bashkëpunimin ndërkufitar për mbrojtjen e natyrës. Në mesin e shembujve të pakët të mbrojtjes ndërkufitare të natyrës është edhe Parku ndërkufitar i Prespës te Liqeni i Prespës, një trup ujor ndërkufitar i cili ndodhet ndërmjet Shqipërisë, Maqedonisë së Veriut

¹³ Ali S., Conservation and conflict resolution: crossing the policy frontier, ECPS Report, Issue 11, 2015. f.59.

¹⁴ Harku Dinarik përfshin një hapësirë me më shumë se 100.000 km² dhe më tepër se 6000 km vijë bregdetare, një hapësirë në kontakt me detin Adriatik, e cila shtrihet nga Trieshta në Itali e deri te Tirana në Shqipëri. Atij i takojnë pjesë të Italisë, Sllovenisë, Kroacisë, Bosnjë dhe Hercegovinës, Kosovës, Shqipërisë, Serbisë dhe Malit të Zi.

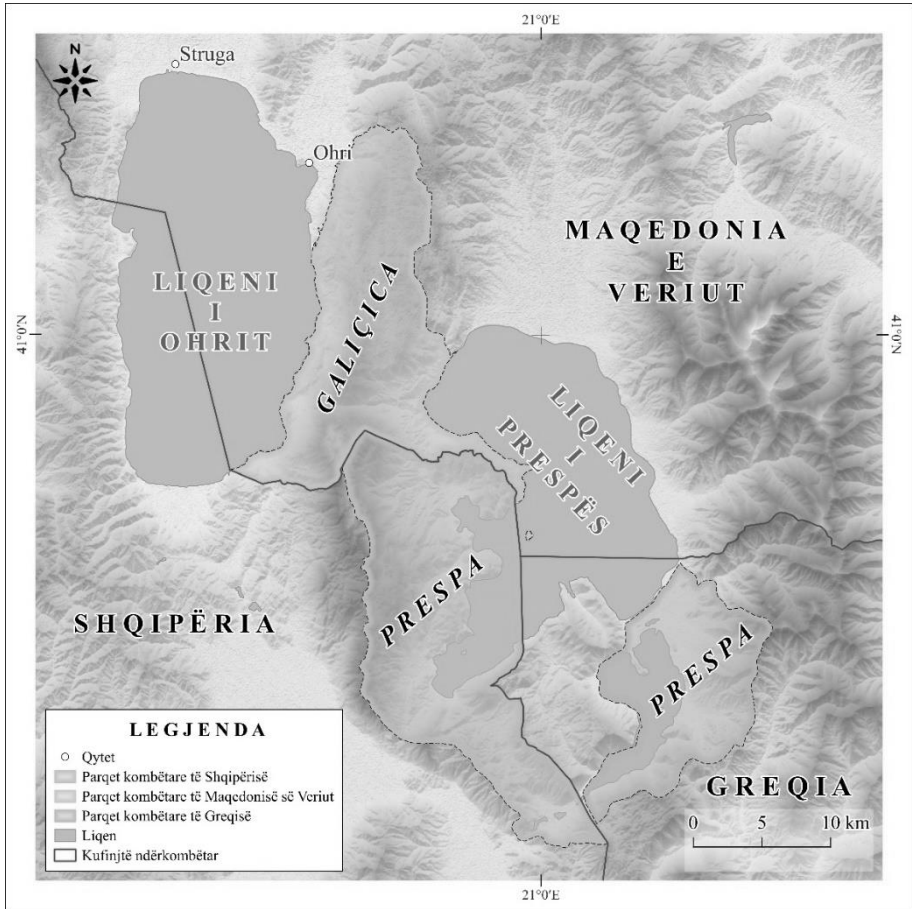
dhe Greqisë. Kjo është, në të vërtetë, zona e parë e mbrojtur ndërkufitare që njihet si Parku Ndërkufitar i Prespës (ang.: *Transboundary Prespa Park*).¹⁵ Në kuadër të këtij parku ndodhen dy parqe kombëtare të Prespës: njëri në Shqipëri e tjetri në Greqi, monumenti natyror i Liqenit të Prespës, Parku natyror Ezerani, pjesë të parqeve kombëtare të Galicicës dhe Pelisterit, peizazhi i mbrojtur Leskodol, sikurse edhe territoret e tjera të mbetura në basenin e Liqenit të Prespës që nuk janë të mbrojtura me konventa apo legjislacione kombëtare.

Në shkurt të vitit 2000, pas propozimit dhe argumentimit shkencor që e bën Shoqata për Mbrojtjen e Prespës dhe zyra e WWF (World Wildlife Fund) në Greqi, nga niveli më i lartë i përfaqësimit politik të shteteve respektive, përkatësisht nga kryeministrat Kostas Simitis, Lupço Georgievski dhe Ilir Meta aprovohet deklarata e përbashkët për shpalljen e Parkut Ndërkufitar të Prespës.¹⁶ Sipas marrëveshjes ndërmjet tri vendeve bregliqenore zona ndërkufitare e Liqenit të Prespës ka marrë epitetin e parkut ndërkufitar që menaxhohet prej një bordi të përbërë nga përfaqësues shqiptarë, grekë dhe maqedonas. Rreth 15.120 ha të parkut kanë marrë statusin "Ligatinë e Rëndësisë Ndërkombëtare Ramsar" Bën pjesë në rrjetin "Emerald" dhe ka statusin e "Rezervatit Ndërkufitar të Biosferës".¹⁷ Përmes bashkëpunimit synohen të arrihen disa objektiva çfarë janë mbrojtja e vlerave natyrore dhe kulturore të basenit të Prespës përmes pjesëmarrjes së komuniteteve lokale, promovimi ekonomik dhe social i zonës, forcimi i paqes, miqësisë dhe bashkëpunimit ndërmjet popujve të të tria shteteve, etj. Objektiva e fundit e sipërpërmendur i jep parkut të Prespës tiparet e një parku ndërkufitar të paqes. Ky fakt flet për rëndësinë që ka kjo marrëveshje e cila tejkalon çështjen e mbrojtjes së natyrës dhe merr dimension edhe politik, sepse arrin t'i bëjë bashkë në një tavolinë kryeministrat e tria shteteve të cilat mes vete kanë shumë çështje të hapura dhe të pazgjidhura politike. Përveç kësaj, Shqipëria dhe Maqedonia e Veriut kanë benefite shtesë nga bashkëmenaxhimi i kësaj zone të mbrojtur sepse si shtete që aspirojnë për të aderuar në BE ato zhvillojnë plane dhe strategji për menaxhimin e integruar të zonës së mbrojtur ndërkufitare dhe mjedisit duke e standardizuar legjislacionin mjedisor me direktivat e ndryshme evropiane për mbrojtjen e mjedisit.

¹⁵ Conservation Action Plan for the Prespa Lakes Watershed, Global Environmental Facility&UNDP, f.14.

¹⁶ Declaration on the creation of the Prespa Park and the environmental protection and sustainable development of Prespa Lakes and their surroundings.

¹⁷ Qiriazhi P. Trashëgimia natyrore e Shqipërisë: vlerat, rreziqet dhe menaxhimi, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Tiranë, 2020, f.189.



Harta: Zona e mbrojtur ndërkufitare e Basenit të Prespës

Deklarata tripalëshe për Parkun Ndërkufitar të Prespës mund të ketë shërbyer si prelud i mirë edhe për disa marrëveshje të karakterit politik përmes të cilave i është dhënë fund ngatërresave e konflikteve ndërmjet shteteve fqinje çfarë është Marrëveshja e Prespës ndërmjet Greqisë dhe ish-Republikës Jugosllave të Maqedonisë rreth emrit apo edhe Marrëveshja e Ohrit përmes të cilës i jepet fund konfliktit të armatosur në Maqedoninë e Veriut. Përzgjedhja e Prespës si zonë ku do të nënshkruhet marrëveshja hap perspektiva të reja integruese euro-atlantike, në veçanti për Maqedoninë e Veriut, sepse arrin të tejkalohet bllokada që Greqia i bënte fqinjtit të saj verior në proceset integruese. Kjo ndodh pasi Maqedonia dakordohet për ndryshimin e emrit të saj në Maqedonia e Veriut, një kërkesë kjo e kahmotshme e palës greke e cila

e kontestonte emërtimin paraprak pasi ishte në kundërshtim me faktet historiko-geografike mbi emërtimin e krahinës antike të Maqedonisë. Jo shumë vonë pas Marrëveshjes së Prespës, Maqedonia e Veriut e përmbyll procesin e aderimit të vendit në NATO, ndërkaq në korrik të vitit 2022 ajo bashkë me Shqipërinë formalisht hapin bisedimet për anëtarësim në BE. Shikuar nga prizmi gjeopolitik madje edhe gjeostrategjik ky është një momentum i ri në Gadishullin Ballkanik, sepse Perëndimi arrin që Serbinë si një aleate tradicionale e Ruisë ta fusë në një "xhep të mbyllur" duke bërë që ajo në të gjitha anët të rrethohet me shtete anëtare të NATO-s. Me praninë e forcave të KFOR-it në Kosovë që janë nën ombrellën e NATO-s, aderimit të Malit të Zi në NATO në vitin 2017 dhe, së fundmi, edhe të Maqedonisë së Veriut i dërgohet një sinjal i qartë Ruisë për orientimin strategjik të vendeve të Ballkanit Perëndimor duke i zvogëluar asaj dukshëm hapësirën e manovrimit për destabilizim të rajonit tanimë vetëm nëpërmjet Serbisë dhe Republikës Serbe në Bosnjë dhe Hercegovinë.

Kosova me pozitën e saj dhe llojllojshmërinë e kushteve natyrore-geografike, sidomos në hapësirat ndërkufitare ofron mundësi të shumta të bashkëpunimit ndërshtetëror në fushën e mbrojtjes së natyrës. Bjeshkët e Nemuna në perëndim, Malet e Sharrit në jug, të Karadakut në juglindje dhe të Kopaonikut në veri, përveç se në territorin e Kosovës shtrihen edhe në shtetet fqinje.

Ka një nismë konkrete që në hapësirën ndërkufitare ndërmjet Maqedonisë së Veriut, Shqipërisë dhe Kosovës, përmes përfshirjes së zonave veçse të mbrojtura të parqeve nacionale të Mavrovës dhe Maleve të Sharrit (Maqedoni e Veriut), parkut natyror Korab-Koritnik (Shqipëri) dhe Parkut Nacional "Malet e Sharrit" (Kosovë) të shpallet një park i përbashkët i natyrës i cili me sipërfaqen prej 242 mijë hektarësh do të ishte më i madhi i këtij lloji në Evropë. Me rastin e Ditës Ndërkombëtare të Maleve, më 11 dhjetor të vitit 2022, në Tiranë nënshkruhet marrëveshja për bashkimin e katër parqeve që shtrihen në tri shtetet: Shqipëri, Kosovë, Maqedoni e Veriut dhe krijimin e një zone të mbrojtur ndërkufitare. Qëllimet e krijimit të kësaj zone janë zhvillimi ndërkufitar i turizmit, menaxhimi i përbashkët ndërkufitar i regjionit, konservimi dhe promovimi i trashëgimisë natyrore dhe kulturore, etj. Ky projekt pritet të mbështetet edhe nga UNEP, Programi i Kombeve të Bashkuara mbi Mjedisin Jetësor.



Harta: Zonat e mbrojtura në hapësirën ndërkufitare ndërmjet Kosovës, Shqipërisë dhe Maqedonisë së Veriut

Masivi malor i Bjeshkëve të Nemuna i cili sot shtrihet në territorin e tri shteteve: Shqipërisë, Kosovës dhe Malit të Zi, ofron mundësi të shkëlqyeshme për bashkëpunimin në fushën e mbrojtjes së natyrës e cila do të ndihmojë gjithashtu edhe në mirëmbajtjen e një paqeje të qëndrueshme, si dhe intensifikimin e bashkëpunimit ekonomik, social, kulturor, etj. Për shkak të pranisë së objekteve të ndryshme të trashëgimisë natyrore dhe llojlojshmërisë së botës bimore e shtazore të tria shtetet kanë ndërmarrë iniciativa vetanake për mbrojtjen e tyre duke i shpallur ato parqe kombëtare, që janë kategoria e dytë e zonave të mbrojtura sipas IUCN-ës.¹⁸

¹⁸ Unioni Ndërkombëtar për Konservimin e Natyrës – IUCN është themeluar në

Ka disa vjet që qarkullon ideja e bashkërendimit të aktiviteteve të të tria shteteve në fushën e mbrojtjes së natyrës përmes krijimit të një zone të mbrojtur ndërkufitare. Në fazën e tanishme një ide e tillë diskutohet në nivelin e organizatave joqeveritare, ekspertëve dhe organizmave shkencorë duke u promovuar dhe argumentuar përparësitë e një bashkëpunimi të tillë. Faza tjetër do të duhej të përfshinte takimet dy e trepalëshe ndërmjet trupave menaxhuese të parqeve kombëtare të Kosovës, Shqipërisë dhe Malit të Zi të cilat do të kurorëzoheshin me një marrëveshje të nivelit të lartë politik të të tria shteteve për shpalljen e zonës së mbrojtur ndërkufitare e cila do të emërohej si park i mbrojtur ndërkufitar.

Sipërfaqja e mbrojtur e këtij parku do të përfshinte territorin e disa komunave dhe brenda tyre të shumë siteve të trashëgimisë natyrore. Në Mal të Zi sipërfaqja e parkut do të përfshinte komunat e Plavës dhe Gucisë të cilat tani veçse ndodhen në kuadër të Parkut Kombëtar ‘Prokletije’; në Kosovë pjesë të komunave të cilat tanimë ndodhen në kuadër të Parkut Kombëtar Bjeshkët e Nemuna çfarë janë Peja, Deçani, Juniku, Istogu, Gjakova, kurse në Shqipëri pjesë të komunave Tropojë, Bajram Curr, Kukës dhe Shkodër.

Kosova në vazhden e konsolidimit të shtetësisë, ka nisur procesin e demarkimit të kufijve me fqinjët e saj. Shteti i parë fqinjë me të cilin e ka bërë demarkimin ka qenë Maqedonia e Veriut, kurse menjëherë pas saj ka nisur punën rreth demarkimit të vijës kufitare me Malin e Zi. Në luftën e brendshme për pushtet subjektet politike opozitare në Kosovë në atë kohë, prej procesit të demarkimit që do të duhej të ishte një proces më tepër teknik dhe çështje ekspertësh, krijojnë një kauzë politike duke ngritur pretendimet që përmes demarkimit të vijës kufitare me Malin e Zi Kosova po humbet 8.200 ha. Kujtojmë se në atë kohë

vitin 1948 i cili ka për synim t’i bëjë bashkë shtetet, agjencionet qeveritare organizatat joqeveritare dhe palët e tjera të interesit në kuadër të një partneriteti të përmasave globale. Sot kjo organizatë ka më shumë se 950 anëtarë të shpërndarë nëpër 139 shtete të botës. IUCN punon që të inkurajojë dhe ndihmojë shoqëritë gjithandej nëpër botë për të konservuar integritetin dhe diversitetin e natyrës duke u siguruar që çfarëdo shfrytëzimi i resurseve natyrore të bëhet në mënyrë të qëndrueshme dhe ekologjike. Puna e IUCN-ës, përveç të tjerash përfshin edhe iniciativat që promovojnë bashkëpunimin ndërkombëtar për mbrojtjen e florës dhe faunës, parandalimin e konflikteve dhe zhvillimin e qëndrueshëm regjional. Shih edhe në: Sandwith T., Shine C., Hamilton L., Sheppard D. Transboundary protected areas for peace and cooperation, World Commission on Protected Areas, IUCN & Cardiff University, 2001. f.2; Hsiao E., Peace Parks: A nature alternative, Peace and Conflict Monitor, 2007, ff. 1-4

përveç të tjerash edhe për shkak të kësaj kauze të paqëndrueshme dhe populiste e cila shkakton tensione dhe destabilitet të rrethanave politike, Kosova nuk arrin të fitojë liberalizimin e vizave në vitin 2016, atëherë kur pritej ta bënte së bashku me Gjeorgjinë dhe Ukrainën.



Harta: Parqet nacionale në Bjeshkët e Nemuna si pjesë një parku ndërkufitar të paqes

Kosova dhe Mali i Zi kanë marrëdhënie të mira fqinjësore, kurse ky i fundit e ka pranuar pavarësinë e Kosovës me gjithë kundërshtimet e mëdha të subjekteve politike proserbe të cilat kanë një peshë të madhe në skenën politike dhe shoqërore të Malit të Zi. Megjithatë, pretendimet e ngritura në Kosovë për humbjen e 8.200 ha në hapësirën e Bjeshkëve të Nemuna paraqesin një njollë në marrëdhëniet fqinjësore. Prandaj, në

vitet në vijim, zgjerimi i zonave të mbrojtura ekzistuese dhe shpallja e menaxhimit të integruar të zonës së mbrojtur ndërkufitare nëpër të cilën kalon vija kufitare e cila gjatë procesit të demarkimit të kufirit u shndërrua në kauzë politike, do të krijonte rrethana më të volitshme për përfundimin e demarkimit fizik në terren të këtij segmenti të vijës kufitare duke u dakordësuar për zhvendosjen e asaj, sipas rregullave që janë të përcaktuara, me qëllim të shfrytëzimit të qëndrueshëm të pronave dhe qasjen më të lehtë në rrugë dhe resurse natyrore, çfarë janë kullotat, pyjet, etj.

Duke pasur parasysh se të tria shtetet ku do të shpallej parku i mbrojtur ndërkufitar aspirojnë aderimin në Bashkësinë Evropiane, një bashkëpunim i tillë do të kishte efekte pozitive përmes krijimit të raporteve fqinjësore stabile ndërmjet shteteve, promovimin e zhvillimit të qëndrueshëm ekonomik dhe mjedisor, të paqes dhe bashkëpunimin që janë kritere thelbësore që duhet plotësuar shtetet para aderimit të tyre në BE.

Arsim Ejupi

TRANSBORDER PROTECTION OF NATURE FOR SUSTAINABLE PEACE: THE GLOBAL AND REGIONAL CONTEXT

Summary

This article contains knowledge on the history of the implementation of transboundary protected areas, their characteristics, the relationship between nature protection and the achievement of peace, in a global and regional context. Also, through concrete examples, the goals, benefits and advantages of cross-border cooperation are elaborated, with special emphasis in the field of nature protection.

Regardless of the causes that lead to disputes and conflicts between states, many of them take place in cross-border areas. Conflicts around disputed border lines are more and more frequent, while some of them manage to turn into a serious threat to some important biodiversity and geodiversity sites around the world. For many political circles but also for those who deal with the protection of nature, the concept of peace parks offers an alternative to tensions and conflicts through the joint management of natural heritage and the environment,

which involves several stakeholders, where an important place belongs to the local communities of the respective states, which would be the first and immediate beneficiaries of such cooperation.

Among the many definitions given for peace parks, it is worth mentioning that of the United Nations, according to which "peace parks are those cross-border areas where have happened conflicts in the past. The first peace park in the centuries-old history of this category of protected areas is the Waterton-Glacier Peace Park, which was proclaimed in 1932 in the border area between the USA and Canada. In conflict areas, such as Kashmir or the Korean peninsula, peace parks are set up to preserve and maintain peace between the parties.

Despite the many advantages of joint cross-border cooperation activities in the field of nature protection, those in the Balkan Peninsula are few and more often in the initial stages. Kosovo, although with a small territory, has a rich and heterogeneous geographical-natural base, with different morphological units, many of which extend beyond its borders, therefore offering numerous opportunities for cross-border cooperation for the protection of natural heritage and the environment. Cooperation in this field would exceed the narrow goal and would serve as a very efficient tool for intensifying and improving relations with neighbors, preserving and maintaining peace which is most necessary in a region which recently was an area of conflicts and border disputes.

Key words: Crossborder area, nature protection, cooperation, Kosovo, Balkans.

Arsim Bajrami

TIPOLOGJIA E GJENOCIDIT TË SERBISË NË KOSOVË

Gjenocidi është shkatërrimi i organizuar dhe i qëllimshëm, i tërësishtëm ose i pjesshëm i grupeve etnike apo racore nga një qeveri apo agjencionet e saj. Ai (gjenocidi) mund të përfshijë jo vetëm vrasjet në masë, por edhe deportimet me forcë (spastrimet etnike), përdhunimet sistematike dhe nënshtrimin ekonomik e biologjik¹. Gjenocidi serb ka pasur tipare multidimensionale dhe është manifestuar në të gjitha sferat e jetës, i kombinuar me aparteid, segregacion, diskriminim dhe me veprime të tjera barbare. Fushata gjenocidale e Serbisë në Kosovë dhe e shqiptarëve ka gjetur zbatimin e saj në vazhdimësi kohore në të gjitha fushat e jetës. “Ajo ka pasur kulmet e veta herë në fushën ekonomike, arsimore, herë atë politike, herë në atë fetare apo në atë ushtarake e policore. Në fakt, kjo strategji bazohet në konceptin e tokës së djegur dhe të vdekur”.²

Historikisht, që nga okupimi i Kosovës nga Mbretëria Serbo-Kroate-Slllovene, pas përfundimit të sundimit otoman, ndaj shqiptarëve është udhëhequr një politikë e represalieve, e vrasjeve, masakrave, depërtimeve, torturave, burgosjeve dhe veprimeve të tjera që kishin për qëllim zhdukjen biologjike të tyre. Duke qenë se më herët në pjesët paraprake të librit kemi pasqyruar dimensionin historik të politikës gjenocidale të Serbisë ndaj Kosovës; në këtë pjesë do ta analizojmë veprimin gjenocidal të Serbisë në periudhën 1989-1999, kur Serbia kreu në mënyrë faktike dhe transparente gjenocidin klasik në Kosovë.

Tipologjia shumëdimensionale e gjenocidit serb në Kosovë

Gjenocidi i Serbisë në Kosovë në periudhën 1989-1999, pra, në dekadën përfundimtare të shkatërrimit të Jugosllavisë dhe fillimit të

¹ Isidor Wallimann and Michael N. Dobkowski, *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000.

² Prof. Dr. Jusuf Osmani, “*Krimet e Serbisë në Kosovë 1998-1999*”, bot. Agjencia shtetërore e Arkivave të Kosovës, fq. 17, Prishtinë, 2010.

luftërave të përgjakshme, karakterizohet me veprimet e fundit të shtetit serb drejt ekzekutimit përfundimtar të politikës gjenocidale që kulmoi me luftën e vitit 1998-1999. Në këtë periudhë shteti serb në krye me Slobodan Milosheviçin si protagonist kryesor i gjenocidit transparent, ndërmori veprime shtetërore paraprake me qëllim që në fillim të viteve 90 ta fillonte aktin final të kryerjes së gjenocidit ndaj shqiptarëve. Aktet gjenocidale kanë dëshmuar kontinuitetin dhe analogjinë e krimeve serbe, për të dëshmuar me argumente se, aparteidi dhe gjenocidi që e kreu Serbia ndaj popullit shqiptar në fundshekullin XX, historinë e vet e ka, që nga përpjekjet e para të pushtimit, gjithnjë duke i përsosur mjetet dhe veprimet e krimeve, gjithnjë duke u bazuar në platformat serbomëdha për shfarosjen e shqiptarëve. Programi sekret për krijimin e Serbisë së Madhe “Naçertanie”, të cilin ministri i Brendshëm i Serbisë, Ilija Garashanin, e institucionalizoi si platformë politike dhe juridike shtetërore, që nga viti 1844, vazhdon të shërbejë si bazë e të gjitha programeve shtetërore serbomëdha”.³

Me këtë rast do ta analizojmë karakterin shumëdimensional të gjenocidit serb në Kosovë dhe atë në disa fusha si në vijim: gjenocidi në fushën politike dhe institucionale, në fushën edukative, ekonomike, demografike, kulturore, sociale, gjenocidin në baza fetare dhe forma të tjera të krimeve gjenocidiale.

Shkatërrimi institucional dhe gjenocidi politik

Gjenocidi institucional dhe politik⁴ i Serbisë në Kosovë filloi të implementohet që nga viti 1974, kur Kushtetuta e Kosovës kishte inauguruar një autonomi të gjerë për Kosovën. Në vitin 1976 u hartua i ashtuquajti "Libri i Kaltër" si një strategji për rrënimin e autonomisë së Kosovës. Me vonë kemi Memorandumin e Akademisë së Shkencave dhe Arteve të Serbisë, si një platformë e nacionalizmit serb që synonte zhbërjen e shqiptarëve nga Kosova dhe politikën e spastrimit etnik. Në

³ Fitnete Ramosaj, Fjala e autores në promovimin e librit “*Kundër harresës-gjenocidi i serbisë në Kosovë 1998-1999*”, (shqip-anglisht), organizuar nga Shoqata e Historianëve Shqiptarë në Maqedoni në bashkëpunim me Komunën e Çairit në Shkup.

⁴ Drafti i parë i Konventës KPDKGJ e vitit 1948 përfshinte edhe vrasjet politike, por u hoq me insistimin e Bashkimit Sovjetik. Përjashtimi i grupeve sociale dhe politike si cak i gjenocidit në këtë definicion legal është kritikuar, sepse shumica e rasteve të gjenocidit në botë, krahas zhdukjes masive të një grupi etnik, kishin edhe prapavijë politike, për të ndaluar aspiratat e tyre politike për barazi dhe pavarësi.

mënyrë të veçantë, gjenocidi institucional mori hov pas ardhjes së Slobodan Milosheviçit, i cili mbi bazën e ideologjisë hegjemoniste serbe mori drejtimin dhe udhëheqjen e politikës gjenocidale ndaj shqiptarëve, duke krijuar një homogjenitet brenda shoqërisë serbe të bazuar në urrejtjen fashiste ndaj popullit shqiptar. Gjenocidi institucional, kulmoi më 23 mars të vitit 1989, kur Serbia në mënyrë antikushtetuese dhe të dhunshme miratoi amendamentet kushtetuese me të cilat suprimoi në tërësi statusin federal dhe autonom të Kosovës dhe bëri riokupimin klasik të Kosovës pas shpalljes së Deklaratës Kushtetuese të 2 Korrikut, 1990.⁵

Siç e kemi theksuar edhe më parë, Konventa e OKB-së për Parandalimin dhe Dënimin e Krimeve dhe Gjenocidit, “*shkatërrimin e institucioneve të një kombi, dekompozimin institucional të një shoqërie, zhdukjen e udhëheqjes së një kombi dhe shteti me qëllim të krijimit të një shtate të anarkisë*” e trajton si një veprim gjenocidial. Ky veprim gjenocidial, synon shpërbërjen e kombit apo, shpartallimin e plotë të çfarëdo organizimi institucional dhe rikthimin në një organizim fisnor, embrional, pa institucione politike dhe qeverisëse. Synim themelor i gjenocidit serb ishte shkatërrimi i realitetit socio-politik të Kosovës me qëllim të pushtimit të saj.⁶ Hapi i parë i politikës gjenocidale drejt implementimit faktik të gjenocidit transparent ishte veprimi i Serbisë në drejtim të shkatërrimit të plotë institucional të Kosovës, shkatërrimit të rendit kushtetues, puçit kushtetues, dezorganizimit të plotë politik të shqiptarëve dhe okupimit të Kosovës. Për të arritur këtë qëllim Serbia ndërmoi veprimet si në vijim:

- Nga data 5 korrik e vitit 1990, pas miratimit të një varg ligjesh diskriminuese të karakterit okupues, suprimoi dhe ndaloi punën e Kuvendit të Kosovës, punën e Qeverisë së Kosovës, Kryesisë së Kosovës, Gjykatës Kushtetuese, si dhe të gjitha gjykatave të tjera të rregullta si: Gjykatës Supreme, gjykatave të qarkut, gjykatave komunale, si dhe pushtetin lokal në të gjitha komunat e Kosovës⁷;

- Instaloi udhëheqje të dhunshme serbe në tërë Kosovën përmes të ashtuquajturve, përfaqësues të qeverisë serbe. Në nivel të pushtetit

⁵ Arsim Bajrami, *Shtetndërtimi i Kosovës 1990-2020-sfidat dhe perspektivat*, fq.93-106, bot.ASHAK, Prishtinë, 2021.

⁶ Realitetin socio-politik kosovar e kanë pasqyruar edhe autorët e huaj si: Noel Malcolm “*Kosova një histori e shkurtër*”, Mecmilan, London, 1993, fq.327-347 dhe 348-372 apo shih edhe Marc Weller “*Shtetësia e kontestuar*”, botimet “KOHA”, qershor 2011, fq. 299-405.

⁷ Po aty.,

qendror dhe në nivel të pushtetit lokal, praktikisht u instaluan masat e dhunshme serbe, me të cilat u shkatërruan të gjitha institucionet e Kosovës;

- Suprimoi në tërësi Kushtetutën e Kosovës dhe legjislacionin e Kosovës, duke imponuar vlefshmërinë e kushtetutës së saj dhe ligjeve të saja diskriminuese të cilat, në rrethanat e jashtëzakonshme e bënë të mundshme zbatimin e politikave gjenocidale të Serbisë në Kosovë;

- Mbyllja e të gjitha institucioneve informative, arsimore, edukative, kulturore me synim të shpërbërjes së identitetit kombëtar të popullit shqiptar të Kosovës;

- Instalimi dhe vendosja e një aparati të tërë represiv në Kosovë, Armatës Popullore Jugosllave, policisë speciale, njësisve speciale federative dhe serbe, me qëllim të zbatimit të dhunës, torturave dhe krimeve ndaj popullsisë së Kosovës;

- Fillimi i represalieve shtetërore, policore dhe ushtarake ndaj qytetarëve të Kosovës, me qëllim të frikësimit, të krijimit të një situatë të pashpresë që do të shtynte qytetarët e Kosovës të emigronin, të largoheshin nga Kosova si një vend i pashpresë dhe pa institucione.

Pa dyshim se, gjenocidi institucional dhe politik kishte për synim që në Kosovë të krijonte një anarki të shqiptarët, t'i linte ata pa udhëheqje, pa institucione, e organizim demokratik. Kjo situatë, ata i bënte të pashpresë për të qëndruar dhe për të jetuar në Kosovë dhe i përballte ata me një dhunë të orkestruar sistematike, policore dhe ushtarake. Si synim, Serbia, kishte aktin final të shkatërrimit dhe të deportimit masiv të shqiptarëve.

Ky segment i gjenocidit është tipik me praktikën gjenocidale ndërkombëtare, ku para se të ekzekutoheshin krimet klasike dhe gjenocidi, shkatërroheshin institucionet e atij shteti dhe kombi, bëhej okupimi klasik i territorit, mbylleshin të gjitha institucionet edukative, informative, kulturore dhe minohej baza ekonomike për të rrezikuar ekzistencën faktike dhe biologjike të atij kombi. Me gjithë këtë gjenocid klasik, që shkatërroi institucionet e Kosovës, shqiptarët e Kosovës në vitet 90, duke shpallur Republikën e Kosovës si shtet sovran dhe të pavarur, u vetorganizuan, nën kauzën e Republikës së Kosovës dhe udhëheqësit vizionar, Ibrahim Rugova arritën të mbijetojnë karshi politikave gjenocidale serbe. Shqiptarët qëndruan të homogjenizuar në projektin e rezistencës aktive dhe paqësore dhe së fundi të organizuar në luftën e armatosur të Ushtrisë Çlirimtare të Kosovës e cila, në të vërtetë, u vu në mbrojtje të popullit të Kosovës dhe aspiratave të tij për liri dhe

pavarësi⁸. Kjo e bëri të mundshme intervenimin e NATO-s në Kosovë, çlirimin e Kosovës dhe i dha fund gjenocidit serb në Kosovë. Përpjekja e Serbisë për shkatërrimin institucional të shqiptarëve, si formë tipike e akteve gjenocidale mori kundërpërgjigjen e shqiptarëve të Kosovës me një urtësi e maturi dhe pragmatizëm politik. Përmes rezistencës paqesore dhe rezistencës së armatosur, shqiptarët sfiduan gjenocidin serb dhe arritën ta mposhtin atë, duke u faktorizuar, duke krijuar lirinë dhe pavarësinë e Kosovës.

Gjenocidi në sferën e arsimit

Etnocidi si formë e gjenocidit serb në Kosovë ndaj shkollës dhe arsimit shqip ishte një politikë e hershme e Serbisë për shkatërrimin e qenies kombëtare të shqiptarëve. Ky gjenocid “daton që nga hapja e shkollës së parë shqipe në Kosovë më 1888, për të vazhduar deri në ditët e sotme. Megjithatë, për nga shkalla e agresivitetit, e vazhdimësisë dhe brutalitetit të tij, ai mund të vërehet që nga themelimi i Jugosllavisë së Versajës. Marrja e kontrollit mbi Kosovën nga Serbia u pasua nga mbyllja e sistemit arsimor të Kosovës⁹. Si pasojë, të gjitha shkollat publike dhe objektet e tjera arsimore që përfshinin nivelin fillor deri në Universitet u mbyllën. Përveç 450 mijë nxënësve dhe studentëve që mbetën jashtë shkollave, gjithashtu 21 mijë mësimdhënës shqiptarë u përjashtuan. Bazuar në faktin që sistemi arsimor i Kosovës ka funksionuar vetëm përmes shkollave publike, ku Universiteti i Prishtinës ishte i vetmi institucion i nivelit universitar në Kosovë, që të gjithë nxënësit, studentët dhe personeli mësimor dhe ai universitar ishin lënë në rrugë, pa ndonjë mundësi të vazhimit të arsimimit. Siç ishte rasti me të punësuarit shqiptarë të dëbuar nga institucionet e administratës publike dhe ndërmarrjet ekonomike publike, të punësuarit shqiptarë në sistemin arsimor mbetën të pa punë dhe pa asnjë të ardhur për të siguruar ekzistencën për veten dhe familjet e tyre.

Procesi i shkatërrimit të sistemit arsimor të Kosovës ka kulmuar me një ngjarje jashtëzakonisht të rëndë të helmimit të nxënësve shqiptarë. Viti 1990 pa dyshim ishte viti i kthesave të mëdha për Kosovën. Ngjarjet që zhvilloheshin, njëra pas tjetrës me shpejtësi marramendëse

⁸ Shih me gjerë: Kemail Shaqiri. Ushtria Çlirimtare e Kosovës dhe lufta e Kosovës, Shtëpia Botuese “Lena Grafik”, Tiranë, 2019.

⁹ Arsim Bajrami. *Concrete remarks about letter of so-called FRY to Comission for Human Rights of UN*, projekt i dërguar OKB-së për gjendjen e arsimit në Kosovë në periudhën e okupimit, New York, 19.06.1996;

ishin fatale për popullatën shqiptare të Kosovës, e në veçanti për arsimin shqip. Pranvera e atij viti ishte edhe më e rëndë, sepse ndodhi helmimi i nxënësve shqiptarë, kryesisht në shkolla fillore dhe të mesme të Kosovës”.¹⁰ Ky akt ishte vepër me tendenca gjenocidi vetëm ndaj shqiptarëve të Kosovës, por ishte vepër edhe kundër njerëzimit, kundër parimeve të proklamuar dhe të miratuara të Kombeve të Bashkuara”. Si e tillë, ngjarja e helmimit mund të ketë shkelur nenin 2, paragrafi (b) të Konventës së Gjenocidit. Rrjedhimisht, në mars 1990, rreth 8000 nxënës shqiptarë të nivelit të arsimit të mesëm u helmuan në mënyrë misterioze. Megjithëse nxënësit e helmuar arritën të mbijetonin, ata u ishin ekspozuar dhimbjeve të tmerrshme fizike dhe psikologjike dhe komplikimeve të tjera shëndetësore. Si pasojë, shumë prej tyre u dërguan në vende të tjera evropiane, si Franca dhe Gjermania për trajtim të mëtejshëm mjekësor. Sipas ekspertëve mjekësorë që mjekuan fëmijët e helmuar, ata ishin helmuar nga gazrat helmuese *Sarin* dhe *Tabun*, të përdorura nga ushtria në operacionet luftarake. Siç u bë e njohur më pas, agjencitë serbe të sigurimit morën gazra të tilla helmuese nga diktatori irakian, Saddam Hussein.¹¹

Krahas shkatërrimit institucional, lënien e popullit pa institucione, puçit kushtetues, cak i parë i goditjeve gjenocidale ishte shkatërrimi i institucioneve arsimore dhe edukative si hallka më e ndjeshme kombëtare dhe si institucione që krahas edukimit të brezave të rinj, emancipimit të popullit shqiptar të Kosovës për të arritur synimin historik në drejtim të luftës për liri, pavarësi dhe shtetësi të Kosovës. Serbia, menjëherë pas shkatërrimit institucional, ndërmoi një varg masash gjenocidale që synonin largimin e nxënësve, studentëve, profesorëve dhe punëtorëve të tjerë të fushës së arsimit nga të gjitha institucionet publike, mbylljen e këtyre institucioneve, segregacionin dhe parandalimin e çfarëdo funksionimi në sferën e arsimit dhe edukimit të shqiptarëve të Kosovës¹². Sipas një vlerësimi të dëmeve të Kombeve të Bashkuara, nga 649 shkolla në Kosovë, më shumë se një e pesta e shkollave të anketuara u dëmtuan rëndë dhe më shumë se 60 për qind u

¹⁰ <https://dwp-balkan.org/sq/helmimet-ma-kane-helmu-jeten/>

¹¹ Shih më gjerësisht Instituti për të Vërtetën, Drejtësinë dhe Paqen/Institute for Truth, Justice and Peace (Institu | OJQ 19.06.2022).

¹² Terrori ndaj shkollës shqipe ishte përhapur në tërë Kosovën, sidomos prej vitit 1981. Nga kjo kohë në Kosovë u zhvillua një fushatë e egër serbe për t’u hetuar nga organet e sigurimit serb çdo arsimtar, çdo nxënës dhe çdo prind shqiptar që e donte arsimin dhe përparimin. Lidhur me këtë qarqet serbe e kishin aktualizuar programin e tyre antishqiptar në forma të ndryshme. Forma më e njohur ishte ajo e diferencimit në fillim të viteve ’80.

shkatërruan plotësisht.¹³ Po ashtu në periudhën 1998-1999, gjatë fushatës së gjenocidit serb në Kosovë u vranë më shumë se 1500 fëmijë e nxënës (fëmijë të edukimit dhe arsimit parashkollor, nxënës të shkollave fillore dhe të mesme dhe studentë). Po gjatë kësaj periudhe u vranë 329 arsimtarë të shkollave fillore dhe të mesme, ndërsa janë zhdukur 148 arsimtarë të tjerë. Po ashtu, në këtë periudhë janë vranë edhe 58 punëtorë të tjerë të arsimit, që e ngritën numrin total të të vranëve në arsim deri në fund të luftës në 377 punëtorë të arsimit¹⁴.

Në funksion të këtij veprimi gjenocidal, Serbia nga viti 1989 e këndeje ndërmori veprimet si në vijim:

1. Segregacioni në shkolla të mesme dhe universitete, si fazë e parë e gjenocidit duke i ndarë objektet shkollore veçmas për shqiptarë dhe veçmas për serbë;

2. Helmimi i nxënësve shqiptarë pas apartheidit apo pas ndarjes së nxënësve në baza etnike;¹⁵

3. Mbyllja e Universitetit të Prishtinës dhe të gjitha fakulteteve dhe instituteve të këtij Universiteti;

4. Largimi masiv i të gjithë mësimit në universitarë, të cilët nuk pranorin masat e dhunshme serbe;

5. Ndalimi i punës së Akademisë së Shkencave dhe Arteve, me ligj të veçantë nga Kuvendi i Serbisë¹⁶;

6. Mbyllja e Institutit Albanologjik, Institutit Pedagogjik, Institutit të Historisë, Institutit Ekonomik dhe të gjitha instituteve të tjera kërkimore shkencore;

¹³ Sa është kostoja e dëmeve të luftës të shkaktuara nga Serbia, Radio Evropa e lirë, 21 korrik 2020.

¹⁴ Bajram Shatri-Halim Hyseni, Sjelljet dhe veprimet etnocide dhe gjenocide serbe mbi arsimin dhe shkollën shqipe në Kosovë në dritën e të drejtës ndërkombëtare, fq. 64, Bot. ASHAK, Prishtinë, 2001.

¹⁵ Pushteti serb edhe i ka helmuar në mënyrë masive mijëra nxënës shqiptarë (kujtojmë këtu pranverën e vitit 1990, kur u helmuan më shumë se 8000 nxënës, një krim ky që kurrë nuk u dënua), kurse studentët shqiptarë edhe i ka vranë.

¹⁶ Me suprimimin e autonomisë së Kosovës, ASHAK-u iu nënshtrua politikave represive serbe. Në prill të vitit 1989 u ndërpre financimi i veprimtarisë së Akademisë me "arsyetimin" se nuk i përmbush standardet jugosllave dhe se me angazhimet e saj publike e cenonte rendin kushtetues të ish-Jugosllavisë. Së pari ASHAK-u doli me Deklaratën Kushtetuese, pastaj doli në mbrojtje të të drejtave të njeriut në Kosovë, sidomos të shqiptarëve në ish-Jugosllavi, duke e përkrahur Referendumin për pavarësi, intensifikoi bashkëpunimin me Akademinë e Shkencave të Shqipërisë etj. Në vitin 1992 Kuvendi i Serbisë, edhe pse nuk ishte themelues i kësaj Akademie, e shpalli të mbyllur ASHAK-un.

7. Mbyllja e të gjitha shkollave të mesme në Republikën e Kosovës;

8. Mbyllja e shumicës së shkollave fillore që vepronin në territorin e Kosovës dhe një sërë masash të tjera gjenocidale në sferën e edukimit.

Qëllimi i veprimeve të tilla, të filluara nga data 5 korrik 1990 ishte okupimi i Kosovës nga Serbia. Kjo goditje, ishte më e rënda që iu bë popullit të Kosovës duke e lënë atë pa dije, pa shkolla, pa edukim, pa universitet dhe pa shkencë në mënyrë që të fillojë procesi i shturjes biologjike të substancës kombëtare të shqiptarëve. Kjo përpjekje gjenocidale synonte që t'i linte shqiptarët pa shpresë dhe ata t'i detyronte që ta braktisin Kosovën në kërkim të shkollimit, sepse është i njohur fakti që *“nëse do të shkatërrosh qenien biologjike të një kombi, fillimisht shkatërroji shkollat, universitetet”* dhe shpresën për arsimim dhe edukim. Jo rastësisht, Serbia kishte këtë synim, sepse ajo kishte ndërtuar konstruksionin se Universiteti i Prishtinës është bastion i nacionalizmit dhe irredentizmit shqiptar. Që nga viti 1968-1981 e kishte për synim kryesor shkatërrimin e këtij Universiteti dhe shkatërrimin e mundësisë që studentët shqiptarë të ngritën, të edukohen dhe nesër të jenë të zotët e kombit për të ndërtuar shtet dhe për ta udhëhequr kombin drejt idealit të lirisë dhe pavarësisë.¹⁷ Kjo përpjekje e gjenocidit edukativ dhe arsimor hasi në një rezistencë kombëtare. Populli shqiptar i Kosovës, i vetëdijshëm për rëndësinë e shkollës, fakulteteve, edukimit dhe arsimimit, u vetorganizua, u homogjenizua dhe mbajti gjallë arsimin duke e organizuar atë si arsim dhe edukim legjitim në kushte të okupimit, me shkolla-shtëpi, me universitet-shtëpi. Me një homogjenitet të plotë të mësimeve dhe studentëve për ta mbajtur gjallë Universitetin, Kosova arriti t'i mbijetojë dhunës serbe.¹⁸ Pushteti serb pas vitit 1981 e sidomos pas suprimimit të autonomisë së Kosovës në

¹⁷ Shih më gjerësisht, Hajrullah Koliqi, “Mbijetesja e Universitetit të Prishtinës 1991-1994”, Universiteti i Prishtinës, 1995.

¹⁸ Nga pakujdesia ndonjëherë në medie, por edhe në institucione shtetërore, periudha e rezistencës dhe mbijetesës së shkollës shqipe gjatë viteve 1990-1999 trajtohet si arsim paralel, përkatësisht shkolla paralele. Është kjo qasje e gabuar dhe e dëmshme, sepse në mënyrë të tërthortë dëmton rezistencën e popullit shqiptar dhe homogjenitetin e tij politik karshi Deklaratës së 2 Korrikut dhe Kushtetutës së Republikës së Kosovës të 7 Shtatorit 1990 dhe Referendumit për pavarësinë e Kosovës të vitit 1991 akte me të cilat ishin vendosur bazat e shtetit të Kosovës. Arsimi, por edhe sferat e tjera që funksiononin në kushte të okupimit nuk ishin paralele, por legjitime dhe formë e rezistencës karshi pushtetit okupes serb, i cili ishte instaluar dhunshëm në Kosovë.

vitin 1989, “duke qenë i vetëdijshëm për rolin e madh shoqëror që ka shkenca dhe kultura në zhvillimin e vetëdijes dhe identitetit kombëtar, mori të gjitha masat administrative, kundërligjore dhe represive për rrënimin e organizimit institucional të veprimtarisë shkencore dhe kulturore në Kosovë. Në këtë vazhdë, pushteti serb ndërpreu financimin e këtyre institucioneve, ndërpreu të gjitha investimet në projekte kërkimore-shkencore, veprimtarinë botuese, pengoi aftësimin dhe përsosjen e kuadrit shkencor dhe në fund përvetësoi gjithë bazën materiale të institucioneve tona shkencore e kulturore”.¹⁹

Mbijetesa e Universitetit të Prishtinës²⁰ ishte forma më e fuqishme e rezistencës kombëtare karshi politikës gjenocidale. Duke mbajtur gjallë Universitetin e Prishtinës, populli hapi dyert e shtëpive dhe mori kujdesin e plotë që të vazhdojë puna e fakulteteve, puna e Universitetit, sepse ishte i vetëdijshëm se më shumë se 50 mijë studentë dhe mësimdhënës ishin arma më e fortë e kundërvënies për Serbinë. Universiteti ishte institucioni ku ndërtohej homogjeniteti kombëtar dhe njëkohësisht përgatitej rezistenca e armatosur për t’i dhënë fund shtypjes dhe gjenocidit serb në Kosovë. Falë këtij angazhimi gjithëkombëtar, Universiteti i Prishtinës dhe, jo vetëm që i mbijetoi politikave gjenocidale, por njëkohësisht i dha goditjen më të rëndë projektit gjenocidal të Serbisë në Kosovë.

Me demonstratat dhe protestat masive të studentëve të vitit 1997 iu dha goditja vendimtare regjimit fashist të Serbisë, u mposht frika dhe u pa që Serbia do të mposhtet së bashku me politikën e saj gjenocidale. Kjo frymë e rezistencës, në vigjilje të shfaqjes publike të Ushtrisë Çlirimtare të Kosovës, mobilizoi popullin shqiptar të Kosovës në luftën për liri dhe pavarësi me përkrahjen e plotë për Ushtrinë Çlirimtare të Kosovës si institucion kryesor në ndaljen e gjenocidit serb dhe çlirimin kombëtar nga politika gjenocidale e Serbisë. Edhe ky dimension i gjenocidit u ndal falë rezistencës kombëtare të profesorëve, studentëve dhe tërë popullit shqiptar të Kosovës, të cilët arritën të mbajnë gjallë arsimin në gjuhën shqipe dhe të kontribuojnë në proceset e çlirimit, lirisë dhe pavarësisë së Kosovës.

¹⁹ Fehmi Rexhepi, *Rrënimi i institucioneve shkencore dhe kulturore të Kosovës për qëllime gjenocidale*, bot. ASHAK, 2001, fq.42.

²⁰ Shih më gjërë: Arsim Bajrami-Isak Shema, *Mbijetesa e Universitetit të Prishtinës*, Monografi, bot. e Universiteti i Prishtinës, 2005.

Gjenocidi ekonomik në Kosovë

Krahas goditjes në shkatërrimin institucional, okupimin dhe puçin kushtetues, një formë klasike e veprimit gjenocidal që Serbia zbatoi në fillim të viteve 90, ishte minimi i bazës ekonomike të Kosovës. Shkatërrimi dhe plaçkitja e të gjitha resurseve ekonomike, pastrimi etnik dhe largimet nga puna të të gjithë punëtorëve shqiptarë nga ndërmarrjet punuese, lënien pa paga të qindra punëtorëve shqiptarë krijojnë ndjenjën e luftës për ekzistencë si politikë e orkestruar gjenocidale ndaj shqiptarëve. Menjëherë pas okupimit të Kosovës në vitin 1990, Serbia zhvilloi fushatën e spastrimit etnik, duke larguar me qindra e mijëra shqiptarë nga të gjitha institucionet publike, duke i lënë ata pa paga dhe duke rrezikuar kështu, edhe ekzistencën e qindra mijëra familjeve në Kosovë. Serbia, po ashtu vendosi masat e dhunshme pothuajse në të gjitha organizatat dhe ndërmarrjet e Kosovës, si në: miniera, kompleksin “Trepça”, fabrikën e amortizatorëve, në të gjitha xeheroret e Kosovës, në të gjitha ndërmarrjet eksportuese. Njëkohësisht, ndërroi statusin e këtyre ndërmarrjeve duke e privatizuar pronësinë dhe duke i futur në një sistem kooperativ me ndërmarrjet serbe. Si rezultat i projektit gjenocidal, të gjithë punonjësit shqiptarë, rreth 130.000, u larguan nga puna, duke mbetur pa burimin bazë të të ardhurave të nevojshme për të siguruar ekzistencën e tyre fizike. Dëbimi i shqiptarëve nga puna u zgjerua duke përfshirë *institucionet gjyqësore*, ku qindra gjyqtarë dhe mijëra staf mbështetës gjyqësorë u larguan nga puna. Masa të ngjashme u zbatuan në *sektorin e policisë*, ku oficerët e policisë të nacionalitetit shqiptar u dëbuan nga puna. Rrjedhimisht, të gjitha institucionet dhe administrata qeveritare e Kosovës u pastruan plotësisht nga shqiptarët.

Vendosja e kontrollit të plotë mbi Kosovën nga Serbia përmes zbatimit të masave të dhunshme synonte *shkatërrimin e plotë të ekonomisë* së Kosovës. Si pasojë, të gjitha ndërmarrjet ekonomike të Kosovës, përfshirë ndërmarrjet në pronësi publike (shoqërore), ose u mbyllën plotësisht ose ranë nën menaxhimin e drejtpërdrejtë të ndërmarrjeve të lidhura me qeverinë e Serbisë. Këto të fundit vazhduan punën e tyre duke u bashkuar me ndërmarrjet serbe. I gjithë fitimi i tyre u dërgua në Beograd, për t'u shfrytëzuar si pjesë e planifikimit ekonomik serb. Si rrjedhojë, shqiptarët e Kosovës e gjetën veten me ekonomi të shkatërruar, e cila nuk ishte në gjendje të ofronte mundësi për të përmbushur edhe nevojat më themelore të mbijetesës. Shqiptarët iu ekspozuan vështirësive ekonomike dhe sociale në përmasa të paimagjinueshme edhe si individ. Dëbimi masiv nga vendet e punës

rezultoi me lënien e tyre dhe familjeve të tyre praktikisht pa burim të të ardhurave që do të siguronin ekzistencën e tyre fizike. Përveç kësaj, shkatërrimi i plotë i ekonomisë së Kosovës, përmes mbylljes së pothuajse të të gjitha ndërmarrjeve ekonomike publike ose përmes bashkimit të tyre me ndërmarrjet e lidhura me qeverinë e Serbisë, ua pamundësoi shqiptarëve të larguar nga puna të kërkonin punë diku tjetër në Kosovë për të siguruar mbijetesën e tyre.

Marrja e minierës “Trepça”, në vitin 1990 nga qeveria e Serbisë është një shembull që në mënyrën më të qartë e pasqyron efektin e masave të tilla. “Trepça” ishte njëra nga minierat më të rëndësishme jo vetëm në Kosovë, por edhe në territorin e ish-Jugosllavisë. Heqja e autonomisë së Kosovës në vitin 1989 nga Serbia u pasua me shpejtësi nga dëbimi i të gjithë punonjësve (si minatorët dhe menaxhmenti) shqiptarë, ku miniera vazhdoi të funksiononte nën menaxhim të ri të kontrolluar nga qeveria serbe. Si pasojë, shqiptarët e punësuar në Trepçë, rreth 2.700, u dëbuan nga puna, ndërsa të ardhurat që rridhnin nga fitimi i “Trepçës” nuk ishin më të disponueshme për kosovarët, ato filluan të menaxhoheshin nga autoritetet e Beogradit.

Kostoja e humbjeve materiale dhe ekonomike që Serbia i shkaktoi Kosovës, në okupimin e saj ishte shumë e madhe. Mbi 22 miliardë euro llogariten dëmet e luftës që Serbia ka shkaktuar në Kosovë para dhe gjatë luftës së fundit (1990-1999). Prof. M. Mustafa lidhur me dëmet e luftës theksonte “për arsye se dëmet në pronën private gjatë luftës janë jashtëzakonisht të mëdha, ne i kemi listuar ato të gjitha. Dhe kur është fjala për dëmet te personat privatë, as shteti dhe as bashkësia ndërkombëtare nuk mund të intervenojë që të mos zhduken. Sepse Konventat ndërkombëtare, Konventa për të Drejtat dhe Liritë e Njeriut e mbron pronën private nga dëmtime qoftë me motive politike apo të luftës. Dhe këtu kemi të bëjmë me të gjitha nacionalitetet”, shprehet Mustafa.²¹

Gjenocidi ekonomik synonte minimin e bazës ekonomike të Kosovës, shkatërrimin e resurseve natyrore që kishte Kosova, ndërrimin e pronësisë së ndërmarrjeve të Kosovës duke i bërë ato pjesë të ndërmarrjeve serbe, spastrimin etnik të shqiptarëve nga të gjitha ndërmarrjet ekonomike dhe fillimin e plaçkitjes së pasurisë dhe fondeve që Kosova i kishte ndërtuar me djersën e punëtorëve dhe qytetarëve të saj.

²¹ Muhamet Mustafa: Pa shpagim të dëmeve nuk mund të ketë normalizim të marrëdhënieve Kosovë- Serbi, “Sa është kostoja e dëmeve të luftës të shkaktuara nga Serbia” 21 korrik 2020.

Në fazën e dytë të fillimit të luftës, më konkretisht në periudhën 1998-1999, Serbia krahas masave për shkatërrimin ekonomik të Kosovës, zhvilloi veprimet klasike gjenocidale duke zbatuar politikën e "tokës së djegur" me shkatërrimin e plotë të fshatrave, qyteteve, vendbanimeve, djegien e shtëpive, shkatërrimin e objekteve shkollore, shkatërrimin e objekteve fetare, plaçkitjen e ndërmarrjeve ekonomike e deri te plaçkitja e organizuar dhe masive e pronës private, pronës shoqërore dhe të gjitha resurseve ekonomike që kishte Kosova. Ky gjenocid ekonomik synonte minimin e resurseve ekonomike për t'i sfiduar shqiptarët e Kosovës me sfidën e mbijetesës ekonomike dhe ekzistenciale. Djegia e shtëpive dhe objekteve të tjera të banimit, objekteve ndihmëse, ekonomike, të kulturës, afariste etj. Ishte një dukuri e përgjithshme dhe njëherësh manifestim dukshëm i dhunës dhe terrorit serb. Shkatërrimet e shtëpive bëheshin me ndihmën e artillerisë, buldozerëve, eksploziveve dhe djegieve. Zjarret e shtëpive, shkaktuan lëvizje të madhe të popullatës dhe pastrimit etnik në Kosovë.²² Përveç vrasjeve, masakrave dhe përndjekjeve të qytetarëve nga shtëpitë e tyre, janë shkatërrua një numër i madh i objekteve për banim, si dhe objektet fetare, arsimore, kulturore dhe ekonomike²³ Duke u bazuar në hulumtimet nëpër vendbanimet e Kosovës dhe regjistrimin e shtëpive, objekteve ndihmëse dhe përcjellëse të shkatërruara dhe dëmtuara janë regjistruar këto të dhëna”:

- Shtëpi të dëmtuara 100.95
- Shkolla të dëmtuara 358
- Zyre të vendit 71
- Shtëpi të kulturës 30
- Biblioteka publike dhe shkollore 93
- Objekte shëndetësore 123
- Objekte fetare (xhami, teqe, tyrbe, kisha katolike) 98
- Objekte ndihmëse 88.101

Në analizat që institutet ekonomike kanë bërë, kanë përcaktuar se dëmet që i ka shkaktuar Serbia me politikën e saj gjenocidale ndaj Kosovës, kalojnë me dhjetëra-miliarda euro dhe se ato janë edhe të pamatshme, sepse gjenocidi serb krahas masakrave, vrasjeve ka pasur si qëllim edhe shkatërrimin e plotë të ekonomisë së Kosovës dhe

²² Dosja-1998/99 plagë e hapur e Kosovës, Prishtinë, Qershor 2020

²³ Burimet: Agjencia arkivore shtetërore e Kosovës, Tubimi i shqyrtimit të viktimave në luftë në Kosovë 1998-1999, e mbajtur në Prishtinë, më 24.02.2017, si dhe të dhënat statistikore nga UNHCR).

rrezikimin ekzistencial të shqiptarëve në Kosovë. Kosova nuk është përpjekur ende ta detyrojë Serbinë të paguajë dëmshpërblime për dëmin e shkaktuar gjatë luftës së viteve 1998-1999, ndërsa individë shqiptarë të Kosovës që kanë kërkuar kompensim e kanë gjetur veten të bllokuar në vetë gjykatat e Kosovës. Kostoja e përgjithshme është vlerësuar nga ekspertë ekonomikë nga Kosova dhe arrin në 22 miliardë euro, por detajet ende nuk janë vërtetuar siç duhet nga autoritetet e Kosovës, të cilët gjithashtu nuk kanë ndërmarrë ende ndonjë hap domethënës drejt kërimit të dëmshpërblimeve.²⁴

Gjenocidi në sferën kulturore, shëndetësi, medie dhe fushat e tjera

Tipologji dalluese e gjenocidit serb në Kosovë ishte kulturocidi, përkatësisht shkatërrimi i kulturës së shqiptarëve. Edhe Raphael Lemkin, i cili njëherësh është edhe iniciues i Konventës së Gjenocidit për periudhën e Luftës së Dytë Botërore, thekson se një gjenocidi i paraprijnë gjithmonë “sulmet ndaj kulturës”, dhe për këtë ai e citon edhe thënien e famshme të poetit gjerman të shekullit të nëntëmbëdhjetë, Heinrich Heine, se agresorët “kur të fillojnë të djegin libra, së shpejti do të fillojnë të djegin edhe njerëz!”.²⁵ Gjatë luftës së viteve 1998-1999, në Kosovë, përmes aksioneve ushtarake serbe janë shkatërruar një numër i madh i objekteve me vlera kulturo-historike. Ky shkatërrim i trashëgimisë kulturore të Kosovës, së bashku me shkatërrimin e komponentëve të tjerë më të vlefshëm të identitetit të Kosovës - dhe kjo duhet theksuar që në fillim - ka qenë i planifikuar dhe i organizuar në mënyrë sistematike²⁶.

Gjatë agresionit serb kundër Kosovës, u sulmuan, u shkatërruan dhe u plaçkitën veçanërisht qendrat urbane (Prishtina, Gjakova, Peja, Mitrovica, etj.) dhe institucionet e trashëgimisë kulturore në këto

²⁴ <https://balkaninsight.com/sq/2019/11/06/a-mund-te-demshperblehet-kosova-per-demet-e-shkaktuara-gjate-luftes/>

²⁵ *Heinrich Heine. Dichter unbekannt.* audiolino, Hamburg 2018, ISBN 978-3-86737-305-0. Lyrik, Reportagen und Briefwechsel zur Französischen Revolution und Nationalismus in Deutschland. Gelesen von Rolf Becker, Musik Bernhard Rusam.

²⁶ Shih më gjerë: “Plaçkitja dhe shkatërrimi i fondit arkivor të Kosovës nga Serbia, para dhe gjatë luftës 1998,99” dhe “Trashëgimia e shkatërruar e Kosovës 1998/98”. Bot.Ministria e Drejtësisë, dhe Institutit për Hulumtimin e Krimeve të Luftës, MAJ 2017.

qytete, por nuk u kursyen aspak edhe vendbanimet rurale dhe infrastruktura e tyre, së bashku me objektet fetare e kulturore. Dëmet e shkaktuara të trashëgimisë kulturore e historike nuk do të mund të hetohen asnjëherë plotësisht dhe nuk do të mund të paraqiten realisht, aq më pak kur nga ajo kohë tashmë ka kaluar gati një çerek shekulli.²⁷

Ndërsa gjenocidi kulturor i shkaktuar nga Serbia²⁸, i theksuar veçanërisht dhe në mënyrë intensive përgjatë viteve 1998-1999, ndër të tjerash, plaçkiti, dëmtoi e shkatërroi: objektet kulturore (shtëpitë e vjetra të banimit, kullat, etj.), monumentet kulturore (Shtëpia e Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, Shtëpia e Lidhjes së Shkrimtarëve, etj.), institucionet arsimore (shkollat fillore, shkollat e mesme), institucionet shkencore (Institutin Albanologjik, etj.), institucionet dhe objektet fetare (xhamitë, teqetë, mesxhidet, etj.), institucionet kulturore (bibliotekat²⁹, teatrot, galeritë, arkivat, muzetë, shtëpitë botuese, etj.), institucionet dhe shoqëritë sportive.³⁰

Me një fjalë, në Kosovë kanë mbetur pak objekte kulturore, të cilat nuk u plaçkitën, nuk u dëmtuan e nuk u shkatërruan nga pushtuesi serb në luftën e fundit. “Regjimi fashisoid serb, me të gjitha mjetet u vërsul kundër identitetit etnik, historik dhe kulturor të shqiptarëve dhe kundër themeleve të jetës së tyre. Rrënimi i monumenteve kulturore-historike, zhdukja e busteve të figurave të shquara të rilindësve tanë kishte për qëllim ringjalljen e miteve kishtarë mesjetare serbe dhe serbizimin e plotë të Kosovës”.³¹

Formë e ngjashme e dëbimeve të shqiptarëve nga puna u ndoq edhe tek *institucionet shëndetësore publike* të Kosovës. Rrjedhimisht, u dëbua i gjithë personeli mjekësor shqiptar i spitaleve dhe i qendrave të

²⁷ Sadik Mehmeti dhe Valon Shkodra, *Kulturocidi serb ndaj shqiptarëve: Rasti i Kosovës / 1998-1999*.

²⁸ <https://kallxo.com/kulture/kulturocidi-serb-ndaj-shqiptareve-rasti-i-kosoves-1998-1999/>.

²⁹ Një tjetër autor, Fejaz Drancolli, pohon se trashëgimia kulturore e Kosovës gjithashtu u bë objektiv i liderit serb Slobodan Milosheviç gjatë luftës së vitit 1999. “Në Kosovë, 2,700 ndërtesa me vlera trashëgimore u shkatërruan. Ne arritëm në përfundimin se qëllimi i regjimit serb dhe politikat e tij ishte shkatërrimi i trashëgimisë, civilizimit dhe gjuhës shqiptare. Petrit Çollaku and Amire Qamili, Pristina, BIRN, „*Librat e Kosovës ‘do të ndihmojnë në çështjen e gjenocidit kundër Serbisë’*” Prishtinë, 04/11/2005.

³⁰ Po aty.

³¹ Hivzi Islami, *Gjenocidi i pushtetit serb ndaj shqiptarëve në Kosovë gjatë viteve të 90-ta*, bot. ASHAK Fjala hyrëse e konferencës, Prishtinë, 2001, fq. 8.

tjera shëndetësore të Kosovës. Ashtu si në rastin e administratës publike, ndërmarrjeve ekonomike dhe sistemit arsimor, personeli mjekësor i dëbuar, i cili gjithashtu përbënte dhjetëra mijëra individë, mbetën të papunë dhe pa një mundësi për të siguruar ekzistencën për veten dhe familjet e tyre.

Dëbimet e shqiptarëve përfshinë gjithashtu *mediet publike* të Kosovës. Rrjedhimisht, Radio Televizioni i Prishtinës (RTP) që ishte mediumi i vetëm publik në Kosovë në gjuhën shqipe, u mbyll dhe punonjësit e saj shqiptarë u dëbuan. Për më tepër, u mbyllën edhe gazetat dhe revistat e tjera të specializuara në gjuhën shqipe. Kjo përfshinte gazetën kryesore ditore në gjuhën shqipe “Rilindja”, e cila botohej çdo ditë që nga viti 1945. Një fund i ngjashëm u përjetua nga institucione të tjera të rëndësishme, si Akademia e Shkencave dhe Arteve e Kosovës, Biblioteka Kombëtare e Kosovës, Teatri Kombëtar i Kosovës dhe të tjera. Të gjitha këto institucione u mbyllën dhe personeli shqiptar u dëbua nga vendet e punës.

Në funksion të gjenocidit kulturor, Serbia mbylli të gjitha institucionet informative të shqiptarëve të Kosovës, filluar nga Radiotelevizioni i Kosovës, Gazeta “Rilindja”, Radio Prishtina, të gjitha radiot dhe televizionet e tjera lokale, të gjitha gazetat e tjera, krahas gazetës “Rilindja”, mbyllja e Institutit Albanologjik, mbyllja e të gjitha institucioneve kulturore dhe informative, mbyllja e teatrove, kinemave, muzeve, mbyllja e të gjitha institucioneve të trashëgimisë kulturore me synim të shkatërrimit të etnisë dhe entitetit kulturor të shqiptarëve. Me mbylljen e shkollave, institucioneve edukative dhe informative, Serbia dëshironte të krijonte një terr informativ që shqiptarët e Kosovës të ballafaqohen me një kaos të plotë informativ, të zhvillohen të gjitha veprimet e luftës speciale propagandistike në mënyrë që në një situatë të tillë të implementoheshin më lehtë represaliet, terrori, veprimet barbare dhe gjenocidi serb në Kosovë. Gjenocidi kulturor kishte për synim që nëpërmjet dhunës shtetërore të goditet qenia kulturore dhe kombëtare e popullit shqiptar, të goditet substanca historike e identitetit kombëtar dhe të mundësohet një situatë kaotike, ku praktikisht tentohej serbizimi i Kosovës dhe zhbërja e plotë e shqiptarëve si një komb i organizuar dhe i civilizuar. Sikur edhe në sfera të tjera edhe në sferën e kulturës, në sajë të rezistencës së popullit shqiptar të Kosovës u gjetën forma të organizimit në kushte të okupimit, u mbajtën gjallë për aq sa lejoi një okupim klasik i Serbisë, në forma të caktuara të organizimit kulturor dhe u pamundësua një shkatërrim gjenocidal i këtyre institucioneve.

Gjenocidi demografik

Synimi i dytë krahas formave klasike të vrasjeve, masakrave, terrorit, dhunës maltretimeve, burgosjeve, keqtrajtimeve ishte ndërrimi i përbërjes demografike në territorin e Kosovës. Serbia dhe serbët historikisht synonin të realizonin objektivin e tyre më madhor politik: shpopullimin e Kosovës nga shqiptarët dhe serbizimin e fizionomisë së saj demografike. Diplomacia amerikane prej vitesh e kishte vënë në dukje se në Jugosllavinë komuniste përgatiteshin ligje të jashtëzakonshme si ato të Nurembergut në Gjermaninë hitleriane për të gjetur “zgjidhjen finale” të problemit shqiptar në Kosovë me masakrimin e dëbimin e shqiptarëve. Kjo prirje nacional-shoviniste e përhershme serbe shpërtheu furishëm në vitet e Serbisë së Milosheviçit. “Tendencat gjithnjë në kontinuitet të qarqeve hegjemoniste serbe për shkatërrimin e homogjenitetit etnik të trojeve shqiptare, për kolonizimin e Kosovës me elementin serb dhe spastrimin etnik të saj nga shqiptarët për ndërrimin e kompozicionit etno-demografik të tyre, për dobësimin e forcës valide të popullsisë shqiptare dhe pengimin e përtëritjes normale biologjike përmes masave të ndryshme të presionit dhe të dhunës. Ndërmarrjet e hapura gjenocidale, para së gjithash përmes ndjekjes së të rinjve dhe deportimit masiv të popullsisë shqiptare, nuk prajtën deri në mposhtjen e makinerisë militariste serbe dhe hyrjen e forcave ndërkombëtare në Kosovë në gjysmën e qershorit të vitit 1999”.³²

Ky ishte një synim historik, me shekuj i Serbisë, që ta trajtojë tokën e Kosovës si tokë serbe, që shqiptarët t’i trajtojë si ardhacakë, si popull dhe komb i padëshiruar, që të parandalojë lindjet dhe riprodhimin e shqiptarëve dhe të zhvillojë politika koloniale, ta kolonizojë Kosovën me serbë, në mënyrë që atë t’i paraqesë si një tokë me shumicë serbe. “Manipulimet dhe spekulimet e shkencës, politikës, publicistikës dhe medimeve serbe rreth lashtësisë, etnogjenezës, autoktonisë, kulturës materiale e shpirtërore dhe rrjedhave retrospektive aktuale demografike të shqiptarëve janë të kahmotshme dhe gjithnjë në kontinuitet”.³³ Dimensionin demografik³⁴ i çështjes së Kosovës dhe i shqiptarëve

³² Hivzi Islami, *Gjenocidi serb mbi qenien etnodemografike shqiptare*, bot. ASHAK, Prishtinë, 2002, fq. 179.

³³ Hivzi Islami, *Manipulimet në fushën e demografisë me synim të rrudhjes së dimensionit demografik shqiptar*, ASHAK, botimi i cituar, fq.197, Prishtinë, 1994.

³⁴ Hivzi Islami, *Studime demografike 100 vjet të zhvillimit demografik të Kosovës* botime të veçanta LXXXV Seksioni i Shkencave Shoqërore libri 25 botim i dytë i plotësuar, Prishtinë, 2008.

tashmë më tepër se një shekull ishte bërë objekt diskutimi e manipulimi i të gjitha regjimeve dhe grupimeve antishqiptare edhe me argumentin demografik, me qëllim që Kosova të kundrohej si çështje ekskluzive serbe, ndërsa shqiptarët e Kosovës të privohen edhe nga e drejta historike, edhe nga e drejta aktuale jo vetëm të privohen për të vendosur për fatin e tyre, por edhe për të jetuar në Kosovë.³⁵

Në epiqendër të gjenocidit serb gjithmonë ka qenë ndërrimi i strukturës demografike, shpërngulja masive e shqiptarëve për në Turqi, deportimi i shqiptarëve dhe ndërmarrja e një varg masash terrori për të parandaluar rikthimin e shqiptarëve në Kosovë. Në mënyrë të veçantë ky program i gjenocidit demografik kulmoi me fillimin e luftës kur më tepër se një milion shqiptarë u deportuan dhunshëm për në Shqipëri, Maqedoni dhe shtete të tjera të Bashkimit Evropian. Ndaj tyre u ushtrua një gjenocid i paparë me djegien e shtëpive dhe pasurisë së tyre, me synim të parandalimit të vullnetit të tyre për t'u kthyer në trojet e veta etnike. Projektet më të njohura gjenocidale serbe që nga *Narçetania* e deri te Memorandumi i Akademisë serbe, kishin si synim kryesor ndërrimin e strukturës demografike, popullzimin e territorit të Kosovës me serbë dhe shndërrimin e shqiptarëve të Kosovës në një pakicë, në mënyrë që asnjëherë shqiptarët të mos marrin statusin e një kombi të organizuar dhe të parandalohej ideali i shtetformimit të tyre. Asnjëherë Serbia, por edhe ish-Jugosllavia nuk ka pranuar faktin që shqiptarët e Kosovës kanë qenë kombi i tretë më i madh në ish-Jugosllavi menjëherë pas serbëve dhe kroatëve. Shqiptarët ishin trajtuar padrejtësisht si një pakicë kombëtare pa të drejta kushtetuese dhe të diskriminuar në të gjitha sferat e jetës.

Periudha 1968-1981, si periudhë e një revolucioni kulturor, tregoi fuqinë e kombit shqiptar. Kjo për Serbinë ishte e papranueshme, sepse një komb i organizuar dhe i shkolluar për serbët përbente një rrezik të madh. Serbia në vazhdimësi punonte në drejtim të realizimit të planit të kolonizimit dhe depërtimit masiv të shqiptarëve nga trojet e veta etnike. Për këtë qëllim Serbia pas vitit 1990 riaktivizoi planet e saj për kolonizimin e Kosovës duke ndërtuar nëpër Kosovë qendra të refugjatëve dhe duke i mbushur ato me kolonë nga luftërat në Kroaci dhe Bosnjë, duke bërë serbizimin e plotë të Kosovës pas shkatërrimit të autonomisë së Kosovës dhe duke i zhvilluar projektet e deportimit masiv të shqiptarëve të Kosovës. Projekti i gjenocidit demografik ka qenë një nga

³⁵ Hivzi Islami, *Gjenocidi serb mbi qenien etnodemografike shqiptare*, ASHAK, 179, Prishtinë, 2002.

segmentet më të rëndësishme të gjenocidit serb dhe ka synuar që krahas politikës së "Tokës së Djegur"³⁶, Kosovën ta lë pa shqiptarë apo me një përqindje simbolike në mënyrë që ata në Kosovë të ishin një pakicë në raport me popullsinë sllave. Ky segment i gjenocidit demografik që Serbia zbatoi në Kosovë bëri që një pjesë e madhe e shqiptarëve të Kosovës gjatë luftës së fundit ta braktisin Kosovën. Por rikthimi bibliik i tyre pas çlirimit të Kosovës ishte treguesi më i mirë i fuqisë së popullit të Kosovës, i vitalitetit të tij, i lidhjes së tij me autoktoninë e tij në Kosovë. Ky rikthim bibliik, hodhi poshtë të gjitha projektet dhe planet serbe për ndërrimin e pasqyrës demografike, spastrimin etnik dhe kolonizimin e Kosovës me serbë dhe popuj të tjerë sllavë.

Rezyme

Tipologjia shumëdimensionale e gjenocidit serb në Kosovë tregon karakterin gjenocidal të politikës hegjemoniste serbe, e cila kishte për objekt të atakonte dhe të shkatërronte të gjitha segmentet etnike, kombëtare, kulturore, edukative, ekonomike, sociale në Kosovë. Për t'i realizuar këto qëllime gjenocidale, Serbia fillimisht shkatërroi strukturën kushtetuese dhe institucionale në Kosovë, pas deklarimit të pavarësisë në vitin 1990 dhe 1991 me miratimin e Deklaratës Kushtetuese të 2 Korrikut 1990, Kushtetutës së Kaçanikut të 7 Shtatorit dhe referendumit për pavarësi. Ajo, më 23 mars 1989, suprimoi Kushtetutën e Republikës së Kosovës të vitit 1974, suprimoi të gjitha institucionet kushtetuese, kreu një puç kushtetues dhe vendosi Kosovën në gjendje të jashtëzakonshme.

Elementi i parë i gjenocidit serb ishte shkatërrimi i plotë i strukturës organizative, institucionale dhe udhëheqëse të shqiptarëve të Kosovës. Kjo me qëllim që, ata të mbeten pa organizim politik, pa institucione udhëheqëse për të zhvilluar një proces të shturjes institucionale dhe krijimit të një anarkie totale në Kosovë, ku shqiptarët do të mbeteshin pa institucione dhe pa udhëheqje të tyre. Ky ishte qëllimi i parë gjenocidal, dhe ai u realizua në periudhën 1989-1990 - 1991 kur de fakto, Kosova u vendos në një sistem të okupimit klasik, aparteid, me ç'rast qytetarët e Kosovës iu nënshtruan një terrori shtetëror, politikave të aparteidit dhe filluan aktet e para dhe krimet monstruoze në funksion

³⁶ Parimi i "tokës së djegur" është një taktikë e njohur politiko-ushtarake, ku ushtritë që tërhiqeshin nga një territor i pushtuar, digjnin çdo gjë për të mos i dhënë asnjë mundësi mbijetese atyre që do të vinin në zonat e çliruara.

të zbatimit të plotë të gjenocidit. Pas shkatërrimit institucional të Kosovës, Serbia zgjeroi veprimet e veta gjenocidale, fillimisht duke spastruar të gjitha institucionet publike nga shqiptarët, me largimin e më shumë se treqindmijë shqiptarëve nga vendet e tyre të punës. Duke mbyllur të gjitha institucionet arsimore, kulturore, shkencore, ekonomike, gjuhësore, ajo vendosi masat e dhunshme të administrimit serb në këto institucione. Pas shkatërrimit dhe ndalimit të punës së institucioneve siç ishin: Kuvendi i Kosovës, Kryesia e Kosovës, Qeveria e Kosovës, Gjykatat e Kosovës, Serbia e atakoi sistemin arsimor duke mbyllur Universitetin e Prishtinës, Akademinë e Shkencave, institucionet e tjera edukative, institutet shkencore me qëllim të parandalimit të punës së tyre si një burim i fuqishëm i emancipimit politik të shqiptarëve në kauzën e lirisë dhe pavarësisë. Krahas edukimit, Serbia ndërmoi veprime gjenocidale edhe në sferën e kulturës, medie, duke krijuar në Kosovë një terr informativ dhe mbyllur të gjitha mediumet informative, duke shkatërruar të gjitha institucionet kulturore dhe plaçkitur të gjitha objektet fetare dhe ka djegur dhe shkatërruar komplet trashëgiminë kulturore shqiptare. E njëjta politikë vazhdoi edhe në sferën e ekonomisë, sferën sociale dhe në të gjitha sferat e tjera. Gjenocidi kishte përmasa gjithëpërfshirëse dhe përfshiu çdo segment të kulturës, identitetit, trashëgimisë, historisë shqiptare, me qëllim të shkatërrimit biologjik të qenies kombëtare.

Resume

The multidimensional typology of the Serbian genocide in Kosovo shows the genocidal character of the Serbian hegemonic policy whose goals was attacking and destroying all ethnic, national, cultural, educational, economic and social segments in Kosovo. In order to realize these genocidal goals, Serbia first destroyed the constitutional and institutional structure in Kosovo after the declaration of independence in 1990 and 1991 with the adoption of the Constitutional Declaration of July 2, the Kaçanik Constitution of September 7 and the independence referendum, suppressed the Constitution of the Republic of Kosovo in 1974, suppressed all constitutional institutions, carried out a constitutional coup and placed Kosovo in a state of emergency.

Therefore, the first element of the Serbian genocide was the complete destruction of the organizational, institutional and leadership structure of Kosovo Albanians so that they remain without political organization and leading institutions, hence developing a process of

institutional depravity and the creation of a total anarchy in Kosovo, where Albanians would be left without institutions and without their leadership. This was the first genocidal goal and it was realized in the period of 1989 - 1990-1991, when de facto Kosovo was placed in a system of classic occupation. The citizens of Kosovo were subjected to state terror and apartheid policies, and during this period the first acts and monstrous crimes began, in function of the full implementation of the genocide. After the institutional destruction of Kosovo, Serbia expanded its genocidal actions, initially clearing all public institutions from Albanians by removing more than three hundred thousand Albanians from their workplaces, closing all educational, cultural, scientific, economic and linguistic institutions and imposing the violent measures of the Serbian administration in these institutions. After the destruction and suspension of the work of institutions such as the Assembly of Kosovo, the Presidency of Kosovo, the Government of Kosovo, the courts of Kosovo, Serbia attacked the educational system by closing the University of Pristina, the Academy of Sciences and other educational and scientific institutions by reason of preventing their work as a powerful source of political emancipation of Albanians in their cause for freedom and independence. In addition to education, Serbia also undertook genocidal actions in the cultural sphere by creating an informational blackout in Kosovo, closing all information media, destroying all cultural institutions, looting all religious artifacts and burning and completely destroying Albanian cultural heritage. The same policy continued in the sphere of economy, in the social sphere and in all other spheres, so that the genocide took comprehensive dimensions and included every segment of Albanian culture, identity, heritage, history, aiming towards the biological destruction of the national being.

Lino Veljak, Zagreb

GAJO PETROVIĆ:
MIŠLJENJE REVOLUCIJE UZ 30. OBLJETNICU SMRTI

Sažetak

Gajo Petrović (1927.- 1993.) predstavlja, nedvojbena, jednoga od najznačajnijih mislilaca poniklih na ovim prostorima, on se može definirati i kao hrvatski (po prostoru u kojem je djelovao, ali i po majčinom porijeklu), i srpski (po očevom porijeklu), i jugoslavenski (po samoopredjeljenju i samorazumijevanju), ali i – što je možda najpreciznije određenje svjetski (po dometima njegova mišljenja) filozof. Jedan od ključnih pojmova njegove filozofije (ili, preciznije, metafilozofije) jest pojam revolucije (pored pojmova poput prakse, otuđenja, razotuđenja, socijalizma i slobode), na što ukazuje i naslov jednoga od njegovih središnjih djela. Imamo li u vidu da je taj pojam (što ga je Gajo Petrović koristio u marksističkom i socijalističkom kontekstu) već odavno došao na loš glas (najevidentnije u razdoblju nakon propasti tzv. realnog socijalizma), moći ćemo razumjeti kako mnogi otpisuju ovog našeg mislioca kao ideologa ili barem sljedbenika jednoga propalog projekta. U ovom prilogu pokazat će se u kojoj je mjeri takvo otpisivanje neopravdano (a i vođeno lošim ideologijskim namjerama) i koliko je ono inkompatibilno s bitnim ontolozijskim značenjem Petrovićevog pojma revolucije, nipošto svodljivoga na socijalnu i političku dimenziju revolucije. Upravo mišljenje revolucije kao smisla bitka (ili, kako to naš mislilac formulira, bivstvovanja) omogućuje utemeljenje bespoštedne kritike svega postojećega, ključne sastavnice povijesnog značenja onoga duha koji se formirao u okružju časopisa Praxis i Korčulanske ljetne škole.

Ključne riječi: Gajo Petrović, Praxis, čovjek, revolucija, praksa, otuđenje, socijalizam, falsifikati

Gajo Petrović nije bio Srbin! On se, naime, nikad se, koliko mi je poznato, nije etnički izjašnjavao, za razliku od svojega oca Branka, deklariranog pripadnika srpskog naroda. Bio je filozof, preciznije – mislilac, i to jedan od najvećih poniklih na ovim našim prostorima. Moglo bi ga se definirati i kao hrvatskog i kao srpskog i kao jugoslavenskog filozofa, premda bi najopravdanije bilo da ga se odredi kao jednoga od značajnijih evropskih i svjetskih filozofa 20. stoljeća.

Zajedno sa svojim suborcem Dankom Grličem izveo je razlikovanje između živih i mrtvih filozofa iz Jugoslavije: živi su enciklopedijski i leksikografski definirani kao „filozofski pisci“, da bi nakon smrti postali „filozofi“. Vjerojatan razlog takvoga definicijskog standarda leži u nemogućnosti (ili nepoželjnosti, da i u Jugoslaviji, posebno u Hrvatskoj, nije baš bila poželjna takva nadnacionalna ili „unitaristička“ definicija!) da sebe odredi kao jugoslavenskog filozofa (za što bi se, da je baš morao izabrati neko od određenja, najvjerojatnije opredijelio).

No, ipak je opravdano da ga se definira i drugačije: kao hrvatskog filozofa (po majčinom porijeklu, a posebno po prostoru u kojemu se rodio, živio i sve do svoje smrti djelovao kao profesor logike i teorijske filozofije, kao mentor, kao organizator života filozofije i, konačno, kao autor)¹, kao srpskog filozofa (po ocu; po utjecaju koji je vršio na filozofiju i u Srbiji; po svojem gimnazijskom udžbeniku *Logika*, čije je prvo izdanje objavljeno u Zagrebu 1964, čemu su slijedila još mnoga ponovljena izdanja u zagrebačkoj „Školskoj knjizi“, da bi znatno kasnije bilo - u više izdanja - objavljeno također u Beogradu i Novom Sadu, a taj udžbenik sve do današnjih dana koriste brojni gimnazijski profesori logike i njihovi đaci u Srbiji; konačno, i po članstvu – izvan radnog sastava – Srpske akademije nauka i umjetnosti),² naravno, i kao

¹ Kao „hrvatskog filozofa prakse“ definira ga, među prvima, Mislav Kukoč (usp. „Temelji hrvatske filozofije prakse“. *Prilozi* 39-40 (1994), str. 407-432.

² Kao Srbina (ali „jugoslovenskog filozofa“) definira ga srpska Wikipedija (https://sr.wikipedia.org/sr-el/Gajo_Petrović, posjećeno 9. 5. 2023). Gajo Petrović spada među srpske filozofe i prema Slobodanu Žunjiću (usp. *Istorija srpske filozofije*, Zavod za udžbenike, Beograd 2014), koji u toj definiciji nipošto nije usamljen, ne samo u Srbiji: među znamenite Srbe uvrštava ga na svojoj mrežnoj stranici i Srpsko narodno vijeće (usp. <https://snv.hr/znameniti-srbi/gajo-petrovic-filozof>, posjećeno 10.5. 2023), za razliku od *Hrvatske enciklopedije*, prema kojoj je on hrvatski filozof (usp. <https://enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=47995>, posjećeno 10. 5. 2023). Zanimljivo je – a i indikativno – da ga engleska Wikipedia definira kao jednoga od glavnih teoretičara marksističke humanističke škole *Praxisa* u SFRJ (usp. https://en.wikipedia.org/wiki/Gajo_Petrović, posjećeno 14. 5. 2023). Za razliku od engleske varijante (u kojoj se navodi da se on rodio u Karlovcu u kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca) njemačka varijanta navodi da se rodio u Karlovcu u Hrvatskoj i ne definira njegovu pripadnost, već ga određuje kao utemeljitelja zagrebačke grupe *Praxis* (usp. https://de.wikipedia.org/wiki/Gajo_Petrović, posjećeno 14.5. 2023). Poljska Wikipedia ga pak određuje kao jugoslavenskog marksističkog filozofa (usp. https://pl.wikipedia.org/wiki/Gajo_Petrović, posjećeno 14. 5. 2023). Zanimljivo je da je njegova supruga Asja (rođ. Karuc) po svom podrijetlu Albanka (iz zadarskih Arbanasa), te da je Gajo Petrović slao svoje sinove Bojana i Svetozara u Prištinu, kako bi naučili bar osnove materinjeg jezika njihove majke.

jugoslavenskog filozofa, već i stoga što je djelovao na cjelokupnom prostoru tadašnje federacije. Ipak, značenje Gaje Petrovića kao filozofa ne bi se moglo adekvatno shvatiti ako bi se mimoišla evropska i globalna dimenzija njegova mišljenja i utjecaja. Kao ilustracija za rečeno mogu poslužiti njegova suradnja i dugogodišnje prijateljstvo s Jürgenom Habermasom, danas vjerojatno globalno najutjecajnijim (ili jednim od trojice-četvorice najutjecajnijih) filozofom; Habermas je bio sve prije negoli Petrovićev istomišljenik, pogotovo nije bio sljedbenik, ali moglo bi se dokazati da je on značajniji dio svojih ideja (uključujući osobito njegovu rehabilitaciju moderne nasuprot nadirućem postmodernizmu) oblikovao upravo posredstvom kritičkog dijaloga s Gajom Petrovićem³.

Gdje je danas, trideset godina nakon prerane smrti, djelo Gaje Petrovića? Znači li ono išta više od poglavlja u historiji (hrvatske, srpske, jugoslavenske) filozofije?

Ako bismo htjeli odgovoriti na takva pitanja bilo bi uputno da rezimiramo neke bitne momente mišljenja Gaje Petrovića. Obično se – nipošto bez opravdanja – navode dvije faze njegova stvaralaštva, prva u kojoj je vlastitu poziciju imenovao filozofijom prakse, te drugu, koju definira kao mišljenje revolucije. Pri tom se – također s pravom – govori o bitnom kontinuitetu između te dvije faze, pa se druga shvaća kao produblјivanje mišljenja kakvo je oblikovano u prvoj fazi. Dopuštajući da se njegovo nadmašivanje filozofije kao čiste teorije, što rezultira novim imenovanjem vlastitog mišljenja, označi i kao metafilozofija (termin koji je očigledno preuzet od Lefebvrea), Gajo Petrović je oblikovao jedan srazmjerno zaokružen opus, koji zahtijeva kritičko propitivanje i preispitivanje.

Prvi korak na tom putu preispitivanja moglo bi predstavljati razmatranje pitanja što je u tom opusu od središnjeg ili konstitutivnog

³ Sam Habermas ga je u svom prilogu za zbornik objavljenom na temelju konferencije kojom je obilježena osamdeseta obljetnica rođenja Gaje Petrovića definirao ne samo kao prijatelja već i kao veliki um koji je zahvaljujući svom intelektualnom autoritetu stvorio središte jedne produktivne škole (usp. Jürgen Habermas, „U spomen na Gaju Petrovića“, u: Lino Veljak (ur.), *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, FF press, Zagreb 2008, str. 11). A u pozdravnom govoru na simpoziju o dvadesetoj obljetnici smrti Gaje Petrovića održanom 2013. u Karlovcu Habermas je naglasio kako buduće generacije mogu od Gaje naučiti što je to egzistencijalno usidreno i oštro matematički obrazovano mišljenje ukorijenjeno u osobnom življenju (usp. Jürgen Habermas, „Pozdravni govor“, u: Lino Veljak (ur.), *Gajo Petrović, filozof iz Karlovca*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2014, str. 10).

značenja. Nisu u krivu autori poput Veselina Golubovića koji drže da središnje značenje pripada pitanju o mogućnosti revolucije⁴. No, revolucija za Gaju Petrovića ne može biti svedena na politički ili socijalni prevrat, nego ona ima onto-antropologijsko značenje, koje upućuje na trajno očovječivanje svijeta. Već i stoga središnjost pitanja o mogućnosti revolucije (a ta je mogućnost u naslovu jedne njegove knjige⁵ označena kao mogućnost čovjeka) nije u nikakvoj kontradikciji s tvrdnjom da ta središnjost pripada humanizaciji, identičnoj s prevladavanjem otuđenja i samootuđenja, s razotuđenjem, koje je organski vezano s ključnim pojmovima prakse, socijalizma i slobode.

Razotuđenje kao proces nadmašivanja zatečenog stanja u kojemu „materijalna proizvodnja za zadovoljavanje neposrednih (i proizvedenih) životnih potreba postaje dominantna“, što znači „povratak čovjeka iz raspršenog postojanja u 'sferama' u njegovo ljudsko postojanje“⁶ Gajo Petrović ne vidi ni u utopijskom obnavljanju renesansnog ideala univerzalnog čovjeka, ali niti u nekakvom uniformiranju kao ukidanju svih individualnih razlika među ljudima, kao ni u utopiji savršene harmonije među različitim stranama ili oblicima ljudske djelatnosti, već u „savladavanju međusobne otuđenosti tih realno različitih strana jedne cjeline i ukidanju privida da su to neke samostalne sfere koje postoje nezavisno od čovjeka i u koje on može da se uključi ili ne uključi“⁷. Stoga bitno područje razotuđenja nije „nekakvo posebno područje, nego 'područje' odnosa među područjima, 'područje' borbe za savladavanje rascjepa čovjeka na međusobno suprotstavljene sfere“⁸.

⁴ Usp. Veselin Golubović, „Čemu mislioci u oskudnom vremenu?“, u: *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, nav. djelo, str. 107-110. Svojedobno je Golubović predložio da se mišljenje Gaje Petrovića definiše „pomalo nezgrapnim naslovom“ *metafilozofija prakse kao mišljenje revolucije* (usp. isto, str. 108). Ta se definicija oblikuje u njegovoj knjizi *Mogućnost novoga, vidokrug jugoslavenske filozofije*, Zavod za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, Zagreb 1990. Vrijedi spomenuti da prema Goluboviću Gajo Petrović nije ni prvi ni jedini koji je nakon Hegela pokušao prekoračiti granice metafizike i probiti se do jednoga izvornijeg mišljenja, ali je ta njegova misaona pustolovina po svojem karakteru takva da bi mogla biti nadahnuće naraštajima i izazov suvremenim misliocima (usp. Veselin Golubović, *Filozofija kao mišljenje novog: Gajo Petrović i prebolijevanje metafizike*, Euroknjiga, Zagreb 2006).

⁵ Usp. Gajo Petrović, *Mogućnost čovjeka*, Razlog, Zagreb 1969.

⁶ Gajo Petrović, *Filozofija prakse*, Naprijed/Nolit, Zagreb-Beograd 1986, str. 131.

⁷ Isto.

⁸ Gajo Petrović, *Čemu Praxis*, Praxis, Zagreb 1971, str. 175.

Riječ je, dakle, o *čovjeku*⁹. Pitanje „Što znači biti čovjek?“ predstavlja prema Gaji Petroviću „bitno pitanje našeg postojanja koje filozofija, ako ne želi da ostane po strani od života, ne može mimoići“¹⁰. A to je zapravo pitanje o ljudskoj prirodi, na koje se ne bi smjelo odgovoriti niti nekakvim neutemeljenim (ili dogmama, predrasudama i etiketama impregniranim) humanizmom, niti na temelju empirijskih nalaza redukcionistički postavljenih znanstvenih istraživanja, ali ni pomoću apstraktne ontologijsko-antropologijske analize koja ostavlja po strani zbiljski život, nego polazeći od humanizma pojmljenoga kao kreativnog mišljenja usmjerenoga na shvaćanje i stvaranje biti čovjeka, pri čemu „priznavanje zajedničke ljudske prirode ne znači odbacivanje činjenice da je ljudska priroda kompleksna, niti činjenice da ona može poprimati različite historijske i socijalne forme“¹¹. Istraživanje ljudske prirode moguće je tek na temelju plodonosne suradnje empirijskih znanosti i filozofijske (upravo ontologijsko-antropologijske) analize, koja uzima u obzir „samoćuđeni oblik čovjekova bivstvovanja“¹².

Svrha ovoga humanistički (ne humanitarno!) konotiranoga Petrovićeva opovrgavanja kako fluidnog tako i fiksnog shvaćanja

⁹ Pojam *čovjek* može biti problematičan (za opsežniju argumentaciju usp. Lino Veljak, „Ontologizacija rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici“, *Filozofska istraživanja*, 25 /2005/, br. 4, str. 771-780, te posebno „Čovjek kao metafizička utvara“, *Filozofska istraživanja*, 28 /2008/, br. 1, str. 13-20). U vezi s time neka bude dopušteno da navedem jednu (koliko mi je poznato, dosad nezapisanu) anegdotu. Vrativši se s gostovanja u Sjedinjenim američkim državama (negdje krajem 70-ih ili početkom 80-ih godina prošlog stoljeća) Gajo Petrović mi je ispričao kako je za vrijeme predavanja na jednom univerzitetu na Srednjem Zapadu u više navrata bio prekidan uzvicima negodovanja ženskog dijela publike. Zapitavši što je uzrok tog negodovanja, doznao je da je u pitanju njegovo korištenje termina *čovjek* (*man*), koje je ocijenjeno kao izraz androcentričnosti (ako ne i mizoginije); ispravno bi bilo: *human being*.

¹⁰ *Filozofija prakse*, nav. djelo, str. 81-82.

¹¹ Isto, str. 423. Za opsežniju argumentaciju usp. Barbara Stamenković, Lino Veljak, „Humanizam u djelu Gaje Petrovića“, u: *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, nav. djelo, str. 117-122.

¹² *Filozofija prakse*, nav. djelo, str. 414. Zanimljivo je kako je Gajo Petrović na osebujan način anticipirao problematiku tzv. transhumanizma, osporavajući teoriju o neograničenoj mogućnosti oblikovanja ljudske prirode, koja je neodrživa zato što bi neograničena savitljivost mogla dovesti do toga da norme i institucije koje su nepovoljne po ljudsku dobrobit nepovratno oblikuju po svom obličju ljudsku prirodu, pri čemu „ne bi bilo mogućnosti da se unutrašnje snage u čovjeku mobiliziraju za promjenu tih obrazaca“ (Gajo Petrović, *Suvremena filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1979, str. 350).

ljudske prirode leži u osiguravanju pretpostavki za promišljanje mogućnosti razotuđenja (što je identično mišljenju „mogućnosti čovjeka“ ili „mišljenju revolucije“). Pojam revolucije (i iz njega izvedena sintagma *mišljenje revolucije*) izazivao je (a po svemu sudeći i danas izazivlje) neke nesporazume i kriva razumijevanja. Valja ponoviti: revolucija ne znači za Gaju Petrovića puku promjenu državnog uređenja i društvenog poretka, nego je ona u odlučujućoj mjeri obilježena onto-antropološki, dospijevajući do toga da se razumije kao „smisao bivstvovanja“¹³. Pri tom, valja napomenuti i naglasiti, to što je revolucija određena kao smisao bivstvovanja nipošto ne znači da bi ljudi trebali čitav svoj život podrediti politici i društvenim djelatnostima usmjerenima na revolucioniranje svijeta, nego njezino značenje valja tumačiti u kontekstu Petrovićeve druge sintagme *autentično bivstvovanje* ili *autentično ljudsko bivstvovanje*.¹⁴ Ta autentičnost očituje se u svim dimenzijama ljudskog opstanka, autentično je sve ono u čemu ljudska bića ozbiljuju svoje mogućnosti i emancipiraju se od svih mogućih (zatečenih ili novostvorenih) oblika otuđenja, uključujući tu napose samootuđenje i postvarenje. Govorilo se kako je Gajo Petrović (kao i općenito cio filozofski krug okupljen oko časopisa *Praxis*) bio suptilan apologet i propagator službene ideologije jugoslavenskog poretka zasnovanoga na monopolu Komunističke partije (preimenovane u Savez komunista). Ne treba detaljnije prikazivati o kojim je sve tu falsificiranjima radilo i tko su sve bili vodeći krivotvoritelji. No, kako je to na jednom portalu na adekvatan način recentno formulirao Leon Čevanić, „Petrovićeva filozofija temelj je pronalazila u preispitivanju vlastitih postupaka i autorefleksivnosti iz koje je proizašlo i njegovo tumačenje socijalističkog samoupravljanja kao puno šireg pojma od pozicije radnika na poslu (stvaranjem sustava direktne demokracije na svim područjima ljudskog djelovanja)“, te je prvi objekt njegove kritike bio upravo jugoslavenski socijalizam, na što se nadovezivala i kritika nacionalizma¹⁵.

¹³ „Bivstvovanje“ je termin kojim Petrović nadomješta uobičajen termin „bitak“. Na taj način on upućuje na povijesnu procesualnost ljudskog opstanka, koja se ne može adekvatno izraziti metafizički konotiranim pojmom *bitak*, što je Milana Kangrgu navelo na identifikaciju ontologije (kao nauka o bitku) s metafizikom, odakle slijedi i delegitimiranje ontologije kao takve (za argumentaciju usp. Lino Veljak, „Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrge“. *Filozofska istraživanja*, 24/2004/, br. 3-4, str. 701-706.

¹⁴ Usp. Gajo Petrović, *Mišljenje revolucije*, Naprijed/Nolit, Zagreb-Beograd 1986, str. 91. i dalje.

¹⁵ Usp. <https://p-portal.net/gajo-petrovic-mislilac-revolucije/>, posjećeno 12. 5.

Možda i nije neophodno spominjanje ključne sintagme koja se provlači kroz opus Gaje Petrovića, a kojom je programski iskazana jedna od bitnih odrednica njegova misaonog napora (ali, u širem smislu, ujedno i intencija cjelokupnog pokreta okupljenoga oko časopisa *Praxis*): *bespoštedna kritika svega postojećega*¹⁶. Takvu kritiku (koju on jasno razgraničava od kritizerstva) Petrović dosljedno primjenjuje i na uspostavljenu zbilju „samoupravnog socijalizma“ (što bi prema jednom od vodećih ideologa i vlastodržaca „samoupravnog socijalizma“ Vladimiru Bakariću imalo biti ocijenjeno kao falsifikat, jer se Marxova sintagma *bespoštedna kritika svega postojećega* odnosi isključivo na njemačku zbilju u Marxovim vremenima). A možda najbolji odgovor na pitanje u kojoj je mjeri ta kritika postojeće zbiljnosti oblikovana u okružju *Praxisa*, čiji je Gajo Petrović bio najistaknutiji predstavnik, uistinu bila radikalna može ponuditi uvid u reakcije koje su u redovima tadašnje nomenklature izazivali *Praxis* i Korčulanska ljetna škola, koje se nipošto nisu ograničavale na kritiku „apstraktnog humanizma“. S druge strane, danas se često može čuti kako je *Praxis* bio u ideologijskoj funkciji tadašnje vlasti. Koliko su te optužbe besmislene pokazuje već i polemika koju je Gajo Petrović vodio s jednim od vodećih predstavnika SKJ Veljkom Vlahovićem 1964. u Novom Sadu, osporivši pojedine Vlahovićeve teze o otuđenju, te time na neki način i idejni monopol Partije¹⁷. A onaj već spomenuti Vladimir Bakarić povezat će „praksisovštinu“ s Imreom Nagyjem i događajima u Mađarskoj 1956. te s Milovanom Đilasom (pri čemu će kritiku staljinizma/neostaljinizma izjednačiti s antikomunističkom kritikom socijalizma kao takvoga), dok će budući predsjednik Hrvatskog sabora u vrijeme Franje Tuđmana Vlatko Pavletić praksisovsku kritiku sta-

2023.

¹⁶ S tom se intencijom može povezati jedno od određenja značenja Gaje Petrovića, prema kojemu je on bio učitelj radikalne kritike, a to sam određenje dao u jednom od moja tri nekrologa napisana nakon njegove smrti (usp. Lino Veljak, „Gajo Petrović, un maestro della critica radicale“, *Marx centouno*, br. 17 /1994/, str. 130-133.

¹⁷ Usp. Nebojša Popov, „Gajo Petrović nije bio samo profesor“, u: *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, nav. djelo, str. 31-42. U tom prilogu navedenom zborniku Popov daje i uvjerljivu argumentaciju u prilog teze da je Gajo Petrović bio među onima koji su doveli u pitanje ne samo idejni nego i politički monopol Partije. Opsežnu i dokumentiranu analizu diskvalificiranja Gaje Petrovića, kako u razdoblju Jugoslavije tako i nakon njezina raspada, dao je Božidar Jakšić (usp. „Praxis Gaje Petrovića“, u: *Gajo Petrović – čovjek i filozof*, nav. djelo, str. 85-106.

ljinizma ocijeniti kao pokušaj destruiranja samih temelja uspostavljenog poretka¹⁸. Toliko o izjednačavanju *Praxisa* s oficijelnom ideologijom „samoupravnog socijalizma“!

I na kraju, što je ključno u opusu Gaje Petrovića? Ključnim pojmom u opusu Gaje Petrovića može se ipak smatrati pojam slobode, a tom je pojmu (odnosno problemskom kompleksu koji se oko njega oblikuje) on posvetio i svoju posljednju za života objavljenu knjigu¹⁹. Njegova najpreciznija formulacija slobode sažeta je u stavu koji glasi: „Kao biće prakse, čovjek je *biće slobode*. *Nema slobode bez čovjeka ni ljudskosti bez slobode*“²⁰. No, taj pojam slobode ne bismo smjeli razdvajati ni od njegova subjekta (što ga naš mislilac formulira terminom *čovjek*) a ni od organske cjeline u kojoj ga on oblikuje²¹. A tu cjelinu determiniraju konstitutivni pojmovi prakse, otuđenja, razotuđenja i revolucije. Ako je revolucija (dakako, u spekulativnom onto-antropolozijskom značenju) smisao bivstvovanja, onda je sloboda imanentan konstitu

Gajo Petrović

THINKING OF REVOLUTION ON 30TH ANNIVERSARY OF DEATH

Gajo Petrović (1927 — 1993) is without any doubt one of the most significant thinkers originating from our part of the world. He belongs to both Croatian and Serbian, as well as Yugoslav (by selfdetermination and self-understanding) philosophy. But, what is perhaps his most precise description – by the reach of his thinking he is a world philosopher. Revolution – as the title of one of his works indicates – is one of the key concepts of his philosophy (or, more precisely: metaphilosophy). In addition, his philosophical profile is framed also with concepts such as praxis, alienation, de-alienation, socialism and

¹⁸ Za detaljniji prikaz režimske kritike *Praxisa* usp. B. Jakšić, nav. djelo, posebno str. 92-96.

¹⁹ Usp. Gajo Petrović, *U potrazi za slobodom*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1990.

²⁰ *Filozofija prakse*, nav. djelo, str. 147.

²¹ Usp. korektnu interpretaciju ključnih konstitutivnih pojmova mišljenja Gaje Petrovića što ju je ponudio Gracijano Kalebić („Sloboda i otuđenje“, *Filozofska istraživanja*, 31/2011/, br. 3, str. 605-618) te, opsežnije, u knjizi istog autora pod naslovom *Filozofija prakse i mišljenje revolucije Gaje Petrovića*, Plejada, Zagreb 2014.

freedom. If we take into account that this concept (revolution, which Gajo Petrović used in Marxist and socialist context) has after the end of so called “real socialism” being stigmatised, one can understand that many now reject this thinker as an ideologue or at least as a follower of a failed project. In this paper we show that such a rejection is not justifiable and that is inspired by bad ideological intentions. It is incompatible with essentially onto-anthropological character of Petrović's concept of revolution, already defined as the key concept of freedom. It is exactly the thinking of revolution as the essence of Being (or, as our thinker formulates: of continuous Being), that enables the merciless critique of all existing, the key component of historical character of the spirit that was formed within Praxis journal and at the Korčula Summer School, to both of which Petrović significantly contributed.

Keywords: Gajo Petrović, *Praxis*, freedom, man, revolution, practice, alienation, socialism

Oriane Girard

NJË SHAKA MIDIS PLAKASH, FSHATI ZERQAN, 1981

Abstrakt

Gëzimi që kaplon shoqëritë në ditët e çlirimit nga sundimi i huaj, mund të bëhet forcë e gjallë e pajtimit midis popujëve ose mund të zhytet brenda një deliri dhe paranoje. Vitet që erdhën pas mbarimit të Luftës së Dytë Botërore kanë çrrënjësuar çdo shpresë dhe kanë përhapur frikë në zemrat e shqiptarëve në Shqipëri. Verbëria e një sundimtari mund ta fundosë një vend të tërë brenda errësirës, e atëherë aktivizohet mekanizmi i alienimit. Katërdhjetë vite të gëzimit të mënjanuara. Në këtë artikull kemi bërë një interpretim të një fotoje të dy plakave që qeshin në kohën e mortajës dhe kolerës.

Fjalët çelës: gëzimi dhe deliri, verbëria ideologjike, interpretimi i një fotografie

Composition libre d'apres une photographie. Hommage a Afërdita Onuzi.

Souvent, je me suis demandee pourquoi Roland Barthes n'a pas reproduit la photographie de sa mère qu'il decrit longuement dans *La chambre claire*. C'est un pari sur la puissance evocatrice des mots, assorti du plaisir pudique de reserver l'intimite d'une image a l'usufruit de son depositaire. Chacun de nous en garde sans doute un souvenir singulier, a la fois familier et absent. J'en ai voulu longtemps a Roland Barthes.

Il y a des images qui sont comme des poèmes, et celle que je veux vous decrire relève plutot du jeu de mot, du rebus ou mieux, de la plaisanterie. Imaginez une fiche A4 au format portrait, epaisse, en papier cartonne, couleur blanc casse. Perforez-la sur sa longueur gauche de deux petits trous correspondants aux anneaux du classeur vert dans lequel elle est conservee, et qui contient d'autres fiches allant du numero 12299 au numero 12412. Elle a la texture des planches de carton sur lesquelles etaient contrecollees les tirages des negatifs que les ethnologues albanais developpaient a leur retour d'expedition. Elle a le grain des papiers anciens, l'empreinte discrète des vergeures et des fils de chaine qui lui ont donne sa consistance et sa souplesse. Dans sa partie

superieure, tracez des lignes droites sur lesquelles sont consignees les informations suivantes:

Numero d'inventaire: 12 369 Numero de pellicule: 701 Numero de pose: 31 Auteure: Aferdita Onuzi Lieu: Peshkopi Date: 1981

Legende: Një shaka midis plakash, fshati Zerqan

Maintenant, figurez-vous en son milieu un tirage en noir-et-blanc, rectangulaire, imprime sur un papier fin. Ses quatre cotes sont bordes d'un lisere blanc.

La photo

Deux vieilles, de part et d'autre d'une cloture en bois dont les barreaux anarchiques traversent la photographie d'un bout a l'autre, dans une choregraphie brouillonne de points d'exclamation chancelants. D'un cote de la cloture, un chemin de terre baigne de soleil; de l'autre, un jardin ombrage ou les feuillages touffus d'arbres aux troncs tortueux s'emmelent aux feuilles de chenes, de vignes et d'acanthes. Aux abords de ce jardin a demi sauvage, on devine une haute façade en pierre couverte de feuilles argentees. Peut-etre est-ce la demeure de l'une des deux vieilles, celle qui ramasse des branchages dans son jardin ombrage (appelons-la Ajola) lorsqu'une voisine, de l'autre cote de la cloture, l'apostrophe et interrompt sa collecte. Sur le chemin de terre qui borde la cloture, dans une posture enigmatique que seule la legende de la photographie nous permet de resoudre, celle-la (appelons-la Yllka) semble bel et bien prise d'un fou-rire.

Ses pieds sont comme deux racines fichees dans des *opinga* et enveloppees de *çorape* montant a mi-mollet¹. Deux racines qui deviennent un tronc svelte et onduleux. Ses genoux, legerement flechis vers l'avant, engagent tout son corps dans une contorsion serpentine qui s'estompe a peine sous le drape couvrant du tablier. Sa tete est ceinte d'un foulard blanc dont les pans ont ete ramenes derriere sa nuque et noues a sa blouse. C'est pourtant la choregraphie de ses bras qui est la plus mysterieuse: tandis que le bras gauche s'elance en l'air dans un geste suspendu qui esquisse un signe flou en direction d' Ajola, le bras droit se rapproche de son visage et la main pince son nez en dissimulant a peine sa langue tiree.

¹ Les opingas sont les chaussures traditionnelles portees par les Albanais, faites d'un seul le de cuir, lie au pied par des bandelettes de cuir ou de laine. Les çorapes sont d'epaisses chaussettes en laine montant generalement a mi-mollet.

Instantane d'un rire étouffé dont les échos sont engloutis par les frondaisons anthracites.

De l'autre côté de la clôture, doyenne en son jardin, Ajola incline sa tête ceinte, elle aussi, d'un foulard blanc. Sa main droite repose sur l'une des traverses du barreaudage tandis que la gauche empoigne un fagot de branchages destinés, peut-être, à alimenter le feu de cuisson qui crépite dans l'âtre de la *kula*². Ajola rit aussi, mais l'expression guillerette de son visage échappe aux griffes de l'objectif. Tête baissée, elle n'a pas laissé son amusement répandre ses échos sur la surface photogénique du papier. On devine pourtant la douceur riante de ses traits dans le prolongement de ses épaules voûtées. Yllka et Ajola, deux vieilles femmes qui rient.

Qesh, qesh, qesh, qeshim...

Rire au temps de la peste et du choléra

La joie qui s'empare des sociétés aux lendemains des libérations connaît deux destins, elle peut devenir la force vive de la réconciliation entre les peuples, ou peut sombrer dans le délire de la paranoïa. Les années qui suivent la fin du second conflit mondial ont déraciné tout espoir et n'ont semé que de la peur dans le cœur des Albanais. L'aveuglement d'un seul homme peut plonger un pays entier dans l'obscurité, et le mécanisme de l'aliénation s'enclenche. Quarante ans de joie ajournés.

"Vers 1981, avec une collègue, nous recherchions des costumes populaires dans la région de Peshkopi, à la frontière avec la Yougoslavie. Nous allions de village en village, pour vérifier les variantes de chaque costume. À l'époque, l'Albanie avait rompu avec la Chine et la situation économique était mauvaise, les villages étaient pauvres. Dans un des villages, personne ne nous a proposé d'hébergement. C'était la première fois que cela arrivait. Jusqu'alors, même quand les gens étaient pauvres, ils proposaient de nous héberger. [...] Mais dans ces régions frontalières, les gens avaient peur de faire entrer des étrangers; ils avaient peur des espions qui pouvaient arriver des deux côtés."³

² La *kula* est une maison-tour aux fenêtres hautes héritées de l'architecture ottomane.

³ Onuzi, Aferdita. « Du lycée artistique à l'Institut de culture populaire. Parcours d'une ethnologue », *Ethnologie française*, vol. 47, no. 2, 2017, pp.193-202.

Peur de la denonciation. Peur d'avoir honte. Peur du silence et du bruit. Peur de la relegation. Peur de la deportation. Peur de la disgrâce populaire. Peur de perdre un fils, une fille, un frere, une sreur. Peur de l'etre aime sur lequel on ne peut plus compter. Peur de la mort. Peur de l'oubli.

Se resoudre a devoir perdre la memoire chaque jour pour ne plus penser aux desillusions de la veille. Panser la douleur des lacunes avec des messes basses, inaudibles.

Comment alors distinguer un sourire sincere d'un sourire obtenu sous la contrainte? Les images de la propagande ne manquent pas de sourires: la jeunesse communiste se courbe gaiement dans les rues escarpees de Gjirokastër pour les couvrir de paves pendant les longs mois d'ete, des ouvriers piochent les flancs des collines environnant Tirana pour y amener des terrasses interminables, un groupe de relegues asseche le lac de Maliq pour assouvir le caprice du tyran d'y cultiver des betteraves: ces armees de sisyphes n'interrompent leur besogne que pour donner le change au photographe mandate par le ministere de la propagande. L'Etat ne recense que des sourires arraches aux pauvres bougres qu'il exploite, contraints d'adoucir leurs rictus de douleur pour eviter les reprimandes et les accusations d'atteinte a la bonne marche de la revolution communiste. Les images sont-elles si puissantes qu'elles transforment, sous nos yeux, la souffrance en abnegation, la panique en surprise, et l'amertume, confinee dans les sillons des rides creuses par l'effort, en illusion de dignite? Un terrain vague, la photographie est un terrain vague, une zone inconstructible sur laquelle s'echafaudent des interpretations contradictoires.

Les regimes totalitaires en font un usage immodere, rendent les images dociles. Il est dit qu'une image vaut mille mots. Dans les societies libres et emancipees, cela sous-entend que la representation d'une chose delivre en un seul coup d'reil l'essence de sa nature que quantite de mots ne suffirait a definir. Sous la dictature en revanche, cela veut dire qu'une image ne s'obtient qu'au prix de grands sacrifices et de milliers de maux.

Mais les images ne sont pas les coupables, et bien qu'elles soient indeniablement puissantes, elles ne sont pas en mesure de choisir leur camp. Ce sont le temps, les lieux et les Hommes qui font les images. De l'Albanie enveriste, on en conserve une multitude, certaines en couleurs, d'autres en noir-et-blanc. La plupart de ces photographies sont des mises-en-scenes orchestrees dans l'intention d'aligner l'reil de la camera sur la trajectoire de l'utopie marxiste-leniniste. Utopies. Ces utopies qui refoulent l'impossibilite radicale de leur consecration. Les

societes qui les contempnent se projettent dans un "la" imaginaire et demeurent dans un "ici" bien reel. Utopies. Elles peuvent avoir le gout d'un reve a partager, ou celui, amer, du cauchemar. La dictature communiste fut pour beaucoup d'albanais la traversee consciente d'un mauvais reve. Un mauvais reve qu'aucune photographie de l'epoque ne designe crument. Chacune semble etre le fragment d'un reel maquille par le deni des bourreaux ou par le pale espoir des opprimes. Les premiers couvrent leurs crimes sous les couleurs chatoyantes de la modernite. Kodak. Les derniers arrachent a l'obscurite des jours incertains quelques eclats de rire qui, en depit du pire, et pour quelques instants, eclipsent leur misere.

Certes, les photographies peuvent nous faire croire a des mensonges savamment deguises. Toutes les photographies? Il arrive qu'on en rencontre des plus resistantes a l'analyse. Les contre-images de la dictature en sont. Elles ont quelque chose a nous dire de la legerete de l'etre qui tente de survivre coute que coute, meme sous une chape de plomb.

Ou s'est donc cachee la joie timidement derobee a l'insue des censeurs? Le troisieme oeil de l'ethnographe

".La confiance etait centrale. La confiance du paysan etait la cle du succes de l'ethnographie. Il n'était pas question de tout écrire, mais au moins, obtenir la confiance nous permettait de comprendre la réalité de cette époque. Si quelqu'un connaissait bien l'Albanie, c'était nous, les ethnologues. Mais nous ne pouvions rien dire; c'était un autre-probleme."⁴

Le remède a l'impossibilite de dire, ce fut, pour Aferdita comme pour d'autres, la possibilite de montrer. Prendre des photographies de tout ce qui semblait voue a disparaitre, meme s'il faut cacher les images non conformes a l'ideologie du regime. Documenter le quotidien de celles et ceux qui ne contestent pas et acceptent leur sort. Donner a voir ce que l'on a sous les yeux lorsque ce qui donne sa texture au reel est devenu tabou.

Les emotions discordantes, tabou. Les opinions divergentes, tabou. L'expression de la foi, tabou. L'intimite, tabou. L'avortement, tabou. Le rire?

⁴ Ibid.

Le rire semble être le dernier sursaut d'humanité dont le contrôle échappe à la violence de la tyrannie. Ce rire qu'Aferdita a pris, tout contre l'oubli, un jour d'été 1981 dans le village de Zerqan.

Je l'imagine marcher sur un chemin de terre battue, accompagnée d'Andromaqi Gjergji, une compagne de l'Institut de la Culture Populaire. Elles ont fini leur journée d'enquête dans ce village de la région de Peshkopi "*a la frontière de la Yougoslavie*", un étape de leur expédition dans l'est du pays. L'heure est à la relâche. L'appareil photo suspendu à son cou par une fine bandoulière en cuir, Aferdita s'étonne de la présence d'un motif asymétrique sur un *jelek* qu'elle a photographié le matin même, et déjà observe dans un village du nord, à plusieurs centaines de kilomètres de Zerqan. Andromaqi a une hypothèse, leur dialogue se prolonge de quelques réflexions sur les variations stylistiques du costume traditionnel.

Jeleku, marhama, perparja, breket, çorapet, opingat, kemisha, prapaniku...

Des voix féminines leur parviennent. Silence. Elles semblent provenir d'un jardin, juste derrière la courbe que dessine le chemin. Les deux ethnologues s'en approchent. La première silhouette qu'elles aperçoivent est celle d'Yllka, debout près de la clôture en bois. Puis apparaît celle d'Ajola, légèrement inclinée. Ce sont deux vieilles femmes du village, des voisines qu'elles n'avaient pas encore rencontrées.

Përshëndetje. Sourires échangés. Les regards se croisent, se décroisent. La conversation entre les deux vieilles femmes reprend son cours sans que la présence des deux ethnologues n'en ait perturbé la spontanéité. Un sentiment de confiance réciproque et implicite s'empare d'Aferdita. Presque instinctivement, ses doigts s'enroulent autour de l'objectif de son appareil, un Hasselblad ancien modèle, qu'elle approche de son visage. L'œil s'engouffre dans le monde miniature du viseur, corrige la focale, s'aligne sur la perspective du morceau de réel qu'il faut, coûte que coûte, arracher à l'oubli.

Un rire. M'ont-elles remarquée? Clic. Photo.

⁵ Le jelek est un gilet sans manche traditionnellement confectionné avec du coton et de la laine, souvent rehaussé de broderies et d'emmanchures garnies de galons noirs, et porte ouvert sur la poitrine.

Résumé

La joie qui s'empare des sociétés aux lendemains des libérations connaît deux destins, elle peut devenir la force vive de la réconciliation entre les peuples, ou peut sombrer dans le délire de la paranoïa. Les années qui suivent la fin du second conflit mondial ont déraciné tout espoir et n'ont semé que de la peur dans le cœur des albanais. L'aveuglement d'un seul homme peut plonger un pays entier dans l'obscurité, et le mécanisme de l'aliénation s'enclenche. Quarante ans de joie ajournés. Dans cet article nous avons présenté une interprétation d'une photo des deux vieilles femmes qui rient au temps de la peste et de choléra.



© Instituti i Antropologjisë Kulturore dhe Studimit të Artit (IAKSA) /

Foto : Afërdita Onuzi

Bibliographie

- Bardhoshi Nebi et Olsi Lelaj. *Etnografi në diktaturë. Dija, shteti dhe Holokausti*, Tirana: Akademia e Shkencave a Shqipërisë, 2018.
- Barthes Roland. *La chambre claire: Note sur laphotographie*, Paris: Seuil, 1980.
- de Rapper Gilles. « Albums de photographies et mémoire du communisme en Albanie », *Balkanologie* [En ligne], Vol. 15 n° 1, 2020.
- de Rapper Gilles. « Photography and remembrance. Questioning the visual legacy of Communist Albania » in Jonila Godole et Idris Idrizi, *Between Apathy and Nostalgia. Private and Public Recollections of Communism in Contemporary Albania*, 2019, pp.103-119.
- de Rapper Gilles et Anouck Durand. « Family Photographs in Socialist Albania: State Photography and the Private Sphere » in Eckehard Pistrick, Nicola Scaldaferrri & Gretel Schworer-Kohl (eds.), *AudiovisualMedia andIdentity in Southeastern Europe*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2011, pp.210-229. de Rapper Gilles et Anouck Durand. « Au service du peuple. Coopératives et entreprises de photographes dans l'Albanie communiste » in Ghislaine Gallenga & Laure Verdon (eds.), *Penser le service public en Mediterranee. Le prisme des sciences sociales*. Paris / Aix-en-Provence: Karthala, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2017, pp.219-244.
- de Rapper Gilles et Anouck Durand. « Une autre image de l'Albanie communiste? Un essai d'ethnographie de la photographie amateur », *Ethnologiefrançaise*, vol. 47, no. 2, 2017, pp.263-276. Fuga, Artan. *Anthropologie de la propagande totalitaire. Le cas albanais*, Paris: editions Non Lieu, 2022 Onuzi, Aferdita. « Du lycee artistique a l'Institut de culture populaire. Parcours d'une ethnologue », *Ethnologiefrançaise*, vol. 47, no. 2, 2017, pp.193-202.
- Oriane Girard est doctorante en anthropologie visuelle et ethnologie des Balkans a Aix-Marseille Universite et a l'Ecole française d'Athènes, sous la direction de l'anthropologue Cyril Isnart (IDEAS, CNRS, AMU) et le co-encadrement du conservateur du patrimoine Raphaël Bories (musee des civilisations de l'Europe et de la Mediterranee, Mucem). Ses recherches dans les archives photographiques d'institutions françaises et albanaises detentrices de collections ethnographiques engagent une etude comparative des corpus visuels de femmes ethnologues missionnees en Albanie pendant la dictature. En questionnant la nature de leurs pratiques et de leurs usages de la photographie sur le terrain de l'anthropologie, elle s'interesse aux configurations de la rencontre entre enquetrices et sujets photographies ainsi qu'a l'expression visuelle des subjectivites feminines dans la societe albanaise de la periode communiste.

Ibrahim Gashi
Donika Avdulli

SFIDAT E PARA TË SHQIPËRISË NË LIDHJEN E KOMBEVE SIPAS DOKUMENTEVE DIPLOMATIKE POLAKE

Shpallja e pavarësisë së Shqipërisë më 28 nëntor 1912 dhe debatet e gjata në Konferencën e Ambasadorëve në Londër (1913) lidhur me kufijtë veriorë, verilindorë dhe jugorë të shtetit shqiptar edhe pse u dakorduan ato nuk arritën të përfundohen dhe të funksionalizohen në terren, sidomos pjesa e kufirit jugor me Greqinë edhe për faktin e fillimit të Luftës së Parë Botërore.

Shqipëria gjatë luftës u konsiderua më shumë e invaduar sesa shtet që u pozicionua në njërin nga aleancat. Megjithatë, ky pozicion neutral nuk e kurseu atë nga ambiciet e shteteve fituese.

Shqipëria kaloi nëpër një proces të vështirë të rikonfirmimit të shtetësisë dhe kufijve të saj të caktuar në Londër (1913) përballë ambicieve territoriale të Italisë, Jugosllavisë dhe të Greqisë. Një sfidë në vete për Shqipërinë, për të garantuar shtetësinë e saj ishte anëtarësimi në Lidhjen e Kombeve, gjë që u arrit në dhjetor të vitit 1920.

Mirëpo as anëtarësimi në Lidhjen e Kombeve nuk i hoqi gjithë kërcënimet për sovranitetin dhe territorin e shtetit shqiptar. Në kudër të Lidhjes Shqipëria do të përballlet më sfida shumë serioze që i ngrenë shtetet pretendente për destabilizimin e saj (Italia, Jugosllavia dhe Greqia).

Në trajtimin e kësaj teme, në këtë punim, kemi sjellë një këndvështrim të ri të mbështetur në burimet diplomatike polake. Kjo proviniencë dokumentare na ka ofruar informacione dhe interpretime shumë objektive, të paanshme dhe të plota, shfrytëzimi i të cilave në hartimin e këtij punimi mund të konsiderohet si një kontribut i vlefshëm për historiografinë shqiptare.

Për të kuptuar rëndësinë që kanë dokumentet diplomatike polake për diskutimet dhe qëndrimet e fuqive të caktuara evropiane lidhur me çështjet që lidheshin me Shqipërinë në Lidhjen e Kombeve, le t'i

hedhim një shikim të shkurtër historisë politike dhe aktivitetëve diplomatike të shtetit të ri të Polonisë pranë Lidhjes së Kombeve.

Polonia u rishfaq si entitet shtetëror në nëntor 1918 pas më shumë se një shekulli ndarjesh nga Austro-Hungaria, Perandoria Gjermane dhe Ruse.¹ Pavarësia e saj u konfirmua nga fuqitë fitimtare përmes Traktatit të Versajës të qershorit 1919,² dhe pjesa më të madhe të territorit e fitoi në një seri luftërash kufitare të zhvilluara nga 1918 deri në 1921.

Në pranverën e vitit 1919, në Konferencën e Paqes në Paris, Polonia ishte një nga katërmbëdhjetë shtetet që morën pjesë në punimet e Komisionit për Lidhjen e Kombeve. Në prill 1919, Oskar Halecki, një historian i shquar dhe një nga ekspertët polakë që ndoqi Konferencën e Paqes, mbajti një leksion publik në Paris mbi temën: "Lidhja e Kombeve dhe Polonia", në të cilin ai argumentoi se kjo organizatë ofronte një mundësi për të krijuar një realiteti të pasluftës të një "Evropë të re" dhe të një "botë të re".³

Tani t'i rikthehem çështjes së pranimit të Shqipërisë në Lidhjen e Kombeve, referuar informacioneve, që në formën e raporteve dhe shkresave diplomatike të zyrtarëve të lartë shtetërorë dhe të diplomatëve polakë në Varshavë dhe në Gjenevë, por edhe përfaqësuesve të misionëve diplomatike në Parisë, Londër, Romë e gjetiu të cilat ruhen në Arkivin historik të Polonisë në Varshavë.

Në fillim është më interes të kuptojmë cili ishte qëndrimi zyrtar i shtetit polak lidhur më çështjet që kishin të bënin më Shqipërinë në Lidhjen e Kombeve. Një notë diplomatike, e koduar si 'rreptësisht konfidenciale' e dalë nga MPJ të Polonisë, Departamenti i Evropës Qendrore, e emërtuar "në lidhje më Shqipërinë", që mban datën 23 gusht 1921 na sjell informacion të plotë lidhur më këtë: "Në funksion të mbledhjes së Asamblesë së Lidhjes së Kombeve për rastin e Shqipërisë,

¹ Mieczysław Biskupski. *The history of Poland*. Greenood Publishing Group. 2000. p. 51. (Mieczysław Biskupski. *Historia e Polonisë*. Grupi Botues Greenood. 2000. Fq. 51).

² Sipas Margaret MacMillan, "Rilindja e Polonisë ishte një nga historitë e mëdha të Konferencës së Paqes në Paris". Shih: Margaret MacMillan, *Paris 1919: Six Months that Changed the World* (2001), p. 208.

³ POLAND'S PEACE INITIATIVES AT THE LEAGUE OF NATIONS AND THE UNITED NATIONS IN 1919–1989 IN A HISTORICAL CONTEXT, SHIH: [HTTPS:// WWW.GOV.PL/EB/UN/POLANDS-PEACE-INITIATIVES-HISTORY](https://www.gov.pl/eb/un/polands-peace-initiatives-history) (NISIMAT PAQESORE TË POLONISË NË LIGËN E KOMBEVE DHE KOMBET E BASHKUARA NË VITET 1919–1989 NË NJË KONTEKST HISTORIK SHIH: [HTTPS:// WWW.GOV.PL/EB/UN/POLANDS-PEACE-INITIATIVES-HISTORY](https://www.gov.pl/eb/un/polands-peace-initiatives-history)),

të planifikuar për në fillim të shtatorit të këtij viti, Ministria e Punëve të Jashtme ju jep mundësinë të mbani një qëndrim për çështjen e mësipërme, për të cilin ne do t'ju këshillojmë nga rrjedha e seancave, duke vënë në dukje se delegacionet tona në Paris dhe Beograd janë udhëzuar të shpjegojnë në detaje pozicionin e Francës dhe informacioni i mbledhur duhet të dërgohet në Gjenevë direkt në adresën tuaj. Për faktin se Polonia nuk është drejtpërdrejt e interesuar për zgjidhjen e çështjes shqiptare, e cila i intereson në radhë të parë Romës dhe qëndrimi i qartë ndaj kësaj çështjeje do të na ekspozonte negativisht ndaj Francës, Anglisë apo Italisë, andaj duhet të mbajmë një rezervë të gjerë lidhur me këtë çështje”⁴

Në vijim të kësaj qarkoreje Varshava zyrtare ua bënë të njohur diplomatëve të saj qëndrimin që kanë fuqitë e mëdha dhe vendet fqinje lidhur me Shqipërinë dhe pozicionin e saj në Lidhjen e Kombeve. **“1/ Anglia/ Lordi Cecil/** kërkojnë njohjen e Shqipërisë brenda kufijve të përcaktuar nga Marrëveshja e Londrës e vitit 1913. Ky këndvështrim do të mbështetet nga Italia, e cila megjithatë do të kërkojë garanci serioze për veten në bregdetin shqiptar për shkak të vendndodhjes së veçantë në detin Adriatik. **2/ Greqia/ Frangulis/** Do të kërkojë aneksimin e Gjirokastrës dhe Korçës, në bazë të dy notave të vendeve aleate: a) Italisë, 9 dhjetor 1919 dhe b) Jugosllavisë, 20 janar 1920. **3/ Serbia/ Jovannovics/** kërkon aneksimin e linjës deri në Drin.”⁵

Në dokumentin vijues, vjen përgjigja në qarkoren e përmendur, të datës 23 gusht, nga përfaqësuesi diplomatik polak në Parisë, zoti

⁴ Archiwum Akt Nowych - AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.5-6, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Wydz. Srodkowo-Europejski, D.IV.2755/21. W sprawie Albanji, Do Pana Przedstawiciela Rzeczypospolitej Polskiej przy Lidze Narodów Prof. Dr. S. Askenazego, Warszawa, DN.23 sierpnia 1921. (Arkivi i Akteve të Reja – (AAN), Mikrofilmi nr.2 B 47789, Nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.5-6, Ministria e Punëve të Jashtme, Departamenti i Europës Qendrore, D.IV.2755/21. Në lidhje me Shqipërinë, dërguar përfaqësuesit së Republikës së Polonisë në Lidhjen e Kombeve, Prof. Dr. S. Askenazy, Varshavë, Data. 23 gusht 1921).

⁵ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.5-6, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Wydz. Srodkowo-Europejski, D.IV.2755/21. W sprawie Albanji, Do Pana Przedstawiciela Rzeczypospolitej Polskiej przy Lidze Narodów Prof. Dr. S. Askenazego, Warszawa, DN.23 sierpnia 1921. (Arkivi i Akteve të Reja – (AAN), Mikrofilmi nr.2 B 47789, Nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.5-6, Ministria e Punëve të Jashtme, Departamenti i Europës Qendrore, D.IV.2755/21. Në lidhje me Shqipërinë, dërguar përfaqësuesit së Republikës së Polonisë në Lidhjen e Kombeve, Prof. Dr. S. Askenazy, Varshavë, Data. 23 gusht 1921).

Wielowieyski udhëheqës i Këshillit të Legatës në takimin që pati me Drejtorin e Çështjeve Politike në Ministrinë e Punëve të Jashtme Franceze. Letra i dërgohet Ministrit të Punëve të Jashtme në Varshavë. Nga përmbajtja e letrës mësojmë qëndrimin që mbante Franca lidhur me Shqipërinë në Lidhjen e Kombeve, i cili karakterizohet nga njëfarë “désintéressment”-mosinteresim në çështjen shqiptare.⁶ “Politika franceze, sipas Wielowieyski-t, duket se synon zgjidhjen më të shpejtë dhe përfundimtare të çështjes në bazë të pavarësisë së plotë të Shqipërisë dhe kufijve të vitit 1913. Franca e konsideron të parakohshme diskutimin e çështjeve shqiptare në Lidhjen e Kombeve, duke i kushtuar rëndësi parësore vendosjes së kufijve nga Konferenca e Ambasadorëve. Sipas informacioneve nga burime franceze, çështja e Shqipërisë nuk do të jetë në rendin e ditës së Ligës deri me datën 20 të këtij muaji.”⁷

Duke provuar që të marrin informacione sa më të plota për situatën në Shqipëri dhe lidhur me qëndrimet e shteteve fqinje, Legata polake në Parisë përmes një Aide Memorie të gjatë dërguar ministrisë së saj në Varshavë sjell disa njoftime interesante të ndarë në disa pika kryesore, si në vijim:

I. Gjendja aktuale

Pavarësia e Shqipërisë në fakt u njoh me pranimin e saj në Lidhjen e Kombeve. Megjithatë, kufijtë e këtij vendi nuk janë vendosur, për shkak të ekzistencës së dy qeverive (qeveria e Tiranës dhe ajo e Shkodrës), gjë që e bën të pamundur rregullimin e pozicionit ndërkombëtar. Fiset veriore (mirditorët), të mbledhur rreth qeverisë në Shkodër,

⁶ AAN, Mikrofilm Nr 2, B 47789, Zespól Nr. 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.8, W odpowiedzi na pismo No. D/IV.2740/21, z, dn. 23 sierpnia b.r, No. 360/21/P, W sprawie Albanji, Do Pana Ministra Spraw Zagranicznych, Paryż, DN, 12 września 1921. (AAN, Mikrofilmi Nr. 2, B 47789, Nr. 513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.8, Në përgjigje të shkresës Nr. D/IV.2740/21, të datës 23 gusht të këtij viti, Nr. 360/21/. Për Shqipërinë, Ministrit të Punëve të Jashtme, Paris, Data, 12 shtator 1921).

⁷ AAN, Mikrofilm Nr 2, B 47789, Zespól Nr. 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.8, W odpowiedzi na pismo No. D/IV.2740/21, z, dn. 23 sierpnia b.r, No. 360/21/P, W sprawie Albanji, Do Pana Ministra Spraw Zagranicznych, Paryż, DN, 12 września 1921. (AAN, Mikrofilmi Nr. 2, B 47789, Nr. 513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.8, Në përgjigje të shkresës Nr. D/IV.2740/21, të datës 23 gusht të këtij viti, Nr. 360/21/. Për Shqipërinë, Ministrit të Punëve të Jashtme, Paris, Data, 12 shtator 1921).

favorizojnë Jugosllavinë. Qeveria Kombëtare e Tiranës mbron pavarësinë e Shqipërisë dhe kufijtë e vendosur nga Konferenca e Ambasadorëve të Londrës më 1913. Zona të mëdha të vendit janë nën pushtimin e huaj. Trupat greke dhe jugosllave pushtojnë territore që janë rikupëruar nga shtetet përkatëse. Italianët e pushtojnë ishullin shkëmbor të Sazanit duke dominuar portin e Vlorës. Përtacia, trazirat kufitare dhe prania e trupave të huaja e bëjnë të vështirë, sipas autoriteteve lokale, marrjen e informacionit të besueshëm për gjendjen e brendshme të vendit. Nuk ka statistika të besueshme të popullsisë.

II. Pozicioni i shteteve të interesuara drejtpërdrejt

Jugosllavia. Jugosllavia qëndroi zyrtarisht mbi bazën e njohjes së pavarësisë së Shqipërisë me shpalljen e deklaratës 25. VI. në Lidhjen e Kombeve dhe deklaratës 11. VII. në Konferencën e Ambasadorëve. Megjithatë, në realitet, politika jugosllave e sheh Shqipërinë si burim vështirësish serioze. Serbia e konsideron Shqipërinë si një eksponent të vendeve të interesuara për të ruajtur një gjendje përkeqësimi apo acarimi të përhershëm në kufirin juglindor të mbretërisë. Mes tyre në radhë të parë akuzon Italinë se kanë vazhduar politikën ballkanike Austro-Hungareze të viteve 1912-1913 duke promovuar pavarësinë e Shqipërisë kundër pretendimeve serbo-malazeze të asaj kohe për dalje në detin Adriatik.⁸ Kjo shpjegohet me politikën aktuale serbe për të krijuar një shtet të pavarur mirditor (Marco Gioni)- Marka Gjoni në veri, për t'u ndarë nga pjesa tjetër e Shqipërisë. Për këto arsye, qeveria e Beogradit synon ta kolonizojë territorin kufitar me Kozakët e Wrangelit. (Raporti i Legatës së Beogradit, Dokumentet e Lidhjes së Kombeve). Megjithatë, këto plane vlerësohen këtu si joreale. Lëvizja kryesore e Serbisë është të veprojë kundër pranimin të kufijve të miratuar në vitin 1913. Qeveria jugosllave kërkon korrigjimin e kufirit të vitit 1913 si kusht për njohjen e Shqipërisë. Ata përdorin një sërë argumentesh politike, ushtarake dhe gjeografike. (Ndikimi i Italisë dhe Austro-Hungarisë në Konferencën e Londrës; dallimet e mendimeve brenda Komisionit të

⁸ AAN, Mikrofilm Nr 2, B 47789, Zespól Nr. 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.1-2, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Aide Memorie, Poufne, Paryż DN.5 Wrzeźnia 1921, Stanowisko Państw Bespośrednio zainteresowanych. (AAN, Mikrofilmi Nr. 2, B 47789, Nr. 513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.1-2, Ministria e Punëve të Jashtme, Aide Memorie, Konfidenciale, Paris Data.5 Shtator 1921, Pozicioni I Shteteve të interesuara drejtpërdrejt).

delimitimit të viteve 1913-1914, i cili nuk miratoi një rrugë të përbashkët; pamundësia për të mbrojtur të ashtuquajturën "Serbia e Jugut", sepse kufiri i planifikuar kalon shumë afër qendrave të rëndësishme, si Gjakova, Prizreni, Dibra, Struga, sepse ndan rrugën që lidh këto qytete; domosdoshmëria për të pasur luginën e Drinit për ndërtimin e hekurudhës së planifikuar transballkanike (Hekurudhën e Adriatikut), lidhjen historike të Shqipërisë Verilindore me Serbinë, e dokumentuar nga një aleancë me Esad Pashën etj.). Linja serbe e rikuperimit (vija vjollce) është paraqitur në hartën e bashkëngjitur.⁹

2. Greqia. Greqia në rastin e Shqipërisë i qëndron linjës së saj politike nga luftërat ballkanike. Ajo synon të rrethojë Epirin duke aneksuar brezin e Shqipërisë, duke përfshirë qytetet, si Gjirokastra dhe Korçën (Vija e gjelbër). Ky territor ka qenë prej kohësh skenë e propagandës së fortë greke, shkollore dhe fetare, sepse elementi grek aty, numerikisht i fortë, graviton qartë drejt Athinës.¹⁰

III. Qëndrimi i Fuqive dhe Konferenca e Ambasadorëve

1. Italia. Italia e përdor Shqipërinë si çelësin e detit Adriatik dhe një kundërshtar efektiv të Jugosllavisë; duket se mbron arnautët, si në Lidhjen e Kombeve, ashtu edhe në Konferencën e Ambasadorëve. Pasi kanë zbratur portin dhe rrethinat e Vlorës në qershor 1920, italianët sot zënë një pozicion strategjik vendimtar si ishulli i Sazanit. Megjithatë, ndikimet e tyre shtrihen thellë në brendësi të vendit. Sipas qarqeve lokale, greke dhe serbe, qeveria kombëtare shqiptare në Tiranë është, tërësisht e varur nga Italia. Politika italiane duket se kryqëzon interesat greke edhe në Shqipëri. Traktati Tittoni-Venizelos i vitit 1920 për

⁹ AAN, Mikrofilm Nr 2, B 47789, Zespól Nr. 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.1-2, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Aide Memorie, Poufne, Paryż DN.5 Września 1921, Stanowisko Państw Bespośrednio zainteresowanych. (AAN, Mikrofilmi Nr. 2, B 47789, Nr. 513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.1-2, Ministria e Punëve të Jashtme, Aide Memorie, Konfidenciale, Paris Data.5 Shtator 1921, Pozicioni I Shteteve të interesuara drejtpërdrejt).

¹⁰ AAN, Mikrofilm Nr 2, B 47789, Zespól Nr. 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.2-3, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Aide Memorie, Poufne, Paryż DN.5 Września 1921, Stanowisko Państw Bespośrednio zainteresowanych. (AAN, Mikrofilmi Nr. 2, B 47789, Nr. 513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.1-2, Ministria e Punëve të Jashtme, Aide Memorie, Konfidenciale, Paris Data.5 Shtator 1921, Pozicioni I Shteteve të interesuara drejtpërdrejt).

ndarjen e ndikimit në Shqipëri nuk e zbuti antagonizmin. Ka të dhëna se marrëveshja italo-angleze për politikën lindore të korrikut dhe gushtit të këtij viti përfshin edhe Shqipërinë.¹¹

2. Anglia. Sipas informacioneve nga Konferenca e Ambasadorëve, Italia ka marrë nga Anglia një deklaratë të integritetit të Shqipërisë brenda kufijve të vitit 1913, dhe me të njëjtën sakrificë, edhe pse ndoshta vetëm e dukshme, interesat greke; në emër të tyre Anglia i mbron në Konferencën e Ambasadorëve të drejtat greke në Gjirokastrë dhe Korçë. Për më tepër, gjoja u miratua nga Anglia dhe Italia formula “ ”Aucune restriction à la souveraineté albanise” - “Nuk ka kufizime për sovranitetin shqiptar” duke u kthyer kundër qëllimeve të Jugosllavisë për të siguruar koncesione të veçanta në luginën e Drinit. Qëndrimi i Anglisë gjen shprehjen e tij, mbi të gjitha, në sjelljen e delegatit të saj në Lidhjen e Kombeve ku zoti Balfour mbron delegacionin shqiptar.

3. Franca. Politika franceze karakterizohet nga një mosinteresim relativ në rastin e Shqipërisë. Franca, si arbitri i Evropës së Përgjithshme, duket se po kërkon një zgjidhje të shpejtë dhe përfundimtare të çështjes, së pavarësisë së plotë të Shqipërisë dhe kufijve të 1913 (rregullime të vogla në favor të Jugosllavisë). Sipas Ministrisë së Punëve të Jashtme qeveria franceze e konsideron Konferencën e Ambasadorëve si të vetmen kompetente për çështjen e Shqipërisë.

Nga fuqitë e përfaqësuara në Londër më 1913, me përjashtim të Gjermanisë dhe Austro-Hungarisë, të gjitha marrin pjesë në Konferencën e Ambasadorëve, të cilin qeveria e Republikës së Polonisë tenton ta konsiderojë si trashëgimtare ligjore të agjendave të Konferencës së Londrës. Për këto arsye, diskutimi i Lidhjes së Kombeve për statusin e Shqipërisë dhe konfliktin shqiptaro-greko-serb këtu cilësohen si të parakohshme, duke qenë se ky diskutim mund të zhvillohet vetëm pas vendosjes së kufijve përfundimtarë të Shqipërisë nga Konferenca. Në këtë frymë do të hartohen udhëzimet për delegacionin francez në Gjenevë. (Deklarata e z. Balfour në mbledhjen e Lidhjes së Kombeve më 2 të këtij muaji duket se tregon se Komiteti i Ekspertëve të Konferencës së Ambasadorëve (Z. Laroche, Temple, Galli) ka arritur një

¹¹ AAN, Mikrofilm Nr 2, B 47789, Zespól Nr. 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.3, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Aide Memorie, Poufne, Paryż DN. 5 Września 1921, Stanowisko Państw i Konferencja Ambasadorów. (AAN, Mikrofilmi Nr. 2, B 47789, Nr. 513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.3, Ministria e Punëve të Jashtme, Aide Memorie, Konfidenciale, Paris Data. 5 shtator 1921, Pozicioni i Shteteve dhe Konferenca e Ambasadorëve).

marrëveshje për kufijtë e Shqipërisë. Sekretariati i Konferencës tha megjithatë se ekspertët ende nuk kanë dorëzuar një propozim të përbashkët, i cili nuk duhet të pritët deri në fund të këtij muaji.¹²

IV. Lidhja e Kombeve

Çështja e Shqipërisë u diskutua nga Këshilli i Lidhjes më 25/6 të këtij viti dhe u mor një vendim si më poshtë:

Lidhja e Kombeve C.209. M.137. 1921. VII, Shqipëria

Rezolutat e miratuara nga Këshilli

Këshilli i Lidhjes së Kombeve njoftohet se Konferenca e Ambasadorëve është kapur për çështjen shqiptare dhe se po diskuton për këtë në këtë moment.

Në këto kushte Këshilli i Lidhjes së Kombeve beson se nuk ka nevojë të merret njëherazi kjo çështje.

- Në pritje të zgjidhjes që do të na komunikohet, i rekomandojmë të tre palëve, në përputhje me paktin, të përmbahen rreptësishtë nga çdo akt që mund të prishë ecurinë e procedurës. Pyetja është objekt i vigjilencës më të vëmendshme nga ana e Këshillit, i cili do t'i kushtojë gjithë vëmendjen mbrojtjes së popullatës dhe kombit shqiptar.

- Këshilli shpreh dëshirën që Konferenca e Ambasadorëve të marrë një vendim sa më shpejt në interes të paqes së përgjithshme dhe zhvillimit normal të Shqipërisë.¹³

- Qeveria shqiptare protestoi kundër rezolutës së Këshillit me telegram të 29/VI, duke vënë në dyshim kompetencën e Konferencës së Ambasadorëve. Aktualisht, çështja shqiptare dhe në veçanti konflikti me Serbinë dhe Greqinë është në rendin e dytë të ditës së Asamblesë së Lidhjes. Vendimi përkatës i Këshillit, kryesisht rezultat i veprimit të z.

¹² AAN, Mikrofilm Nr 2, B 47789, Zespól Nr. 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.3-4, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Aide Memorie, Poufne, Paryż DN. 5 Września 1921, Stanowisko Państw i Konferencja Ambasadorów. (AAN, Mikrofilmi Nr. 2, B 47789, Nr. 513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.3, Ministria e Punëve të Jashtme, Aide Memorie, Konfidenciale, Paris Data. 5 shtator 1921, Pozicioni i Shteteve dhe Konferenca e Ambasadorëve).

¹³ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.4-5, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Aide Memorie, Poufne, Paryż, DN. 5 Września 1921, Liga Narodów. (AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Nr. 513/0, Numri i Referencës 14, 1921, f.4-5, Ministria e Punëve të Jashtme, Aide Memorie, Konfidenciale, Paris, Data. 5 shtator 1921, Lidhja e Kombeve).

Balfour, shkaktoi protesta të forta te delegatët nga Jugosllavia dhe Greqia. Sipas njoftimeve për shtyp, hapat që parashikohen të ndërmerren nga z. Frangoulis dhe Jovanoviç, synonin diskreditimin e qeverisë në Tiranë dhe dërgimin e një Komisioni në Shqipëri për të kontrolluar mandatin e saj.¹⁴

Në vijim lidhur më çështjen e Shqipërisë në Lidhjen e Kombeve përfaqësuesit diplomatikë polakë, në kuadrin e angazhimeve rutinë për ta mbajtur të informuar Ministrinë dhe qeverinë e tyre në Varshavë, sjellin informacione interesante lidhur më qëndrimet e fuqive respektive evropiane. Në një raport dërguar nga Legata polake në Romë, zotit Szymon Askenazy, ministër Fuqiplotë dhe delegat i qeverisë polake në Lidhjen e Kombeve në Gjenevë. që mban datën 15 shtator 1921, njoftoj tohej lidhur më qëndrimin e Romës karshi çështjes së Shqipërisë. Në këtë raport, ndërmjet tjerash, thuhej: “Sipas opinionit italian, çështja shqiptare në raport me politikën kombëtare pasqyron dy pika të ndjeshme të kësaj politike: qëndrimin ndaj Jugosllavisë dhe qëndrimin ndaj Greqisë, pra drejtpërdrejt të gjithë politikën e Adriatikut, indirekt përmes qëndrimit ndaj Greqisë në detin Egje - politika e Azisë së Vogël....”¹⁵ Në vijim në këtë dokument ka një përshkrim të këtejshëm se si Konferenca e Londrës (1913), kishte mbyllur çështjen e kufijve të Shqipërisë, veçmas me Protokollin e Firences (1913), por siç thuhet në dokument “... periudha e luftës qoftë përmes fakteve, qoftë përmes marrëveshjeve solli ndryshime të reja në gjendjen e çështjes shqiptare. Këto ndryshime patën një ndikim të padiskutueshëm në orientimin e politikës, veçanërisht të Italisë.”¹⁶ Para se të bëhej pushtimi franko-

¹⁴ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.4-5, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Aide Memorie, Poufne, Paryż, DN. 5 Września 1921, Liga Narodów. (AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Nr. 513/0, Numri i Referencës 14, 1921, f.4-5, Ministria e Punëve të Jashtme, Aide Memorie, Konfidenciale, Paris, Data. 5 shtator 1921, Lidhja e Kombeve).

¹⁵ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.14-15, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilmi nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.14-15, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

¹⁶ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.14-16, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilmi nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.14-15,

italian i Shqipërisë, Traktati i Londrës kishte tronditur tashmë paprekshmërinë e kufijve të vitit 1913. Neni 6 i këtij traktati u siguroi italinëve Vlorën, ishullin e Sazanit, një pjesë të territorit të mjaftueshëm për t'u mbrojtur nga rreziqet e natyrës ushtarake. (sic contro i pericoli di natura militare). Neni 7 ka të bëjë vetëm me krijimin e mundshëm të një shteti (piccolo stato) d.m.th. (shtet i vogël) autonom shqiptar dhe jo të pavarur, çështjet diplomatike të të cilit do t'i drejtonte Italia. Në këmbim, Italia duhej të binte dakord për braktisjen e disa zonave veriore të Shqipërisë - Malit të Zi, Serbisë dhe Greqisë Jugore. Pra, në Traktatin e Londrës mund të gjejmë fillimin e një mandati të ri për Italinë, për të cilin po dëgjojmë tani.¹⁷

Më tej në këtë raport mësojmë se heqja dorë e Italisë në mënyrë të pjesshme nga disa dispozita të Traktatit të Londrës (1915) kanë ndikuar ndjeshëm në arritjen e marrëveshjeve të paqes. Në vijim po sjellim interpretimin e diplomacisë polake nga Roma se si ajo i shihte këto ndryshime sistematike të Italisë në funksion të arritjes së marrëveshjes së paqes. Në lidhje me to ka një rishikim dhe reduktim të drejtave italiane që rrjedhin nga Traktati i Londrës (26 prill 1915) dhe traktatet e mëvonshme në San-Giovanni di Morisna, dhe në Londër (gusht 1917). Marrëveshja e Tironit me Venizelos (Korfuz, 29 korrik 1919) përmban një sërë lëshimesh dhe shfuqizimi të Traktatit të Londrës (të vitit 1915) në favor të Greqisë (për shembull, dorëheqja e Dodekanezit të Greqisë në paragrafin 8 të Traktatit të Londrës, 1915). Tërheqja e Greqisë nga Shqipëria e Jugut nuk është, pa dyshim, një abrogim i Traktatit të Londrës, sepse një prerje e tillë e Shqipërisë ishte parashikuar me nenin 7. Megjithatë, në funksion të koncesioneve ndaj Greqisë, çështja shqiptare bëhet gjithnjë e më e rëndësishme dhe tani është në interesin e Italisë që të zgjerojë Shqipërinë dhe të marrë kompensimin për përfitimet e premtuara për Greqinë. Marrëveshja e Korfuzit u zëvendësua me marrëveshjen e re më 10 gusht 1920. Por dihet

Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

¹⁷ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespół Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.16, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilmi nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.14-15, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

se kjo marrëveshje përfshinte vetëm çështjet e Greqisë, pa përmendur Shqipërinë.”¹⁸

Pak ditë më parë, më 2 gusht 1920, qeveria italiane nënshkroi një marrëveshje të fshehtë me qeverinë shqiptare në Tiranë, lidhur me evakuimin e Vlorës. Nga heshtja në këtë pakt për ishullin Sazanit, qeveria italiane tani arrin në përfundimin se ky evakuim nuk vlen për atë ishull dhe se Sazani do të mbetet në duart e Italisë. Kështu, dy heshtjet e mësipërme natyrisht interpretohen nga secili vend në bazë të interesave të tyre. Megjithatë, ekziston edhe heshtja e trete ose më mirë, heshtja e Traktatit në Rapallo. Në këtë traktat nuk përmendej Shqipëria dhe Mali i Zi. Heqja e këtyre dy pikave ishte (shih raportin për Libro Verde (Libri i Gjelbër) nr. 655 RR) kusht për thjeshtimin e bisedimeve me Jugosllavinë duke hequr nga rendi i ditës çdo çështje që mund të sillte ndërlikime më të mëdha ndërkombëtare dhe një çështje e tillë, padyshim ishte, Shqipëria.¹⁹ Përsëri, pyetja është se si të interpretohet kjo heshtje për Traktatin e Rapallos, nëse çështja shqiptare duhet të konsiderohet si pjesë e çështjes së Adriatikut dhe me pas marrëveshja që e rregullon atë (Marrëveshja e Rapallos) vlen edhe për këtë pjesë, pra për Shqipërinë. Në këtë rast, duke e lënë në heshtje, konsiderohet inekzistente, sidomos në funksion të evakuimit të Vlorës. Pra, çështja shqiptare negativisht është zgjidhur. Apo është një çështje krejtësisht e veçantë për të cilën zbatohen marrëveshje të veçanta, si p.sh.: ajo e Tiranës.²⁰

¹⁸ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.16, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilmi nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.14-15, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

¹⁹ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.16, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilmi nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.14-15, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

²⁰ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.17, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di

Opinionimi i dytë është ai i shumicës italiane dhe i qeverisë italiane. Me këtë lidhet edhe çështja e mandatit italian në Shqipëri, e cila filloi me nenin 7 të Memorandumit të Londrës të vitit 1915. Është e sigurt se në bisedimet disamujore që çojnë në Traktatin e Rapallos, përmendet edhe ky mandat. Më 11 maj 1920, Scialoja, ministri i atëhershëm i Punëve të Jashtme, i shkruan Nittitegos: nëse Italia pranon mandatin në Shqipëri, nuk është për qëllime pushtuese, por për të siguruar pavarësinë e Shqipërisë (Libro Verde Nr2 fq. 20), d.m.th. edhe në këtë kohë mendohej për mandatin.

Rishikimi i mësipërm tregon se sot rasti i Shqipërisë ka 3 çështje kontestuese për Italinë:

- 1). Çështja e kufijve (ose kufijtë e viteve 1913-1919)
- 2). Çështja e ishullit të Sazanit.
- 3). Çështja e mandatit në Shqipëri²¹

Nga ana tjetër, është e përshtatshme të përgjigjemi sipas informacionit të marrë në Konsullatë se si qeveria italiane i sheh këto 3 çështje.

1. Për sa i përket çështjes së kufijve të Shqipërisë, qeveria italiane njih kufijtë e vitit 1913. Brenda këtyre kufijve për Italinë qeveria e ligjshme është ajo e Tiranës (pra nuk e njeh qeverinë në Mirditë). Për çështjen e kufijve ka ndërhyrë ambasadori italian, De Martino, në Londër. Falë kësaj ndërhyrjeje u bë e mundur që ta bindte Anglinë të njih kufijtë e vitit 1913. Sipas Konsullatës, një rishikim i kufijve jugorë (siç parashikohej nga pakti i Korfuzit në favor të Greqisë) do të duhej të rezultonte me një rishikim të tillë të kufijve veriorë në favor të Jugosllavisë dhe Italia nuk mund të pajtohet me këtë.²²

Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilm nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.14-15, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

²¹ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespół Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.17-18, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilm nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.14-15, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

²² AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespół Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.18, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di

2. Çështja e ishullit të Sazanit

Këtu Konsullata (Z. De Facendis, nga i cili rrjedhin të gjitha këto informacione) mbështetet në një sërë argumentesh:

a) në nenin 6 të Memorandumit të Londrës (1915) që ishullin e Sazanit ia njihte Italisë.

b) drejt Shqipërisë për Traktatin e Tiranës për evakuimin e Vlorës, në të cilin u hesht evakuimi i Sazanit.

c) Së fundi, duke iu referuar zotit De Facendis për arsye strategjike. De Martino në vijim ndaj anglezëve mban një tezë të bazuar në analogjinë midis Maltës dhe Sazanit. Gjeografikisht Malta i përket Italisë, por strategjikisht i përket Anglisë, si dhe njëjtë edhe Sazani gjeografikisht ishull shqiptar, por strategjikisht duhet t'i takojë Italisë. Mirëpo, këto argumente të ndryshme nga Konsullata nuk janë plotësisht në përputhje me teorinë e kufijve të vitit 1913. Sepse nëse bëhet pozicioni i këtyre kufijve, Italia duhet të evakujë të gjithë territorin shqiptar. Çdo heshtje në rastin më të mirë mund të nënkuptojë se evakuimi i një pike të caktuar (Sazanit) është shtyrë.²³

3. Sa i përket mandatit të Italisë në Shqipëri

Në Konsullatë thonë se Italia nuk e do këtë mandat. Megjithatë, ka disa dyshime për sinqeritetin e kësaj deklarate. Nëse çështja e mandatit në Shqipëri ngrihet në bisedimet e vazhdueshme midis Anglisë dhe Italisë, në formën e propozuar nga Daily Telegraph (5. IX. F. 12 Shqipëria dhe Italia), pra një mandat për të mbrojtur Shqipërinë dhe për të siguruar Italinë ndaj bregdetit shqiptar, në rast agresioni, përgjigja e

Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilmi nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri I referencës 14, 1921, f.14-15, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

²³ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespół Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.18, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilmi nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.14-15, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

Italisë nuk do të ishte negative. Së fundi, bisedat në Konsullatë tregojnë se qeveria italiane e shikon në mënyrë të pafavorshme zgjidhjen e çështjes shqiptare (dhe veçanërisht Sazanit) nga Lidhja e Kombeve. Ata thonë këtu se Këshilli i Ambasadorëve, i emëruar më parë për të zgjidhur këtë çështje, është më kompetent.²⁴ Pozicioni jo i favorshëm i Italisë ndaj Lidhjes për këtë çështje shpjegohet me faktin se, sipas teorisë angleze të Foreign Office, sipas së cilës pranimi i Shqipërisë në Lidhjen e Kombeve i bën të pavlefshme traktatet e vjetra dhe e gjithë çështja i nënshtrohet një vendimi të ri, andaj kjo nuk mund të mbështetet nga dëshira bazë e Italisë (kufijtë e vitit 1913 dhe vlefshmëria e marrëveshjes në Tiranë). Prandaj, çështja shqiptare ka një rëndësi parësore për qeverinë italiane.²⁵

Këtë e deklaroi pa mëdyshje Margrabia Della Torretta, ministri i Punëve të Jashtme në fjalimin e tij në Senat më 1 gusht 1921. Ai theksoi se Italia donte ta zgjidhte çështjen shqiptare duke krijuar një shtet vërtet të pavarur. Në përputhje me këtë, postulatet evakuuan Vlorën, duke ruajtur pushtimin e Sazanit. Italia është veçanërisht e interesuar për fatin e këtij vendi dhe kanë për detyrë, që pavarësia e Shqipërisë e iniciuar nga ta të mos jetë objekt i përfitimeve të vendeve të treta, se është keqardhje për lirinë shqiptare, si dhe për interesat strategjike të Italisë nëse, si rezultat i ngjarjeve, theksonte Della Torretta, të cilat aktualisht nuk mund të parashikohen dhe kundër vullnetit tonë ky program do të ishte i pamundur, çështja shqiptare do të duhej të rishikohej në dritën e interesave dërrmuese italiane. Kështu, në fjalimin e Torretta-s, 3 pikat më të rëndësishme janë renditur në mënyrë eksplicite ose implicite.²⁶

²⁴ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.18, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilmi nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.14-15, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

²⁵ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.18-20, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilmi nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.14-15, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

²⁶ AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.20,

Përfundimi

Debatet e gjata në Konferencën e paqes të Parisit lidhur me Shqipërinë dhe të ardhmen e saj politike, përfshirë edhe statusin dhe kufijtë e saj janë një nga çështjet, gjatë të diskutuara në Konferencë.

Një temë tjetër e rëndësishme që u diskutua në Konferencën e paqes dhe në atë të ambasadorëve dhe që do të jepte përgjigje edhe në dy çështjet e para (statusin dhe kufijtë e shtetit të Shqipërisë) është çështja e pranimit të Shqipërisë në Lidhjen e Kombeve.

Pas pranimit të Shqipërisë në Lidhjen e Kombeve, nuk përfunduan sfidat për shtetin e ri shqiptar. Çështjet si përcaktimi i vijës kufitare në jug më Greqinë, marrëdhëniet më Italinë dhe idenë e protektoratit italian mbi Shqipërinë dhe pretendimet territoriale të Jugosllavisë, janë sfidat e para më kryesore më të cilën u përball Shqipëria në Lidhjen e Kombeve, si anëtare e saj.

Zhvillimet politike në Shqipëri dhe debatet rreth problemeve më të cilat përballë shoqëria shqiptare në proceset e konsolidimit të shtetësisë së saj dhe të afirmimit ndërkombëtar ishin tema që përçlleshin më interesim nga diplomacitë e vendeve të ndryshme fqinje, por jo vetëm të tyre.

Diplomacia e shtetit të ri polak, i cili ishte ndër vendet themeluese të Lidhjes së Kombeve, është nga diplomacitë që me shumë vëmendje, pa qenë e lidhur me ndonjë interes specifik ka përcjellë situatën në Shqipëri, veçmas sfidat e para të Shqipërisë pranë Lidhjes së Kombeve. Përmes misionit të saj pranë Lidhjes së Kombeve dhe legatave në Paris dhe në Romë Varshava zyrtare ka qenë në vijimësi dhe shumë detajisht e informuar lidhur më qëndrimet e fuqive drejtpërdrejt të interesuara (Jugosllavia, Greqia dhe Italia) dhe Fuqive të Mëdha aleate lidhur me Shqipërinë në të gjitha temat dhe zhvillimet kryesore të saj dhe për të.

Konsiderojmë se diplomatët polakë në përshkrimet e tyre ishin mjaft të informuar dhe të detajuar dhe mbi të gjitha kishin një qëndrim shumë të paanshëm, edhe për faktin se, siç ceket në shumë dokumente

Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilmi nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.14-15, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

diplomatike të kohës, Polonia nuk kishte ndonjë interes ndër çështjet shqiptare. Duke e pasur parasysh këtë fakt konsiderojmë se proviniencia arkivore polake është një këndvështrim i mirë dhe autentik për të shkruar dhe kontribuar për këtë temë.

Bibliografia

Burime arkivore

- Archiwum Akt Nowych – AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Wydz. Srodkowo-Europejski, D.IV.2755/21. W sprawie Albanji, Do Pana Przedstawiciela Rzeczypospolitej Polskiej przy Lidze Narodów Prof. Dr. S. Askenazego, Warszawa, DN.23 sierpnia 1921. (Arkivi i Akteve të Reja – (AAN), Mikrofilmi nr.2 B 47789, Nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, Ministria e Punëve të Jashtme, Departamenti i Europës Qendrore, D.IV.2755/21. Në lidhje me Shqipërinë, dërguar përfaqësuesit së Republikës së Polonisë në Lidhjen e Kombeve, Prof. Dr. S. Askenazy, Varshavë, Data. 23 gusht 1921).
- AAN, Mikrofilm Nr 2, B 47789, Zespól Nr. 513/0, Sygnatura 14, 1921, f.8, W odpowiedzi na pismo No. D/IV.2740/21, z, dn. 23 sierpnia b.r, No. 360/21/P, W sprawie Albanji, Do Pana Minista Spraw Zagranicznych, Paryż, DN, 12 wrzesnia 1921. (AAN, Mikrofilmi Nr. 2, B 47789, Nr. 513/0, Numri i referencës 14, 1921, f.8, Në përgjigje të shkresës Nr. D/IV.2740/21, të datës 23 gusht të këtij viti, Nr. 360/21/. Për Shqipërinë, Ministrinë të Punëve të Jashtme, Paris, Data, 12 shtator 1921).
- AAN, Mikrofilm Nr 2, B 47789, Zespól Nr. 513/0, Sygnatura 14, 1921, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Aide Memorie, Poufne, Paryż DN.5 Wrzesnia 1921, Stanowisko Państw Besposrednio zainteresowanych. (AAN, Mikrofilmi Nr. 2, B 47789, Nr. 513/0, Numri i referencës 14, 1921, Ministria e Punëve të Jashtme, Aide Memorie, Konfidenciale, Paris Data.5 Shtator 1921, Pozicioni I Shteteve të interesuara drejtpërdrejt).
- AAN, Mikrofilm Nr 2, B 47789, Zespól Nr. 513/0, Sygnatura 14, 1921, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Aide Memorie, Poufne, Paryż DN. 5 Wrzesnia 1921, Stanowisko Państw i Konferencja Ambasadorów. (AAN, Mikrofilmi Nr. 2, B 47789, Nr. 513/0, Numri i referencës 14, 1921, Ministria e Punëve të Jashtme, Aide Memorie, Konfidenciale, Paris Data. 5 shtator 1921, Pozicioni i Shteteve dhe Konferenca e Ambasadorëve).
- AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Aide Memorie, Poufne, Paryż, DN. 5 Wrzesnia 1921, Liga Narodów. (AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Nr. 513/0, Numri i Referencës 14, 1921, Ministria e Punëve të Jashtme, Aide Memorie, Konfidenciale, Paris, Data. 5 shtator 1921, Lidhja e Kombeve).

AAN, Mikrofilm Nr 2 B 47789, Zespól Nr 513/0, Sygnatura 14, 1921, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Delegacja Polska przy Lidze Narodów, Dziennik No 1805, 17 Września 1921, Poselstwo Polskie w Rzymie Piazza Di Spanga, Do Pana Szymona Askezanego, Rzym DN.15 Września 1921. (AAN, Mikrofilmi nr.2 B 47789, nr.513/0, Numri i referencës 14, 1921, Ministria e Punëve të Jashtme, Delegacioni polak në Lidhjen e Kombeve, nr.1805, 17 shtator 1921. Legata polake në Romë Piazza Di Spanga, Dërguar Z. Szymon Askezany, Romë Data. 15 shtator 1921).

Literatura

Biskupski, Mieczysław. *The history of Poland*. Greenöod Publishing Group. 2000.

MacMillan, Margaret. *Paris 1919: Six Months that Changed the Eörld* (2001), p. 208.

POLAND'S PEACE INITIATIVES AT THE LEAGUE OF NATIONS AND THE UNITED NATIONS IN 1919–1989 IN A HISTORICAL CONTEXT, SHIH: [HTTPS:/ WWW.GOV.PL/EB/UN/POLANDS-PEACE-INITIATIVES-HISTORY](https://www.gov.pl/eb/un/polands-peace-initiatives-history) (NISIMAT PAQESORE TË POLONISË NË LIGËN E KOMBEVE DHE KOMBET E BASHKUARA NË VITET 1919–1989 NË NJË KONTEKST HISTORIK SHIH: [HTTPS:/ WWW.GOV.PL/EB/UN/POLANDS-PEACE-INITIATIVES-HISTORY](https://www.gov.pl/eb/un/polands-peace-initiatives-history)).

Kristina Perkola, Prishtinë

DISA MUZIKANTË ME ORIGJINË SHQIPTARE NË KULTURAT MEDITERANE DHE TRANSFERET KULTURORE GJATË SHEKUJVE XIV-XIX*

Abstrakt

Rajoni i Mesdheut, ka paraqitur një udhëkryq kulturash dhe marrëdhëniesh kulturore në të cilin edhe arti dhe muzika shqiptare kanë luajtur rolin e vet në hapësirën e përbashkët mesdhetare. Historikisht është e ditur që popullsia shqiptare ka përjetuar migrime masive episodike, të nxitura kryesisht nga një ndërthurje e nevojave politike, fetare dhe peripecive ekonomike. Pas vdekjes së heroit kombëtar, Gjergj Kastriotit-Skënderbeut, një ndërthurje e paradigmeve kulturore të saposhfaqura, ndryshimi i peizazheve fetare dhe trazirave socio-politike shkaktoi migrim të konsiderueshëm, kështu popullsia e shpërngulur kërkoi ngushëllim dhe mundësi përgjatë brigjeve të Italisë Jugore dhe bregdetit piktoresk të Kroacisë. Kështu, që nga fundi i mesjetës përmenden disa artistë shqiptarë (krijues, këngëtarë, instrumentistë, instrument-punues, mjeshtër, piktorë, arkitekt etj.) që jetuan e vepruan jashtë trevave shqiptare dhe me veprimtarinë e tyre u bënë pjesë e rëndësishme e historisë dhe jetës kulturore të Mesdheut. Gjatë shekujve XV dhe XVI, Raguza, (Dubrovniku i sotëm) qëndronte në kulmin e zhvillimit të tij kulturor, si qendër gravitacionale për një mori individësh të huaj, artistë e profesionistë. Hulumtimet dhe studimet e deritanishme na ofrojnë dëshmi të mjaftueshme për praninë dhe kontributet artistike të shumë mjeshtërve shqiptarë që zbukuruan artistikisht këtë qytet të njohur. Po ashtu, migrimet masive në Italinë e Jugut (arbëreshët e Italisë) mbesin realitet historik që dëshmuar vazhdimësi dhe këmbëngulje në ruajtjen e traditave kombëtare (ku kënga dhe muzika pothuajse luajti rol vendimtar). Këto migrime jo vetëm që i kanë duruar kohës, por kanë shërbyer si kujdestarë vigjilentë të kulturës, traditës dhe identitetit të paepur shqiptar. Me gjithë vështirësitë dhe sfidat, artistët shqiptarë, në sferën e artit dhe të muzikës kanë ngulitur në mënyrë të pashlyeshme imprimaturën e tyre krijuese në skenën globale, duke ofruar njohuri të thella në botëkuptimet e shumë-llojshme dhe shprehjet artistike të kulturave të huaja.

Fjalët çelës: kultura mesdhetare, shqiptarët, migrimet, muzikantët, arbëreshët.

* Ky punim trajton vetëm rezultatet e publikuara historike, arkeologjike dhe etnomuzikologjike si një produkt i shkruar shkencor, dhe jo bazuar në burime të materialit parësor siç janë dokumentet arkivore në institucione të ndryshme të rajonit dhe më gjerë: Dubrovnik, Zagreb, Venedik, Vjenë etj.

Mbetet nocion i mirëvendosur që muzika përfaqëson një gjuhë universale e cila shfaqet në mënyrë unike midis popujve të ndryshëm. Si një nga format më me ndikim, ajo ka shërbyer vazhdimisht si një prizëm përmes së cilës kombet kanë artikuluar rrëfimet, historitë dhe kulturat e tyre. Përtej rolit të saj në kufijtë e traditave kombëtare, muzika artistike ka kapërcyer edhe kufijtë nacionalë, duke lehtësuar shkëmbimet kulturore dhe ndikimet që kanë pasuruar kulturën e përbashkët evropiane. Historia dhe kultura e popullit shqiptar karakterizohen në mënyrë unike nga një udhëkryq gjeografik, ku përplasen Perëndimi dhe Lindja, një terren kulturor ku kulturat konvergjojnë dhe shkrihen në njëra-tjetrën si rezultat i së cilave tradita, kultura, arti dhe muzika përfaqësojnë një përzierje të pasur dhe të gjallë të shumë qytetërimeve. Nëse do të krahasonim zhvillimin e muzikës shqiptare me ato të ndonjë vendi tjetër evropian, gjëja e parë që konkludojmë është zhvillimi i saj jolinear, i cili konstatohet në dy drejtime: së pari, si mungesë relative e informacionit në periudha të ndryshme kohore dhe veçorive të tyre, dhe së dyti, edhe brenda informacionit ka një mosvazhdimësi që buron nga mungesa e faktit.¹

Territoret shqiptare ishin në fakt një nga vendet më të hershme të Evropës që përqaftuan krishterimin, prandaj shqiptarët kanë një histori të gjatë me këtë besim. I pari që ka predikuar Ungjillin në Iliri ka qenë vetë Shën Pali, i cili thotë: «*Kështu që nga Jerusalemi e deri në Iliri, unë kam predikuar plotësisht Ungjillin e Krishtit*» (Romakëve 15:19), dhe nga shekujt IV-V krishterimi kishte lënë gjurmë të njohura në të gjithë Ilirinë e Jugut. Një nga qendrat më të urbanizuara në territorin e Dardanisë, ishte qyteti i Ulpianës, i njohur me dy bazilika kristiane: Bazilika me një anijatë dhe Bazilika Episkopale, me pagëzimoren tetëkëndore, dhe monumente të tjera të rëndësishme nga periudha romake dhe antikiteti i vonë, si dëshmi komplekse e krishterimit të hershëm në këto territore.² Është e pamohueshme se në këto treva duhet të jetë kultivuar arti i muzikës, si pjesë përbërëse e traditës së pasur krishtere për të vërtetuar përmes këngës, më fort besimin në Zotin. Straboni dhe autorë të tjerë antikë dëshmojnë se dardanët i kushtonin shumë kohë muzikës dhe se përdornin instrumente frymore dhe me tela, gjë që vërtetohet nga gjetjet

¹ Vasil S. Tole: *Histori e shkurtë e muzikës shqiptare: Thesari ende i panjohur*, (2018) <https://telegrafi.com/histori-e-shkurte-e-muzikes-shqiptare-thesari-ende-panjohur/> (parë për herë të fundit më: 5 Qershor 2020)

² Dedë PALOKAJ: *Dritë prej dritës, Misteri i botës së padukshme. Të vërteta arkeologjike dhe biblike. Religjion, përshpirtëri, meditime dhe dëshmi*, Prishtinë: Drita, 2015, 352; Cf: Emil ČERŠKOV: *Rimljani na Kosovu i Metohiji*, Beograd: Arheološko Društvo Jugoslavije, 1969, 37.

arkeologjike në Kosovë.³ Megjithatë, në terma të përgjithshëm, shekujt e parë të mesjetës ishin të errët për artin dhe muzikën në të gjithë Evropën dhe aq më tepër për kulturën shqiptare. Prandaj, për këtë popull, mijëvjeçari i parë e deri në shekullin XV konsiderohet të jetë një nga periudhat më të errëta, kurse muzika mbetet një thesar i fshehur. Shpërnguljet sllave në Ballkan të cilat filluan në mesin e shekullit VI dhe dekadat e para të shekullit VII, përfshijnë një proces të gjatë kohësh të vështira dhe të pasigurta, të përshkruara nga luftërat, pushtimet e shkatërrimet e qyteteve dhe vendbanimeve të popullsisë autoktone. Përbërja etnike e trevave ballkanike pësoi gradualisht modifikime të rëndësishme dhe, për rrjedhojë, kultura kishte pësuar ndryshime dhe transformime. Gjatë gjithë mesjetës, territoret shqiptare ishin epiqendra e ngjarjeve të mëdha historike që luajtën rol jashtëzakonisht të rëndësishëm jo vetëm në historinë e popullit [shqiptar], por edhe atij të Ballkanit në përgjithësi.⁴ Pjesa më e madhe e trashëgimisë kulturore është zhdukur gjatë turbulencave historike, përfshirë fillimisht pushtimet sllave, e sidomos ato gjatë sundimit më shumë se pesëshekullor të Perandorisë Osmane (1385-1912).⁵ Si rezultat i këtyre zhvillimeve, momentet më të rëndësishme të muzikës shqiptare i kanë rrënjët në shekujt XIX dhe XX e në vazhdim.⁶

³ Naser FERRI: Muzika dhe veglat muzikore dhe kultet lidhur me muzikën gjatë parahistorisë dhe antikës në territorin e Kosovës së sotme, *Gjurmime Albanologjike - Folklor dhe etnologji*, No.39 (2009), 211.

⁴ Mihailo MALETIĆ (ed.): *Kocobo nekad i danas, KOSOVA dikur e sot*, Beograd: Ekonomska politika, 1973, 109.

⁵ Në periudhën e tranzicionit të qytetërimit evropian nga mesjeta në kohët moderne, kur Rilindja (Renesansa) po sillte ndryshime thelbësore në sferën e kulturës, territoret e Evropës Juglindore u përballën me një kërcënime dhe pushtime të reja. Pas betejave të Kosovës (1389, 1448) dhe depërtimit të turqve osmanë në Ballkan, gjendja e vjetër shoqërore dhe kulturore e popullsisë shqiptare u ekspozua ndaj shkatërrimit, pushtimit, luftës dhe shpërnguljes, sepse pushtimi osman sollti një tjetër frymë në kulturë, duke zëvendësuar interesat e kulturës evropiane perëndimore me ato të Lindjes së Afërt.

⁶ Errësira shekullore kulturore ndriçohet në dy momentume të veçanta nga figura personalitetesh të mëdha muzikore si ajo e Shën Niketës nga Remesiana (335 – 414) (Shën Niketë Dardani) «ipeshkëv i Remesianës nga viti 366 deri në 414» autori i "*Te Deum Laudamus*" himni më i famshëm dhe më i njohur i Kishës Katolike, dhe ajo e muzikantit me origjinë shqiptare nga Durrësi: Jan Kukuzeli [Shqip: Jan Kukuzeli | bullgarisht: Йоан Кукузел, Yoan Kukuzel | greqisht: Ιωάννης Κουκουζέλης, Ioannis Koukouzelis]. Prejardhja dhe trashëgimia e tij shqiptare është diskutuar mjaft, por të dhënat historike tregojnë se Kukuzeli kishte lindur rreth vitit 1280 në Durrës (Durazo) nga babai shqiptar dhe nëna bullgare. Në moshë të re, ai kishte shkuar në Kostandinopojë për të ndjekur studimet muzikore dhe për të zotëruar gjuhën greke. I njohur për 'zërin e tij engjëllor', ai shërbeu si solist dhe anëtar kori në kishën Hagia

Sipas studimeve historike dhe arkeologjike, gjatë shekullit XIV dhe XV, disa nga territoret shqiptare bregdetare shquheshin për një zhvillim ekonomik që lidhej me rritjen e zejeve, korporatave dhe grupeve që merreshin me tregti. Në shek. XV shumë qendra bregdetare të Adriatikut lulëzuan si rezultat i një tregtie të ngjeshur kryesisht me qytetet e njohura si Raguzë dhe Venediku.⁷ Thuhet se tregtia e jashtme lulëzoi në atë masë sa tregtarët kryesorë shqiptarë kishin agjencitë e tyre në Venedik (Itali), Raguzë (Dubrovniku i sotëm, Kroaci) dhe Selanik (Greqi), prandaj prosperiteti i qyteteve bregdetare stimuloi edhe zhvillimin e arsimit dhe arteve.⁸ Duke hulumtuar për vite me radhë në Arkivin e Dubrovnikut dhe të Venecias, historianë dhe studiues shqiptarë (e.g.: Jahja Drançolli, Ramadan Sokoli), por edhe të tjerë, hulumtuan të vërtetën historike të asaj kohe dhe zbuluan se rreth muzgut të mesjetës në brigjet e qendrave mesdhetare jetuan dhe krijuan shumë tregtarë, artistë, muzikantë dhe mjeshtër të instrumenteve muzikore shqiptare. Republika e Raguzës [kroatisht: Dubrovačka Republika] ishte një republikë detare aristokrate e cila arriti kulmin e saj tregtar në shekujt XV dhe XVI, dhe si e tillë u bë qendër e njohur në skenën ndërkombëtare, me një jetë dinamike dhe progresive, që tërhoqi qytetarë, punëtorë dhe artistë të huaj, në mesin e të cilëve edhe artistë shqiptarë. Shumë mjeshtër të arkitekturës, skulpturës dhe pikturës nga krahinat e veriut të Shqipërisë dhe Malit të Zi dekoruan Dalmacinë me veprat e tyre, madje nga disa studiues kroatë është thënë se shumë vepra që në botë konsiderohen si vepra dalmate janë bërë pikërisht nga mjeshtër të artistë shqiptarë. Sipas disa hulumtimeve, vetë skulptori i famshëm i shek. XIV, autor i *klaustar-it*⁹ të Manastirit Françeskan në Raguzë, (ndërtuar rreth vitit 1360), *Miho Tivarasi* (Mihoje Brajkov nga Tivari i Malit të Zi), thuhet të ketë qenë me origjinë shqiptare. «*T S (EPULTURA) D: MAGISTER MICHA PETRAR(IVS) DE ANTIVAR(I) QUI FECIT CLAUSTRUM CUM OMNIB(US) SVIS*»¹⁰ Madje, sipas studiuesit gjerman Irmgard Mahnken,

Sophia, kurse kontributet e tij në muzikë përfshijnë kompozime himnesh, psalmesh e tekstesh kishtarë si dhe kontributet e tij në disiplinën e teorisë dhe notacionit bizantin. Cf. Mathew BRITT: *The Hymns of Breviary and Missal*, New York: Benziger Brothers, 1922, 377.; Ramadan SOKOLI: *16 Shekuj*, Tiranë: Euroindja, 1995, faqet.

⁷ Antonina ZHELYSKOVA: *Albanian Identities*, Sofia, International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations (IMIR), 2000, 6.

⁸ ***: <<https://www.britannica.com/place/Albania/Medieval-culture>> (parë për herë të fundit: 7 Qershor 2020).

⁹ *Klaustar* (emërtim nga latinishtja), element i arkitekturës të Manastireve të tipit Romak, pjesë e brendshme e oborrit, e rrethuar zakonisht me koridore dhe kolona shtyllash.

¹⁰ Ramadan SOKOLI: *16 Shekuj*, 73.

gjatë shekujve XIV dhe XV, familjet shqiptare përbënin 15% të familjeve fisnike [*nobiles*] të Republikës së Raguzës.¹¹ Ndër të parët muzikantë shqiptarë që mendohet të ketë jetuar dhe punuar në Raguzë nga viti 1322, përmendet *Petrus Yspanus* [Shqip: Pjetër Spani] kapelan i Ipeshkëvisë së Raguzës. Familja Yspanus ishte një familje fisnike me origjinë nga Shkodra.¹² Sipas studimeve të historianit kosovar, Jahja Drançolli, Yspanus ka qenë mësues i muzikës dhe këngës për shumë priftërinj si: Michoe Luxich, Kristoforus de Dulcinjo (po ashtu muzikant me origjinë shqiptare), Vitchus Bogoeurich, Thomas Blai, Marinus Pribisalich, Marinus Bogdani etj.¹³ Gjithashtu edhe muzikanti *Colla de Durachio* [shqip: Kolë Durrësaku] i cili nga viti 1390 deri në vitin 1404 kishte jetuar në Raguzë, shquhej si një talent i rrallë muzikor. Luante në trumbetë dhe si trumbetist, ftohej nga qeveria e Raguzës të interpretonte në takime apo aktivitete të rëndësishme. « [...] *Collam de Durachio trombetam pro uno anno proxime cum salario yperperorum centum quantum habet Colla trombeta. Qui teneatur et debeat pulsare temporibus debitis secundum quod tenentur alii pulsatores et modis consuetis [...]* »¹⁴ Sipas të dhënave arkivore të Dubrovnikut, *Collam de Durachio* kishte vepruar në këtë qytet si instrumentist profesionist, muzikant i quajtur *trombetam, tubicinis, tubize*. Miho Demović, (prift, historian i muzikës dhe muzikolog kroat) në një nga studimet e tij '*Glazba u Renesansnom Dubrovniku*' [Muzika e Renesansës në Dubrovnik], në listën e muzikantëve të njohur që kanë jetuar në Raguzë gjatë asaj kohe, përmend edhe disa muzikantë të tjerë shqiptarë, si: *Filipus de Drivasto* [Filipus iz Drivasta, tubeta 1441 – 1461 | shqip: Filip Drishtaku], dhe *Zanetus Augustini de Durachio* [Zaneta Augustino, trombone 1484 – 1495 | shqip: Jan Augustini]. Në shkrime dhe burime të ndryshme, *Filipus de Drivasto* paraqitet me disa mbiemra të ndryshëm që pasqyrojnë vërtet profesionin dhe vendlindjen e tij, e.g.: Drivastus, Florentinus, Feraria, Cinganus, Angari etj. Përveç angazhimit të tij si muzikant, ai kishte ushtruar edhe profesionin e zejtarit dhe si mjeshtër i këtij zananti kishte krijuar një instrument muzikor të quajtur "*dulce melos*." «4 April 1443: *Filipus de Feraria magister instrumentorum dictorum dulce melos super se et bona sua ex certa eius Scientia obligavit*

¹¹ Irmgard MAHNKEN: Beziehungen zwischen Ragusanern und Albanern während des Mittelalters: Randbemerkungen zur Problematik der balkanologischen Forschung, Trofenik, Munich: 1966, 357.

¹² Ibid.

¹³ Jahja DRANÇOLLI: Muzikantët shqiptarë në Raguzë gjatë shekujve XIV-XV, *Fjala* (1 Mars 1985), 10.

¹⁴ Ibid.

et supposuit Juliano Jacobi de Florentina speziario in Raguseo presenti et stipulanti quod si unquam pro future per ipsum Jilianum probari et ostendi poterit tubete Singani. »¹⁵

Të dhënat e hershme për një instrument të tipit të *organos*¹⁶ që daton nga viti 1384, në Raguzë, lidhen me emrat e dy organistëve instrument-punues si Johannes de Sibia dhe *Martinus Balesterus* [Origjinë shqiptare].¹⁷ Detajet e sakta se kur kjo familje ishte vendosur në Raguzë nuk dihen, por ka të dhëna që dëshmojnë se Balesterus shquhej si një talent i rrallë dhe mjeshtër i instrumenteve muzikore, sidomos i organove. Në vitin 1387 ai kishte ndërtuar një '*organo a brachi*'.¹⁸ 17 August 1388: *Magister Johannes Andalus ab organis de Sibia facit manifestum quod ipse se obligat et promittit dyachono Blaxio Pasquasio de Bobalio archidiacono et canonico Ragusii facere eidem et dare unum organum a brachio sortis organi magistri Martini Balisterii vel meliorism, usque ad festum Nativitatis proxime venturam, pro quo organo fuit confessus habuisse et recepisse a dicto dyacono Pasquasio integram et completam solutionem [...]*¹⁹ Pra, në Raguzën mesjetare, muzikantët e huaj luajtën një rol kyç në një shoqëri të shënuar nga lëvizshmëria e vazhdueshme hapësinore e individëve, sepse pozicioni strategjik i qytetit, si një qendër aktive e tregëtisë dhe artit, tërhoqi individë nga rajone të ndryshme, duke krijuar mjedis fluid për zhvillim dhe shkëmbim kulturor. Sigurisht, arti dhe muzika në Raguzë lulëzuan pikërisht përmes kësaj konvergjence kulturore.

Në anën tjetër, në muzgun e mesjetës, në këtë periudhë të tranzicionit të qytetërimit evropian nga mesjeta në kohët moderne, kur Rilindja nënkuptonte ndryshime në sferën e kulturës, shqiptarët u përballën me një kërcënim të madh, kurse territoret shqiptare u kthyen në objekt sulmi. Pas pushtimeve Osmane e sidomos pas vdekjes së heroit kombëtar Gjergj Kastrioti-Skënderbeu (1405 – 1468) i njohur ndryshe si *mbrojtësi i krishterimit*, popullsia shqiptare përjetoi një nga periudhat më të vështira në historinë e saj kombëtare dhe fetare. Pas më shumë se një mijëvjeçari të qëndrimit të fortë të traditës krishtere, Shqiptarët u ballafaquan me një

¹⁵ Ibid.

¹⁶ *Organo*, instrument i vjetër muzikor, që përdoret kryesisht në muzikën kishtare. Instrument me tastierë me një ose më shumë ndarje tubash ose mjete të tjera për prodhimin e toneve, me dy deri në pesë manuale (tastiera) për të luajtur me duar dhe me këmbë.

¹⁷ Miho DEMOVIĆ: Glazba u Renesansnom Dubrovniku, *Dani Hvarskoga kazališta* 14, No. 1 (1988): 117-145, 121.

¹⁸ Ramadan SOKOLI: *16 Shekuj*, 68.

¹⁹ Jahja DRANÇOLLI, 10.

ideologji të re, që sigurisht pati implikime të thella kulturore, fetare dhe shoqërore. Për shkak të rrethanave të reja, shqiptarët në një farë mënyre u përballën me ndërprerjen e kontakteve dhe shkëmbimeve me traditën evropiane perëndimore dhe nuk mundën të përfitojnë natyrshëm dhe lehtësisht nga arritjet humaniste të asaj epoke. Si pasojë shumë feudalë dhe grupe të mëdha shqiptarësh nga brigjet lindore të Adriatikut filluan të migrojnë dhe të vendosen në vende të ndryshme të Mesdheut, kryesisht në Gadishullin Italian, duke formuar koloni të mëdha në Sicili dhe Italinë Jugore. Kolonitë 'arbëreshe' që shkuan në Itali në valë të ndryshme²⁰ punuan si artizanë, bukëpjekës, berberë dhe punëtorë në industrinë e leshit dhe qelqit, treguan interes e prirej për arte të ndryshme dhe sollën me vete gjuhën amëtare, kostumet kombëtare, kulturën dhe traditën shqiptare. Pasardhësit e këtyre refugjatëve shqiptarë që kërkuan strehim në Itali, kontribuaan ndjeshëm në peizazhin kulturor të Italisë nga shekulli XVI deri në shek. XIX e tutje, dhe lanë gjurmë të pashlyeshme në disiplina të ndryshme fetare, letrare, artistike, etj. E.g: *Nicholas Leonicus Thomaeus* (1456–1531) historian, filozof dhe shkrimtar; *Marco Basaiti* (1470–1530) piktor; *Vittore Carpaccio*²¹ (1465 – 1525/1526) piktor; Familja Alessi (Aleksi) nga Durazzo [shqip: Durrës] - veçanërisht *Andrea Alessi* (1425–1505) skulptor, arkitekt dhe piktor (nxënësi i Donatellos); familja *Albanezi*, sidomos *Francesco Albanese* dhe djemtë e tij: *Giambattista* (1573 – 1630) dhe *Girolamo* (1584 – 1660) të dy skulptorë dhe arkitektë që dekoruan Padovën dhe Venedikun me një sërë veprash të mëdha; *Luca Matranga* (1567–1619) shkrimtar dhe prift 'arbëresh' i cili në vitin 1592 përktheu nga latinishtja në shqip "*La Dottrina Cristina*" - '*E Mbësuarë e Krështerë*'; në kuadër të së cilit zënë vend disa këngë të quajtura '*Canzone spirituale*'²²; *Giovanni Francesco Albani* (1649 – 1721) [Papa Klementi XI - papa i 243 i Kishës Katolike; *Girolamo de Rada* [arbërisht: Jeronim

²⁰ Sipas të dhënave sjellë nga E. Demetrio ka pasur shtatë valë emigracioni nga Shqipëria drejt Italisë: nga 1416-1446, 1459-1461, 1468-1506, 1532-1434, 1647 dhe 1744, 1759-1825. Shih: Denisa TARE: *Kolonitë Arbëreshe në Italinë e Jugut*, < <https://observerkult.com/kolonite-arbereshe-ne-italine-e-jugut/> > (parë për herë të fundit më 10 Korrik 2020).

²¹ V. Carpaccio e ka dokumentuar origjinën e tij shqiptare me mermerin e fasadës së Scuola degli Albanesi (themeluar në vitin 1442) dhe mbi të gjitha, me dekorimin e veprave të tij më të mëdha ku shihen qartë gjurmët e motiveve shqiptare. Prindërit e tij ishin nga Korça, dhe pas migrimit ishin vendosur në Republikën e Venedikut, në shek. XV. Shih: Irena NDREU: *Albanian Culture Representation in the City of Venice Though Albanian Painters in Italy*, *International Journal of Social and Educational Innovation*, vol.4. (2017), 22.; Cf: Jahja DRANÇOLLI, "Muzikantët shqiptarë në Raguzë gjatë shekujve XIV -XV, *Fjala*, (1 Mars 1985), 10.

²² Fatkeqësisht, nuk është gjentur asnjë version i partiturave muzikore të këtyre këngëve.

de Rada] (1814 – 1903) folklorist, rilindas dhe shkrimtar arbëresh; *Luigi Albanesi* (1821 – 1897) kompozitor; *Giuseppe Schirò* (1865 – 1927) poet, gjuhëtar, publicist dhe folklorist arbëresh neoklasik; etj.

Në përgjithësi, vështirësitë e shqiptarëve që migruan në Itali gjatë mesjetës së vonë, lidheshin me vështirësinë e ruajtjes së gjuhës dhe kulturës nacionale. Ata nuk u asimiluan në popullsinë vendase, por me krenari ruajtën dhe lartësuan identitetin origjinal etnik, e në këtë drejtim muzika ka qenë gjithashtu një element i rëndësishëm i ruajtjes së kulturës sepse «muzika ofron ndjenjën e 'atdheut'». ²³ Kontributi artistik i arbëreshëve në Itali, përfaqëson një trashëgimi kulturore unike dhe të ndërlikuar që pasqyron migrimin historik dhe shkrirjen e traditave shqiptare dhe italiane. Një tipar dallues i muzikës arbëreshe mbetet tradita e pasur e të kënduarit polifonik, e karakterizuar nga harmonitë e ndërlikuara vokale. Kryesisht gjejmë lidhjen intime të muzikës me ritualet fetare, me këngë, himne dhe kompozime liturgjike që shërbejnë si një komponent jetik i ceremonive fetare dhe identitetit kulturor. Për shembull, në botimin '*L'antica melurgia bizantina*' nga Lorenzo Tardo ²⁴ botuar në Grottaferrata (në vitin 1938) një kapitull i veçantë i kushtohet këngëve kishtarë të kolonive arbëreshe në Itali. Me interes të lartë për studimet muzikologjike paraqet edhe studimi i disa këngëve fetare të quajtura *kalimere*, të cilat edhe pse janë mbledhur relativisht vonë, datojnë që nga shek. XV. Këto këngë këndoheshin në kishë ose jashtë kishës sipas disa melodive të vjetra. ²⁵ Pikërisht përmes muzikës arbëreshët kanë arritur të demonstrojnë një ekuilibër të jashtëzakonshëm midis vazhdimësisë dhe përshtatjes. Një gjë të tillë e dëshmon kënga '*E Bukura More*' e cila mbeti sinonim i një trashëgiminë kulturore shumëvjeçare Ajo mendohet të jetë një nga këngët më të vjetra dhe më të njohura, e botuar për herë të parë në librin e Demetrio Kamarda (1821 – 1882), gjuhëtar arbëresh, '*Appendice al Saggio di Grammatologia Commprata sulla Lingua Albanese*' (1866). Si teksti, ashtu edhe butësia e vargjeve melodike të këngës shpreh edhe mungesën edhe dashurinë për atdheun e largët, ndaj në kuptimin historiko-romantik kënga pati një rol të fuqishëm mobilizues në identitetin e 'arbëreshëve' dhe lidhjen e tyre gjeografike me Morenë. “[...] *Moj e bukura More, kënga nostalgjike e të*

²³ Julia OSADA – Isabel JORDAN – Till SKORUPPA – Simone DUDT (eds.): Music and Migration, *Sounds in Europe 11*, (2016), 10. < https://www.emcinc.org/fileadmin/user_upload/Publications/Sounds11WEB.pdf > (parë për herë të fundit: 12 Prill 2020).

²⁴ Padre Lorenzo Tardo (1883 – 1967) studiues i muzikës bizantine.

²⁵ Vasil S. TOLE: *CLUSTER Muzikologji & Kompozicion*, Tiranë: Uegen, 16.

*gjithë refugjatëve arbëreshë në Itali, që në breg të detit Adriatik, duke kthyer shikimin dhe mendimet e tyre nga Shqipëria, i kënduan këtë himn mes dhimbjes dhe lotëve të dashurve të mbetur në atdheun e humbur, të braktisur, e të pushtuar nga turqit.*²⁶ Në anën tjetër, edhe përkujtimi dhe lëvdimi i veprës së Gjergj Kastriotit – Skënderbeut ka qenë burim inspirimi për shumë këngë, siç ndodh edhe me motivet historike dhe patriotike që reflektojnë ngjarjet e kohës së këtij heroi, të cilat i gjejmë të përpunuara edhe në operën *Skandergëb*, nga mjeshtri i Barokut: Antonio Vivaldi, (operë kjo e dhënë premierë në teatrin e Firencës *Teatro dela Pergola*, më 1718).

Nga shpërnguljet shqiptare të shek. XVIII, një pjesë e madhe e popullsisë që braktisën viset autoktone të vendlindjes, u vendosën në hapësirat e bregdetit të Dalmacisë. Qyteti bregdetar Zara, i cili që nga periudha e mesjetës (si pjesë e Republikës së Venedikut) arriti të krijonte lidhje tregtare dhe politike me trevat shqiptare. Derisa, pushtimet osmane zgjeruan territoret e tyre në Ballkan, shumë shqiptarë kërkuan strehim pikërisht në qytetet bregdetare të cilat ishin nën kontrollin venecian.

Prania shqiptare në Zarë mund të gjurmohet në periudha të ndryshme gjatë historisë, megjithatë shpërnguljet e shek. XVIII, përfaqësojnë momentumin më të rëndësishëm historik. Kështu, ndër vite komuniteti shqiptar atje luajti rol të rëndësishëm dhe kontribuoi në shkëmbim kulturor midis popullatës shqiptare dhe asaj vendase dalmate, që u manifestua në aspekte të ndryshme të jetës, duke përfshirë gjuhën, traditën dhe artin. Prezenca shqiptare në Zarë pasqyrohet edhe në toponimet (emrat e vendeve) si dhe në ndikimet gjuhësore që kanë lënë gjurmë në dialektin vendas. E kur i referohemi artit muzikor, një nga figurat më të rëndësishme të kulturës muzikore atje, pasardhës i atyre që migruan shekuj më parë, ishte kompozitori dhe pedagogu arbëresh, *Šime Dešpalj* [Shqip: Shime Deshpali], (1897 – 1981). Në hapësirën krijuese të këtij artisti zë vend motivi arbëresh i inaguruar në elemente kombëtare shqiptare, me ngjyra tingëllore të stilit të romantizmit nacional. Vegëza lidhëse në mes të kaluarës dhe aktualiteti jetësor të shqiptarëve në Zarë, te Deshpali u shpalos jo vetëm përmes tingujve muzikorë në pentagram, por edhe përmes shkrimeve për shqiptarët dhe kulturën e tyre atje si: *‘Tregime Arbnore’* 1966; *Agimet dhe parambramjet te Arbëreshët’* 1969; dhe *‘E vërteta’* 1972.²⁷

²⁶ Mario MASSARO: *Rassegna di canti popolari Arbëreshë*, Chietuti: Malatresta Editrice, 2022, 7.

²⁷ Shih: Xh. MUSTAFA: In Memorim, Vdiq Shime Deshpali, *Rilindja*, (23 Janar 1981), 14.

Përgjatë periudhave të ndryshme historike, letërsia dhe arti i zhvilluar brenda komuniteteve shqiptare të diasporës mesdhetare kanë zënë vend të rëndësishëm dhe të qëndrueshëm në kulturën e përgjithshme. Kjo është veçanërisht e dukshme në fushën e letërsisë, ku një plejadë studiuesish dhe artistësh të shquar dolën nga këto komunitete. Përtej individëve të përmendur më parë, një mori artistësh lulëzuan në disiplina të ndryshme artesh (përfshirë muzikën). *Hammamizade İsmail Dede Efendi* (1778 - 1846) në Turqi, dhe *Harallampij Hristo Kočev* (1869? –?) në Rusi janë disa prej muzikantëve me origjinë shqiptare që po ashtu jetuan e vepruan larg atdheut. Kontributet e tyre jo vetëm që kanë ruajtur trashëgiminë shqiptare, por kanë lehtësuar edhe ndërlidhjet me rajone të tjera. Sipas historianit kroat, Milan Šufflay, *Arbëria mesjetare kishte qenë një monadë kulturore e Ballkanit, në të cilën pasqyrohej krejt kozmosi ballkanik me gjithë ngjyresat e veta latine, greke, romane, bizantine, italiane dhe sllave, ku ende sot vezullojnë kristale të shumta të gjendjes zanafillore, ku ende duken ato shtresa themelore etnike të Gadishullit Ballkanik*.²⁸ Pra, diaspora shqiptare e shpërndarë në të gjithë rajonin e Mesdheut, nga shek. XV la gjurmë të pashlyeshme në peizazhin kulturor të Mesdheut. Kontributet e artistëve muzikantë (qofshin ata krijues, interpretues, instrumentistë, këngëtarë apo mjeshtrë të instrumenteve) dhe ndikimet e tyre artistike, i kapërcyen kufijtë gjeografikë, duke shfaqur kapacitetin e jashtëzakonshëm të muzikës për të shërbyer si një urë lidhëse midis kulturave. Si përfundim, ky mobilitet (në kuptimin e lëvizshmërisë) në të gjithë Mesdheun jo vetëm që ilustron fuqinë e muzikës si një forcë bashkuese, por gjithashtu nxjerr në pah trashëgiminë e qëndrueshme të kulturës shqiptare dhe dëshmon fuqishëm dy paralele që *bashkëjetojnë* dhe *përplasen*. Pra, përmes veprave të artit (dhe atyre të muzikës) nga njëra anë dëshmohet mbizotërimi i fuqishëm i *'nacionalizmit'* për ta ruajtur idiomën kombëtare dhe lidhjen me gjenezën autoktone, kurse nga ana tjetër, këto tendenca ndikohen nga idetë e kohëve moderne për të krijuar shoqëri multikulturore. Prandaj, edhe sot Mesdheu vazhdon të mbetet qendër e rëndësishme e shkëmbimit dhe ndërlidhjes kulturore, duke mishëruar aftësinë e thellë të muzikës për të identifikuar dhe bashkuar tradita të ndryshme, përmes gjuhës universale të artit.

²⁸ Dorian KOÇI: *Një hisotrik i momenteve të rëndësishme të diasporës shqiptare*, <<https://www.albinfo.ch/nje-historik-i-momenteve-me-te-rendesishme-te-diaspores-shqiptare/>> (parë për here të fundit më 13 Shtator 2023).

Kristina Perkola

SOME MUSICIANS OF ALBANIAN ORIGIN IN MEDITERRANEAN CULTURES AND CULTURAL TRANSFERS BETWEEN XIV AND XIX CENTURY

Summary

The Mediterranean Area has always served as a crossroads of diverse cultures and cultural interactions. Within this dynamic context, Albanian art and music, representing a unique facet of Southeast European culture, played a distinctive role. Albanian music remained hidden and obscured by the loss or disappearance of much of its cultural heritage over the course of several centuries, particularly during Ottoman rule. Since the XIV century, numerous Albanian families, including singers, instrumentalists, masters of musical instruments, painters, architects, and more, ventured beyond the confines of Albanian territories. After the death of the national hero Gjergj Kastriot-Skënderbeu, a combination of newly emerging cultural paradigms, changing religious landscapes, and socio-political upheavals gave rise to a sizable Albanian diaspora that sought solace and opportunity mainly along the shores of Southern Italy and the picturesque Dalmatian coast of Croatia. In these adopted homelands, Albanians have diligently preserved their culture, tradition, and identity to this day. During the XV and XVI centuries, Ragusa, modern-day Dubrovnik, experienced the zenith of its cultural development, emerging as a gravitational center that attracted a plethora of foreign artists, including Albanians. Despite geographical distances and challenges, stability and continuity in the preservation of their cultural heritage have also been witnessed in the Albanian colonies in Southern Italy, known as *Arbëresh*. These migrations have not only stood the test of time but have also served as vigilant guardians of the indomitable Albanian culture, tradition, and identity. Despite difficulties and challenges, Albanian artists in the fields of art and music have indelibly imprinted their creative mark on the global stage, offering deep insights into the diverse worldviews and artistic expressions of foreign cultures. Seen in general terms, migration has long been a catalyst for the exchange of cultural elements, resulting in a dynamic and ever-evolving global cultural landscape. Therefore, the Albanian diaspora in the Mediterranean during the XV-XIX centuries provides a compelling case study for understanding the potential and complexity of cultural transfers through migration.

Referencat

- BELLUSCI Antonio: On the origin and the Historical Evolution of the Arbëresh-Byzantine Eparchy of Lungro (Ungra) in Calabria and the Defense of the Arbëresh Identity, Episcopal Conference of Albania ‘Krishterimi ndër shqiptarët, Shkodër (2000): 209-225.
- BERISHA Engjëll: *Studime dhe vështrime për muzikën*, Prishtinë: ASHAK, 2004.
- BEYHOM Amine – MAT for the VIAMAP – Maqam Analysis Tools for the Video Animated Music Analysis Project, *Near Eastern Musicology Online 4*, 7/2018-11/, 145-256.
- BRITT Mathew: *The Hymns of Breviary and Missal*, New York: Benziger Brothers, 1922.
- ČERŠKOV Emil: *Rimljani na Kosovu i Metohiji*, Beograd: Arheološko Društvo Jugoslavije, 1969.
- DEMOVIĆ Miho: Glazba u Renesansnom Dubrovniku, *Dani Hvarskoga kazališta* 14, No. 1 (1988): 117-145.
- DRANÇOLLI Jahja: Muzikantët shqiptarë në Raguzë gjatë shekujve XIV - XV, *Fjala*, (1 Mars 1985), 10.
- FERRI Naser: Muzika dhe veglat muzikore dhe kultet lidhur me muzikën gjatë parahistorisë dhe antikës në territorin e Kosovës së sotme, *Gjurmime Albanologjike - Folklor dhe etnologji*, No.39 (2009).
- KOÇI Dorian: Një historik i momenteve të rëndësishme të diasporës shqiptare, <<https://www.albinfo.ch/nje-historik-i-momenteve-me-terendesishme-te-diaspores-shqiptare/>> (parë për here të fundit më 13 Shtator 2023).
- MAHNKEN Irmgard: Beziehungen zwischen Ragusanern und Albanern während des Mittelalters: Randbemerkungen zur Problematik der balkanologischen Forschung, Trofenik, Munich: 1966.
- MALETIĆ Mihailo (ed.): *Kocobo nekad i danas, KOSOVA dikur e sot*, Beograd: Ekonomska politika, 1973.
- MASSARO Mario: *Rassegna di canti popolari Arbëreshë*, Chietuti: Malatresta Editrice, 2022.
- MUSTAFA XH: In Memorim, Vdiq Shime Deshpali, *Rilindja*, (23 Janar 1981), 14.
- NDREU Irena: Albanian Culture Representation in the City of Venice Though Albanian Painters in Italy, *International Journal of Social and Educational Innovation*, vol.4. (2017), 22.;
- OSADA Julia – JORDAN Isabel – SKORUPPA Till – DUDT Simone (eds.): Music and Migration, *Sounds in Europe 11*, (2016), 10.

<https://www.emcimc.org/fileadmin/user_upload/Publications/Sounds11WEB.pdf> (parë për herë të fundit: 12 Prill 2020).

PALOKAJ Dedë: *Dritë prej dritës, Misteri i botës së padukshme. Të vërteta arkeologjike dhe biblike. Religjion, përshpirtëri, meditime dhe dëshmi*, Prishtinë: Drita, 2015.

TARE Denisa: *Kolonitë Arbreshe në Italinë e Jugut*, <<https://observerkult.com/kolonite-arbereshe-ne-italine-e-jugut/>> (parë për herë të fundit: 10 Korrik 2020).

TOLE S. Vasil: *CLUSTER Muzikologji & Kompozicion*, Tiranë: UEGEN, 2004.

TOLE S. Vasil, “Histori e shkurtë e muzikës shqiptare: Thesari ende i panjohur”, (2018) <https://telegrafi.com/histori-e-shkurte-e-muzikes-shqiptare-thesari-ende-panjohur/> (parë për herë të fundit më: 5 Qershor 2020)

ZHELYSKOVA Antonina: *Albanian Identities*, Sofia, International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations (IMIR), 2000, 6.

***: <<https://www.britannica.com/place/Albania/Medieval-culture>> (parë për herë të fundit: 7 Qershor 2020).

Stefanija Leshkova Zelenkovska¹
Aida Islam²

MESSIAEN'S EIGHT PRELUDES FOR PIANO: AESTHETIC PREFERENCE THROUGH THE MODES WITH LIMITED TRANSPOSITION

Abstract

Messiaen's music is reflected in setting a new conception of music functions in a subjective expressiveness and mystical incisiveness of musical language that he uses. These components with their constant interweaving and influence create Messiaen's musical physiognomy. Inspired by classical Greek metrics, Indian rhythms, and their asymmetric division, Messiaen established new rhythms, that came from the metric. Besides enriching the rhythm, Messiaen enriches his musical language with different treatment of harmony. In the *Eight Preludes* for piano, he gradually introduces the first fixed element of his musical language — modes with limited transposition and relationship between colors and tones.

Keywords: Olivier Messiaen, Preludes for Piano, modes, limited transposition.

Sažetak

Mesijanova muzika se ogleda u postavljanju nove koncepcije muzičkih funkcija u subjektivnoj ekspresivnosti i mističnoj prodornosti muzičkog jezika koji koristi. Ove komponente svojim stalnim preplitanjem i uticajem stvaraju Messiaenovu muzičku fizionomiju. Inspiriran klasičnom grčkom metrikom, indijskim ritmovima i njihovom asimetričnom podjelom, Messiaen je uspostavio nove ritmove koji su proizašli iz metričke. Osim što obogaćuje ritam, Messiaen obogaćuje svoj muzički jezik različitim tretmanom harmonije. U Osmam preludija za klavir, on postepeno uvodi prvi fiksni element svog muzičkog jezika — modusi sa ograničenom transpozicijom i odnosom između boja i tonova.

Ključne riječi: Olivije Mesijan, Preludiji za klavir, modusi, ograničena transpozicija

¹ PhD Professor, Music Academy, Goce Delcev University, Stip, North Macedonia

² PhD Professor, UKIM "Ss. Cyril and Methodius", Faculty of Pedagogy "Sc. Climent Ohridski" Skopje, R. North Macedonia

INTRODUCTION

In the first half of the 20th century, several musical and artistic movements have made a noteworthy contribution to the contemporary musical creation. Verismo still lives with its brutal effects on stage and the impressionism which recedes with the penetration of anti-romantic trends in France. New and most important movement is the expressionism which, in music, means break away from all the previous harmonic, melodic, counterpoint, rhythmic and formal rules. Atonality, fragmentary melody, rapid changing of sound registers, athematicism — all these are the outcomes, which the new style absorbs opposite to the acquisitions from previous centuries.

Compared with the musicworks of classical-romantic tonal world, atonal works are seemingly chaotic and anarchic. This will initiate Arnold Schoenberg (1874-1951), the father of atonal music to seek a new way and thereby to impose "order" in this atonal system. This "organized" music will still be expressionistic in its basic, deeply emotional and pessimistic attitude.

Music Expressionism is an important and powerful movement which, although as a historical phenomenon in musical art ends in 1925, continues in the works of next generations of contemporary composers. Therefore, besides the works of Schoenberg, Alban Berg (1885-1935), Igor Stravinsky (1882-1971) and Messiaen expressionist elements are found in Pierre Boulez (1925-2016), Karlheinz Stockhausen (1928-2007), Luigi Nono (1924-1990), Luciano Berio (1925-2003), and others³.

Olivier Messiaen, the most versatile French composer of the 20th century, has made a significant contribution in the field of harmony (modes with limited transposition) and rhythm. He belongs to an intermediate music generation of the period between the two world wars, which through Claude Debussy (1862-1918), Schoenberg with Viennese school and Stravinsky, creates its own musical language that does not disannul the past and is interested in the new age⁴. He was able to transfuse this influence of Impressionism and Expressionism, dodecaphony, and to enter in the field of electronic and concrete music,

³ Josip Andreis, *Povjest glazbe*, kn. br. 3 (Zagreb: Liber Mladost, 1976), 156-158.

⁴ Roger Nichols, *Messiaen* (London: Oxford Studies od Composers, Oxford University Press, 1986), 88-89.

finishing up with the most common sounds of nature as his basic inspiration, "songs" of the birds. Intoxicated with the Christian faith, Messiaen in many of his works reveals this true relationship with religious feelings and thoughts. For him, musical language is "a media for carrying a message" and a language of the Christian faith. Avoiding the constraints of music systems, his music relies on time preoccupation and starts to explore the infinite, eternal, relying only on the richness of musical material.

The originality of his music is reflected in setting a new conception of music functions in a subjective expressiveness and mystical incisiveness of musical language that he uses. These components with their constant interweaving and influence create Messiaen's musical physiognomy.

Conveying his overall experience through the pedagogical activity of younger French generations and in general, of the European contemporary music scene, the work of Messiaen represents a bridge that connects the beginning and the end of 20th century.

In this paper, we will focus on the music for solo piano, specifically on the work *Eight Preludes* (1928/29). With the exception of *La Dame de Shalott* (1917) and *La Tristesse d'un grand ciel blanc* (1925), in the *Eight Preludes*, he gradually introduces the first fixed element of his musical language — modes with limited transposition and relationship between colors and tones. Each prelude is based on one mode creating a special atmosphere with a specific color, where in general, violet, orange, and purple colors prevail.

1. Compositional and technical features of music language of *Olivier Messiaen*

Although born and working in a heterogeneous musical time, Messiaen holds aloof from systems, the classical and the avant-garde. He is actually a seemingly conservative composer who never breaks down and abandons the tradition, and he penetrates in the core of the music searching for his own "innovations." Through harmonic and rhythmic action, he wants to find something that would be analogous to non-temporality, because for him music is not in time, but time is in music⁵.

⁵ Ibidem, 87.

Refusing to be placed in any of music systems, Messiaen chooses his music only on the basis of the richness of musical material. Time vision of the melody is broken with counter-rhythm with unequal successions imposed to break down the everyday time in favor of exploring the internal time.

Inspired by classical Greek metrics, Indian rhythms, and their asymmetric division, Messiaen established new rhythms, that came from the metric. In fact, he believed that rhythm is the original and perhaps the most important element in music⁶. His approach to rhythm is a continuation of the acquisitions, according to him, of the three great composers: Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791), Debussy, and Stravinsky. In Mozart, Messiaen divides rhythm into two rhythmic groups, male and female. The first are hardly moving and always occur in a group, while the latter are resilient, independent and set separately. Debussy's affection for nature directed Messiaen's rhythm to irregular continuance, with constant waving without repetition or symmetry. Besides the use of non-retrogradable rhythms of symmetrical type, Messiaen uses a rhythmic structure that is independent of the structure of pitches. He discovered this simultaneous presence of multiple elements in a rhythmic structure in the work *The Rite of Spring* by Stravinsky. And, by analogy to the theater, he calls these rhythmic structures "rhythmic persons" — a group with continuance that is recognized by the codes of different rhythmic values⁷.

Besides enriching the rhythm, Messiaen enriches his musical language with different treatment of harmony. Building on the dodecaphonic, i.e., twelve-tone serial system set by Schoenberg, he set his own sound system, through which he developed so-called integral or total serialism. Such organization of musical parameters is based on the use of the four modes of pitches, values, beats and strengths of tones. Thus, each tone of musical work, regardless of where and how many times repeated, will be determined in advance in the pitch, duration, beat (color) and intensity. Messiaen first used this technique in one of four Rhythmic Etudes for piano called *Modus of values and intensities* (Mode des valeurs et des intensités)⁸.

Besides these modes of integral i.e., total serialism, Messiaen uses other seven modes of his musical language, which he calls modes with

⁶ Halbreich Hary, *Olivier Messiaen*, (Paris: Fayard Fondation, 1980), 143.

⁷ Ibidem, 143.

⁸ Mičel Donald, *Jeziik moderne muzike* (Beograd: Nolit, 1983), 150.

limited transposition (Les modes à transpositions limitées), because of their fixed number of transpositions (the first one can be transposed only twice, the second one three times, the third one four, and the fifth, sixth and seventh six times). Messiaen associated colors to his modes and combined fifteen natural harmonics into one chord, "the resonance chord" which he described through a variety of colors, played in turned over manner (rainbow effect)⁹. Although with a distant kinship with medieval, these modes have different layout of intervals:

Ex. No. 1

The image displays seven musical staves, each representing a different mode. The notes are written in treble clef on a five-line staff. The modes are labeled as follows:

- Mode 1:** C, D, E, F#, G#, A, Bb
- Mode 2:** C, Db, Eb, F#, G#, A, Bb
- Mode 3:** C, Eb, F#, G#, Ab, Bb, C#
- Mode 4:** C, Eb, F#, G#, Ab, Bb, C#
- Mode 5:** C, Eb, F#, G#, Ab, Bb, C#
- Mode 6:** C, D, E, F#, G#, A, Bb
- Mode 7:** C, D, E, F#, G#, A, Bb

The structure of these modes is such that after a certain number of allocating they find the same tones that are already played out in the previous uses. Thus, the structure of these modes can not be allocated. In connection with these modes, Messiaen found one "play" of chords whose tones belong to the mode used. "My modes do not have a specific keynote, nor a note finalis, they are colors.... In fact, in music, there is no divisiveness to tonal, modal and serial music. There are only serial

⁹ Bristiger Michal, Messiaen's Huit Preludes (<http://musicwiz.club/messiaens-huit-preludes/>).

colors"¹⁰. As stated by the composer, his music is characterized by special coloration which primarily stems from musical instruments. He replaces the sounds of musical instruments with colors and calls for help the harmony tones through which is significantly changed the color of music. Messiaen mostly used the color of the piano and the organ. These were his favorite instrumental colors and he believed that their first and true nature which has already been deprived of them should be restored¹¹.

Music for piano — solo can be divided into four groups:

1. Works from his early life, 2. Two large "Theological cycles from the years of war", 3. Catalogue of birds and 4. Pieces from the exploration. As in his overall body of work, in these works, Messiaen relied on two driving forces of his inspiration: Christian faith and love for nature and birds. Each of these inspirations belonged to one of two monumental cycles, including "Twenty gazes on the infant Jesus" and "The catalogue of birds."

With more modest dimensions are the other two cycles "Eight Preludes" and "Four rhythmic Etudes."

2. *Eight Preludes*

The titles of these preludes hide inside themselves in the studies of young Messiaen for complementary colors by the gradual introduction of modes with limited transposition. Regarding the rhythm, these preludes do not make any rhythmic innovations. Historical recording of these preludes has been realized by his wife, the famous pianist Yvonne Loriod.

Prelude no. 1. *La Colombe*

The first Prelude written in E-major is very simple and short. By form, it consists of two parts that end up with a small code. In this Prelude, the second mode dominates, with its second transposition¹² in bright colors (orange with purple). The simple melody moves through increased quart, for which Messiaen believed that its use is the most important interval in the harmonics produced by the natural resonance of the sound¹³.

¹⁰ Samuel Claude, *Messiaen, Musique et Couleurs* (Paris: Pierre Belfond, 1986), 66-67.

¹¹ Detoni Dubravko, "Olivier Messiaen ili o privlačnosti neostvarljivog", in: *Zvuk* br. 1. (Sarajevo: Jug. Muz. Revija, 1973), 8-13.

¹² Halbreich Hary, *Olivier Messiaen* (Paris: Fayard Fondation, 1980), 206.

¹³ Bristiger Michal, Messiaen's Huit Preludes (<http://musicwiz.club/messiaens->

Prelude no. 2. *Chant d'extase dans un paysage triste*

Unlike the first, this Prelude in F-sharp is much more complex and worked out both melodically and harmonically. Its form is adjusted to the strict layout of a symmetrical triptych - rondo.

The Central part of the Prelude is in livelier tempo and after crossing the third part, it represents a canon. This is the most interesting part of the Prelude because through the personal approach to sound structures of used musical material Messiaen defines colors i.e., identifies music structure with a particular color. In this case, it is a gray-blue color through the use of second and fourth mode.

Prelude no. 3: *Le Nombre Lèger*

As Simple, fast and short, the third Prelude is written in the second mode of limited transposition from where orange-purple color originates. During the Prelude, Messiaen briefly reverts to the initial melody as in the first prelude and repeats the dominant from the initial tone E and ends with a brief coda. Passages and their instrumental pieces are reminiscent of the work *Goldfish* (*Le Poissons d'or*) by Debussy.

Prelude no. 4: *Instants défunts*

This Prelude consists of five parts, and between each part, there is a chorus which gradually declines, disintegrates and ends "eaten" by breaks¹⁴. This method of hidden breaks was used by Debussy in the work *Brouillard*.

The Prelude is written in D minor tonality that hardly comes to the fore because at the beginning there is a distinctive impression of dominating of the tone C, although the chorus always ends in D major, i.e., with a Picardy third. The musical material is based on the seventh mode of limited transposition expressing the dark mood of velvet gray colour with reflections of pale purple and green¹⁵.

huit-preludes/).

¹⁴ Halbreich Hary, *Olivier Messiaen* (Paris: Fayard Fondation, 1980), 207.

¹⁵ Bristiger Michal, Messiaen's Huit Preludes (<http://musicwiz.club/messiaens-huit-preludes/>).

Prelude no. 5: *Les sons impalpables du rêve*

In this Prelude composed of three parts, Messiaen, for the first time, combines the tone material of the second and third mode as a basic building musical material. Practically, certain tones and their structure as individual groups arise from these chromatic modes.

Ex. No. 2.

Olivie Messiaen

-Prelude No. 5, b.1-8.

Olivier Messiaen

The musical score is for a piano piece. It consists of four systems of music. The first system is marked 'Modéré' and '8ma'. The piano part is marked 'PP stacc.' and 'Xea'. The right hand part is marked '(cuivrez la partie supérieure)' and 'Xea'. The second system continues the piano part with 'Xea' and 'Xea' markings. The third system continues the piano part with '8ma' and 'Xea' markings. The fourth system continues the piano part with '8ma' and 'f' markings. The score is written in G major and 4/4 time.

Transposition of the modes is selected so that both hands have six common tones, with clusters of pedal groups with high register in the right hand. They are transferred to a syncopated melody in the lower register with great rhythmic freedom, harmonized in the 11th mode. The first chord in the left hand maintains the Prelude close to the base of the A major tonality.

The final non-chord of the coda is a synthesis of both chromatic modes that are used during the work.

Prelude no. 6 *Cloches d'angoisse et larme d'adieu*

Sixth Prelude is the richest and most complicated in this collection because of the biggest rhythmic and harmonic freedom of the tone material. In fact, the entire musical material is derived from harmonic and rhythmic development during the first five bars of the Prelude harmonized in C minor, being a combination of the sixth and the second transposition of the second mode.

Prelude no. 7 *Plainte calme*

The seventh Prelude is short, simple, written to a certain extent in the style of Russian impressionism of Scriabin. The harmonic base is developed between the dominant tones of D flat and G.

Prelude no. 8 *Un Reflet dans le vent*

The collection of eight Preludes for Piano ends with the longest prelude which by form is a Sonata and both themes begin with the keynote of the starting D major. From the appearance of the first theme to the second one is a short bridge developed in three melodic periods. The developing part of the sonata is in three sections which process the first theme with a forceful and driving energy. Modulations are ranging from B flat minor, B minor, F sharp minor to E major, and because of it, the impact of Debussy's *L'isle joyeuse* can be felt. The repetition is rounded off by a striking and rhythmic coda which is a reminder of the early prelude.

CONCLUSION

The eight Preludes cycle, as well as the other works for piano, transmits, directly and indirectly, the acquisitions of the predecessors and contemporaries of Olivier Messiaen, and as such exist in the history of French music. In favor of that speaks, the statement of the composer, as crucial figures in the formation of his compositional approach to the piano, lists Jean-Philippe Rameau (1683-1764) and the *Pieces for harpsichord*, Frederic Chopin (1810-1849), Debussy, Moris Ravel (1875-1937), and Isaac Albeniz (1860-1909).

In the comparison with the piano literature of other French composers, it is emphasized "the debt" of the young Messiaen to Claude Debussy. However, this "debt" is indisputable, but only with the exception of one or two passages. With the use of modes with limited transposition, Messiaen has a noteworthy contribution with a unique personal mastery, an entirely new conception of space and time, specific by with its spiritualistic-romantic inspiration. The strict "images" in this work are typically classic, at times academic, as evidenced by alterations in the tone of their modal harmony. In this work, Messiaen emphasized the use of his modes of limited transposition and made his own contribution to music literature for piano.

SUMMARY

In the first half of the 20th century, several musical and artistic movements have made a noteworthy contribution to the contemporary musical creation. Verismo still lives with its brutal effects on stage and the Impressionism which recedes with the penetration of anti-romantic trends in France. New and most important movement is the Expressionism which in music, means break away from all the previous harmonic, melodic, counterpoint, rhythmic and formal rules. Atonality, fragmentary melody, rapid changing of sound registers, athematicism — all these are the outcomes, which the new style absorbs opposite to the acquisitions from previous centuries.

Music Expressionism is an important and powerful movement which, although as a historical phenomenon in musical art ends in 1925, continues in the works of next generations of contemporary composers. Therefore, besides the works of Schoenberg, Berg, Stravinsky, Messiaen expressionist elements are found in Boulez, Stockhausen, Nono, Berio, and others.

Olivier Messiaen, the most versatile French composer of the 20th century, has made a significant contribution in the field of harmony (modes with limited transposition) and rhythm. He belongs to an intermediate music generation of the period between the two world wars, which through Debussy, Schoenberg with Viennese school and Stravinsky, creates its own musical language that does not disannul the past and is interested in the new age.

The originality of his music is reflected in setting a new conception of music functions in a subjective expressiveness and mystical

incisiveness of musical language that he uses. These components with their constant interweaving and influence create Messiaen's musical physiognomy.

Although born and working in a heterogeneous musical time, Messiaen holds aloof from systems, the classical and the avant-garde. He is actually a seemingly conservative composer who never breaks down and abandons the tradition, he penetrates in the core of the music searching for his own "innovations." The originality of his music can be seen at setting up a new concept of music features, in the subjective expression and mystical incisiveness of musical language that he uses. These components with their constant interweaving and influence create Messiaen's musical physiognomy. Through harmonic and rhythmic action he has wanted to find something that would be analogous to non-temporality because for him music is not in time, but time is in music.

Besides enriching the rhythm, Messiaen enriched his musical language with different treatment of harmony. Building on the dodecaphonic, i.e., twelve-tone serial system set by Schoenberg, he sets his own sound system, through which he develops so-called integral or total serialism. Such organization of musical parameters is based on the use of the four modes of pitches, values, beats and strengths of tones. Thus, each tone of musical work, regardless of where and how many times repeated, will be determined in advance in the pitch, duration, beat (color) and intensity. Messiaen first used this technique in one of four Rhythmic Etudes for piano called "Modus of values and intensities" (Mode des valeurs et des intensités).

Besides these modes of integral or total serialism, Messiaen uses other seven modes of his musical language, which he calls modes with limited transposition (Les modes à transpositions limitées), because of their fixed number of transpositions (the first one can be transposed only twice, the second one three times, the third one four, and the fifth, sixth and seventh six times). Messiaen associates colors to his modes and combines fifteen natural harmonics into one chord, "the resonance chord" which he describes through a variety of colors, played in turned over manner (rainbow effect). The structure of these modes is such that after a certain number of allocating they find the same tones that are already played out in the previous uses. Thus, the structure of these modes can not be allocated. In connection with these modes, Messiaen found one "play" of chords whose tones belong to the mode used. "My modes do not have a specific keynote, nor a note finalis, they are

colors.... In fact, in music, there is no divisiveness to tonal, modal and serial music. There are only serial colors”.

Messiaen mostly used the color of the piano and the organ. These were his favorite instrumental colors and he believed that their first and true nature which has already been deprived of them should be restored.

The eight Preludes cycle, as well as the other works for piano, transmits, directly and indirectly, the acquisitions of the predecessors and contemporaries of Olivier Messiaen, and as such exist in the history of French music. In favor of that speaks, the statement of the composer, as crucial figures in the formation of his compositional approach to the piano lists Rameau and the “Pieces for harpsichord”, Chopin, Debussy, Ravel, and Albeniz.

In the comparison with the piano literature of other French composers, here is emphasized "the debt" of the young Messiaen to Claude Debussy. However, this "debt" is indisputable, but only with the exception of one or two passages. With the use of modes with limited transposition, Messiaen has made a noteworthy contribution with a unique personal mastery, an entirely new conception of space and time, specific by with its spiritualistic-romantic inspiration. The strict "images" in this work are typically classic, at times academic, as evidenced by alterations in the tone of their modal harmony.

In this work, Messiaen emphasized the use of his modes of limited transposition and made his own contribution to music literature for piano.

Stefanija Leshkova Zelenkovska
Aida Islam

Messiaen's Eight Preludes for Piano: Aesthetic Preference through the Modes with Limited Transposition

Summary

Olivier Messiaen (1908-1992), the most versatile French composer of the 20th century, has made a significant contribution in the field of harmony (modes with limited transposition) and rhythm. Messiaen mostly used the color of the piano and the organ. In this paper, we will focus on the music for solo piano, specifically on the work Eight Preludes (1928/29). The titles of these preludes hide inside themselves in the studies of young Messiaen for complementary colors. Regarding

the rhythm, these preludes do not make any rhythmic innovations. Historical recording of these preludes has been realized by his wife, the famous pianist Yvonne Loriod. With the exception of *La Dame de Shalott* (1917) and *La Tristesse d'un grand ciel blanc* (1925) in the Eight Preludes, he gradually introduced the first fixed element of his musical language – modes with limited transposition and relationship between colors and tones. Each prelude is based on one mode creating a special atmosphere with a specific color, where in general, violet, orange, and purple colors prevail. Messiaen associated colors to his modes and combined fifteen natural harmonics into one chord, "the resonance chord" which he described through a variety of colors, played in turned over manner (rainbow effect).

In the comparison with the piano literature of other French composers, it is emphasized "the debt" of the young Messiaen to Claude Debussy (1862-1918). With the use of modes with limited transposition, Messiaen has made a noteworthy contribution with a unique personal mastery, an entirely new conception of space and time, specific by with its spiritualistic-romantic inspiration. The strict "images" in this work are typically classic, at times academic, as evidenced by alterations in the tone of their modal harmony. The originality of his music is reflected in setting a new conception of music functions in a subjective expressiveness of musical language that he uses. These components with their constant interweaving and influence have created Messiaen's musical physiognomy.

References

- ANDREIS, Josip. *Povjest glazbe*, Kn. br. 3. Zagreb: Liber Mladost, 1976, 156-158.
- BRISTIGER, Michal. "Messiaen's Huit Preludes." Accessed June 6, 2016. <http://musicwiz.club/messiaens-huit-preludes/>.
- DINGLE, Christopher. *The life of Messiaen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- DETONI, Dubravko. "Olivier Messiaen ili o privlacnosti neostvarljivog." *Zvuk* br. 1. Sarajevo, Jug. Muz. Revija (1973): 8-13.
- HALBREICH, Hary. *Olivier Messiaen*. Paris: Fayard Fondation, 1980, 143/206/531.
- KUK, Derik. *Jezik muzike*. Beograd: Nolit, 1982.
- MIČEL, Donald. *Jezik moderne muzike*. Beograd: Nolit, 1983.
- NICHOLS, Roger. *Messiaen (Oxford Studies od Composers)*. London: Oxford University Press, 1986, 87-89.
- PERIER, Alain. *Messiaen*. Paris: Edition du Seuil, Solfeges, 1979.
- REVERDY, Michèle. *L'œuvre pour piano d'Olivier Messiaen*. Paris: Leduc, 1978.
- SAMUEL, Claude. *Messiaen, Musique et Couleurs*. Paris: Pierre Belfond, 1986, 66-67.

RECENSIONE

Hivzi Islami, Arsim Ejupi: *Gjeopolitikat antishqiptare*,
Klubi i Poezisë, Tiranë, 2021, fq. 305

Në Tiranë u botua studimi “Gjeopolitikat antishqiptare” i autorëve të mirënjohur, akad. Hivzi Islami dhe prof. Arsim Ejupi. Libri studimor është rezultat i punës shumëvjeçare të autorëve, ku shqyrtojnë rrethanat gjeopolitike në rajonin e Gadishullit Ballkanik dhe manifestimet e tyre në hapësirën gjeoetnike shqiptare, duke përfshirë aspektin kohor thuajse dyshekullorë, për ta përfunduar me zhvillimet gjeopolitike të viteve të fundit. Historikisht, Gadishulli Ballkanik ka përjetuar ndryshime të shumta, të cilat më së shumti kanë shkuar në dëm të shqiptarëve. Jo rastësisht, Ballkani është cilësuar si “fuçi baruti”, ku përveç të tjerash, kufijtë janë “vizatuar” me dhunë duke i copëtuar në mënyrë të njëpasnjëshme, e duke i dëmtuar trojet shqiptare. Gadishulli Ballkanik, edhe pse ka pozitë skajore në Evropë, ndodhet në rrugët e rëndësishme ndërkombëtare e transkontinentale, të cilat lidhin Evropën me Azinë. Veçoritë e ndërlikuara etniko-demografike, ambiciet ekspansioniste të disa shteteve në rajon, para së gjithash të Serbisë, si dhe ndikimet e fuqive të mëdha, kanë përcaktuar fatin historik të popujve ballkanikë, e të shqiptarëve në veçanti. Gadishulli Ballkanik gjatë shekullit të kaluar ka qenë pjesë e konfrontimeve të fuqive të mëdha, por edhe të popujve ballkanikë ndërmjet vete. Zhvillimet e vullshme gjeopolitike, si konfliktet, luftërat, shpërnguljet e dhunshme dhe spastrimet etnike, zgjerimet territoriale e deri te ndryshimet e rivizatimit e hartave politike të rajonit kanë qenë ngjarjet që e kanë përcjellë gadishullin në vazhdimësi, e shqiptarët në veçanti. Shqiptarët ishin më të goditurit, duke ndikuar që trangu gjeoetnik të tkurrej në vazhdimësi.

Në kuadër të “*Shqyrtimeve hyrëse*”, autorët trajtojnë konceptet themelore të gjeografisë politike dhe të gjeopolitikës. Sidomos vihet theksi te ky i fundit, i cili është një nga nocionet më kundërthënëse dhe të kontestuara profesionale-shkencore, që jo rrallëherë madje edhe nga profesionistët nuk përdoret drejt. Ka të tillë që mendojnë se gjeografia politike dhe gjeopolitika nënkuptojnë thjesht të njëjtën gjë, ndërkaq ka të tjerë që thonë se gjeopolitika është “gjeografi politike aplikative” ose “versioni propagandistik i gjeografisë politike”. Autorët theksojnë termat në kuptimin e gjerë se ka të bëjë me ndikimin e faktorëve gjeografikë në vendimet politike. Shumë autorët pajtohen me këtë definicion (Pounds, Kristot etj.). Gjeopolitika është pjesë e nënsistemit antropogjeografik në kuadër të të cilit bën pjesë edhe gjeografia pol-

itike. Edhe te babai i gjeopolitikës, Kjellen, vërehet ndikimi antropogjeografik i Racelit. Gjatë viteve 30 të shek. XX paraqitet gjeopolitika naziste, ku në mënyrë pseudoshkencore arsyetohej rikomponimi territorial dhe etniko-demografik i botës. Përdorimi i nocionit “gjeopolitikë” është në radhë të parë rezultat i “Luftës së Ftohtë” dhe të gjitha proceseve politike që i kanë karakterizuar marrëdhëniet ndërkombëtare pas Luftës II Botërore. Autorët, po ashtu trajtojnë definicionet e ndryshme, si dhe zhvillimet e gjeopolitikës në rrethana të ndryshme historike, duke përfshirë organizimet politike të kohërave të ndryshme. Duhet theksuar se gjeopolitika si disiplinë shkencore sot trajtohet si disiplinë e shkencave politike, duke hulumtuar raportin ndërmjet hapësirës, fuqisë dhe popullsisë. Gjeopolitika bashkëkohore trajton pozitën gjeopolitike si kategori e rëndësishme politike, në trajtimet e së cilës janë të pranishme dy komponentë: gjeografike dhe politike, ndërmjet të cilave ekziston lidhje funksionale.

Në vazhden e shqyrtimeve hyrëse, autorët trajtojnë gjeopolitikën në vendet ballkanike, në veçanti ndaj trungut etnik shqiptar, duke analizuar projektet dhe idetë serbe për ta shfrytëzuar pozitën gjeografike për zgjerim territorial si “e drejtë” e popullit të tyre, duke e bërë Ballkanin skenë të ngjarjeve dhe të lëvizjeve të bujshme historike e politike, sociale, etnike e kulturore.

Në pjesën e parë të studimit, autorët prezantojnë “*Projektet ekspansioniste serbe dhe spastrimet etnike të shqiptarëve*”, të cilat ishin në shërbim të realizimit të ambicieve territoriale të Serbisë ndaj fqinjëve të saj dhe në veçanti ndaj truallit gjeoetnik shqiptar, projekte këto, të cilat u udhëhoqën nga institucionet më të larta shkencore, kulturore e fetare në Serbi. Ambiciet e Serbisë për të dalë në det janë shprehur mjaft herët. Autorët përmendin “Naçertania” e Ilija Garashaninit (1844), pas-taj kolonizimin dhe reformën agrare, projektet gjenocidale në fillim të shek. XX e deri te “Memorandumi” i Akademisë Serbe të Shkencave dhe të Arteve (1986), projekte që dëshmojnë për konceptcionin dhe synimet afatgjata të qarqeve politike, akademike, kulturore dhe fetare serbe për zgjerimin territorial të Serbisë, e cila këto ndërmarrje i arsyetonte me nevojën për zgjerimin e “hapësirës jetësore” për popullin serb, përfshirë synimin për dalje në det. Si rezultat i këtyre veprimeve të shtetit serb, Ballkani mbeti vatër e krizave dhe e luftërave. Kjo ide serbe përputhet me nocionin *Lebensraum* (shqip: *hapësira jetësore*), të cilin e kishte futur në përdorim Friedrich Ratzel (1897), që konsiderohet si themelues i gjeografisë politike. Me qëllim të arsyetimit të veprimeve të veta, Serbia këtë koncept e kishte përdorur si motiv kryesor për

pushtimet territoriale, ngjashëm me ato të Gjermanisë naziste për të siguruar hapësirë më të madhe jetësore dhe resurse natyrore për popullin e vet, andaj nuk mund të trajtohen ndryshe përveç si ndërmarrje hegjemoniste me premisa fashiste.

Në vazhdim të pjesës së parë, trajtohet çështja e Kosovës si nyja më komplekse neogjeopolitike në Ballkan dhe Evropë. Në këtë pjesë, autorët trajtojnë roli hileqar të Evropës, e cila në përpjekjet për dominim dhe duke mos e kuptuar realitetin politik në Gadishullin Ballkanik, nuk ka arritur t'i zgjidhë problemet në truallin e vet e as në Ballkan. Rezultat i kësaj qasje jokonsekuente është shkatërrimi i Jugosllavisë, i cili përfundon me luftën e Kosovës dhe intervenimin e Bashkësisë Ndërkombëtare (1999), kurse përgjatë procesit të shpërbërjes së kësaj krijese gjeopolitike artificiale zhvillohen luftëra, të cilat shkaktojnë humbje të shumta në njerëz, shkatërrime masive materiale, shpërngulje të dhunshme të popullatave, spastrime etnike dhe gjenocid. Në këtë rast, përveç popujve të tjerë të Ballkanit, pësuan edhe shqiptarët. Segregacioni, krimet, okupimi i Kosovës dhe kërkesat e lëvizjes politike shqiptare, politikat dhe ndërmarrjet serbe për kolonizimin dhe përndjekjen e shqiptarëve, intensifikimi i veprimeve gjenocidale ndaj shqiptarëve, janë disa nga problemet që shtjellohen brenda kësaj pjese përmes të cilave bëhet e qartë çështja komplekse gjeopolitike e Kosovës dhe rrugëtimi i saj i vështirë deri te çlirimi në vitin 1999 dhe shpallja e pavarësisë së Kosovës në vitin 2008. Kosova si çështje në kuadër të Jugosllavisë, nuk ishte pa ndonjë ide për t'u zgjidhur, por të gjitha variantet ishin në dëm të shqiptarëve. Disa prej varianteve përfshinin rikolonizimin, ridefinimin territorial, enklavizimin, ndarjen në entitete, për ta minimizuar çështjen shqiptare në Kosovë. Për këtë, shumë ide e projekte u hartuan të cilat zunë fill në periudha të ndryshme kohore, por për fatin e shqiptarëve, u ndalën nga ngjarjet e rëndësishme globale, siç janë Luftërat Botërore, protestat ndërkombëtare etj.

Në pjesën e dytë *“Gjeopolitikat ekspansioniste: aspiratat shekullore serbe për dalje në det përmes uzurpimit të territoreve shqiptare”* bëhet një vështrim kritik dhe analitik-shkencor i projekteve të planifikuara infrastrukture, çfarë janë rrugët hekurudhore dhe kanalet ujore që shpërfaqin etjet e Serbisë, e cila tenton të mënjanojë hendikepin e të qenit shtet kontinental (land-locked country) dhe të realizojë ëndrrat shekullore për dalje në det. Dalja e Serbisë në portet e Durrësit dhe Shëngjinit përmes hekurudhave, apo edhe projekti i shtrenjtë dhe vështirë i realizueshëm i kanalit ujqor Morava-Vardar përmes të cilit Serbia do të siguronte dalje në portin e Selanikut ishin planifikuar të kalojnë

nëpër territoret etnike shqiptare. Kontrollin ndaj linjave gjatësore dhe tërthore të komunikimit, Serbia i konsideronte me rëndësi vitale gjeo-strategjike dhe gjeopolitike. Me qëllim të realizimit të këtyre projekteve madhore, Serbia kishte angazhuar ekipe me ekspertë serbë dhe të huaj, por të ideuar nga institucionet më të larta shkencore dhe akademike serbe. Ndër ta ishte edhe J. Cvijiçi (1865-1927), i cili edhe në qarqe evropiane në fillim të shek. XX konsiderohej si një ndër njohësit më të mirë të Gadishullit Ballkanik, të strukturës së tij fizike, shpirtërore dhe shoqërore. Artikulli i tij i vitit 1912 me titull “Dalja e Serbisë në detin Adriatik”, i botuar në “*Glasnik Srpskog Geografskog Društva*” do të shërbejë si pikënisje për përpilimin e disa projekt-ideve në vazhdim për daljen e Serbisë në det, të cilat i arsyeton me domosdoshmërinë për zgjerimin e “hapësirës jetësore” me gjithë faktin që argumentet etniko-demografike nuk ishin në anën e tyre, por do të realizoheshin në dëm të shqiptarëve dhe trungut të tyre gjeoetnik. Në këtë pjesë trajtohen edhe qëndrimet e Ivo Andriçit (1892-1975) dhe veprimtaria e tij në shërbim të politikave hegjemoniste serbe. Ai e hartoi elaboratin special (1939), ku shtjellon idenë e kahmotshme ekspansioniste të Serbisë për dalje në detin Adriatik, madje edhe me hekurudhë, identike me idenë e Cvijiçit të vitit 1912. Më vonë, i njëjti shquhet në rolin e tij të ekspertit në Konferencën e Paqes në Versajë (1918-1919), ku me anë të argumenteve “nga terreni” u inkuadrua për caktimin e kufijve midis shteteve dhe bashkësive etnike, ku më së shumti u dëmtuan shqiptarët. I njëjti, e justifikonte ekspansionin territorial serb me argumente për nga pikëpamja etnografike dhe antropogjeografike si “një popull në rritje” dhe “popull me vetëdije më të fortë kombëtare”.

Autorët trajtojnë angazhimin e Ivo Andriçit për ndarjen e Shqipërisë midis Jugosllavisë dhe Italisë dhe në këtë kontekst edhe të okupimit të Shqipërisë së Veriut, ku interesi i tij dhe i popullit serb ishte lugina e Drinit. Midis të tjerash, në elaborat ai theksonte: “Lugina e Drinit dhe Shkodra përbëjnë një tërësi gjeografike me Malin e Zi dhe viset kufitare të Serbisë”. Përveç të tjerash, kjo arterie do të ishte rrugë e mirë për daljen në detin Adriatik të Serbisë së Mesme. I gjithë elaborati përfundon me kërkesën e hartuesit të tij, se Shqipëria duhet të ndahet dhe shqiptarët duhet të asimilohen ose shpërngulen për në Turqi.

Aktualiteti gjeopolitik i daljes së Serbisë në det dhe sigurimin e lidhjeve komunikative për në Adriatik është thuar sikur i kohës së Cvijiçit. Në atë kohë, përveç të tjerash, Cvijiç-i analizon edhe format e vijës bregdetare dhe mundësisë së shfrytëzimit të tij nga ana e Serbisë. Autorët e studimit, për shkak të rëndësisë së punimit të Cvijiçit, e sjellin

të përkthyer punimin e tij me titull: “Dalja e Serbisë në detin Adriatik”. Gjithashtu brenda kësaj pjese është shtjelluar hollësisht ideja për ndërtimin e kanalit uJOR Morava-Vardar, nga paraqitja e saj dhe akterët e përfshirë e deri te riaktualizimi në kohët e fundit, benefitet ekonomike, sociale dhe mjedisore, por edhe pasojat afatgjata të kostos së lartë financiare (qindramilionëshe); janë pasqyruar edhe qasjet realiste dhe pragmatike për ndërtimin e kanalit etj.

Në pjesën e fundit të studimit, përkatësisht në të tretën, autorët trajtojnë *“Kufijtë e Kosovës me fqinjët”* duke shqyrtuar problematikat komplekse të kufirit të Kosovës me vendet fqinje. Kosova si një nga krahinat e ish-Jugosllavisë, e fundit e shpalli pavarësinë, por që për qëllim të fqinjësisë së mirë dhe njohjes reciproke ndërmjet shteteve, pastaj të gjeopolitikave në Ballkan është dashur të demarkojë kufijtë e saj, problematikë e cila në rastin e demarkimit të vijës kufitare me Malin e Zi u shfrytëzua nga qarqet politike dhe parapolitike, të cilat e instrumentalizuan shkencën si mjet të tyre. Në këtë pjesë, autorët theksojnë rolin e bazës gjeodezike në përcaktimin e kufijve shtetërorë, si dhe detyrat e Komisionit Shtetëror për Demarkacion. Autorët trajtojnë ecurinë e ndryshimit të sipërfaqes së Kosovës nën ish-Jugosllavinë duke e ilustruar me harta të kohës, duke e mbështetur me dëshmi hartografike e statistikore, duke hedhur poshtë vlerësimet e “ekspertëve” të demarkacionit, të cilët në çdo publikim të tyre nuk kishin përdorur asgjë tjetër, përveç vijës aktuale kufitare të Kosovës me sipërfaqen e njohur prej dekadash.

Në fund, për të përmbyllur harkun kohor më shumë se njëshekullor të zhvillimeve të vrullshme gjeopolitike në Ballkan dhe në veçanti në trojet shqiptare, autorët trajtojnë problematikën e “korrigjimit të kufirit” Kosovë-Serbi dhe idetë e reja (të vjetra) për shkëmbimin e territoreve dhe popullatave ndërmjet Kosovës dhe Serbisë, të cilat si projekte dhe ide i takojnë mendësisë së shekullit të kaluar të Serbisë hegjemoniste dhe të gjitha janë në kundërshtim të plotë me realitetin dhe rrezikojnë zhbërjen e shtetit të ri të Kosovës dhe integritetin territorial të tij.

Studimi “Gjeopolitikantishqiptare” i akad. Hivzi Islamit dhe prof. Arsim Ejupit plotëson një boshllëk të madh në qarqet shkencore dhe akademike shqiptare. Botimi paraqet një referencë të rëndësishme për problematikën e gjeopolitikave kundërshqiptare në gjithë gjeotrungun shqiptar. Si të tillë, e preferojmë për opinionin profesional, shkencor dhe akademik, por edhe për opinionin e gjerë.

Valbon Bytyqi

Arsim Bajrami: *Gjenocidi i Serbisë në Kosovë, aspekte juridike*, bot. ASHAK, Prishtinë 2023

Në fundin e vitit të kaluar prof. Arsim Bajrami ka botuar edhe një vepër madhore, që përfaqëson një pasurim substancial të fondit bibliografik të studimeve shqiptare, një studim tërësor, mjaft cilësor, gati ezaurues, nga më të mirët në literaturën tonë juridiko-penale dhe juridiko-ndërkombëtare. Ai titullohet *Gjenocidi i Serbisë në Kosovë, aspekte juridike* dhe ka për autor akademikun, Arsim Bajrami. Ka 625 faqe, një parathënie dhe përmbledhje në gjuhët angleze e frënge dhe një numër të madh referencash bibliografike.

Është libri i tij i 22-të, që së bashku edhe me më shumë se 100 punime shkencore, në revista vendore dhe ndërkombëtare, formojnë një univers specifik krijues, intelektual, shkencor dhe akademik, që mban emrin e tij. Ai është produkt i një formimi dhe kualifikimi akademik e profesional nga më të spikaturit në fushën e studimeve juridike.

Prof. Bajrami bën pjesë te themeluesit e Departamentit të Shkencave Politike në Fakultetin Filozofik të Universitetit të Prishtinës, ka qenë prorektor dhe rektor i tij, ligjërues i jashtëm në Universitetin Shtetëror të Tetovës, në Universitetin e Evropës Juglindore, po në Tetovë, në Universitetin e Tiranës dhe në disa universitete në vende të tjera, në Evropë, SHBA etj. Është anëtar i Akademisë së Shkencave dhe Arteve të Kosovës, autor botimesh cilësore, brenda dhe jashtë vendit etj. Aftësitë e veta, bashkuar edhe me përkushtimin e lartë atdhetar, i ka vënë në shërbim të veprimtarive politike e shtetërore në dobi të Kosovës. Ato nisin që nga pjesëmarrja në radhët e UÇK-së, në negociatat e Rambujesë, në grupin e autorëve të Deklaratës Kushtetuese të 2 Korrikut 1990, të Kushtetutës së Kaçanikut dhe Kushtetutës së Republikës së Kosovës, deputet i Kuvendit të Kosovës në disa legjislatura, ish-ministër i Administratës Publike, ish-ministër i Arsimit, Shkencës dhe Teknologjisë, aktualisht pjesë e ekipit të mbrojtjes së ish-presidentit Hashim Thaçi etj. Ai është organizator i një vargu konferencash dhe forumesh shkencore kombëtare e ndërkombëtare, ku ka kontribuar nëpërmjet kumtesash e referatesh me karakter të veçantë shkencor.

Libri *Gjenocidi i Serbisë në Kosovë, aspekte juridike* përshkohet nga një vështrim dhe analizë historike dhe juridike e krimit permanent serb dhe jo vetëm serb, në trojet shqiptare. Ai ka nisur që kur sllavët zbritën në Ballkan dhe pushtuan trojet e iliro-shqiptarëve, vijuan me inkursionet e ushtrive të car Stefan Dushanit, mori trajta të organizuara kur po themelohej shteti modern serb, me agresionet për zbatimin e vendimeve të Kongresit të

Berlinin, vazhduan me mizoritë e luftërave ballkanike dhe periudhën pas tyre, më tej me Luftën e Parë Botërore dhe në vijim, mbetën pjesë e platformave strategjike afatgjata serbe, me synim kryesor asimilimin, asgjësimin fizik, dëbimin dhe spastrimin etnik të shqiptarëve. Ai nuk ka reshtur për asnjë çast dhe vazhdon ende me të ashtuquajturin spastrim të listave të gjendjes civile nga shqiptarët në Preshevë, Medvegjë e Bujanoc, si dhe me zhvillimet traumatike në veriun e Kosovës.

Prof. Bajrami nëpërmjet analizave shkencore të ngjarjeve, fakteve dhe të dhënave konkrete kontribuon për të përgënjeshtuar spekulimet për fshehjen ose relativizimin e së vërtetës për krimet serbe kundër njerëzimit, ekzekutimet dhe vrasjet masive, masakrat, holokaustin, trajtimet degraduese dhe çnjerëzore, përdhunimet e grave dhe vajzave, shpërnguljet dhe dëbimet e qindra mijëra kosovarëve, të cilat morën format e spastrimit etnik, gjenocidit, gendercidit, urbicidit, holodomorit etj.

Në këtë mënyrë drejtuesit aktualë të Serbisë shpresohet që të detyrohen të pranojnë autorësinë e pakontestueshme të gjenocidit në Kosovë, të njohin dhe të përballojnë përgjegjësitë përkatëse, politike, juridike, morale dhe materiale, për çka iu kanë bërë shqiptarëve, të kërkojnë falje, të japin garanci për mospërsëritjen e tyre në të ardhmen, të dënojnë autorët ose bashkautorët. Në këtë aspekt, Serbia ka rrugë të gjatë për të bërë për t'u qytetëruar, edukuar dhe demokratizuar, përndryshe ajo do të mbetet vatra e molepsur në Ballkan, burim konfliktesh e luftërash.

Në vitin 1944, kur Evropën e kishte mbërthyer murtaja nazi-fashiste, fantazia vrastare e së cilës kishte tejkalar çdo kufi të imagjinatës njerëzore, u përdor për herë të parë emërtimi gjenocid si definicion i këtij krimi. Ishte avokati polak Raphael Lemkin, i cili politikën shfarosëse të nazistëve, veçanërisht ndaj hebrenjve, i përkufizoi si gjenocid, fjalë e krijuar nga bashkimi i “gen”, genos (greqisht) – “racë/fis” dhe “cid”, occidere (latinisht) – “të vrasësh”. Lemkin udhëhoqi edhe një fushatë ndërkombëtare për ta cilësuar gjenocidin si vepër penale, përpjekje që u konkretizua në Gjyqin e Nyrembergut kundër drejtuesve të lartë nazistë, ku termi “gjenocid”, u përmend për herë të parë si krim.

Edhe pas Nyrembergut, krimi i gjenocidit vazhdoi të trondiste ndërgjegjen e shoqërisë njerëzore, kryesisht në kontinente të tjera. Në fundin e shekullit XX, ai u rikthye në Evropë. E sollën serbët, të akuzuarit e përhershëm për gjenocid, fillimisht në Bosnjë dhe pastaj në Kosovë.

Disa vjet më vonë gjenocidi u adoptua si koncept dhe institut i së drejtës ndërkombëtare, si një nga llojet e krimeve kundër njerëzimit. Ajo e përfshiu atë në korpusin e vet për të kontribuar, për aq sa mundej si *soft law*, për parandalimin dhe dënimin e akteve të gjenocidit. Në fillim, përpjekjet u

përqendruan në përpunimin teoriko-juridik të elementëve përbërës të tij dhe pranimin e emërimit formal në të drejtën ndërkombëtare, kohë që përkon me vitet 1944–1948.

Akademik Bajrami ka përmendur se në literaturën juridiko-ndërkombëtare, atë historike madje edhe në publicistikë, qarkullojnë përcaktime që e konsiderojnë gjenocidin të turpshëm, krim të shëmtuar, problem themelor të të drejtave të njeriut, mohim të së drejtës për ekzistencë të grupeve të tëra, në po atë mënyrë që vrasja paraqet mohim të së drejtës për jetë të qenieve njerëzore, sulm frontal ndaj vlerës së jetës njerëzore, ndaj një vlerë abstrakte të mbrojtur në mënyra të ndryshme nga krimi që quhet vrasje etj.

Në librin e vet ai merret gjatë me *Konventën për Parandalimin dhe Dënimin e Krimit të Gjenocidit*, e cila u miratua më 9 dhjetor 1948 nga OKB-ja dhe hyri në fuqi më 12 janar 1951. Palë e saj është edhe Shqipëria.

Në Preambulën dhe nenin 1 të Konventës thuhet se shtetet palë zotohen të bashkëpunojnë për të parandaluar dhe ndëshkuar gjenocidin, fatkeqësinë nga e cila duhet çliruar njerëzimi. Në vijim ajo rregullon problematikën komplekse dhe të ndërlikuar për identifikimin e rasteve të gjenocidit, vënien para përgjegjësisë dhe dënimin e merituar të autorëve përkatës.

Duke pasur parasysh tërësinë e normave dhe parimeve bazë, sipas të cilave bashkësia ndërkombëtare trajton krimin e gjenocidit, akademik Bajrami ka sjellë për të interesuarit, institucionet politike, organet gjyqësore, familjarët e viktimave të gjenocidit serb, opinionin e gjerë publik etj, një vështrim shumëplanësh të gjenocidit serb në Kosovë.

Siç merret me mend ai ndalet veçanërisht tek akti më i fundit i tij, i cili pati një bilanc tragjik për shqiptarët. Autori thotë se bëhet fjalë për 13 mijë të vrarë, 1.5 milionë të deportuar nga Kosova, 20 mijë gra e vajza të dhunuara, disa varreza masive në Serbi, si dhe për gjenocidin, spastrimin etnik dhe shkatërrimin ekonomik e social të Kosovës.

Larg qasjeve emocionale libri synon që të dokumentojë para komunitetit vendor dhe atij ndërkombëtar, në mënyrë realiste me fakte konkrete, se krimet e Serbisë, të kryera në luftën e Kosovës gjatë viteve 1998 – 1999, janë gjenocid. Atë e kryen nëpërmjet analizës së fakteve juridike ndërkombëtare, praktikës të së Drejtës Penale ndërkombëtare dhe jurisprudencës së Gjykatës së Hagës për krimet e luftës në ish-Jugosllavi.

Autori i librit *Gjenocidi i Serbisë në Kosovë, aspekte juridike*, synon së pari, të argumentojë juridikisht se krimet serbe në Kosovë gjatë viteve 1998 – 1999 plotësojnë 5 kriteret e *Konventës për Parandalimin dhe*

Dënimin e Krimeve të Gjenocidit të Asamblesë së Përgjithshme të OKB-së për krimet e gjenocidit të vitit 1948.

Së dyti, të vërtetojë se gjenocidi serb në Kosovë ka qenë një ndërmarrje e organizuar, e planifikuar dhe e realizuar nga shteti serb, përmes forcave ushtarake e policore, organeve shtetërore dhe udhëheqësve zyrtarë shtetërorë e ushtarakë;

Së treti, të tregojë me fakte të pakundërshtueshme të vërtetën për luftën e drejtë çlirimtare të UÇK-së në Kosovë. Ai merret gjithashtu me tendencat e mohimit dhe relativizimit të gjenocidit ose vendosjes së simetrive fiktive ndërmjet tij dhe ndonjë eksesi individual gjatë luftës në Kosovë. Ato tentojnë ta shtrembërojnë historinë e luftës së UÇK-së, duke inkriminuar themeluesit e saj dhe liderët kryesorë të lirisë dhe pavarësisë së Kosovës.

Evidentimi dhe analiza e hollësishme e gjenocidit serb në Kosovë, e ndërmarrë në librin *Gjenocidi i Serbisë në Kosovë, aspekte juridike*, me skrupulozitet shembullor shkencor, shtjelluar me gjuhë të pasur dhe gjithë kolorit, me stil mjaft tërheqës, shërben ndër të tjera edhe që brezat e ardhshëm, ta njohin më mirë historinë e së kaluarës së etërve dhe gjyshërve të vet. Në këtë mënyrë do të ndërgjegjësohen për të respektuar kujtimin e viktimave dhe të mbijetuarve dhe do të vlerësojnë e ndëshkojnë siç e meritojnë ata që iu vranë atyre njerëzit dhe iu shkretuan vendin. Sepse, siç shprehet me të drejtë akademik Arsim Bajrami, zhvillimi ekonomik dhe mirëqenia, perspektiva euro-atlantike, arsimit cilësor dhe ndërmarrësia me inovacion, janë disa nga prioritetet e Dekadës së Re, për të rinjtë shqiptarë.

Nëpërmjet këtij libri të mrekullueshëm, me vlera të padysimta akademike e shkencore, me arsyetime dhe argumentime të fuqishme juridike, vendosur mbi një sfond historik sa trishtues, por edhe po aq bindës, e bën të qartë se e ardhmja e Kosovës, sikurse e gjithë shqiptarëve, nuk mund të ndërtohet pa njohur të kaluarën, pa vlerësuar, afirmuar dhe mbrojtur arritjet e mëdha, posaçërisht luftën e Ushtrisë Çlirimtare të Kosovës dhe përvojën demokratike të përpunuar nga forcat politike të Kosovës, posaçërisht nga presidenti i ndjerë Ibrahim Rugova dhe pa u orientuar qartë e pa mëdyshje drejt proceseve integruese euro-atlantike.

Ksenofon Krisafi

**Autori është Dekan i Fakultetit të Drejtësisë dhe Shkencave Humane në Universitetin Mesdhetar të Shqipërisë, ish- president dhe anëtar i Akademisë Shqiptare të Arteve dhe Shkencave*

GJUHA LINGUISTIKE DHE TEJLINGUISTIKE E FILMIT

Bardh Rugova: *Gjuha e filmit*, KOHA, Prishtinë, 2020

Me librin e Bardh Rugovës, në krye të herës, i pata dy probleme: e para prita gjuhësi dhe e dyta prita me i pa të analizuar edhe disa filma të tjerë krahas atyre ata që ishin renditur në përmbajtje. Duke e njohur për kohë të gjatë Bardhin, e zura veten ngusht(ë), pikërisht në këto dy elemente – ai vërtet ka shkruar për gjuhën e filmit, por jo vetëm si monografi linguistike dhe i kishte përmbushur pritjet e mia për pothuajse të gjithë filmat.

Çka, në të vërtetë, ka bërë Bardh Rugova në këtë libër? Është marrë me gjuhën e filmit në kuptimin se çka thotë filmi, si e thotë filmi, kujt i referohet si audiencë, sa është e dizajnuar audienca dhe si mund të analizohet linguistikisht teksti i filmit. Jo teksti si produkt gjuhësor, por teksti si tekst. Ndonëse, siç e thotë edhe vetë në parathënie, ka përdorur metodë linguistike, ai shkon përtej, duke i relativizuar kufijtë e gjuhësisë (duke i rritur, pra) dhe duke zhvilluar interdisiplinartet. Edhe pse e thotë me modesti se është marrë pak me figurën, ajo del pothuajse në qendër, duke i dhënë dimension tjetër gjuhës së filmit, që si art është fikson. Pra, që në fillim do pasur parasysh se ky libër ndonëse mund të paragjykohet si analizë gjuhësore e tekstit të filmit, shkon përtej kësaj analize dhe praktikisht e trajton “gjuhën” me të cilën flet filmi – e filmi përveç përmes gjuhës, flet edhe përmes fotografisë, dhe përmes teknikave narrative etj. Kështu, gjuha e filmit nuk është vetëm gjuha e realizuar nga personazhet, por është e gjithë gjuha e filmit.

Fiksioni dhe teknikat narrative në film

Loja me kufijtë e fikSIONIT, është një nga kulmet që arrin Bardh Rugova në këtë libër. Ai, jo vetëm e ka analizuar, por edhe e ka aplikuar këtë lojë. Në librin “Edmond Rugova - Rrëfimet e të dielave”, një libër që do të kategorizohet në shikim të parë si dokumentar e biografik, vetë autori e ka quajtur roman. E guximshme? Po në pikëpamjen time. Por edhe e arsyetueshme me argumente tekstore, me përfshirjen e fikSIONIT, pavarësisht nga sasia e tij. Pra, kur ka fikson, teksti është letrar. Kjo nuk e eklipson elementin biografik a dokumentar, të vërtetën, së cilës

do t'i kthehem pas pak. A ka të vërteta dhe informata në realizime që padiskutueshëm janë artistike? Po. Siç po e shihet, shpesh i bëj pyetje vetes. Arsyeja është e thjeshtë – i di përgjigjet. A është ky manipulim me tekstin? Sigurisht që po, por në audienca të caktuara.

Librin Gjuha e filmit, Bardh Rugova e nis me Quentin Tarantinon, përkatësisht me një nga kryeveprat e tij “Once upon a time in Hollywood”? Tarantino është mjeshtër i teknikave narrative. Është postmodern. Manipulon me mikrostruktura tekstore që duken sikur janë të shpërndara, por që dramatikisht ndërlidhen në fund, duke e arsyetuar secilin kuadër, secilin ‘frame’ të filmit, sekuenca të cilat Rugova i sheh si tekste dhe i analizon si të tilla. Pra, Tarantino shkakton trauma të vazhdueshme përmes figurash deri tek ironia, sarkazmi, metafora e oksimoroni dhe bën që të arrihet kulminacioni i përjetimit artistik, duke e relativizuar të vërtetën. Tarantino luan me fikSIONIN si sasi – e tejkalon masën e fikSIONIT. Bardhi e quan autor. Madje një “autor postmodern që ofron këndvështrim postmodern në mbrojtje të modernitetit”. Ky tipar i Tarantinos del gjithandej – edhe në “Once upon a time in Hollywood”, ku siç vëren autori i librit, që në titull e krijon idenë e përrallës, si formulë që në shqipen do të bënte “ishte ç’na na ishte një herë” dhe përfundon me “përralla në shkallë dukati në ballë”, sa për t’u siguruar që audienca të mos vihet në lajthitje, meqë bëhet fjalë për fikSION. Preokupimi i Bardh Rugovës me të vërtetën, del nga formimi i tij si shkencëtar i gjuhësisë, si linguist. Këtë qasje e ndërton në mënyrën më të mirë të libri i tij i fundit “Ideologjia e gabimit gjuhësor”. Sidoqoftë, këtu gjen shkasin të merret me të vërtetën si variant mes faktesh alternative. Siç po vërehet, kam kaluar tashmë te diskutimi i të vërtetës dhe për të vërtetën. Bardh Rugova vëren se kjo shkaktohet nga dy ngatërime: 1. Ngatërimi i faktit me mendimin në kuadër të thirrjeve për mendimin dhe shprehjen e lirë dhe 2. Ngatërimi i mendimit me etikën në kuadër të evokimeve dogmatike të të vërtetave të pashkruara. Kjo pasi ka folur për ‘post-truthin’. Citoj: “*Arsyeja do të thoshte se shoqëria do ta zgjedhë gjithnjë lajmin e vërtetë përpara lajmit të rremë. Mirëpo, nuk është gjithnjë kështu. Ndonjëherë na duket më i bukur lajmi i rremë. Ndoshta se është më dramatik, ndoshta se na i plotëson dëshirat dhe parapëlqimet. Ndoshta se na vjen i njohur nga ideologjitë brenda të cilave gjëllojmë. Kjo bën që lajmet e rreme dhe gënjeshttrat të shndërrohen në rutinë brenda shoqërisë dhe politikanët e politikanet (përdorim politikisht korrekt i gjuhës për të përmbushur kërkesat fashioniste për barazi gjinore, kur gjuha nuk ofron mundësi abstraktimi gjinor) të gënjejnë pa qenë të ndëshkuar.*” Ku është absurdi i kërkesës

fashinoiste këtu? Kënaqësia e përfshirjes, kënaqësia e të qenit pjesë, qoftë edhe për t'u sharë, pra.

Ndonëse në krye të herës televizioni nuk është mediumi i filmit, por ajo është kinemaja, zhvillimet teknologjike dhe zhvillimet shoqërore kanë bërë që televizioni, përkatësisht televizori ta grabisë filmin nga kinemaja. Kjo grabitje ka qenë e dhimbshme, pasi e ka zbritur nivelin artistik të filmit në përmasa të konsumit të përgjithshëm dhe të përditshëm - e ka shndërruar kinemanë në mekanizëm të diferencimit social. E ka bërë këtë sidomos në mesin e viteve '70 kur Augusto Pinochet, gjenerali që e mori pushtetin në Kil, përmes grushtshtetit, kishte nevojë t'u ofronte masave diçka interesante që do ta konsumonin përditë, t'ua shndërronte në preokupim të përditshëm, që ua largonte vëmendjen nga politika - serialet. Ato që janë quajtur "soap opera" për shkak të paqëndrueshmërisë, që zhduken si flluska (dallimi ndërmjet flluskës dhe fjollës është gjendja e tyre agregate – ky s'është përdorim politikisht korrekt i gjuhës, por targetim i qëllimshëm i subjektit). Njerëzit e varfër i projektonin dëshirat e tyre (pasurimin e shpejtë, tradhtinë bashkëshortore etj.) në intrigat e serialeve. Ja pse, Rugova thotë se njerëzit më me lehtësi e zgjedhin gënjeshtren.

Po, ç'kërkon ky diskutim filozofik, kur pretendohet me u folë për filmat e Tarantinos? Për ta ironizuar realitetin alternativ, siç bën në "Once upon a time in Hollywood", për t'ia ofruar audiencës kënaqësinë e operimit me të pavërtetën, duke e vrarë Hitlerin në "Inglorious bastards", për ta ironizuar pop-kulturën me "Kill Bill", ndër të tjera, duke ia ofruar audiencës vazhdimet "Kill-Bill 2" dhe "Kill Bill 3" dhe për ta ngopur audiencën me fikson në "Pulp-fiction". "Doni më shumë fikson për ta përjetuar si art? Qe! Rrasni!"

A nuk jemi në epokën postmoderne? pyet retorikisht Bardh Rugova. Unë në fillim mendoja se nuk është marrë me "Inglorious bastards", me "Pulp fiction" dhe me "Kill Bill". Eh.

Estetika

Lojën me teoritë gjuhësore përmes ilustrimeve artistike tekstore që te ne njihen si letrare, si estetike, Bardh Rugova e zhvillon shkëlqyeshëm dhe shkurtimisht përmes sekuencash ku shpreh pikëpamjen e tij për nativizmin, përmes teorisë së gramatikës universale të Chomskyt dhe bihejviorizmit gjuhësor, përmes hipotezës Sapir-Whorf, duke i sintetizuar ato me "thelbi i kësaj është se te gjuha një pjesë është e lindur

dhe një pjesë e formësuar kulturalisht”. Domethënë, aftësia për ta përdorur gjuhën është një universale njerëzore, shtu këtu primitivizmat gjestikulative dhe pjesa tjetër, pra përzgjedhja e kodit dhe realizimi praktik i asaj aftësie të lindur njerëzore është një fakt kulturor, e së këndejmi bihejvioristik, ashtu siç shija kultivohet. Një shpjegim më konkret të gjuhës përmes tekstit alternativ me synim tejkomunikues, vështirë se gjendet kaq i gatshëm për t’u konsumuar.

Pjesa për biçin e trajtuar përmes vijës melodike “Shallow” të filmit “A Star is Born” është një trajtesë interesante. Shallow është diçka “poshtë”, diçka “e tejdukshme”, “e cekët”, jo vetëm cekëtinë, ndërsa frika nga inteligjenca artificiale që e ka rimbizotëruar kinemanë e ditëve të sotme e ka një histori diku. Si fëmijë jam tmerruar nga filmat që parashikonin se robotët ta merrnin pushtetin në tokë dhe do ta përmbysnin rendin shoqëror, duke i bërë njerëzit shërbëtorët e tyre. (“merrnin”, “përmbysnin” si modalitet kushti). Natyrisht, ato parashikime nuk dolën, dhe njeriu i frikësuar, tash ka nevojë për një frikë tjetër, një frikë që e mobilizon – frika nga inteligjenca artificiale, frika nga e panjohura. Tekefundit, audienca e filmave është e pastrukturuar në kuptim domenal dhe një ofertë e tillë, kryen punë. Se ky lloj manipulimi kryen punë dëshmojnë edhe “Rambo” dhe “Die Hard”, të trajtuar në këtë libër, krahas “Rocky”, “Terminatorit” e po e shtoj edhe “Supermenin”, ndoshta krijon atë ndërlidhjen ndërmjet manipulimit me frikën e njerëzve nga makinat, dëshirën për një fuqi që t’i mbrojë nga alienët dhe makinat dhe sjellja në mesin e njerëzve, të njerëzve të fuqishëm si “Rambo the savior” e “Rocky the ultimate warrior”.

Pa dashur ta minimizoj rëndësinë e këtyre përimtimeve, do të ndalem pak te “Darkest hour” dhe “Dunkirk”, që vijnë pothuajse në të njëjtën kohë dhe Bardh Rugova i përmbledh në esenë “Manipulimi lingvistik”. A nuk është krejt manipulim lingvistik – letërsia, gazetaria filmi, si realizime alternative gjuhësore, që mbështeten në formula e modele. Autori i këtij libri thotë se “Churchill e fiton luftën e tij politike përmes fjalësh, një mjeshtër i vërtetë, një mjeshtër manipulimi”, e quan, duke e analizuar përdorimin e trekëndëshit retorik të Aristotelit “ethos-pathos-logos”. “Historia tregon se vendimi i tij ka qenë i drejtë”, por sikur historia të shkonte ndryshe, a do të flitej me kaq admirim për Churchillin, apo do të vajtohej për Chamberleinin, naiviteti i të cilit trajtohet në të vërtetë në filmin “The edge of war”.

Në esenë mbi relativizmin gjuhësor e sidomos në pjesën relativizmi dhe nativizmi, Bardh Rugova arrin kulmin e dramës gjuhësore që e thur. Për t’ia vënë kapakun e analizon në këtë plan poezinë

“Dashunia paskajore me shqipen” të Sabri Hamitit, duke theksuar se “vargjet “Kam me të dashtë përjetë edhe mbas vdekjes / sepse unë nuk due të vdes, por kam me vdekë”, përmbledhin në fakt më shumë se 2000 vjet diskutime filozofike për kohën”, pra edhe për kohën gramatikore. Relativitetin e kohës filozofike e trajton përmes filmave “The Martian” dhe “Gravity”.

Por, shqyrtimi teorik-filozofik i konceptit *kohë* në filozofi dhe në gramatikë, që nis nga relativiteti i kohës gramatikore në raportin ndërmjet momentit të ligjërimin dhe momentit kur ngjarja ndodh (ka ndodhur, do të ndodhë) është ndër arsyetimet më impresive për paskajoren, si abstraktim i vetës, si relativizim i raportit ndërmjet momentit të ligjërimin dhe momentit kur “ka me ndodhë” rrëfimi a kur “ka pasë ndodhë” a “ka pasë me ndodhë” rrëfimi (analizo: *kam me shku, kisha me shku, pata më shku, kam pasë me shku, paç me shku, mbeta pa shku, mbeç pa shku*), një infinit, a një paskajësi formash e modalitetesh. Impresiv nuk është vetëm shpjegimi, pasi ai edhe është bërë, por aftësia e Bardh Rugovës me e trajtu krejt ofertën e paskajores, duke marrë për korpus vetëm një poezi (dorën n’zemër edhe më impresive), si “Dashunia paskajore me shqipen”, është aftësi që nuk e ka secili. Pra, kërkon dije e lexim, si shkrimi i asaj poezie (veç mendoni pse Hamiti nuk thotë Dashunia paskajore **PËR** shqipen, por Dashunia paskajore **ME** shqipen), si analiza e tillë e saj. Këtu, Bardh Rugova ka botuar manifestin e tij për standardin, ndonëse nuk e përmend.

Nëse kemi vazhduar të kemi dilema pse Bardh Rugova nuk ka shkruar për filmin apo pse Bardh Rugova nuk ka shkruar për gjuhën, përgjigjja përveç se në titullin e librit se ai ka shkruar për “gjuhën e filmit”, ndodhet edhe në kapitullin “Çështje gjuhësie” ku krejt konkretisht ofron gjuhësi plot, ashtu siç Tarantino ofronte fikcion: “A po doni gjuhësi, Qe! Rrasni!”

Në të vërtetë, libri Gjuha e filmit flet për gjuhën e filmit (përtej gjuhësisë), flet për tekstin, për atë që e thotë filmi si tekst. Si tekst, pasi tekst do të thotë thurje e thurjet janë modelesh të ndryshme, ashtu siç janë të ndryshme thurjet e tekstileve (yrneqet) e fjala tekstil e ka tekstin brenda, por si thurje – aty nis gjithçka.

A ka gjuhë, a ka linguistikë në këtë libër, që Bardhi dëshiron ta quajë përmbledhje esesh, e unë e quaj libër të strukturuar në një mënyrë, që në të parë duket e çuditshme, por që si tekst u përgjigjet filmave, apo më saktë zhanreve për të cilat ka folur. Për shembull, kur ka folur për Tarantinon, ai ka folur përmes copëzash, të cilat në fund ndërliken, si

edhe filmat e Tarantinos. Në të vërtetë, arsytimin e mënyrës së shkri-
mit e bën përmes teorish gjuhësore, duke e cilësuar veten strukturalist,
por nuk e lë pa një kunj as babën e strukturalizmit, Saussurein: “Mbi
bazën e Saussureit, gjuha trajtohej si strukturë pa kontekst”. A po doket
diçka si “autor postmodern që ofron këndvështrim postmodern në
mbrojtje të modernitetit”. Se Bardh Rugova nuk heq dorë nga
strukturalizmi, si trualli më i sigurt në gjuhësi, si metodë që “ia qet pro-
vën” krejt asaj që thuhet, përmes një sistemi binar.

Po, në këtë libër ka shumë linguistikë. Që nga origjinat e gjuhës,
funksionet, struktura, gabimet, gjuha si ideologji, koherenca e
kohezioni, pragmatika e çuditërisht deri te psikolinguistika. Në të
vërtetë, kam pritur që të ishin analizuar edhe “Still Alice” krahas “Kings
Speech” e “Arrival”. Jo për tjetër, por për ta parë një analizë gjuhësore
të një prej filmave që temë e motiv e kanë pikërisht gjuhën.

Rrahman Paçarizi

STUDIME SHOQËRORE

10

2024

Botues:

AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS

Lektor:

Bahri Koskoviku

Redaktor teknik:

ASHAK

Realizimi kompjuterik:

ASHAK

Madhësia: 21.5 tabakë shtypi

Tirazhi: 200 copë

Formati: 16x24 cm

Shtypi:

Focus Print

Shkup

