







**NR. 3/2007**

**UNIVERSITETI EUROPIAN I TIRANËS**

Revistë shkencore e departamentiit të shkencave politike dhe marrëdhënieve ndërkombëtare

**KRYEREDAKTOR:**

**BLENDI KAJSIU**

**REDAKTOR:**

**HENRI ÇILI**

**ELDAPAPA**

**KONSULENTË**

Prof.Dr. Ferit Duka

Prof. Ass. Tonin Gjura

Prof. Ass. Romeo Gurakuqi

Adri Nurellari

Ermal Hasimja

Dërgoni shkrime reçensa librash,  
përmbledhje punimesh shkencore,  
monografi, studime në redaksinë e  
revistës POLIS.

Ato do të shqyrtohen nga redaksia me  
rigorozitet shkencor.

Dërgoni në format Word në adresën e  
mëposhtme:

[polis@universitetieuropean.com](mailto:polis@universitetieuropean.com)



# SHOQËRIA INFORMALE

## PËRMBAJTJA

- 7-12 Tregtia e Sovranitetit Shtetëror: Forcimi i Ekonomisë Informale në Shqipëri  
**ELDA PAPA**
- 13-18 Demokracia Në Funkcion Të Gramatikës Politike  
**DR. ERMAL HASIMJA**
- 19-29 E Drejta Kanunore dhe Shteti i së Drejtës  
**NEBI BARDHOSHI**
- 31-45 Vështrim Sociologjik mbi Trafikimin e Grave dhe Adoleshentëve në Shqipëri  
**DR. LEKË SOKOLI**  
**DR. ILIR GEDESHI**
- 47-51 Strategjitë e Harresës Kolektive  
**BLENDI KAJSIU**
- 53-67 Haxhi Qamili: Rebel, Hero, Kundërhero  
**ENIS SULSTAROVA**
- 69-80 Korrupsioni, Ndjenjat Antikorrupsion dhe Shteti Ligjor  
**IVAN KRASDEV**
- 81-88 Korrupsioni Politik si Përjashtim Mashtrues  
**MARK E. WARREN**
- 89-96 Mbi Konceptin e Ndarjes Tek Makiaveli  
**ALAIN BROSSAT, përktheu Dritan Karadaku**
- 97-107 Terrori, Islami dhe Demokracia  
**LADAN BOROUMAND**  
**ROYA BOROUMAND**



# TREGTIA E SOVRANITETIT SHTETËROR: FORCIMI I EKONOMISË INFORMALE NË SHQIPËRI

Elda PAPA\*

Universiteti European i Tiranës

## HYRJE

Shkalla e lartë e informalitetit në shoqërinë shqiptare shihet si një nga faktorët më shqetësues, që pengon zhvillimin dhe demokratizimin e vendit, dhe rrjedhimisht progresin e tij në përbushjen e aspiratave për anëtarësim në strukturat euro-atlantike. Ka vite që retorika antikorrupsion, akuzat e ndërsjella të forcave kryesore politike në vend për përfshirje të zyrtarëve të lartë qeveritarë apo politikanëve të ndryshëm në aktivitete kriminale, janë bërë refreni i politikës shqiptare. Sado e çuditshme të duket, akuzat ngrihen thjesht për t' i shërbyer garës për pushtet politik dhe jo drejtësisë për të vënë përpara përgjegjësisë ligjore ata pushtetarë që prezupozohet të jenë të përfshirë në afëra korruptive apo kriminale.

Kjo ese do të trajtojë rritjen dhe dinamikën e ekonomisë informale në shoqërinë shqiptare pas ndryshimeve politike, ekonomike dhe shoqërore të fillimit të viteve 1990-të. Kjo dukuri nuk ishte e re për shqiptarët. Edhe gjatë sistemit të kaluar komunist, për shkak të gjendjes së vështirë ekonomike, shqiptarët ishin të detyruar të blinin ushqime dhe mallra në tregun e zi, duke favorizuar ekonominë informale. Ky aktivitet kontrollohej nga zyrtarët shtetërorë, të cilët gëzonin edhe pjesën e tyre të përfitimit.<sup>1</sup> Forcimi i grupeve kriminale që zhvillojnë tregtinë informale shpjegohet me liberalizimin e ekonomisë post-komuniste shqiptare dhe dobësimin e monopolit të shtetit mbi ushtrimin e forcës. Nga ana tjetër, vetë autoritetet shtetërore shqiptare intensifikuan më tej këtë proces duke u përfshirë në atë që mund të quhet “tregti e sovranitetit”. Me sa duket, pushtetarë të lartë shtetërorë kanë “shitur” sovranitetin e vendit në këmbim të përfitimeve ekonomike dhe politike. Rifitimi i sovranitetit të humbur nuk është aspak i lehtë, pasi grupet kriminale jo vetëm janë në gjendje të sfidojnë autoritetin shtetëror duke i ofruar shoqërisë përmes ekonomisë informale atë çfarë shteti nuk është më në gjendje të ofrojë përmes ekonomisë formale, por tashmë ata janë bërë pjesë integrale e krimit të organizuar ndërkombëtar, që sa vjen e forcohet dhe sofistikohet në përgjigje të intensifikimit të përpjekjeve të bashkërenduara të shteteve për ta luftuar.

## LIBERALIZIMI I EKONOMISË POST-KOMUNISTE SHQIPTARE DHE RITJA E INFORMALITETIT

Në fillim të viteve 1990-të Shqipëria doli nga një sistem shumë i ashpër që e kishte izoluar vendin për vite me radhë, duke thelluar varfërinë dhe rrënuar kapacitetet ekonomike të vendit. Pavarësisht pikënisjes jo fort të favorshme, progresi i vendit përsa i përket politikave transformuese në vitet e para të tranzicionit është konsideruar mbresëlënë. Me shpejtësi u kryen një numër reformash kritike. Autoritetet shqiptare ndërmorën liberalizimin e ekonomisë, sidomos pas ardhjes në pushtet të Partisë Demokratike, në zgjedhjet e marsit 1992. Monopoli i shtetit mbi tregtinë e jashtme mori fund në vitin 1991 dhe kufizimet sasiore mbi eksportet dhe importet u hoqën në një masë të madhe duke nisur nga 15 shtatori i atij viti.<sup>2</sup>

Suksesi i Shqipërisë erdhi si pasojë politikave të forta që ajo ndoqi për të bërë ndryshimet e duhura në përshtatje me praktikën e ekonomisë së tregut. Gjatë periudhës 1992-1995 autoritetet arritën të reduktonin defiçitin në buxhetin e brendshëm, nga 44% e PPB-së (1991), në më pak se 7%. PPB-ja u rrit me një mesatare

\* Elda Papa është pedagoge në Universitetin European të Tiranës. Pas diplomimit për shkencë politike në Universitetin e Tiranës, ka punuar për një periudhë disamujore në Ministrinë e Punëve të Jashtme, e më pas ka ndjekur një kurs intensiv për diplomatët e rinj në Akademinë Diplomatike të Vjenës. Ka kryer Masterin për Marrëdhënie Ndërkombëtare dhe Studime Europiane në Central European University, Budapest.

<sup>1</sup> Irrera, Daniela. (2006) *The Balkanization of Politics: Corruption in Albania*, EUI Working Paper RSCAS, No. 2006/18, f. 10

<sup>2</sup> Clunies-Ross, Anthony. and Sudar, Petar. (1998) *Albania's Economy in Transition and Turmoil, 1990-97*, (England: Ashgate), f. 11, 15

vjetore rreth 9%. Inflacioni u zvogëluar rreth tri herë në krahasim me vitin 1992, duke arritur në shifrën 6% nga mesi i vitit 1995. Njëkohësisht u ndërmorrën një sërë reformash strukturore, duke përfshirë privatizimin dhe liberalizimin e çmimeve.<sup>3</sup> Rritja ekonomike në vitet 1993-1996 shpjegohet edhe me emigrimin e shqiptarëve. Kjo jo vetëm lehtësoi qeverinë shqiptare nga barra për të menaxhuar një papunësi të jashtëzakonshme, por nga ana tjetër, të ardhurat që ata dërgonin tek familjarët e tyre në Shqipëri përbënin një ndihmë të madhe për ekonominë shqiptare.<sup>4</sup>

Në të njëjtën kohë, reformat e ndërmarra zgjeruan hapësirat për zhvillimin e ekonomisë informale. Termi ekonomi informale i referohet aktiviteteve ekonomike të paregjistruara, të cilat nuk rregullohen në rrugë institucionale. Hapja e vendit në fillim të viteve '90-të ndikoi ndjeshëm në dobësimin e kapaciteteve të institucioneve shtetërore shqiptare për të kontrolluar gamën e gjerë të aktiviteteve ekonomike të sipërmarrësve privatë. Sipas Mittelman dhe Johnston, hapja e tregjeve, liberalizimi i tregtisë, lehtësimi i masave rregulluese dhe privatizimi i ndërmarrjeve shtetërore, u ofron grupeve kriminale mundësi të paprecedenta përfitimi, sidomos në rastet kur shteti nuk arrin të sigurojë nivelin bazë të sigurisë, drejtësisë dhe barazisë.<sup>5</sup> Kontradita që ekziston mes sistemit të shtetit sovran dhe ekonomisë globale e ka bërë Barkin-in të argumentojë se tregtia informale merr jetë në plasaritjet e sistemit të shtetit sovran.<sup>6</sup>

Gjithsesi, paaftësia e shtetit për të kontrolluar aktorët joshtetërorë të përfshirë në veprimtari informale nuk është e vetmja arsye që shpjegon se pse këto aktivitete ekzistojnë. Shpesh, zyrtarët shtetërorë e kanë toleruar apo edhe lehtësuar vazhdimin e aktiviteteve të grupeve kriminale, në shkëmbim të kontrollit mbi konkurrentët e rinj në treg, ashtu edhe mbi kundërshtarët politikë.<sup>7</sup> Vetëm pak ditë më parë kryeministri Sali Berisha, në atë kohë president i Republikës, pranoi implikimin e tij në thyerjen e embargos që OKB-ja kishte vendosur ndaj regjimit të ish-Jugosllavisë në fillim të viteve '90-të. Faktet flasin se qeveria demokratike e asaj kohe jo vetëm toleroi kontrabandën e karburanteve nga Shqipëria drejt Malit të Zi, por u përfshi edhe vetë në këtë aktivitet fitimprurës. Firma tregtare "Shqiponja", e cila merrej vetëm me tregtinë e naftës dhe ishte pothuaj e pakonkurrueshme në treg, u themelua nga Partia Demokratike pikërisht në vitin 1993, kur filloi thyerja e embargos dhe u mbyll në vitin 1996, me heqjen e embargos.<sup>8</sup> Me sa duket, lidhjet mes politikës dhe krimit në atë kohë kanë qenë të forta, pasi zyrtarë të lartë ishin të përfshirë në kontrabandën e armëve, cigareve apo falsifikimin e dokumenteve.<sup>9</sup>

Siç shihet, luftërat në Ballkan dhe embargoja e OKB-së ndaj regjimit serb favorizuan rritjen e informalitetit në vend. Eshhtë e ditur tashmë se në rastet kur komuniteti ndërkombëtar vendos sanksione ndaj një regjimi me qëllim që t'i japë fund një lufte, regjimi nën shënjestër zhvillon tregun informal me qëllim që të sigurojë të ardhurat e nevojshme dhe të forcojë pushtetin e vet. Si rrjedhojë, sanksionet rritin nivelin e kriminalizimit të ekonomisë dhe politikës së atij vendi. Andreas argumenton se në rastin e ish-Jugosllavisë, trafikimi nën sanksione shihet si "normal", që do të thotë se bëhet një formë tregtie e pritshme dhe e pranueshme. Për më tepër, ai vë re se këto aktivitete përhapen në të gjithë rajonin ku ndodhet vendi ndaj të cilit është vendosur embargoja, duke krijuar kështu një aktivitet të gjerë të krimit të organizuar.<sup>10</sup>

Ende nuk dihet se cili ka qenë roli i kësaj kontrabande në ngritjen dhe ushqimin e firmave piramidale. Megjithatë, fakti që rrëzimi i këtyre firmave që shkaktoi edhe krizën më të thellë që Shqipëria ka përjetuar gjatë tranzicionit, erdhi pikërisht pak kohë pas heqjes së embargos ndaj vendit fqinj të bën të mendosh se

<sup>3</sup> IMF, *Albania-Recent Economic Developments, Report No.97/21, prill 1997*, f.3

<sup>4</sup> Clunies-Ross, Anthony, and Sudar, Petar. (1998) *Albania's Economy in Transition and Turmoil, 1990-97*, (England: Ashgate), f.21-24

<sup>5</sup> Mittelman, James and Johnston, Robert. (1999) "The Globalization of Organized Crime: The Courtesan State, and the Corruption of Civil Society", *Global Governance*, 5:1, f.4-7

<sup>6</sup> Barkin, Samuel J. (2005) "Illicit Economic Activity and the Interstices of Sovereignty", unpublished paper, University of Florida, f.1

<sup>7</sup> Friman, H. Richard, and Andreas, Peter. (eds). (1999) *Illicit Global Economy and State Power*, (Lanham, MD: Rowman and Littlefield), f.10

<sup>8</sup> "Shqiponja" e Kontrabandës", *Mapo*, Nr. 9, 9 dhjetor 2006, f.10-11

<sup>9</sup> Irreza, Daniela. (2006) *The Balkanization of Politics: Corruption in Albania*, *EUI Working Paper RSCAS*, No. 2006/18, f.11

<sup>10</sup> Andreas, Peter. (2005) "Criminalizing Consequences of Sanctions: Embargo busting and its Legacy", *International Studies Quarterly* 49, f.334, 337



kontrabanda ka qenë një burim kryesor të ardhurash për financimin e interesave tepër të larta që këto firma ofronin për depozitat e parave. Për më tepër, firmat piramidale nuk u kontrolluan dhe nuk u monitoruan nga qeveria e Partisë Demokratike në atë kohë, për arsye se, me sa duket vetë klasa drejtuese përfitonte mbështetje nga këto fonde dhe ishte e interesuar për vazhdimësinë e tyre.<sup>11</sup>

#### KRIZA E VITIT 1997 DHE RRËNIMI I MËTEJSHËM I AUTORITETIT TË SHQIPTARËVE

Dobësia e institucioneve të shtetit shqiptar ndikoi jo vetëm në rritjen e informalitetit në ekonominë shqiptare, por përbën edhe shkakun kryesor të krizës së thellë që kaloi vendi në vitin 1997. Shqiptarëve u mungonte eksperiencia me ekonominë e tregut dhe me principet që rregullojnë jetën në një shoqëri të hapur demokratike, ndaj hapja e vendit dhe reformat që u ndërmorën nga qeveria nuk mund të mbështeteshin as në institucione të forta shtetërore që do të garantonin zbatimin e tyre, as në një shoqëri të zhvilluar civile që respekton ligjin dhe ndjek rregullat e politikës demokratike.

Rrëzimi i firmave piramidale u shoqërua me pakënaqësi dhe reagim të ashpër të shqiptarëve ndaj institucioneve shtetërore, të cilat u konsideruan përgjegjëse për humbjen e të ardhurave të investuara në këto firma. Protestat filluan në Tiranë dhe disa qytete të Jugut të vendit nga mesi dhe fundi i janarit 1997. Sipas Biberajt, opozita e asaj kohe përfitoi nga rasti dhe punoi për të nxitur shpërthimin e trazirave kundër qeverisë. Nga ana e saj, qeveria përdori gjithnjë e më shumë mjete jodemokratike për të ndaluar veprimtarinë e opozitës.<sup>12</sup> Në Jug të vendit u krijuan komitete rebele në qytetet kryesore si Vlorë, Sarandë, Tepelenë dhe Gjirokastrë. Rebelët kishin rrëmbyer sasi të mëdha armësh, kishin marrë nën kontroll qytetet dhe kërkonin dorëheqjen e Berishës. Socialistët deklarorin se nuk ishin ata që i kontrollonin rebelët, por nuk bënë ndonjë përpjekje për t' u distancuar prej tyre. Në mes të marsit autoriteti i qeverisë mezi arrinte jashtë territorit të Tiranës dhe Durrësit.<sup>13</sup>

Situata u karakterizua nga ajo që Mary Kaldor e quan “privatizimi i dhunës” nga grupe të armatosura joshetërore<sup>14</sup> dhe u shoqërua me një rritje të aktivitetit kriminal. Shteti shqiptar i humbi plotësisht karakteristikat e një shteti modern: monopolin mbi ushtrimin e dhunës, monopolin mbi mbledhjen e taksave dhe kapacitetin për të vendosur drejtësi. Përgjithësisht mungesa e monopolit mbi ushtrimin e forcës shkatërron kapacitetin e shtetit për të mbrojtur qytetarët, të cilët si rezultat nuk e shohin më kërkesën e shtetit për të mbledhur taksa si legjitime dhe përpiqen të shmangin pagimin e tyre. Si rezultat, kapaciteti dhe cilësia e qeverisjes rrënohet gjithnjë e më shumë, sepse të ardhurat financiare të shtetit zvogëlohen vazhdimisht. Në përpjekje për të rritur këto të ardhura, shteti rrit barrën financiare mbi ekonominë formale. Kjo, nga ana tjetër, rrit edhe më ekonominë informale, pasi individët ndihen të mbingarkuar nga taksat e shtetit, dhe përpiqen të gjejnë një “rrugëdalje”. Shqipëria vazhdon t' u vuajë edhe sot pasojat e rrënimin të autoritetit shtetëror gjatë vitit 1997. Megjithë përparimin e ndjeshëm politik dhe ekonomik<sup>15</sup> të arritur nga qeveria socialiste që drejtoi vendin deri në vitin 2005, problematik vazhdoi të mbetej progresi i ulët në përpjekjet për forcimin e shtetit ligjor, luftën kundër kontrabandës, trafikëve të paligjshme dhe korrupsionit. Sipas raporteve të FMN-së, të ardhurat totale të mbledhura nga taksat për Shqipërinë për vitin 2002 ishin në nivelin 19% të PBB-së, duke mos arritur as nivelin e taksave të mbledhura në vitet 1991-1992, kur niveli i taksave të mbledhura zinte 25% të PBB-së. Shqipërinë e ndan nga mesatarja e vendeve të rajonit, një diferencë prej 16%, e cila përkthehet në 104 miliardë lekë (\$900 milionë) më pak të ardhura në buxhetin e shtetit. Problematik shfaqet edhe niveli i lartë i kontrabandës. Në vitin 2002, mbi 50% e importeve shqiptare rezultonte e padëklaruar, ndërkohë që humbjet në buxhetin e shtetit si rezultat i kontrabandës llogariteshin rreth \$600 milionë në vit. Sigurisht, në masë të madhe ky fenomen i

<sup>11</sup> Clunies-Ross, Anthony, and Sudar, Petar. (1998) *Albania's Economy in Transition and Turmoil, 1990-97*, (England: Ashgate), f. 26, 27

<sup>12</sup> Biberaj, Elez. (2000) *Shqipëria në Tranzicion*, (Tiranë: ORA), Botimi i parë 1998, f. 484-486, 488-9

<sup>13</sup> *Ibid.*, f. 486-7, 490-3

<sup>14</sup> Kaldor, Mary. (1999) *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, (Cambridge: Polity), f. 4, 5

<sup>15</sup> Banka Botërore (2002) *Strategjia e Asistencës për Shqipërinë 2003-2005*, Raport No. 24189-ALB, f.1

faturavej nivelit të lartë të korrupsionit.<sup>16</sup> Sipas raporteve të Bankës Botërore dhe BERZH-it, Shqipëria mbetet vendi më i korruptuar në rajon. Për vitin 2004, pavarësisht nga niveli i lartë i aktivitetit pothuajse në të gjitha fushat e mundshme të programeve antikorrupsion, Shqipëria ishte i vetmi vend në të cilin korrupsioni i administratës dhe pushtimi i shtetit prej korrupsionit ishin rritur.<sup>17</sup>

Korrupsioni mund të shihet si një simptomë e bashkekzistencës simbiotike të autoritetit shtetëror me atë joshtetëror. Paradoksalisht, korrupsioni është cilësuar si dëshmi e fuqisë së shtetit, në kuptimin që grupeve informale u duhet të korruptojnë shtetin, pasi nuk mund ta anashkalojnë atë plotësisht.<sup>18</sup> Gjithsesi, fakti që duke u korruptuar zyrtarët shtetërorë “shesin” sovranitetin e shtetit për përfitime personale, tregon që korrupsioni nuk mund të jetë me shumë se dëshmi e fuqisë së personave të veshur pushtet, por jo e fuqisë së shtetit si i tillë. Në fakt, korrupsioni ka qenë një dukuri e zakonshme edhe në sistemin e kaluar komunist. Sipas Ivan Krastev, Europa Lindore gjatë tranzicionit kaloi nga “shoqëria më bëj një favor” në “shoqërinë më jep një ryshfet”. Sipas tij, korrupsioni përceptohet si më shqetësues në shoqëritë post-komuniste pasi favor, për shkak të karakterit të tij jomonetar dhe rolit të tij në rishpërndarjen e të ardhurave dhe pushtetit, shihej si më i pranueshëm nga shoqëria. Ndërkohë, ryshfeti është më pak i pranueshëm, pasi është një mekanizëm që prodhon pabarazi sociale.<sup>19</sup>

Gjithashtu “privatizimi i dhunës” gjatë 1997-ës rrënoi edhe më besimin tek gjykatat e prokuroria. Në rastin kur gjyqësori, për shkak të korrupsionit, ineficiencës dhe kapaciteteve të tij të dobëta shtrënguese për zbatimin e vendimeve të marra, nuk mund të garantojnë sigurinë publike, sipas Mittleman-it, grupe private të sigurisë, ndonjëherë vetë kriminelë, shfaqen si një industri në rritje, për të plotësuar vakumin e krijuar duke ofruar këtë shërbim që nuk ofrohet nga zyrtarët e korruptuar. Paradoksi është se kriminelët ofrojnë siguri, ndërkohë që policët përfshihen në krim.<sup>20</sup> Kjo e ka bërë Thomas Schelling të argumentojë se krimi i organizuar është për ekonominë informale, çfarë qeveria është për biznesin formal.<sup>21</sup> Në një situatë të tillë ajo që vuan më shumë është pjesa formale e shoqërisë, e cila mbetet e pambrojtur për shkak të paaftësisë së strukturave shtetërore për të përmbushur rolin e tyre, çka përbën një shtysë më shumë për të hyrë në informalitet.

Volkov-i pohon se në afatshkurtër grupet private të sigurisë ndihmojnë rritjen ekonomike të vendit. Megjithatë, potenciali i tyre është i kufizuar, pasi ushtrimi i forcës është i ngjashëm me ekonominë e shkallës – të drejtat monopoliste sjellin përfitim më të madh. Sikurse ka argumentuar edhe North-i, zgjidhja më efiçente është ekzistenca e një pale të tretë që zbaton një sistem universal rregullash, monitoron zbatueshmërinë e kontratave ligjore dhe dënon rastet e moszbatimit në bazë të një grupi procedurash standarde, të njëjta për të gjithë. Për të, kjo palë e tretë është shteti modern, i cili e përdor forcën e tij shtrënguese në mënyrë të paanshme, duke siguruar mbrojtjen e gjithë qytetarëve dhe detyrimin e zbatimit të rregullave nga ana e tyre. Në kushte të tilla, potenciali për rritjen ekonomike është më i madh.<sup>22</sup>

Ndonëse mund të ketë një konsensus mbi përfitimet që sjell formalizimi i ekonomisë dhe i shoqërisë në tërësi, aktorët shtetërorë hasin probleme të mëdha gjatë përpjekjeve të tyre për të legalizuar një ekonomi të pasluftës, siç mund të konsiderohet ajo e Shqipërisë së pas 1997-ës, pjesërisht sepse liderët qeveritarë mbështeten vetë në burime pushteti të paligjshme.<sup>23</sup> Fakti që bandat e armatosura, të cilat kontrollonin pjesën më të madhe të territorit shqiptar gjatë trazirave të vitit 1997, ndikuan në rrëzimin e qeverisë demokratike dhe ardhjen në pushtet të Partisë Socialiste, e vendos këtë të fundit në një pozitë mjaft të pafavorshme për të luftuar me vendosmëri grupet që mbështetën ardhjen e saj në pushtet. Për më tepër, në kushtet e një defiçiti të theksuar

<sup>16</sup> Ylli, Altin, “Mbi ekonominë informale”, *Monitor*, 26 nëntor 2003, f. 23.

<sup>17</sup> “Shqipëria, Korrupsioni në rritje”, *Monitor*, 4 shkurt 2004, f. 6.

<sup>18</sup> Andreas, Peter. (2004) “*Illicit International Political Economy: the Clandestine Side of Globalization*”, *Review of International Political Economy* 11:3, f. 647

<sup>19</sup> Krastev, Ivan. (2004) *Shifting Obsessions: Three Essays on the Politics of Anticorruption*, (Budapest: CEU Press), f. 7, 66

<sup>20</sup> Mittleman, James and Johnston, Robert. (1999) “*The Globalization of Organized Crime: The Courtesan State, and the Corruption of Civil Society*”, *Global Governance*, 5:1, f. 11

<sup>21</sup> Volkov, Vadim. (2002) *Violent Entrepreneurs: The use of Force in the Making of Russian Capitalism*, (Ithaca: Cornell University Press), f. 21, 34, 35, 53

<sup>22</sup> *Ibid.*, f. 39, 40

<sup>23</sup> Schlichte, Klaus. (2003) “*State Formation and the Economy of Intra-state Wars*”, in Jung, Dietrich (ed.), *Shadow Globalization, Ethnic Conflicts and New Wars: Political Economy of Intra-State War*, (London: Routledge), f. 30

në zotërimin e monopolit të ushtrimit të forcës në shoqëri, autoritetet shtetërore do të përfitonin nga “paqja” me këto grupe joshkëtrërore të sigurisë, për të forcuar pushtetin shtetëror.

#### RRUGA E VËSHTIRË DREJT FORMALIZIMIT

Pavarësisht përfitimeve që mund të sjellë informaliteti për grupe të caktuara në pushtet, lufta kundër aktivitetëve informale është domosdoshmëri për çdo shtet, pasi ndikon drejtpërdrejt në forcimin e sovranitetit *de jure* të tij, dhe ruajtjen e legjitimitetit të tij, çka është e vetmja gjë që e dallon nga aktorë të tjerë kriminalë që ofrojnë mbrojtje.<sup>24</sup> Për rrjedhojë, një shtet ndihet i detyruar të shfaqë vullnetin e tij për të luftuar informalitetin.

Si pasojë e rritjes së presionit të qeverisë italiane dhe BE-së, qeveria shqiptare ndërmori disa masa për të luftuar trafikimin e qenieve njerëzore me gomone nga brigjet shqiptare drejt atyre italiane. Në dhjetor 2001, Kuvendi i Shqipërisë miratoi një strategji kundër trafikëve dhe ngriti një njësi speciale policore kundër trafikëve. Përndjekja e trafikantëve mbetet hallka më e dobët e zinxhirit. Korrupsioni në radhët e policisë dhe mungesa e një sistemi të mbrojtjes së dëshmitarëve dëmtonte hetimet. Sipas raportit të Departamentit të Shtetit, “10 për qind e viktimave të huaja të trafikuara përmes Shqipërisë deklarorin se policia ishte drejtpërdrejt e përfshirë.”<sup>25</sup> Megjithë problemet e vërejtura, Shqipëria arriti rezultate mjaft të suksesshme në monitorimin dhe ndalimin e trafikut të qenieve njerëzore. Gjatë periudhës 1999-2002 u sekuestruan 197 gomone që përdorshin për të trafikuar njerëzit drejt brigjeve të Italisë.<sup>26,26</sup> Policia e Shtetit e vendosur në lufte kundër trafikëve ilegale: Blllokohen 197 mjete lundruese që përdorshin për trafik klandestinesh gjate viteve '99-2002 Gjatë vitit 2004 Policia e Shtetit arriti të luftonte 30 grupe kriminale me 101 anëtarë të përfshirë në trafikimin e femrave, fëmijëve, armëve dhe qenieve njerëzore në përgjithësi.<sup>27</sup>

Ndonëse gomonet që trafikojnë njerëz përmes detit Adriatik mund të konsiderohen dukuri që i përkasin të shkuarës, tashmë trafikantët përdorin mënyra më të sofistikuar për të vazhduar veprimtarinë e tyre. Ata përdorin fluturimet e zakonshme, duke i bërë klandestinët të shfaqen si turistë.<sup>28</sup> Trafikatët oranizojnë përmes një rrjeti të tërë agjencish kërkesat, udhëtimin dhe dokumentet false për të hyrë në zonën Shengen. Kjo realizohet në bashkëpunim të ngushtë me organizata analoge në zonat e tranzitit dhe të mbërritjes.<sup>29</sup> Një tjetër skemë e përdorur nga trafikantët shqiptarë është krijimi i skuadrave të rreme të futbollit për të trafikuar klandestinët në vendet e BE-së.<sup>30</sup>

Sipas raportit të Komisionit Evropian të vitit 2003, edhe pse qeveria shqiptare kishte bërë disa hapa përpara në kontrollimin e emigracionit ilegal drejt BE-së, trafiku i qenieve njerëzore, drogës, format e tjera të krimit të organizuar dhe korrupsioni në sistemin gjyqësor, dogana dhe policia mbeteshin çështje shumë shqetësuese. Mungesa e angazhimit serioz të qeverisë për t'i dhënë zgjidhje këtyre çështjeve problematike shihej si arsyeja kryesore për situatën në të cilën ndodhej vendi.<sup>31</sup> Të dhënat tregojnë se në vitin 2002 ishin arrestuar vetëm 3% e punonjësve të policisë, për të cilët ishte bërë kallëzim në prokurori. Kjo shifër ishte 4% për vitin 2003 dhe në vitin 2004 u rrit në 16%.<sup>32</sup> Gjatë nëntë muajve të parë të vitit 2002, vetëm 37 trafikantë nga 213 rastet në ndjekje nga Prokuroria e Përgjithshme përfunduan në burg; 176 çështjet e tjera u mbyllën si pasojë e paafetësisë për të mbledhur faktet e duhura ose gabimeve në procedurë.<sup>33</sup>

<sup>24</sup> Barkin, Samuel J. (2005) “Illicit Economic Activity and the Interstices of Sovereignty”, unpublished paper, University of Florida, f. 14

<sup>25</sup> Human Rights Watch World Report 2003, <http://hrw.org/wr2k3/europe1.html>, aksesuar më 6 prill 2006 <http://pages.albanianonline.net/npa/2002/gusht/statistika/20antiftrafij/99-2002.htm>, aksesuar më 6 prill 2006

<sup>27</sup> Ministria e Rendit Publik, RAPORT Për punën e bërë nga Policia e Shtetit gjatë vitit 2004 dhe disa detyra orientuese për vitin 2005, mbajtur nga Drejtori i Përgjithshëm i Policisë së Shtetit, Drejtues Bajram Ibraj [http://www.moi.gov.al/2004/dhjetor/raporti\\_2004-policia.pdf](http://www.moi.gov.al/2004/dhjetor/raporti_2004-policia.pdf), aksesuar më 6 prill 2006

<sup>28</sup> “Adesso i clandestini piovoano dal cielo”, Panorama, 28 may 2004, <http://www.meltingpot.org/articolo2912.html>, aksesuar më 12 prill 2006

<sup>29</sup> Italian Intelligence Magazine, The Growing Albanian Mafia: from the Risk of Area to the Great Alliances, <http://www.sisde.it/Gnosis/Rivista5.nsf/ServiNavigE/19>, aksesuar më 12 prill 2006

<sup>30</sup> Bala, Alban. Shqipëri: Skema e Trafikimit të Ekspit të Futbollit [http://www.iwpr.net/?apc\\_state=henibcr2003&l=sq&s=f&o=157463](http://www.iwpr.net/?apc_state=henibcr2003&l=sq&s=f&o=157463), aksesuar më 2 prill 2006

<sup>31</sup> Commission of the European Communities (2003), Albania – Stabilisation and Association Report 2003, Bruksel, f. 3

<sup>32</sup> PAMECA (2005), Raport Paraprak për periudhën janar – mars 2005, prill 2005, Tiranë, f. 27

<sup>33</sup> Commission of the European Communities (2003), Albania – Stabilisation and Association Report 2003, Bruksel, f. 7

Në analizën e saj të korrupsionit në Shqipëri, Daniela Irrera arrin në përfundimin se fakti që çdo institucion duket të jetë i ndikuar nga krimi i organizuar, bën që ndihma e jashtme, kryesisht përmes programeve të BE-së, të jetë ineffektive dhe vetëm sa ndihmon strukturat kriminale duke ofruar më shumë të ardhura publike për aktivitetin e tyre, përmes lidhjeve korruptive.<sup>34</sup> Problemi nuk ekziston në mungesën e strategjive apo legjislacionit përkatës, por në mungesën e zbatimit të tyre. Ashtu siç argumenton edhe Andreas, “kur shteti hyn në biznesin e krimit, dalja nga ky biznes është e vështirë”, pasi përfitimet afatshkurtra të një grupi të caktuar marrin përparësi ndaj interesit të përgjithshëm të shoqërisë në afatgjatë. Për më tepër, është e vështirë të rivendoset pranimi shoqëror i normave ligjore në rast se ato kanë munguar për një kohë të gjatë.<sup>35</sup>

Me rikthimin në pushtet të Partisë Demokratike vihen re hapa përpara si në luftën kundër trafikut të drogës ashtu edhe në luftën kundër krimit të organizuar.<sup>36</sup> Gjithsesi, shumë mbetet për të bërë dhe shihet qartë se vetëm vullneti i qeverisë për të luftuar këto dukuri nuk mjafton. Intensiteti dhe forma e kontrollit shtetëror mendohet të luajë një rol kryesor në forcimin e organizatave kriminale. Sa më shumë rriten përpjekjet e shtetit për të ndaluar aktivitetet kriminale në një shoqëri, aq më shumë rritet niveli i organizimit të krimit.<sup>37</sup> Për më tepër, si pasojë e bashkërendimit të përpjekjeve në nivel ndërkombëtar, organizatat kriminale po zhvillojnë aleanca strategjike për të përballuar rritjen e kontrollit, çka rrit edhe kërcënimin që ato përbëjnë për autoritetin shtetëror.<sup>38</sup> Pikërisht nën këtë dritë shihet edhe sofistikimi i trafikut të qenieve njerëzore në Shqipëri pas masave të ndërmarra nga qeveria për të ndaluar shfrytëzimin e rrugëve detare nga aktorët e përfshirë në këtë veprimtari.

## KONKLUZION

Si përfundim, tregtia informale, edhe pse nuk ishte një dukuri e re për shoqërinë post-komuniste shqiptare, u rrit me ritme të shpejta falë liberalizimit të ekonomisë dhe paaftësinë e shtetit për të mbajtur monopolin mbi ushtrimin e forcës. Për më tepër, me sa duket, vetë autoritetet shtetërore shqiptare, për qëllime përfitimi, kanë toleruar zhvillimin e tregtisë informale, duke “shitur” sovranitetin shtetëror. Ndonëse në afatshkurtër, tregtia informale ka ndikuar në rritjen ekonomike të vendit, pasi informaliteti e bën ekonominë e një shteti më dinamike dhe forcon shpirtin sipërmarrës<sup>39</sup>, pasojat në afatgjatë janë mjaft të dëmshme për shoqërinë. Dobësimi i monopolit të shtetit shqiptar mbi ushtrimin e forcës ka cenuar legjitimitetin e tij, aftësinë për të mbledhur taksat, e për rrjedhojë aftësinë për të ofruar siguri, drejtësi dhe shërbime të tjera ndaj qytetarëve. Autoritetet jo-shtetërore kanë mbushur hendekun e krijuar dhe sfidojnë autoritetin shtetëror duke i ofruar shoqërisë përmes ekonomisë informale çfarë shteti nuk është në gjendje të ofrojë, duke dobësuar edhe më autoritetin, legjitimitetin dhe aftësinë e shtetit për të fituar sovranitetin e humbur. Dalja nga ky rreth vicioz duket mjaft e vështirë. Mund të themi se për sa kohë që ekonomia informale do të ofrojë kushte më të mira se ekonomia formale, aftësia e shtetit për të ulur nivelin e tregtisë informale do të mbetet e kufizuar.

<sup>34</sup> Irrera, Daniela. (2006) *The Balkanization of Politics: Corruption in Albania*, EUI Working Paper RSCAS, No. 2006/18, f. 28

<sup>35</sup> Andreas, Peter. (2004) “Criminalized Legacies of War: The Clandestine Political Economy of the Western Balkans”, *Problems of Post-Communism*, 51:3, f. 4; shiko edhe Andreas, Peter. (2005) “Criminalizing Consequences of Sanctions: Embargo busting and its Legacy”, *International Studies Quarterly* 49, f. 337, 348

<sup>36</sup> Commission of the European Communities (2006) *Albania 2006 Progress Report*, SEC (2006) 1383, Bruksel, nëntor 2006, f. 43-45

<sup>37</sup> Friman, H. Richard. and Andreas, Peter. (eds). (1999) *Illicit Global Economy and State Power*, (Lanham, MD: Rowman and Littlefield), f. 7

<sup>38</sup> Hall, Rodney Bruce. and Biersteker, Thomas J. (2002) *The Emergence of Private Authority in Global Governance*, (New York: Cambridge University Press), f. 17

# DEMOKRACIA NË FUNKSION TË GRAMATIKËS POLITIKE: NJË KRAHASIM KONCEPTUAL ME KUVENDIMIN SIPAS TË DREJTËS ZAKONORE

DR. Ermal HASIMJA\*  
Universiteti European i Tiranës

**A**mund të përdoret analiza e gramatikës politike të Kanunit, qoftë si pikënisje historike, qoftë si metaforë politike, për analizën e gramatikës politike aktuale? Studimet e deritanishme mbi Kanunin dhe organizimin politik të ngritur mbi të përdoren të ndriçojnë aspekte kryesisht etnologjike apo juridike. Punime të tjera, sidomos të së shkuarës, rreken të qëmtojnë veçori juridike që do të mund të përdoreshin si argumente të një përpjekjeje të shqiptarëve për ndërtimin e strukturave që “duhen parë” si zëvendësuese apo imituese të shtetit. Ky nivel i dytë analize gjendet në të njëjtën ulla me konceptimet nacionaliste të së shkuarës. Gjergj Fishta (1999/1933) apo Shtjefën Gjeçovi (1999/1933) janë përfaqësuesit më të ndritur të kësaj rryme. Në fakt, kalimthi mund të thuhet këtu se organizimi politik mbi bazat e së drejtës zakonore shqiptare (në këtë rast Kanunit), jo vetëm që nuk synonte zëvendësimin apo imitimimin e shtetit, por të kundërtën e plotë, pengimin e zhvillimit të strukturave shtetërore (Hasimja, 2006)<sup>1</sup>. Sidoqoftë, ky qëndrim është i nevojshëm këtu vetëm për një pikënisje analitike të gramatikës së organizimit politik sipas së drejtës zakonore shqiptare. Një vërejtje e parë mund të ishte se nga pikëpamja historike, Kanuni zbatohet vetëm në një pjesë të kufizuar të vendit. Pa i hyrë këtij debati, mund të thuhet se kjo pjesë nuk ishte e neglizhueshme. Nga ana tjetër, e drejta zakonore duket se ka luajtur një rol të rëndësishëm paralelisht me të drejtën pozitive të administratave qendrore. Megjithatë, në optikën e këtij shkrimi, gramatika politike e së drejtës zakonore është e rëndësishme më tepër si një pikënisje krahasimore dhe minimalisht si një metaforë politike, sesa si një shtjellim i ndikimit historik. Me gramatikë politike kam parasysh strukturimin e brendshëm normativ të kuvendimit (*deliberimit*) në gjirin e bashkësisë tradicionale të rregulluar nga e drejta zakonore. Në këtë tekst do të analizoj përballtazi dy modalitete të funksionimit të gramatikës politike. Për të arritur këtë, së pari, do të shikoj marrëdhëniet e individit dhe bashkësisë me etikën apo moralin bashkësor dhe së dyti, do të relievizoj veçoritë e një gramatike demokratike nga një pikëpamje më normative. Elementet empirike janë në fakt këtu më tepër një mbështetje e analizës konceptuale. Qëllimi përfundimtar është të ravijëzoj trajtën e një gramatike politike mbi të cilën mund të ndërtohen një e drejtë dhe institucione demokratike. Autorë të ndryshëm kanë bërë të njëjtën gjë nisur nga baza të pastra teorike. Personalisht, mendoj se krahasimi me gramatikën politike bashkësore (të paktën në formën e një tipi-ideal) na jep mundësinë të kuptojmë më qartë sfidat e së tashmes.

Për të kuptuar marrëdhëniet e ligjit me individin në kuadrin e së drejtës zakonore, është e nevojshme të bëhet një analizë që del jashtë kufijve të ngushtë etnologjikë. I parë nga pikëpamja e Kanunit, ligji kultivon me individin një marrëdhënie thelbësisht të ndryshme nga ajo që individi i sotëm ka me të drejtën pozitive. Së pari, sepse Kanuni nuk është një ligj, por ligji. Nuk e kam fjalën këtu për referencat hyjnore të burimit të legjitimitetit. Kjo është relativisht e parëndësishme (madje e pathënë) brenda Kanunit. E drejta zakonore e shprehur sipas Kanunit sfidon konceptimet bashkëkohore të legjitimitetit të së drejtës, qoftë kur ajo cilësohet si prodhim i një

\* Dr. Ermal Hasimja është lektor dhe zv/ректор i Universitetit European të Tiranës dhe lektor i shkencave politike dhe gazetarisë në Universitetin e Tiranës. Doktor i shkencave politike në Universitetin Paris VIII (Francë), diplomuar për shkencat politike po aty si dhe për gazetari në Universitetin e Tiranës. Fushat e tij të kërkimit janë: problemet e përfaqësimit politik, teoritë e demokracisë, ligjërimi publik dhe sjelljet politike. Në të shkuarën është angazhuar profesionalisht edhe si këshilltar komunikimi i kryeministrit ose ekspert teknik në projekte të administratës publike dhe pushtetit vendor. Z.Hasimja është antar i Institutit Liberal Shqiptar.

<sup>1</sup> Nisur nga analizat strukturaliste (Clastres, 1989 dhe Levi-Strauss, 1973) pushteti dhe shteti mund të shihen edhe në një dritë tjetër në kundërshtim me konceptimin klasik të dhënë nga M.Veberi. Kështu ndeshim në antropologjinë dhe etnologjinë strukturale (nisur nga një dekonstruktiv i konceptit etnocentrik të progresit) konceptin e pushtetit jodetyrues dhe të shtetit si një opsion joeksluziv i organizimit politik.

pozicioni origjinal rollsian me rezultat një bashkëpunim të paanshëm të individëve të lirë e të barabartë (Rawls, 1999), qoftë kur shihet e mbërthyer në shtypjen e dyfishtë pjellore të fakticitetit dhe vlefshmërisë habermasiane (Habermas, 1997). Kanuni gjendet plotësisht jashtë kriterëve të tilla. Në fakt, në disa aspekte, krahasime me qëndrime konservatore apo edhe komunitariane janë të mundshme. Një pavarësi e tillë mund të ketë edhe themele funksionale. Relievizimi i vlerave bashkësore duket se e vërteton këtë. Por veçoria më e rëndësishme është fakti se e drejta zakonore shqiptare (në këtë rast Kanuni) ndërton një marrëdhënie gllabëruese me individin. E drejta nuk mjaftohet me përkufizimin e kufijve, ajo i shndërron njerëzit në kufij. Ligji nuk është më përballë individit, por brenda individit. Më saktë, individi është vetë ligji. Një ilustrim i përkryer i qytetarit total të Bobbios. Etiketimi totalitarist mund të tundonte shumëkënd, pavarësisht faktit se nuk kemi ndonjë gllabërim të shoqërisë nga shteti, meqenëse ky i fundit nuk ekziston.

Le të marrim një shembull konkret, atë të situatës më të prekshme të ushtrimit të dhunës së ligjshme. Sipas Kanunit, ndëshkimet kryhen nga vetë bashkësia. Natyrisht nuk bëhet fjalë për ndonjë aparat sado primitiv policor. Për një pjesë të krimeve, pjesëmarrja e antarëve të fisit apo familjes së keqbërësit është e detyrueshme. Arsyeja juridike: gjaku shkon i humbur, meqë familja nuk mund të marrë gjakun e vet. Thelbi i veprimit: shtëpia ndëshkon vetveten. Është fjala sidomos për krime të rënda, që në gjuhën reale përkthehen: krime të cilat cenojnë drejtpërdrejt parimet themeluese të jetës bashkësore. Në raste të tjera më pak dramatike, dëmtuesi i hap derën e vathës të dëmtuarit dhe zgjedh me dorën e tij bagëtitë që do të shërbejnë si dëmshtëpërlim. Thelbi i veprimit: individi është vetë ligji. Pushteti dhe dhuna e ligjshme janë monopole të bashkësisë si e tillë. Ekzekutimi i keqbërësit nuk bëhet “në emër të popullit”, por bëhet “nga populli” (nëse mund të luajmë kësajsoj me fjalët). Mund të bëjmë një analogji me vrasjen e Çezarit, nëse e zhveshim këtë ngjarje historike nga pesha morale dhe e shtjellojmë nga një pikëpamje politike. Në të dy rastet ekzekutimi është përfshirës. Në bashkësinë e mbyllur shqiptare, ai mund të angazhojë familjen e keqbërësit; në Senatën romakë ajo përmbillet me shfaqjen e Brutit me kamë në dorë. Pa pjesëmarrjen e Brutit apo të familjes së keqbërësit, ekzekutimi humb kuptimin e vet. Pjesëmarrja e tyre i jep ekzekutimit ligjshmërinë e një rithemelimi të politikës nga shoqëria ose bashkësia, sipas rastit. Pa Brutin apo familjen, këta akte rrezikojnë të mbeten akte hakmarrjeje apo edhe ndëshkimi të thjeshtë. Sepse, përmes shkeljes së parimeve, faktori ka cenuar rendin politik. Edhe Frojdi vëren disa veçori ceremoniale themeluese të politikës në vrasjen libidinale të kryetarit të fisit në disa etni indigjene (Freud, 1970). Një gjë është e sigurt, ekzekutimi nuk bëhet për keqbërësin sa bëhet për ekzekutesit. Komunikimi dhe rithemelimi i paseshtur i politikës, bëhet pra, jo vetëm përmes gjuhës, por edhe përmes aktit (shih edhe analizën psikanalitike të mitit të Antigonës nga Lacan, 1986). A mund ta shohim në këtë dritë praktikën e sotme të marrëdhënieve publike si një pasqyrim (natyrisht të sublimuar) të këtij rendi themeltar të intuitës politike? A nuk janë këto marrëdhënie publike një element i gramatikës politike që vë në qendër të saj trupin dhe jo fjalën?

Injēti parim gjendet edhe në kuvend. Përtej kufizimeve (mospjesëmarrja e grave apo kufizimi i pjesëmarrjes sipas parimit “burrë për shtëpi”), kuvendi ndërtohet mbi parimin e *isegoria-s* (e drejta e barabartë për të folur) dhe shpesh edhe mbi parimin shtesë të *isopsephia-s* (e drejta e votës së barabartë). Rëndësia e këtyre dy parimeve shpjegon edhe paradoksin e detyrimit për të marrë pjesë i armatosur në kuvend, por njëkohësisht edhe ndalimin e rreptë të përdorimit të armës, gjë që ndëshkohet shumë më rëndë se krime të tjera të shkaktuara nga përplasjet me armë. Të qenit i armatosur garanton barazinë *a fortiori*, ndërkohë që ndalimi i përdorimit të armës, paradoksalisht e përforcon atë. Duke pasur parasysh një situatë me zhvillime dhe konceptime të ngjashme, kemi pranuar edhe modelin athinas, si një model të demokracisë së drejtpërdrejtë. Nuk kemi pra ndonjë arsye të veçantë për të mos proceduar në të njëjtën mënyrë edhe në rastin e kuvendit shqiptar. Çështja është a mund të flasim këtu për një proces demokratik? Nëse jo, a kemi të bëjmë me një problem thelbësor apo thjesht një çështje përmasash të zbatimit të parimeve bazike të demokracisë? Këtyre pyetjeve mund t’u përgjigjesh në mënyra të ndryshme. Por, në fakt, ajo që më intereson më tepër këtu është

të ngre krahasimin se sa të arrij në një përfundim mbi demokracitetin e kuvendit.

Etimologjia na jep shenjë e parë domethënëse. Termi “kuvend” (ashtu si dhe vetë termi “kanun”) ka zanafillë fetare. Termi origjinal latin “conventus” duhet të ketë hyrë në shqipen moderne së bashku me gjithë fjalorin liturgjik të marrë prej latinishtes (Schramm, 2006): parajsë – paradisus, ferr – infernum, shëlboj – salvare, shpresoj – sperare, murg/mung/munëg – monacu, prift – prebiter, këndoj – cantare, qellë – cella, etj. Zgjedhja e një termi fetar për një proces politik nuk është i rastësishëm. Nga një lloj pikëpamjeje, feja ka natyrën e një sistemi politik për aq sa mëton të organizojë jetën e përbashkët dhe jo thjesht marrëdhëniet e individit me Zotit. Në rastin më të skajshëm, p.sh. te zbatimi i Sheriatit, ligji fetar i mbivendoset apo i zë vendin ligjit pozitiv.

Në rastin tonë, e drejta zakonore është ndërtuar në mos mbi etikën fetare, të paktën në shembullin e saj<sup>2</sup>. Qoftë etika fetare, qoftë e drejta zakonore, përcaktojnë një hapësirë të pangatërrueshme për gramatikën politike. E mira dhe e keqja, si dhe rrjedhimisht e pranueshmja dhe e realizueshme bashkësore janë robër të një kuadri të mbyllur. Procedura demokratike e kuvendit nuk mund të prodhojë gjithçka për dy arsye kryesore: së pari, për shkak të kufizimit të ligjërimit politik dhe, së dyti, për shkak të pamundësisë për të ndryshuar kuadrin që përcakton kufijtë e kësaj gramatike. Në ditët e sotme ne i kemi të dy mundësitë, ose të paktën i kemi shumë më tepër sesa në kuvendin tradicional. Një numër shumë më i madh ligjërimesh është i pranishëm, ndërkohë që kemi mundësinë të ndryshojmë edhe kushtetutën e vendit për të ndryshuar hapësirën e këtyre ligjërimeve. Kështu, komunikimi në kuvendin shqiptar, megjithëse në dukje i hapur dhe i barabartë, në fakt është i tillë vetëm brenda disa kufijve shumë të ngushtë. Ngurtësia e kuadrit që përcakton gramatikën politike në një organizim të tillë mund të konstatohet lehtë edhe nga një fakt tjetër interesant. Kanuni (gjurmimet etnologjike na zbulojnë se edhe praktika ligjëruese) parashikon përdorimin e formulave të gatshme nga pjesëmarrësit në kuvend për shprehjen e qëndrimeve të caktuara. Ky kujdes mbresëlënës në përcaktimin e gramatikës deri në hollësinë teknike të saj, fjalën apo shprehjen konkrete, hedh dritë mbi ngurtësinë e kufijve të saj. Është fjala për një trajtim oruellian të gjuhës, që synon formësimin e plotë të komunikimit. Në të njëjtën vijë, totalitarizmi enverist përdorte gjerësisht formulat e gatshme qoftë në formën e parullave, që sot tingëllojnë qesharake, qoftë në formën e qëndrimeve ligjëruese.

\*\*\*

Është e qartë se e drejta zakonore nuk ka ndonjë ndikim të përfillshëm në ditët e sotme, qoftë në nivelin e së drejtës pozitive, qoftë në praktikat politike të shqiptarëve. Por vlera e saj do të ishte e mjaftueshme qoftë edhe për aspektin konceptual. Parimet e ndërtimit të gramatikës politike nisur nga e drejta zakonore mund të krahasohen me parimet e ndërtimit të gramatikës politike bashkëkohore për të qëmtuar përbërës të veçantë të përbashkët, sidomos kur këta përbërës janë problematikë. Karakteristika themelore e gramatikës politike është ngushtësia e hapësirës së saj. Gramatika politike e përkufizuar në kanun ka për gurë kufiri vlera të caktuara bashkësore: ndershmëria, burrëria, trimëria, urtësia, mikpritja. Të gjitha këto janë vlera të dala nga një pikëpamje shumë e ngushtë morale e politikës. Për më tepër, e drejta zakonore, për nga vetë përkufizimi, nuk përmban ndonjë mekanizëm të qartë ritrajtësues të vetvetes, përkundrazi shfaq qartë natyrën e përtejshme dhe ngurtësuese të ndikimit të moralit bashkësor në politikë.

Në ditët e sotme e drejta, më saktë e drejta pozitive, ndërtohet mbi baza krejt të kundërta. Pavarësisht ndikimeve morale, ajo mbështetet në një sens të fortë proceduralizmi që mëton të garantojë paanësinë e organizimit politik. Kjo paanësi, në formën e saj të liberalizmit revizionist amerikan, është kritikuar shpesh pikërisht për krijimin e një lirie boshe të ndërtuar në një truall të shkretë. Paradoksalisht, kritikata komunitariane

<sup>2</sup> Nga njëra anë kanuni shpalos qartazi veçori të etikës fetare (p.sh zëbrithimet e shumta të parimeve të së mirës dhe së keqes, ndalimi i fajdes, mikpritja, etj), ndërkohë që nga ana tjetër ligjorën procedurën e gjakmarrjes që bie thellësisht ndesh me parimet fetare.

të konceptimit rollsian janë bashkëkohëse të kritikave radikale të demokratëve kuvendues (deliberativë)<sup>3</sup> apo përmirësimeve që i bëhen Rollsit nga mbështetësit e tij (Gutmann & Thompson, 1998). Deri aty sa p.sh. John Dryzek (2000), parapëlqen të bëjë dallimin mes demokracisë kuvenduese (deliberative) dhe demokracisë diskursive, duke mbështetur këtë të fundit. Problemi kryesor që shohin një pjesë e demokratëve deliberativë të Rollsi (1997) është pikërisht vendi i kufizuar që ai i le kuvendimit si dhe një përdorim relativisht neokantian që i bëhet arsyes. Kujtojmë që Rollsi parashikon një rol të rëndësishëm për “arsyen publike”, por nga ana tjetër nuk arrin të shmangë dy probleme jo të parëndësishme që lidhen me të. Së pari, paracaktimi i arsyes si kriter për vendimmarrjen ligjëbërëse bie ndesh me rolin e komunikimit. Në fund të fundit, përse është i nevojshëm komunikimi nëse mjafton një mendje e ndritur mes nesh për të përcaktuar një formulë të arsyeshme ligjëbërëse? Bashkë me sensin racionalist, Rollsi importon nga Kanti (1994/1784) edhe rreziqet tipike të zbatimit iluminist të arsyes. Nga kjo pikëpamje, pavarësisht mbrojtjes që i bën demokracisë kuvenduese, Rollsi duket se nuk i gjen dot vendin e duhur krijues kuvendimit. Gjë që do ta realizojë në skajin tjetër Habermasi përmes trysnisë krijuese mes *fakticitetit* dhe *vlefshmërisë*. Ai e sheh të drejtën në përputhje të dyfishtë me fakticitetin e kontekstit politik si dhe vlerën juridike të siguruar prej procedurave: duke pasur gjithnjë veprimin e opinionit publik në hapësirën publike si katalizator krijues dhe legjitimues. Problemi i Habermasit, tipik për zhvendosjet e skajshme, është se komunikimi merr në dorë atributet e plota të ligjëbërjes, përkundër traditave liberale pararendëse të mishëruara në theksin konstitucionalist të ruajtjes së një baze të paprekshme lirish si vlera themelore politike. Demokracitë bashkëkohore, përfshirë edhe ajo shqiptare, përkunden në zonën e kompromiseve *realpolitike* mes dy modeleve. Është e kuptueshme se logjika e së drejtës zakonore nuk ka shumë të përbashkëta me këta modele.

Përkrahësit radikalë të demokracisë kuvenduese e shohin demokracitetin e një sistemi të lidhur ngushtë me përmasat e hapësirës ligjëruese. Në të vërtetë pakkush është i mendimit se kjo hapësirë duhet të jetë e pakufizuar. Por debatet mbi kufizimet nisin shumë më pranë ndeshjeve ideologjike dhe politike të së tashmes të menjëhershme. Të tillë janë debatet mbi ligjërimet fetare apo kulturaliste. Një pjesë e feministëve bashkëkohorë (Okin, 1999)<sup>4</sup> e shohin pohimin e prirjeve multikulturaliste dhe shenjtërimin e sferës vetjake si cenim për të drejtat e femrave. Kështu, mbrojtja e pozicioneve kulturaliste, sipas tyre, çon në përligjien e shkeljes të së drejtave të njeriut (në këtë rast të femrave) në gjirin e familjeve me prejardhje nga shoqëri që legjitimojnë sundimin mashkullor, apo edhe dhunën mbi femrën.

Këta debate janë ende në horizontin socio-politik shqiptar. Trajtimi i rastit të studentes me shami në Universitetin e Durrësit dëshmoi më së shumti mospërgatitjen tonë për diçka të tillë. Por nga ana tjetër, hapësirës publike shqiptare nuk i kanë munguar përpjekjet për krijimin e hapësirave kuptuese të gramatikës politike. Vendet e Evropës post-komuniste mund ta ndahen në dy kategori të gjera (Elster, Offe, 1996): së pari, vendet ku elitat ndërtuan legjitimitetin e tyre mbi baza proceduraliste (Hungaria, Polonia, Bullgaria) dhe në vende ku elitat e ndërtuan legjitimitetin e tyre mbi baza monopolizuese dhe përjashtuese të ligjërimin politik, nisur nga shfrytëzimi i një misioni “të shenjtë” për çrënjosjen e komunizmit dhe çuarjen e shoqërisë drejt “progresit” të konceptuar si i kuptuar ekskluzivisht nga një pjesë e elitës që sapo kishte marrë pushtetin. Shqipëria është shembulli tipik i kësaj kategorie të dytë. Në mars 1992, fjala “progres” u monopolizua me sukses nga sfiduesit antikomunistë. Partia Demokratike erdhi në pushtet në mars 1992 me misionin e çrënjosjes së komunizmit. Misioni nuk përfundoi thjesht me çmontimin e sistemit totalitar, por zuri rrënjë të thella që faniten herë pas herë në ligjërimin e së djathtës shqiptare. Problemi nuk është zhdukja e një regjimi, por monopolizimi përjashtues i gramatikës politike. Ai që bën dekomunistizimin e vendit merr përsipër të drejtën të ketë të drejtë në lidhje me gjithçka. Ilustrimi tipik është pohimi i organizimit të katrohës së ’97-ës nga komunistët. Në fakt, nuk ka

<sup>3</sup> Fatkeqësisht shqipja nuk ofron diçka më të saktë për termin e huaj “deliberim”. “Kuvendim” është termi më i përafërt sipas mendimit tim dhe mund të përdoret si i njëvlefshëm, por me kusht që të nënkuptojë komunikimin pjesëmarrës me rezultat vendimmarrjen.

<sup>4</sup> Shih edhe dallimin që ndërton Parekh (1994) mes njëjtësisë dhe barazisë përfshi edhe rastin e femrave.



dyshim se komunistët gjenden sot kudo (ndryshe nga nazistët, komunistët shqiptarë as u ekzekutuan në ndonjë Nuremberg e as u burgosën), por kjo nuk është një arsye e mirë as për t' i vendosur në zanafillën e çdo telashi e as për t' u marrë me ta për të lënë pas dore problemet rrënjësore të vendit. Në të njëjtën mënyrë, në vitet 2000, përpjekja monopolizuese e gramatikës politike merr një drejtim që në thelb është i ngjashëm, vetëm se tani shpëtimi nuk duhet të vijë nga komunizmi, por nga korrupsioni. Për ta thënë më saktë, duhet vetëzuar dukuria dhe duhet zëvendësuar “komunizmi” me “komunistin” dhe “korrupsioni” më “të korruptuarin”. Një përpjekje e tillë për tredhjen e gramatikës politike shkakton eklipsimin e problemeve të njëmendta politike, ekonomike dhe shoqërore të vendit. Ajo synon të prodhojë forcërisht informalitet politik, ose më saktë “informalin” politik. Ky “informal” mund të jetë një politikan kundërshtar, një opinionist apo cilido qytetar që do të dëshironte të përkrahte një politikë alternative qeverisëse ose të paktën do të dëshironte të shihte një të tillë në veprim. Njësoj si në vitet '90, edhe sot gjendemi në paradaksin e një lufte antikorrupsion (antikomunizëm), ku të korruptuarit (komunistët) janë në fakt fantazma ose gogolë, në vend që të jenë të burgosur, sikurse do të duhej të ishin nëse akuzat do të ishin të vërtetuara. Ligjërimi i integritetit është një element i ngjashëm i përpjekjeve për kapjen e gramatikës politike (Kajsiu, 2006). Në njëfarë mënyre mund të thuhet se qoftë me antikomunizmin, qoftë me antikorrupsionin, qoftë me ligjërimin integruar, PD-ja ka mundur të rindërtojë pjesërisht, por me efikasitet, një kuadër të mbyllur gramatikor, kufijte e të cilit ka mundur t' i përcaktojë vetë me sukses relativ.

Krahasimi me funksionimin e kuvendit tradicional sipas së drejtës zakonore ndihmon për të kuptuar se respektimi i parimeve të *isegoria-s* dhe *isopsephia-s* nuk është i mjaftueshëm për të siguruar një demokraci të denjë për këtë emër. Hapësira që i lihet mundësisë së zhvillimit së gramatikës politike dhe shmangia e përpjekjeve monopolizuese të saj mund të cilësohet si një kriter po aq thelbësor dhe i domosdoshëm për demokracinë. Ky përfundim mund të shërbejë për të nxjerrë në dukje edhe problemet e funksionimit të opozitave politike në Shqipëri. E tashmja e freskët hedh dritë mbi vëmendjen mbizotëruese që opozita i kushton teknikisht dy parimeve të lartpërmendura, ndërkohë që zbrëthimi dhe çmontimi i monopoleve të gramatikës politike as që kapet si i rëndësishëm dhe rrjedhimisht nuk bën pjesë në arsenalin e betejave politike. Nga ana tjetër, e njëjta opozitë, në nivelin e pushtetit vendor ka mundur të përdorë me sukses imazhin e një qeverisjeje krijuese dhe ndërtuese. Nëse pranojmë rëndësinë e një hapësire sa më të gjerë për gramatikën politike, atëherë roli i opozitës do të duhet të ripërkufizohet edhe si një sfiduese e përhershme e një kuadri të mbyllur dhe të monopolizuar. Tani për tani, duket se në Shqipëri, këtë rol po e luan shumë më mirë shoqëria civile sesa vetë opozita.

Sidoqoftë, hapësira e një gramatike politike nuk do të mund të kufizohet vetëm në terma institucionale. Është e rëndësishme që në hapësirën publike të ritrajtohen pareshtur dhe nga perspektiva të ndryshme qëndrime automatike të trashëguara që nga koha e Rilindjes sonë dhe vitet '30<sup>5</sup> (në lidhje me konceptime të ngurta të progresit, zhvillimit, lirisë, shtetit, etj), si dhe qëndrime automatike të imponuara nga marrëdhëniet e kompleksuara të Shqipërisë me synimet e saj integruese. Përveç aspektit gjuhësor, hapësira gramatikale përmban edhe nivelin e teknikave (shih Dryzek, 2000 apo Urbinati 1998). Në rastin tonë, duket se përmirësimi i teknikave i ka paraprirë cilësisë dhe lirisë së gramatikës. Komunikimit shqiptar nuk i mungojnë sot as retorika e fortë, as protestat dhe organizimit civile apo përgjithësisht veprimet socio-politike të orientuara drejt ndjeshmërisë mediatike.

<sup>5</sup> Përmbledhja e rëndësishme bërë nga N.Kulla (2004) hedh dritë përveç të tjerash edhe në ngjashmërinë interesante mes qëndrimeve të viteve '30 dhe atyre të së tashmes. Natyrisht, fillësen këto qëndrime e gjejmë tek tekstet e autorëve si S.Frashëri, të ndikuar thellësisht nga Iluminizmi evropian dhe frymëzuar nga lëvizjet nacionaliste brenda Perandorisë Osmane.

## REFERENCA:

- Clastres, Pierres (1989), *Society Against the State*. Zone Books, New York.
- Dryzek, John S. (2000). *Deliberative Democracy and Beyond*. Oxford University Press, New York.
- Elster, John & Offe, Claus, Ulrich Preuss, (1996). *Institutional Design in Post-Communist Societies. Rebuilding the Ship at Sea*. The Cambridge University Press, Cambridge.
- Fishta, Gjergj (1999), *Parathane. Randsija e foklores komtare. (në: Kanuni i Lekë Dukagjinit)*, Kuvendi, Shkodër.
- Freud, Sigmund (1970), *Totem e Tabu*, Newton Compton editori, Roma.
- Gutmann, Amy & Thompson, Dennis (1998). *Democracy and Disagreement*. Belknap Press.
- Gjeçovi, Shtjefën (1999) përmbledhur nga, Kanuni i Lekë Dukagjinit. Kuvendi, Shkodër.
- Habermas, Jurgen (1993). *L'espace public*. Payot, Paris.
- Habermas, Jurgen (1997). *Droit et démocratie. Entre normes et faits*. Editions Gallimard, Paris.
- Hasimja, Ermal (2006), *Një pikëvështrim alternativ mbi marrëdhëniet e shqiptarëve me shtetin*. Në *Polis*, Avril 2006, Tiranë, Dita 2000.
- Kajsio, Blendi (2006). *Integrimi në BE si pengesë për demokratizimin*. Në *Shekulli*, gusht 2006.
- Kant, Immanuel (1994) *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*. Në *Kant. Il pensiero politico*. Bedeschi Giuseppe (edité par). Editori Laterza. Bari.
- Kulla, Ndriçim (2004) *Antologji e mendimit shqiptar 1870-1945*. Plejad, Tiranë.
- Lacan, Jacques (1986). *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Editions du Seuil, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude (1973), *Anthropologie structurale deux*. Plon. Paris.
- Okin, Susan Miller (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?* University Presses of California. Columbia and Princeton.
- Parekh, Bhikhu (1994). *Cultural Diversity and Liberal Democracy*. Në D.Beetham, *Defining and Measuring Democracy*. Sage, London.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice. Revised Edition*. Oxford University Press. Oxford.
- Rawls, John (1997). *The Idea of Public Reason Revisited*. Në *University of Chicago Law Review*. Nr. 64.
- Schramm, Gottfried (2006). *Fillet e krishtërimit shqiptar*. Albanisches Institute, St.Gallen.
- Urbinati, Nadia (1998). *Rhetoric and Representation: The Politics of Advocacy*. Paraqitur në *Annual Meeting of the American Political Science Association*. Boston.

## E DREJTA KANUNORE DHE SHTETI I SË DREJTËS

Nebi BARDHOSHI

### HYRJE

**N**ë antropologjinë sociale, procesi që njihet rëndom si *tranzicion politik* i vendeve ish-socialiste është bërë objekt studimi në dimensionin juridik, ekonomik e atë politik. (shih edhe Hann, 2000). Që tek emërtimi si “tranzitore” apo “kalimtare”, antropologët e shohin në mënyrë kritike, pasi nuk mund të konsiderohet thjesht kalimtare apo kapërcyese nga një sistem te tjetri. Është periudhë transformimi (Prato 2004., Salmarshe, 2001). Duke shkuar më tej, ky proces nuk është uniform në të gjitha shoqëritë që thamë, madje as brenda të së njëjtës shoqëri. Në këtë kuadër, ky punim ka për objekt trajtimin dukurisë së përballjes së ligjeve të “huazuara”, me kulturën lokale gjatë periudhës së transformimit.

Duke qenë së kjo tematikë është mjaft e gjerë dhe bashkë me të pleksen disa çështje të tjera po kaq të gjera, kemi për zgjedhur disa syresh. Si përballje në mes sistemesh ligjore kemi veçuar atë shtetëror të viteve të transformimit me atë të njohur si kanunor. Ndërsa si temë konkrete kemi veçuar atë të pronësisë, duke qenë se mendojmë se ajo është ndër më përfaqësueset dhe më komplekset. Ndërsa vetë periudha e transformimit është veçuar për dy arsye. Së pari, sepse ka qenë qëllimi praktik, pra për të folur rreth një periudhe të cilën jemi duke e jetuar. Së dyti, në shumicën e vendeve të ish-Bllokut të Lindjes vihet re një mungesë e bazës morale e legjislacionit që miratohet. (Riha, 1994).

Qëllimi i këtij artikulli është të kontribuojë në debatin rreth pasojave të dukurisë së huazimit apo krijimit të një sistemi ligjor, ku ndër të tjera mendojmë së janë: mosnjohja, e për rrjedhojë moszbatimi i ligjit shtetëror nga qytetari shqiptar (duke e ditur që në parimin e jurisprudencës sonë nuk ka rëndësi njohja ose jo e ligjit për sa i përket përgjegjësisë); cenimi i legjitimitetit të ligjit, për sa kohë ai bie në kundërshtim të plotë ose në mosharmonim me sistemin e vlerave të një pjese të qytetarëve në vendin tonë. Këtu nuk është fjala për legjitimitet në rrugë procedurale shtetërore, po në një kuptim më të gjerë siç është përputhja me ose pasja parasyshe e veçorive lokale kulturore të shoqërisë së cilës i drejtohet ligji. Një mos legjitimitet në sytë e qytetarit.

Marrja në trajtim i së drejtës kanunore është bërë për disa arsye. Së pari, e drejta kanunore ka cilësinë e lokale. Së dyti, ajo është tradicionale. Së treti, kësaj të drejte i janë dhënë cilësime nga më të ndryshmet në vartësi të kohës kur është bërë objekt studimi, po edhe nga vetë autori. Shumë autor i kanë njohur cilësinë e autencitetit në plan nacional, lashtësisë, dhe disa të tjerë i kanë dhënë funksione të kohezionit etnik duke e barazuar për nga rëndësia me funksionin e gjuhës shqipe. Në anë tjetër, në përballje me idenë e shtetit-komb i është dhënë cilësia e të vjetëruarës. Gjatë periudhës së komunizmit i është dhënë cilësia e “prapanikes”, “shprehje e së kaluarës”. Në periudhën e transformimit ka marrë përsëri emërtime me ngarkesa pezhorative siç janë; mesjetar, primitiv. Për rastin tonë kemi ndjekur një parim të antropologjisë që kjo e drejtë ka “qenë”, “është” (e fragmentizuar ose jo) dhe paralel me të drejtën shtetërore luan rol në jetën sociale.

### E DREJTA DHE E LIGJSHMJA

Në vendin tonë, shprehje si “shteti i së drejtës” dhe “shteti ligjor” përdoren më së shumti me të njëjtin kuptim. Po ashtu ndeshim shpesh shprehjen “rule of law”, të përkthyer më se tepërmi si “sundim i ligjit”. Pra, ligjit shtetëror i është njohur vetiu atributi si i “drejtë”. Faktikisht në gjuhën angleze, prej me sa shohim kemi edhe origjinën e termave të mësipërm, kjo mund të ketë kuptim të plotë sepse termi “ligj” dhe “e drejtë” përputhen në termin “law” (Pospisili, 1978). Ndërsa latinët prej kohësh kanë bërë një dallim në mes *Jus* dhe *Lex*. Ku e para i përgjigjet fjalës e Drejtë (*jus*) dhe i dyti kuptimit Ligj (*ligi*, prej dhe nga shpjegohet edhe etimologjia e vet fjalës ligj në shqip). Edhe në gjuhën shqipe e drejta dhe ligji bëjnë dallim me tyre si koncepte. Po t’i referohemi

traditës shtetërore të vendit tonë, ligji shtetëror pas rënies së njërit sistem ka rezultuar i padrejtë, ndërsa për sa kohë ai ka qenë në fuqi ka qenë i drejtë. Ky nuk është objekt i debatit në këtë punim, pasi ajo ku duhet të ndalemi është tek sistemi ligjor i ngritur gjatë periudhës që ne e kemi quajtur e transformimit që përkon me fillimin e viteve '90 të shek XX dhe deri në ditët tona. Pra, ne flasim dhe ky është një debat jo vetëm në vendin tonë, për ligje të drejta dhe të padrejta. Ndonëse ajo që e bën një ligj të drejtë ose të padrejtë është një debat i gjerë kjo është një temë më vete, ne po japim shkurtimisht disa këndvështrime që janë lehtësisht të pranueshme.

Ligji është i drejtë për sa kohë është në përputhje me vullnetin e lirë të shoqërisë e me sistemin e vlerave të shoqërisë që i drejtohet. Ligji është i drejtë nëse vjen në përputhje me sistemin e vlerave të shoqërisë që i drejtohet. A ndodh gjithmonë kështu? Normalisht që jo. Kjo, për vetë arsytjen e thjeshtë se ligji krijohet nga elita, e cila në radhë të parë ka interesat e saj. Po në një shoqëri të lirë fati i elitës politike është shumë i lidhur me vendimet e saj dhe sigurisht në raport me atë se sa të drejta janë vlerësuar ato nga zgjedhësit. Nëse lidhur me faktin se është elita ajo që e bën ligjin nuk kemi kundërshti, sepse kjo ka ndodhur gjithmonë në shoqërinë njerëzore le të ndalemi pak te raporti në mes ligjit dhe moralit në shoqëri.

Një gjë mund të jetë e ligjshme por e padrejtë, e pamoralshme (shih edhe Pardo: 2004, 7). Fjala vjen puna e zezë është e kundra ligjit po shpeshherë është e drejtë për atë që e zgjedh dhe për gjithë bashkësi sociale që ka dijeni për këtë. Ose, e kundërta, disa ligje, fjala bie dënimi me vdekje është hequr me ligj dhe për shumë qytetarë shqiptarë ky është një ligj jo i drejtë. Për të gjitha ligjet që moralisht nga shoqëria konsiderohen të padrejta, ka një prirje të vetvetishme për moszbatimin e tyre. Reagimet mund të jenë të organizuar ose jo, individuale ose në grup. Këtu pastaj gjendemi befas në një qerthull tjetër. Moral apo një shumësi moralesh. Në një këndvështrim antropologjik deskriptiv pranohet se kemi të bëjmë me një shumësi moralesh ose sisteme vlerash e jo me një sistem të unifikuar në kuptimin strikt të fjalës. Për rrjedhojë, edhe çfarë është e drejtë dhe e padrejtë pjesëtimi shkon deri në një shumësi nivelesh. Ndërsa *e ligjshme* dhe *e paligjshme* është e përcaktuar në mënyrë më direkte dhe nuk ka aq shumë mëdyshje. Megjithë këto pjesëtime të konceptit të së drejtës, grupet sociale bien në mënyrë publike ose të heshtur në ujdj se çfarë konsiderohet *e drejtë* dhe *e padrejtë* dhe ky është një sistem, i cili pleks në vetvete jo vetëm sistemin juridik, po më tej gjithë sistemin e vlerave të asaj shoqërie në fjalë.

Bazë kryesore legjitimiteti i një akti juridik në një sistemi demokratik është parimi i vullnetit të shumicës. Është një dimension i demokracisë dhe shtetit të së drejtës, ku ky i fundit është pjesë e përbërëse e së parës. Veç parimit të shumicës në mënyrë që Kushtetuta dhe gjithë kuadri ligjor të jenë në shërbim të ndërtimit të një sistemi demokratik, në vendin tonë kërkohet që të jenë në harmoni me standardet ndërkombëtare. Çka do të thotë se janë disa parime jo lokale që e paracaktajnë se çfarë është *e drejtë* dhe për vendin tonë në të kundërt për këtë do të kishte ndëshkime të ndryshme që bazohen te e drejta ndërkombëtare. Pra, kjo në vetvete është njëra kahje e pranimit nëse këto ligje janë ose të drejta. Ndërkohë në një nivel tjetër del se në qëndrimet pro dhe kundra të një ligji vihen përsëri këto standarde po tashmë nga përfaqësuesit politik. Po çfarë mund të themi për rastin kur kultura lokale është pak ose aspak e informuar, ose është pak ose aspak dakord me një ligj miratuar duke u arsyetuar si i drejtë, i duhur, etj., në një mënyrë të tillë? Këtu do të ngelnim shumë gjatë në debatin rreth mënyrës së matjes së vullnetit të shoqërisë, që duket se është një gjë shumë e vështirë. A mjafton vetëm kriteri i zgjedhjes së përfaqësuesve për të legjitimuar çdo lloj vendimi të marrë prej tyre si të drejtë? Në tjetër çështje po kaq e mprehtë është dhe prania e shumë sistemeve të vlerave të ndryshme brenda të së njëjtës shoqëri dhe hartimin i një kuadri ligjor që të japë zgjidhje të drejta për të gjithë në kuptimin ideal ose për shumicën në rastin më të pranueshëm. Këtu qëndron edhe debati ynë. Si mund të hartohet një kuadër ligjor, i cili të jetë i drejtë edhe për një pjesë të shoqërisë që ka një sistem ndryshe të vendosjes të së drejtës, sistem i cili ka rrënjë të thella tradicionale dhe si i tillë prodhon struktura dhe prodhohet si strukturë e të menduarit nga banorët. Dihet se nuk mundet të gjejmë një sistem ligjor, që të jetë i pëlqyer nga të gjithë e për gjithë kohërat.

Nuk është fjala për një individ apo grup individësh, të cilët pasi janë organizuar në një mënyrë të caktuar e kundërshtojnë a e shkelin ligjin, po kemi të bëjmë me një përballje të sistemeve të ndryshme vlerash dhe si mund t' i sjellim ato në harmoni me njëra-tjetrën. Këtu kemi përzgjedhur një situatë, ku një pjesë e shoqërisë shqiptare në rastin tonë në studim është në një gjendje tensioni me legjislacionin shtetëror, sepse ligji nuk komunikon shpeshherë me sistemin themelor të vlerave që ajo mbart. Një fenomen i tillë, pra i pasjes në të njëjtën kohë i disa sistemeve normative (i njohur madje dhe si pluralitet ligjor) në një shoqëri, njihet si shumë e përhapur, madje ka autor që i japin dhe natyrë universale (Moore., 1973; Benda-Bekmman., 2004) Veçantia e rastit tonë qëndron te “dukuria e huazimit të legjislacionit” me arsyetimin se është më i avancuari, dhe në anë tjetër prania e së drejtës kanunore (ose krijimin e sistemeve të tjera paralele të reja) si alternativë për zgjidhjen e problemeve sociale.

#### KANUNI DHE LIGJI MBI TOKËN SI RAST STUDIUMI

E drejta kanunore ndër shqiptarë është një e drejtë që për nga dimensionin kohor kalon nëpër shekuj. Në brendi të saj ka shtresëzime të krijuara nga kushtet sociale, politike e historike nga koha në kohë: Shtresëzime që zënë fill që në kohë të hershme, e në vijim ato të komunikimit kulturor të prejardhura nga ushtrimi i sistemeve të ndryshme shtrëngimi shtetëror ose jo, të dhunshme ose paqësore. Më së tepërmi kjo e drejtë ka gjalluar në mjedisin social rural, duke luajtur rol kyç në *kontrollin social* si konkurrese e asaj shtetërore. Karakteristikë e bashkësisë rurale është se jeton në një situatë me masë të madhe barazitare të pacentralizuar në kuptimin e pasjes së një autoriteti politik e juridik në majën e hierarkisë sociale (shih edhe Gellner, 2002: 139). Barazia e plotë as që mund të mendohet sepse ajo është një “*pamundësi sociale*” gjithashtu dhe mendimi i shfaqur nga studiues të ndryshëm në vendin tonë se “shoqëria tradicionale” është jo hierarkike, është i pabazuar sepse nuk është gjendur ndonjë shoqëri njerëzore pa një hierarki sado minimale (Fried; ). Në anë tjetër, individ i cilësuar si i lirë prej pushteti shtetëror nuk jetoi ndonjëherë në liri të plotë. Veç faktit që ai herë pas here bëhej edhe objekt i së drejtës shtetërore ai më së tepërmi ishte objekt i një tjetër sistemi tjetër shtrëngues shumëdimensional, siç ishte ai i së drejtës kanunore. Kur themi sistem shtrëngues kemi parasysh gjithë normat ndaluese me natyrë juridike, morale e besimore. Fjala vjen, një nga kryevlerat e njeriut sipas kësaj mendësie ishte besnikëria ndaj bashkësisë ku ai jetonte, ndaj familjes, vëllazërisë, fisit, fshatit, e grupimeve të tjera sociale në të cilat ai ishte anëtarë. Gellner këtë gjendje e përshkruan në këtë mënyrë: “Shumica e njerëzimit ndodhet në mes dilemës së shtypjes ose nga mbreti ose nga kushëriri, e një pjesë njerëzish shtypen prej të dyve” (2002: 141). Në rastin e së drejtës kanunore lidhjet sociale që për Gellnerin përfshihen te simbolika e “kushëririt” kanë konkurruar vazhdimisht me sistemet shtetërore, ku në jo pak rrethana ato të parat kanë mbizotëruar.

Në antropologjinë juridike, si karakteristikë e përbashkët e të drejtave të pashkruara (në rastin tonë e drejta kanunore) njihet dukuria e zbatimit nëpërmjet një bindje të brendshme, një mekanizmi të brendshëm psikologjik, pra jo vetëm prej frikës së zbatimit të një ndëshkimi fizik a ekonomik të jashtëm (Pospisil, 64 ). Një gjë e tillë vjen pasi e drejta në këtë rast është shprehje e vetë mendësisë së banorëve, është në përputhje me sistemin e vlerave të banorit të bashkësisë në fjalë. Në sistemin e shtrëngimit shoqëror në kuptim më të gjerë sesa ai ligjor të dy format e shtrëngimit, qoftë nëpërmjet përdorimit të forcës, qoftë tek mbështetja e rregullave që respektohen vetiu, variojnë nga shoqëria në shoqëri (2002: 136). Po t' i referohemi faktit se ç' ndodh në sistemet bashkëkohore prej të cilave ne kemi huazuar, një gjë është e sigurt: ato kanë pasur rrugëtime të ndryshme historike prej nga dhe ku lindin dhe aty për aty. Ato kanë marrë kohë dhe kanë pasur plot peripeci deri në arritjen e tyre në një nivel të që janë sot, saqë shpeshherë ligji shtetëror të duket sikur është kthyer në “zakon” për banorin.

Një kriter kryesor që një normë të ketë legjitimitet si e drejtë dhe që sjell bindje në zbatimin e saj, veç elementëve të tjerë, kërkohet që në çdo kohë kjo e drejta të ketë një garant, një *autoritet ligjvënës*. Krijimin e së drejtës kanunore ia atribuonjë Lekë Dukagjinit përgjithësisht në krahinën etnografike të njohur më parë si

Lekni (Tirta, 2002, Popovci, 1967: 1001)). Në krahinën e njohur si Gegni këtë atribut ia njohin Skënderbeut. Në krahinën e Labërisë, Papa Zhulit e më vonë Idriz Sulit. Kurse në Luginën e Shkumbinit njihet si zakonet e Mus Ballgjinit. Banorët e trevës në fjalë shprehen se “kshtu asht me kanu të Leks”, “kshtu asht e drejt se e ka lan vet Leka” apo me “kanun të Lek Dukagjinit” e me radhë.

Me interes është të shohim se çfarë cilësish mbart figura e Lekë Dukagjinit, apo më mirë të thuhet se si banorët kishin dëshirë ta kishin figurën e autoritetit krijues të së drejtës së tyre. Këtu kemi shkëputur vetëm këtë figurë po një analizë e tillë vlen edhe për emrat e tjerë që zumë në gojë. Mbështetur në të dhënat e mbledhura në Has, themi se perceptimi për Lekë Dukagjinit te banorët ruhej qoftë si pleqnar po edhe si luftëtar. Për shembull, në një gojëdhënë tregohet se:

*“Njëherë e një kohë Lekë Dukagjini luftoi gjatë me ushtrinë e Krajlisë në Majën, që sot quhet maja e Kralicës. Leka dha urdhër që kuajve t’iu viheshin patkonjtë mbrapsht dhe kështu u bë. Kështu ushtria e Lekës do të linte Majën e Kralicës, po në fakt gjurmët dëftonin sikur ushtria e tij kishte shkuar drejt saj. Kur ushtria e krajlisë ndoqi gjurmët dhe nuk gjeti gjë, e kapi paniku dhe nga frika lanë fushën e betejës.”* (Bardhoshi., 2004, 100)

Në një variant tjetër thuhet se Leka u këshillua me vëllain e tij, që ishte i verbër (Bardhoshi., 2004, 100). Gjithashtu një variant të ngjashëm me këtë, shënohet edhe nga S. Pupovci, mbledhur në fshatin e Zhub që ndodhet rrezë Majës së Kralicës. (1967., 999). Ndërsa në një gojëdhënë tjetër të mbledhur nga Gjeçovi thuhet se në Malzi në vendin e quajtur “Fusha e Dukagjinit” *Lek Dukagjini i mblidhte në kuvende Fandin*, Hasin, *Malzinë, Lumën me gjitha rrethe e fise* (korsivet e autorit) (K. Ulqini, 2003, 223).

Krahas këtyre, në këtë krahinë ka një seri toponimesh me emrin e Lekë Dukagjinit. Kemi “Kalaja e Lekës në Zhub”, “Kalaja e Lekë Dukagjinit n’shkambë të Kosturit”, “Kroni i Lekë Dukagjinit në Kishaj”, “Lisi i Lekës në .. Vogovës në Has...” (shih. Ulqini., 2003, 219-222). Po ashtu, Gjeçovi në një punim rreth Hasit si vendlindje të P. Bogdanit ndër të tjera shkruan, “Në kanun të Lekë Dukagjinit Hasi njehte 1400 shpi”, po këtu duke folur për shtrirjen e krahinës së Hasit përmend si shenjë kufiri “Kalanë e Lekë Dukagjinit”, që me sa duket është fjala për të njëjtin toponim që është gjendur në fshatin Zhub, pasi dhe treguesit e tjerë të çojnë në këtë përfundim (shih Gjeçovi, 1985, 230). Të gjitha këto të lënë të kuptojnë se figura e Leka Dukagjinit ishte e ngulur thellë në kujtesën e banorëve të trevës.

Vlen të theksohet në jo shumë raste thuhet se e ka lanë Leka, po një ndër parimet bazë të kësaj të drejte siç ishte barazia i atribuohet kësaj figure. Thuhej se Leka e kishte “lanë me gojë se i mirë del prej të keqit e i keqi prej t’ mirit”. Thuhet se Leka e la kështu, sepse babai i tij ishte i shëmtuar e vet ishte i pashëm ndërsa në krahina të tjera thuhet se Leka e la kështu pasi bëri debat me Skënderbeun e ky i fundit nuk kishte qenë dakord me këtë parim, derisa ai pyeti nënën e tij se si kishte qenë babai i tij e kur e mori vesh se babai i tij nuk kishte qenë një burrë i pashëm, tha “e paqim lanë si ka thanë Leka” (Pupovci, 1972, f. XLVI). Praktikisht parimi i barazisë shtrihet më gjerësisht si në fushën e *së drejtës së jetës*, ku është fjala për gjakmarrjen, po ashtu edhe lidhur dinjitetin, nderin, po dhe në të drejtat e pronësisë. Është një parim që e përshkruan të gjithë të drejtën e kanunore në tërësi, porse kemi të bëjmë me një të parim barazie në kontekstin e një të drejte kanunore e krijuar dhe e zbatuar në një shtrat kulturor me natyrë mbizotëruese patriarkale.

Një vend të ngjashëm me “Lekën” (si krijues të së drejtës në krahinën e Hasit), e gëzonin më vonë edhe pleqnarë të njohur, që bënë emër, ku shpeshherë në terren gjendet të thuhet se kështu e *ka thënë*, fjala bie, Ibrahim Dida, Mehmet Alia, Sadik Dauti, e me radhë, edhe pse fare mirë këtë mund të ketë qenë gjykuar nga dikush tjetër para apo pas tij, po thjesht normës i duhej të kishte edhe autoritetin e *plakut*. Kështu vishej edhe më cilësinë e të qenit *e drejtë*. *Plaku* në pleqnim, pra dhe si figura e *autoritetit*, nuk kërkohet që të ishte medoemos banor i krahinës në fjalë, po mund të ishte edhe nga krahinat fqinje apo më gjerë, si fjala bie, nga Krasniqa, nga Luma, Mirdita e me radhë. Mjaftonte që kjo figurë të ishte e njohur si *pleqnarë e drejtë*, po edhe se të ishte i zoti që çështjen që kishte pleqëruar ta çonte deri në fund. Në figurën e autoritetit nuk mund të lihet

pas dore edhe mundësia faktike që kishte ky plak për ta vënë në zbatim këtë vendim. Ekzekutuesi është themeli i shoqërisë. Prandaj, shpeshherë figura e *plakut* ishte e lidhur ngushtë edhe me vetë emrin e *familjes* që i përkiste.

Veç atyre që thamë më lart, gjejmë se në të drejtën kanunore në Has, si dhe në vise të tjera, garanti (autoriteti) për të konsideruar një normë kanunore *si të drejtë* ishte të provuarit në kohë, se i kishte qëndruar kohës si e tillë. Lidhur me këtë ishte fakti që kështu e kishin *lënë të parët*, që do të thotë se *kulti i të parëve* merrte në këtë rast atributin e *autoritetit* për të konsideruar një doke të drejtë, sillte një detyrim të brendshëm nga banorët për të zbatuar çka të *parët* u kishin lënë si vlerë po edhe si të drejtë. E veçanta në këtë rast është se nuk kemi një figurë individi po një term mjaft fluid për t' u përkufizuar që quhej “*të parët*”, në kuptimin e paraardhësve. Kështu mund të themi se figura e *autoritetit ligjvënës* në mendjen e banorit të kësaj krahine, si të themi, është një strukturë komplekse shumëfillëshe, një ndërkyerje mes ndjenjës së respektit dhe bindjes si e drejtë ndaj asaj që kishin *lënë të parët* (apo Leka si prijës i tyre, nga pleq të njohur për drejtësi), sa ishte një detyrim juridik ishte po ashtu moral e, shpeshherë me natyrë kultike (shih edhe Tirta, 2003).

Veç veprimit të institucioneve kanunore dhe rolit që kishte autoriteti ligjvënës e drejtësidhënës për zbatimin e së drejtës dokesore, faktor me peshë në zbatimin dhe kohezionin e kësaj të drejte luante edhe *dukuria e ndërveprimit të dokeve juridike* me elementë të tjerë etnokulturore si janë ato me *natyrë morale e besimi* (shih. M. Tirta., 2003, 16-18). Për këtë, kemi shkëputur disa raste në fusha të ndryshme të së drejtës si atë të pronësisë, familjes, marrëdhënieve martesore. Në doket për *të drejtën e zgjedhjes apo caktimit të pronësisë* në ndarje të pronës familjare në Has mbizotëronte rregulli që vëllai i vogël të kishte të drejtë të zgjidhte i pari si dhe shtëpia të ngelte atij, pavarësisht se kur dhe kush e kishte ndërtuar. Në këtë rast nuk merrej parasysht kontributi me punë apo forma të tjera të natyrës ekonomike: dihet se më i vogli në moshë kishte më pak mundësi se kushdo tjetër për të kontribuar më shumë për ekonominë familjare. Po duke qenë se ai kishte më pak mundësi për t' i bërë ballë jetës ekonomike në një familje me më pak krahë pune, po për këtë arsye thuhet se dhe prindërit vendosnin të qëndronin në një familje me djalin e vogël (Bardhoshi, 107-108). Ka gjasa që një doke e tillë para se të kthehej në normë me natyrë juridike kohë me parë të ketë zënë fill si e etiko-morale, po themi si një *para-normë* juridike e më vonë gjatë praktikimit të shpeshtë të ketë marrë natyrën e plotë si juridike.

Krahas normave mirëfilli juridike në vendosjen e kufirit të pronës mbi tokën bujqësore bashkëvepronin edhe norma të tjera me ngarkesë kryesisht besimore pagane. Le të shohim funksionin e simbolikës së gurit. Besohej se ai që luan gurin e kufirit nuk i dilte shpirti prej mëkatit që kishte bërë deri sa e rregullonte këtë gabim; apo *i shkymej hisja*. Po në këtë rast, *numri i pleqve* që merrnin pjesë në betim: për *kufirin e harruar* fshat me fshat ishte 24, për familje me familje ishte 2, 3. Numri i gurëve që vendosej ishte po ashtu numër kultik si 3, 4 në mes kufijve të pronave të ndryshme familjare (Bardhoshi, 2004). Në një ceremoni të vetme, siç është vendosja e *kufirit të harruar*, gjenden norma juridike, po edhe ato kultike, që kanë lidhje me *kultin e gurit*. Guri, duke qenë se e përcakton dhe e mbron kufirin, merrte funksione juridike merrte gjithashtu edhe funksione kultike. (Tirta, 2004, 95). Të gjitha këto përdoren që këtij veprimi t' i jepej një formë sa më e qëndrueshme. Guri përdorej edhe si *shenjë pronësie* si për turrën e druve, bletën e gjetur, etj. Gjeçovi, duke folur për “guri mbi barrë a turrë të druve” si doke në vendin tonë, shkruan:

“*Barren e druvet, a trugun, a turren, të bame në mal a të prume prej ujit në zall, po i gjete gur më to, dije se janë t' atyne qe i kan vu gurin mâ të parët. Po gjete një shkurre a krande per sysh guri më to, s'ka dorë qi mund të guxojë me i prekë. Guri i vumun ma' barrë a trung, m'at cunk e kercunë, m'at krande cokel, dishmon se janë t' atijat që i ka vu gurin, e s' i perket kush, prej drojet se do t' u peshoje randë n' at jetë njaj paperdhok*” (2003, 52).

Edhe sot e kësaj dite në Has gjenden raste kur vendosen gurët mbi thupra a dru të mbledhur a të prerë në mal po tashmë më shumë si shenjë pronësie, përkatësie të dikujt, por nuk besohet më, sidomos te të rinjtë, se guri

ka forcë kultike që t' i shkaktojë fatkeqësi atij që cenon pronësinë mbi drutë. Po fakti që ka rënë njëri prej dimensioneve, siç është ai i besimit të forca kultike e gurit, ka çuar në mospasjen e respektimit të kësaj norme, sepse mjafton të hiqet guri. Ose po të marrim një rast tjetër jashtë jetës familjare. Prona fshatçe në shumë fshatra është ndarë në pjesë të barabarta në mes vëllazërive përbërëse të fshatit. Në shumë raste barazia në pjesë në mes vëllazërive arsyetohej nëpërmjet *besimit* se në kohë të hershme vëllazëritë kishin pasur një *të parë të përbashkët*. Duke përdorur kështu simbolikën e vëllait, pra të një lidhje gjaku që edhe vetë krijuesit e kësaj simbolike e dinin që nuk ka baza reale, i jepnin vëllazërisë të drejta të barabarta, sepse ishin vëllezër. Duhet thënë se një dukuri e tillë ndeshet edhe një vise të tjera të Evropës Juglindore (Stahl., 57).

*Reciprociteti* që për shumë studiues është themeli i marrëdhënieve sociale në shoqëritë rurale e që në themel të saj kishte parimin “*unë sot për ty e ti nesër për mu*” veç funksioneve të tjera sociale ngërthente në vetvete detyrimin juridik që çdo familje e ndihmuar më parë kur kishte mundësi reale duhej të bënte të njëjtën gjë (jo në mënyrë krejt të barabartë) për atë që e kishte ndihmuar. Në të kundërt do të kishte reagime të ndryshme në të ardhmen, si mospërkrahje, moskomunikimin, e me radhë, reagime që shpeshherë në praktikë merrnin cilësitë e sanksionit si ekonomik ashtu dhe psikologjik. Në ditët tona është e vështirë për t' u konceptuar si sanksion moskomunikimi apo mosdhënia e ndihmës etj. Po për kohën që flasim një gjë e tillë merrte të gjithë atributet e sanksionit. Koncepti i sanksionit shpeshherë është i ndryshëm në kohë të ndryshme si dhe në shoqëri e kultura të ndryshme.

Le të ndalemi edhe pak te dukuria e marrëveshjeve të pashkruara. Ndeshet rëndom shprehja “*a je ke pi kafen?*”. Kur kërkohej dora e vajzës për fejesë pasi i *zoti i shtëpisë* a babai i vajzës e *jepte kafen*, tashmë familjet ishin në marrëdhënie detyrimi e të drejtash ndaj njëra- tjetrës. Veshja e ujdive me një veprim ceremonial që quhej “*pirja e kafes*” shtrihej në kuptim edhe më të gjerë, veçanërisht në ato të cilat kishin rëndësi në jetën ekonomike, fjala bie, në rastin e shit-blerjes. Në rast se toka ishte shitur pa “*pirjen e kafes*”, ishin të gjitha gjasat se kjo marrëveshje në të ardhmen të shihej e pavlefshme, pse palët e interesuara kërkonin se kur i është “*pirë kaffa kësaj pune*” në rast se nuk dilte askush për ta vërtetur këtë gjë, atëherë marrëveshja konsiderohej e pavlefshme.

Për qëndrueshmërinë e marrëveshjeve ndihmonte shumë edhe *kulti i fjalës së dhënë*. Fjala e dhënë, krahas faktit se ishte një marrëveshje juridike, që kishte në themel të drejta dhe detyrime për palët e lidhura, në brendi kishte gjithashtu edhe detyrimin moral, po ashtu edhe kultik (shih edhe Tirta, 2003., 337, 338). Kush nuk mbante besën dihej se kishte edhe ndëshkimin fizik e ekonomik që do ta pasonte shkeljen e saj. Po veç kësaj, ishte dhe sanksioni me natyrë sociopsikologjike, që kush e thyente besën kohë pas kohe, ndoshta edhe në breza, do të quhej *besëprerë*, një identifikim që do ta ndiqte jo vetëm individin që e kishte shkelur atë, po dhe familjen e tij, ndoshta edhe ndër breza. Besimi që kush nuk e mban fjalën do të shuhej si familje apo në jetën e tij njeriu do të mbulohej nga dergja, ishin të një natyre që po të huazojmë këtu termin e Radcliffe Brawn është një sanksion supernatural. Banori ndjente detyrim në respektimin e fjalës qoftë për arsye juridike po ashtu dhe morale po edhe kultike. Këto tre dimensionet krijojnë një sistem kompleks si garanci për zbatimin e marrëveshjeve.

Këtë sistem të menduarit e gjejmë thuhet gjithmonë në ato raste kur marrëdhënia shoqërore prej së cilës kërkohet të rregullohet ka një rëndësi të madhe: kemi një strukturë akoma më të sofistikuar për ta garantuar atë. Juridikja, e moralshmja dhe besimorja (renditja nuk ka funksion hierarkik) bashkëveprojnë ngushtësisht në mendjen e banorit për të garantua mbrojtjen e saj. Rënia e njërit prej dimensioneve, dhe është shumë vështirë për të gjetur një kufi në mes tyre, ka çuar në pamundësinë e zbatimit të normës juridike, në shkeljet e shpeshta dhe në konsiderimin e saj si të padrejtë. Pse duhet të jetë e drejtë në fund të fundit? Ky sistem juridik tradicional nuk ka dyshim që sot nuk gjendet më në zbatim në tërësinë e tij. Po këtu e kemi parë me vend që të ndalemi te procesi i dekollektivizimit gjatë dhe pas e transformimit në një mjedis social, ku para kolektivizimit ka pasur si sistem rregullues kryesor kanunin.



### LIGJI SHTETËROR MBI TOKËN BUJQËSORE DHE KANUNI

Në vitin 1946 zuri fill procesi i kolektivizimit të pronës në Shqipëri dhe përfundoi aty nga 1967. Një gjë e tillë ndodhi në gjithë Evropën Lindore dhe njihet si një nga shndërrimet ose “thyerjet më radikale që kanë ndodhur në historinë e shoqërisë rurale” (Hann: 1991:303). Ndërsa rastin ynë ndoshta është dhe më radikali ndër radikalët. Në zonat malore, siç ishte ajo e Hasit, një gjë e tillë ndodhi në fund të viteve ‘60 të shekullit të kaluar. Si rrjedhojë e kolektivizimit të pronave, toka bujqësore në pronësi të familjeve kaloi në pronësi të kooperativave. Me dy fjalë, viti 1967 shënon eliminimin e pronës private mbi tokën bujqësore në Shqipëri (de. Waal 1995: 2). Sipas statutit të kooperativës bujqësore, familjes fshatare iu la në përdorim vetëm një parcelë toke deri 1 dynym. Në paragrafin e dytë të këtij neni specifikohet se familjet kooperativiste në zonat malore mund të merrnin deri në 1.5 dynym, kur toka të ishte mbi ujë (VKM nr. 27. 03. 1968, neni. 2). Është fjala vetëm për të drejtën e përdorimit e jo të pronësisë. Në pronësi të këtij subjekti, pra të familjes bujqësore, mbetën ndërtesat e banimit, kafshët e prodhimit, bletët, shpendët dhe kafshët e ngarkesës, ndërtesat e nevojshme për strehimin e tyre dhe inventari i imët. Siç dihet, tërësia e këtyre të mirave në pronësi të familjeve bujqësore me kalimin e kohës erdhi duke u ngushtuar, sidomos në fillim të viteve ‘80 të shek. XX. Lehtësisht vihet re se sfera e veprimtarisë të së drejtës kanunore mbi pronën ishte ngushtuar shumë, sepse ishte kufizuar shkajshëmrisht e drejta e pronësisë private familjare. Po ashtu gjithë ky proces ishte bashkëshoqëruar edhe me një propagandë intensive në luftën kundër zakoneve prapanike.

Në këto kushte vetvetiu lind pyetja se si u disponua në realitet ajo pjesë e të mirave që ngeli në përdorim të familjeve kooperativiste deri në ardhjen e momentit e daljes së ligjit për tokën e akteve të tjera ligjore e nënligjore, që kishin për qëllim kalimin e pronës nga kolektive në atë private?

Mund të themi se edhe gjatë periudhës kur prona ishte kolektivizuar, ndarja e pronës familjare dhe në përgjithësi regjimi juridik i saj është bërë bazuar në normat e praktikave kanunore. E këtu është fjala si për atë pjesë të të mirave që ligji e jepte vetëm në përdorim, ashtu dhe atë që e jepte në pronësi. Fjala bie, banesa ndahej në aq pjesë sa ishte numri i vëllezërve. Në këtë kuadër, kur njëri nga vëllezërit linte shtëpinë, i jepeshin në formë kompensimi të holla, të mira të tjera materiale e me radhë. Po kështu veprimeve edhe me tokën. Ajo pjesëtohej në mënyrë të barabartë në mes vëllezërve dhe nuk merrej si kriter në përcaktimin e pjesës as numri i kurorave as ai anëtarëve të një familje të re që mund të lindte. Me pak fjalë, në tërësi si bartës i të drejtave të pronësisë së paluajtshme dilte përsëri vëllai, njëlloj si veprimeve parakolektivizimit. Në këto kushte del se të paktën për sa i përket të drejtave mbi pronën e paluajtshme familjare femra vijonte të kishte thuar të njëjtën status me atë që kishte parakolektivizimit. Themi se edhe po t’i referohemi marrëdhënieve tjetër shoqërore, siç janë lidhjet martesore e drejta kanunore vijojtë ishte rregullatore po në kushte të reja. Fjala bie, ligji shtetëror ndalonte lidhjet martesore midis personave me lidhje gjaku, deri në dy breza, e krushqie (KF: 1982, neni 15), ndërkohe që për lidhjet martesore në mes anëtarëve të një fshati nuk shprehej. Kurse fshati dhe vëllazëria vijuan të qëndrojnë egzogam. Fakti se fshati ruajti natyrën e tij egzogamike paraqet rëndësi edhe lidhur me një aspekt të pronësisë së fshati ngeli patrilokalitet: vajzat martoheshin gjithmonë jashtë fshatit, duke mos pasur të drejtë që të marrin bashkëshortin e të jetojnë pranë familjes së tyre të lindjes. Përgjatë këtij afati kohor, gati 30-vjeçar, edhe pse jo në masë të konsiderueshme, pronën familjare veç kolektivizimit e shoqëruan disa dukuri të tjera. Ndodhi që familje të ndryshme të ndërtonin shtëpitë e tyre sipas “Vijës së Verdhe”, po që në disa raste i takonte që toka të kishte qenë më parë në pronësi të dikujt tjetër. Duhet nënvizuar se në pjesën dërrmuese banorët kanë bërë çka ishte e mundur për të shmangur ndërtimin e shtëpive në tokën e tjetrit. Jo vetëm në këtë situatë, po si e thamë më lart, në çdo lëmë tjetër të jetës shoqërore ku ishte e mundur, veçanërisht aty ku ligji nuk përfaqësonte mendësinë e interesat e banorëve, është shfaqur dukuria e “shmangies së respektimit të ligjit shtetëror”. Ruajtja e një natyre të tillë e fshatit, në mënyrë të tërthortë, flet se *de facto* edhe në këtë fushë të jetës sociale e drejta dokesore tashmë në heshtje dhe aty ku ekzistonin hapësira dhe mundësia vazhdonte të zbatohet.

Viti 1991-1992 për Shqipërinë shënon fillimin e një procesi të thellë transformimi në gjithë aspektet e jetës sociale. Prosesi i kthimit i pronës përkatësisht i tokës bujqësore është njëri prej tyre. Në Has, që është dhe rasti ynë i studimit, dekollektivizimi ndodhi në mënyrë intensive gjatë pranverës së vitit 1992. Baza ligjore shtetërore për privatizimin e tokës bujqësore (Ligji Nr. 7501) si njësi ekonomike njihte familjen bujqësore. Pjesa që do të kalonte në *pronësi a përdorim* do të përcaktohej në vartësi të numrit të anëtarëve të saj, i njohur ndryshe si sistemi i ndarjes për frymë. Ndërsa siç dihet në të drejtën dokesore, numri i frymëve në familje nuk ndikonte aspak në pjesën që do të merrte në pronën e paluajtshme. Ligji i kohës mendohej që ta shmangte formalisht mundësinë e përplasjeve të të drejtave të ndryshme për pronësinë, duke hequr të drejtën e trashëgimisë së mëparshme, ku shprehej: “Në dhënien e tokave në pronësi e në përdorim personave juridike e fizike nuk njihet **pronësia e mëparshme, as madhësia dhe kufijtë** e saj para kolektivizimit” (Ligji 7501: neni 8). Por, element tjetër i rëndësishëm i pronësisë, sidomos mbi tokën, është se ajo veç dimensionit ekonomik, siç janë shprehur dy antropologët e njohur Keebet and Franz von-Beckmman, ka po aq dhe atë social (Hann: 2000, 6-7). Është se lidhja në mes banorëve e pronës së lënë në trashëgim nuk ishte vetëm ekonomike, po edhe shpirtërore, aq sa kjo e dytë shpesh herë bëhej më përcaktuese. Banori e shihte tokën si burim kryesor jetese, një burim të qenësishëm, po kjo ishte vetëm njëra anë. Në anë tjetër, shprehjet si: “*këtë tokë ma ka lanë baba*”, “*e kam brez pas brezi*” “*e kam fitu me gjak*” e, me radhë, përveçse shpjegonin vijën e të drejtës së trashëgimisë, në mbartnin një lidhje shumë të fortë të banorit, (pasuesit, trashëgimtarit), me *të parët* e tij, një ngarkesë e madhe emocionale e psikologjike. Siç shprehen dhe vetë banorët, ruajtja e së drejtës së trashëgimisë mbi tokën, ishte dhe një çështje dinjiteti, si një detyrim moral ndaj *të parëve*, trashëgimlënësit, për të ruajtur mundin e kujtimin e tyre. Kujtojmë se në pjesën dërrmuese toka në pronësi të familjes është e tillë prej disa brezash. Një ndër format më konkrete të dëshirës e të vazhimit të ruajtjes së kujtimit të përkatësisë së pronësisë mbi tokën, veç funksionit për të komunikuar, është dhe dukuria e përdorimit të emrave për pjesë të ndryshme të pronës edhe gjatë kolektivizimit. Kështu, gjatë përdorimit të përditshëm parcela, livadhe etj., thirreshin nga banorët, në një pjesë të mirë të tyre, me emrin e “*të zotit të shtëpisë*” që kishte qenë më parë pronar. Po në kontekstin e një kujtese sociale, sa herë që banorëve më të moshuar u jepej rasti, tregonin histori familjare, ku tregoheshin dhe vendshtirja e pronës së dikurshme familjare tokës bujqësore, livadhit, pyllit e me radhë mënyrës së fitimit të pronësisë mbi to, jetës familjare etj. Të gjitha këto flasin për një mospranim si të drejtë nga ana e banorëve të ligjit shtetëror “Për tokën”, i cili shpallte nul trashëgiminë. Për zbatim të ligjit për tokën ndarja e tokës do të bëhej nga *komisionet*, ndonëse në jo pak raste toka u nda edhe nga vetë banorët pa praninë e *komisionit*. Madje edhe brenda të njëjtit fshat ka ndodhur që një pjesë të tokës ta ndante *komisioni* dhe tjetrën vetë banorët. Siç do të shohim në vijim, vetëm me ndonjë përjashtim të vogël, siç ndodhi në ndonjë pjesë të tokës “*mera*” (e përbashkët), ky organizëm shtetëror, pra *komisioni*, i ngritur në bazë e për zbatim të ligjit për tokën, në përgjithësi vuri në zbatim të drejtën dokesore. Nuk duhet lënë pas dore edhe fakti se komisionerëve u mungoi autoriteti për të zbatuar ligjin shtetëror, pasi duke qenë se ishin banorë të trevës madje në shumicën e rasteve, brenda fshatit ku ishin si komisionerë, dhe këta vetë tokën e tyre e ndanin sipas të drejtës kanunore. Një nga pikat më delikate që hasen në punën e tyre komisionet, po edhe vetë banorët, për ndarjen e pronës ishte ripërcaktimi i kufijve të vjetër. Për këtë u pyetën *më të vjetërit* e të tjerë që ishin të besueshëm, ashtu siç ishte parashikuar në të drejtën dokesore për *kufirin e harruar*. Këta njerëz, veç moshës së vjetër, kishin edhe disa veçori të tjera. Ata gjatë jetës së tyre ishin shquar për një jetë të denjë, njerëz jo ngatërrestarë, njerëz që e thoshin të vërtetën e, jo *lojabisht*, siç i quajnë në Has njerëzit që luajnë shpesh nga fjala. Kur nuk ishte e mundur të kujtohej nga askush me bindje se ku kishte qenë kufiri, kërkoheshin që të arrihej një marrëveshje në mes palëve, pra të familjeve kufijare. Pas këtij hapi, procesi i kthimit të pronës ishte më i thjeshtë. Komisioni, para se të niste punën për përcaktimin e pjesës përkatëse për secilën familje, duhej që paraprakisht të përcaktonte pjesën që një familje, që në tashmë ishin bërë një grup familjesh, kishte trashëguar nga “*të parët*.”

Në bazë të kësaj forme, procesi i pjesëtimit niste që te brezi i parë i vëllezërve që nuk kishin ndarë ndonjëherë pronën familjare në mes tyre. Pasi ndahej toka e trashëguar në aq pjesë sa kishte qenë numri i trashëgimtarëve, “i djemve” (familjet), vinte hapi i dytë, ku djemtë e djemve e ndanin po përsëri në mes tyre në mënyrë të barabartë sipas mënyrës tradicionale. Kjo vazhdonte deri te shkalla e fundit. Edhe e drejta e zgjedhjes në *pjesë*, që në këtë krahinë i përkiste *vëllait të vogël*, nuk u parashkrua në kohë, po u përcoll te familjet trashëgimtare të *vëllait të vogël*. Që do të thotë se pavarësisht nga mosha e personit që tashmë përfaqësonte interesat e familjes a familjeve pasuese të *vëllait të vogël*, e drejta e zgjedhjes i pari në pjesë u përkiste atyre. Kështu ishte e drejtë.

Në ndonjë rast familjet që kishin më shumë anëtarë kërkuan ndarjen e tokës sipas parimit ligjor “për frymë”. Po interesant është fakti se, edhe në këtë rast ata kërkonin që pjesëtimi të bëhej “sipas ligjit”, në tokën që kishin në trashëgim nga “*i pari*” i tyre, ndërkohë që në ligj thuhej që pjesa “për frymë” të përpjesëtohej në raport me atë që kishte fond tokë bujqësore fshati. Pra, edhe, si të themi, “ky grup të interesuarish” nuk hiqte dorë që tokën ta merrte nga e trashëguara. Banorët mendonin se marrja e tokës së tjetrit nuk do të siguronte gëzimin real sepse herët a vonë toka do të kthehej te i zoti.

#### NË VEND TË MBYLLJES

Parashtrimi i çështjeve siç është *përballja e sistemit ligjor shtetëror me atë lokal-traditional*, është tej mase i gjerë si dhe i lidhur në mënyrë të pandashme me vet shtetin e së drejtës dhe legjitimitetin. Faktikisht nuk mund të japim përfundime në formë të prerë, porse do shënonim disa prej tyre si të rëndësishme për t’u kujtuar. Legjislacioni ynë i gjatë viteve të transformimit i thirrur me funksionin kryesor për ta transformuar këtë shoqëri drejt një modeli perëndimor, është hartuar duke pasur si bazë legjitimiteti faktin se legjislacionet që janë marrë si modele (ose janë përkthyer) janë të “*avancuara*” dhe se kanë dhënë efekte pozitive në vendet ku ato kanë vepruar. Një gjë e tillë është mbështjellë me “*legjitimitetin e shumicës*” parlamentare të kohës në vendin tonë. Kjo shumicë parlamentare i ka dhënë legjitimitetin në rrafshin lokal-shtetëror, pra të vendit tonë. Thuajse nuk janë marrë në konsideratë veçantitë socio-kulturore që vendi ynë mbart. Rrjedhojë e një praktike të tillë ka sjellë shpesh dukurinë e delegjitimitetit të ligjit (të ri) shtetëror në sytë e qytetarit shqiptar, sepse ai nuk vjen në përputhje me sistemin e vlerave të tij. Pasoja është e evidente. Moszbatimi i legjislacionit nga njëra anë, dhe kostoja shumë e lartë për shtetin për të vënë në zbatim një legjislacion që ngelet i “*huaj*”, ulja a mospasja e besueshmërisë të institucionet shtetërore e pasoja të tjera. E gjithë kjo, edhe pse kemi të bëjmë me miratim të ligjit në rrugë të rregullt proceduralisht.

Në këtë punim si rast studimi morëm rregullimin e marrëdhënieve sociale në bazë të së drejtës kanunore. Dhe pamë që legjitimiteti i normave të zbatuara si të detyrueshme vinte nga se kështu e kishte lënë Leka, se kështu e kishin lënë të “*parët*” dhe se ishin të drejtë këtë e kishte provuar koha. Kjo ishte rruga arsytuese nga zbatuesi i së drejtës kanunore, sepse këto ligje kanë qenë të drejta në jetën. Në fakt, *parimi i shumicës* nuk është si në kohën e sotme po ai mund të gjendet te zbatimi nga të gjithë si i drejtë. Kanuni, edhe pse mban në kohezion një sistem patriarkal, ka ekzistuar për aq kohë sa ka qenë në harmoni me moralin e shoqërisë dhe me normat besimore të shoqërisë ku është zbatuar. Në atë moment kur vihet re një rënie e njërit prej këtyre dimensioneve (moral, juridik, besimor), një gjë e tillë reflektohen në gjithë sistemin e vlerave dhe anasjelltas. Këtu nuk mund të flasim se cili i paraprin njërit dhe cili tjetrit.

Si rast konkret kemi parë shkurtimisht mënyrën e ndarjes së pronës gjatë procesit të dekollektivizimit. Toka është e imja, sepse ma ka lënë trashëgim i pari, e kam brez pas brezi. Pra, jo një arsyetim i një njeriu thjesht ekonomik. Një marrëdhënie pronësie, që ishte aq sa ekonomike edhe sociale, një lidhje mes atyre që e kanë lënë trashëgim dhe atyre që e trashëgojnë. Ndërsa ligji shtetëror për këtë marrëdhënie sociale shprehte të pavlefshme çdo lidhje me të kaluarën. Ky ishte dhe një nga shkaqet pse u “*delegjitimua*”.

Duhet të theksojmë se në punime të tjera e kemi trajtuar faktin se e drejta kanunore nuk është se kishte vdekur,

siç janë shprehur disa autorë. Ajo thjesht ishte struktur në aq hapësirë sociale sa kishte lënë sistemi shtrëngues shtetëror dhe po ashtu sa kishin ndikuar edhe agjentët e tjerë si edukimi, sistemi ekonomike etj., në pasjen e një procesi transformues. Veç kësaj, mendojmë se ngritja e një sistemi jo adekuat shtetëror, që të ishte i drejtë në thelb sipas mendësisë së banorëve, krijoi bazat për delegjetimimin e tij dhe legjitimimin si të drejtë të së drejtës kanunore për disa lëmenj të jetës sociale. Kjo, në ato vende ku kjo e drejtë njihet me këtë emër. Nisur nga në të dhëna paraprake dhe në qëmtime të shkurtra në terren, mund të themi se një dukuri të tillë e kemi të pranishme edhe në vise të tjera vendit tonë. Fjala vjen në shumë vise rurale edhe në Jug dhe në Shqipëri të Mesme, megjithëse është zbatuar ligji mbi tokën si marrëveshje për fitimin e së drejtës së pronësisë mbi tokën e vëmë re se si trashëgimtarë në vijim kanë dalë vetëm djemtë e jo vajzat në familje.

E drejta kanunore nuk është një e drejtë, e cila mund të përgjithësohet për të gjithë shoqërinë. Nuk jemi në gjendje as të themi hartën sociale sesa shtrihet dhe cilët sektorë të jetës sociale ajo i rregullon paralel me të drejtën shtetërore dhe ato jo shtetërore. Po këtu i shkëputëm thjesht si rast studimi një krahinë, e cila është objekt studimi. Një gjë e tillë vlen edhe për pjesën e Hasit që shtrihet në Kosovë, që në fakt ka një shtrirje edhe më të gjerë gjeografike dhe një numër më të madh popullsie. Në këtë trajtesë, pjesa e krahinës së Hasit në Kosovë nuk u bë objekt studimi, sepse, siç dihet, për temën që folëm do të na duhej të flisnim për një kontekst tjetër politik. Për shembull, shqiptarët në Jugosllavi kanë pasur një status krejt tjetër juridik apo kolektivizmi i pronës ka ndodhur vetëm për një afat 3-vjeçar në vitet '50 të shek XX dhe kështu që ajo që njihet si periudhë dekollektivizimi nuk përkon me atë në vendin tonë. Së fundmi, statusi i Kosovës është krejt i veçantë dhe në rrugë e sipër të një statusi të ri. Po ajo që është e evidente, të paktën në marrëdhëniet e pronësisë mbi tokën dhe pronën e paluajtshme në përgjithësi, që kanë qenë objekt i kërkimit tonë në terren, vihet re se edhe në Has të Kosovës e drejta kanunore luan rol të rëndësishëm në rregullimin e marrëdhënieve sociale. Prandaj mendojmë që edhe në hartimin e legjisllacionit të ri në Kosovë të kihet parasysh në hartimin e një legjisllacionit.

#### LITERATURA KRYESORE

1. Bardhoshi, N., Veçori të ndarjes së pasurisë sipas të drejtës dokesore (*Krahina e Hasit*), Tiranë, "Kult. Pop.", 2004, f. 129-128.
2. De Waal, C., Decollectivisation and total Scarcity in High Albania., Cambridge Anthropology, 18: 1., 1-21.
3. Gjeçovi, Sh., "Kanuni i Lekë Dukagjinit", Prishtinë, Rilindja, 1972.
4. Gjeçovi, Sh., "Trashigimi Thrako-Irjane", Tiranë, "Ora", 2003.
5. Hann, C. M. From Production to property: Decollectivization and Family Land Relationship in Contemporary Hungary., Man, 28, 1993, 299-320.
6. Hann., C. M., The tragedy of the privates? Post socialist property relations in anthropological perspective., Max Planck/Gesellschaft., Working Paper 2., 2000, 24 faqe.
7. Hoxha, SH., "Kanuni i Lumës", Tiranë, AE-IKP.
8. Martini., Xh., "Kanuni i Dibrës", Tiranë, Arbëria, 2003.
9. Meçi Xh., "Kanuni i Lekë Dukagjinit, varianti i Pukës", Tiranë, Çabej, 1996.
10. Meçi. Xh., "Kanuni i Lekë Dukagjinit në variantin e Mirditës", Tiranë, Geer, 2002.
11. Moore., S. F., Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study., Law and Society Review, Summer 1973, f. 720-746.
12. Pospisil. J. L., "Ethnology of Law", Second Edition., Cummings Publishing Company., f. 1978, 30-48.
13. Prato. B, G, 'The Devil is not as Wicked as People Believe, Niether is the Albanian', Ashgate.,

- Between Morality and Law: Corruption. *Anthropology and Comparative Society*, 2004., f. 69-84.
14. Pupovci, S., *Kanuni i Lekë Dukagjinit*: Burimet, origjina, emni, dhe vlefshmenija, Prishtinë, Përparimi, 1967, nr. 8., f. 965-1015.
  15. Pupovci, S., *Pronësia*, Prishtinë, “Marrëdhëniet juridike civile, në Kanunin e Lekë Dukagjinit”, Prishtinë, 1971, f. 94-148.
  16. Pupovci, S., Parathënie., “Kanunin e Lekë Dukagjinit (Origjina, zhvillimi dhe karakteristikat”., Prishtinë., 1972, f. CV-CX.
  17. Riha, J. F. T., Missing: Morality in the Transformation of Former Socialist Countries., *International Journal of Social Economics*., Vëll. 21., 1994, f. 10-31.
  18. Stahl. H. P, “Shtëpia, fshati dhe bashkësia fshatare në Europën Juglindore”, (në orgjinal: “Household, Village and Village Confederation in Southeastern Europe”, New York, Columbia University Press, 1986. (sipas përkthimit në AE-IKP).
  19. Tirta, M., *Besime pagane në të drejtën dokesore shqiptare dhe afri me popujt fqinjë*, Kukës, “Dy Drina”, 1999, nr. II., f. 96-98.
  20. Tirta, M., *Kulti i gurit ndër Shqiptarë*, Prishtinë, “Gjurmime albanologjike”, 1999, nr. 28-29, f. 7-22.
  21. Tirta, M., “Mitologjia ndër Shqiptarë”., Tiranë., IKP-ASH., 2004
  22. Tirta, M., *E drejta dokesore*, “Etnologjia e Shqiptarëve”, Tiranë, Geer, 2003.
  23. Ulqini. K., *Disa toponime në një dorëshkrim të Shtjefën Gjeçovit.*, Tiranë., “Kult. Pop.”, 2003, f. 217-223.
  24. Verdery, K., The property Regime of Socialism., *Conservation & Society*, 2, 1, 2004, 189-198.
  25. Valentini. G., *Mendime paraprake dhe të përgjithshme mbi Kanunin e quajtur të Lekë Dukagjinit.*”At Giuseppe Valentini”, Tiranë, Plejad., 2005, 663-712.
  26. Voe. G. Roli i individit në ndryshimin e zakoneve, Rumani, Kluzh, Anuari i Muzeut Etnografik i Transilvanisë për vitet 1971-1973, 1973, f. 599-602. (i përkthyer në AE-IKP)
  27. Zojzi. Rr., *E drejta zakonore e Labërisë*, Tiranë, AE-IKP.



## VËSHTRIM SOCIOLOGJIK MBI TRAFIKIMIN E GRAVE DHE ADOLESHENTËVE NË SHQIPËRI (SONDAZH)

Dr. Lekë SOKOLI\*  
Instituti i Sociologjisë

Dr. Ilir GEDESHI\*  
Qendra e Studimeve Ekonomike e Sociale

### HYRJE - PARASHTRIMI I PROBLEMIT

**N**ga 23 vajza të jetimore së Korçës, 15 prej tyre janë trafikuar. Disa janë bërë nëna dhe ende vazhdojnë të (ri)trafikohen<sup>1</sup>. Ndër 245 vajza të trafikuar, por të riatdhesuara, 87 prej tyre (pra 35.5 për qind) janë adoleshente të grupmoshës 13-18 vjeç. Edhe pjesa tjetër është trafikuar për herë të parë kur ka qenë brenda kësaj grupmoshe dhe përgjithësisht kanë përsëritur ciklin e trafikimit disa herë (CRCA, 2003; Vatra, 2002)<sup>2</sup>. Sipas të dhënave zyrtare, që u referohen denoncimeve të familjarëve, mbi 600 femra shqiptare ende quhen të zhdukura<sup>3</sup>.

Të dhënat për trafikimin e grave shqiptare, sado kontradiktore, janë tronditëse. Është pohuar se vetëm në Evropën Perëndimore ka 30-36 mijë prostituta shqiptare (shih: Çupi, 2001; Zholi, 2002; Sokoli, 2003), pa folur për vendet e tjera, duke përfshirë vetë Shqipërinë. Në perceptimin e shqiptarëve të anketuar, rreth ½ e tyre e quajnë prostitucionin si “një veprimtari të detyruar” (Katro & Shimani, 1999), të lidhur me trafikimin.

Objekt i këtij studimi është pikërisht ajo pjesë e grave dhe adoleshentëve shqiptarë që trafikohen, domethënë *që detyrohen nga trafikantët me forcë, me premtime për martesë apo forma të tjera mashtrimi për të hyrë në rrjetin e shfrytëzimit për qëllime fitimi, nëpërmjet shitblerjes së tyre apo të aftësisë së tyre për shërbime fitimprurëse, kryesisht seksuale.*

Nga ky studim del se në perceptimin e shqiptarëve trafikimi vazhdon të jetë shqetësim. Megjithatë vlerësimet e tyre për trafikimin janë të ndryshme dhe shpesh variojnë midis ekstremeve: shumica e shqiptarëve të sotëm

\* **Dr. Lekë SOKOLI** Është drejtor ekzekutiv i Institutit të Studimeve Politike e Sociale (ISPS) dhe drejtues kërkimesh (part time) pranë Qendrës së Studimeve Ekonomike e Sociale (QSES). Ai është, gjithashtu, themelues dhe drejtor i Institutit të Sociologjisë si dhe drejtor i revistës Politika & Shoqëria. Është autor i mjaft studimeve e artikujve shkencorë të botuar në Shqipëri e në vende të tjera. Është bashkëthemelues dhe bashkëbotues i revistës ndërkombëtare Sociological Analysis (SA), botuar në Karolinën e Veriut, SHBA (1998-1999). Nga veprimtaria studimore e botuese e tij veçojmë librat: Sociologjia (1997), Droga - historia, përkufizime, klasifikimi, efektet, terapia (1999), Themeluesit e sociologjisë (2000); Droga-ribotim i përshtatur për nivelin shkollor (2000), Divorci – vrojtime e refleksione, bashkautor me prof Hamit Beqja, akademik (2001), Demokracia dhe problemet sociale, Studime sociologjike, I (2002), Interesat dhe harmonizimi i tyre, Sociologji e punës, I (2003), Prostitucioni si profesion, vështrim sociologjik (2006); Sociologjia dhe jeta e përditshme, Sociologji publike, I (2006);

\* **Dr. Ilir GËDESHI** Aktualisht është anëtar i disa institucioneve shkencore evropiane (EADI, EACES etj.) dhe drejtor i Qendrës së Studimeve Ekonomike e Sociale, Tiranë. Ka marrë pjesë në rreth 70 projekte kërkimore-shkencore dhe është autor ose bashkautor i rreth 50 artikujve e botimeve shkencore, të publikuara në Shqipëri e në vende të tjera, si në Bullgari, Greqi, Francë, Angli etj. Ndër librat e tij veçojmë Emigrimi i elitës intelektuale nga Shqipëria gjatë periudhës së tranzicionit, bashkautor me Hekuran Mara, Rolanda Dhimitri & Ksenofon Krisafi (1999), Poverty in Albania. A Qualitative Assessment, Washington, D.C.: The World Bank, bashkautor me Hermine De Soto, Peter Gordon, & Zamira Sinoimeri (2002), Roma and Egyptians in Albania: From social exclusion to social inclusion. Washington D.C.: The World Bank, bashkautor me Hermine De Soto Hermine dhe Sabine Beddies (2005), Competing for remittances, bashkautor me N. De Zwager, Englantina Germenji & Ch. Nikas (2005) dhe Trafikimi, rasti i Shqipërisë, bashkautor me dr. Lekë Sokoli (2006).

<sup>1</sup> Nga intervista me kryetarin e Shoqatës së Jetimëve të Korçës, qershor 2005.

<sup>2</sup> Sipas një studimi të Qendrës së Rehabilitimit të Femrave të Riatdhesuara në Shqipëri, pas trafikimit në vendet fqinje, “Vatra” -Vlorë.

<sup>3</sup> Hoxha, Edmond. 2005. Mbi femrat e zhdukura në Shqipëri. Gazeta Metropol, 21 korrik.

e percepton trafikimin si një “holokaust shqiptar” (Spektër, 2003), por ka ndër ata që mendojnë se trafikimi i femrave zhvillon ekonominë dhe mirëqenien, e bën jetën më të mirë, më të bukur, më luksoze<sup>4</sup>.

Të ndara janë edhe opinionet e studiuesve. Disa mendojnë se trafikimi është një fenomen tipik shqiptar (Benzi, 2003: Parathënie). Disa e lidhin me veset e shqiptarëve. Të tjerë madje e lidhin edhe me virtytet e cilësitë e tyre morale: besën, fjalën e dhënë, familjen biologjike etj. (Raufer & Quere, 2003).

Sidoqoftë, nga studiuesit socialë dhe opinioni i gjerë është pranuar se trafikimi i grave dhe adoleshentëve është një ndër dukuritë më të dhimbshme dhe më tragjike të tranzicionit paskomunist shqiptar. Për të flitet e shkruhet çdo ditë. Por analizat dhe komentet janë mbështetur më shumë në histori të izoluar individësh të trafikuar, në dëshmi të viktimave të trafikimit<sup>5</sup>, dëshmi të një bote barbare, nga e cila nganjëherë vdekja përbën të vetmen rrugëdalje (Arlecchi, 2000)<sup>6</sup>.

Por trafikimi mbetet gjithsesi më i përfolur se i studiuar. Studimet empirike për këtë dukuri janë të pakta, shpesh të njëanshme. Nga njëra anë, trafikimi është identifikuar me dhunën. Dhuna, ana më e prekshme dhe më e dënueshme e problemit, ka eklipsuar ndikimin e faktorëve ekonomikë, socialë, politikë, juridikë, etikomoralë etj., që ndikojnë mbi të. Nga ana tjetër, varfëria thuhet se është cilësuar si shkaku i parë dhe i fundit i trafikimit.

Neve nuk na rezulton kështu. Në njëqind vjetët e fundit, për shembull, Shqipëria ka kaluar në tri forma regjimi politik: monarkik (deri më 1939), komunist (deri më 1990) dhe më pas demokratik. Por edhe në vitet më të varfra trafikimi nuk është njohur si fenomen, aq sa vetë fjala *trafikim* nuk ka figuruar në fjalorin e shqipes<sup>7</sup>. Ka pra edhe faktorë të tjerë. Nga vëzhgimet tona del gjithashtu se shumica e të trafikuarve nuk vijnë nga rajonet më të varfra të Shqipërisë. Në këtë studim janë evidentuar edhe dy faktorë me ndikim jo të vogël në trafikimin e grave dhe adoleshentëve shqiptarë: *rënia morale* dhe *rënia e krenarisë* tradicionale.

Por cila është panorama e trafikimit të grave dhe adoleshentëve në Shqipëri, si perceptohet ai për nga përmasat dhe shkaqet, nga ç’zona (rajone) vijnë të trafikuarit, cila është moshë, niveli arsimor, niveli i punësimit dhe gjendja familjare e të trafikuarve, cilat janë format më të zakonshme të trafikimit, sa të informuar janë të rinjtë, sidomos vajzat, për rreziqet e tij, nga e marrin ata këtë informacion, cilët janë faktorët që ndikojnë më negativisht në procesin e trafikimit dhe si vlerësohet në perceptimet qytetare puna e institucioneve të shoqërisë (familja, shkolla, feja, masmediat dhe institucionet e shtetit) lidhur me trafikimin? Këto përfaqësojnë në thelb objektin e këtij hulumtimi mbi trafikimin e grave dhe adoleshentëve në Shqipëri.

#### METODOLOGJIA DHE “KAMPIONI” I STUDIMIT

Për realizimin e këtij studimi janë zbatuar metodikat bazë të studimeve empirike. Është shfrytëzuar si pikënisje një bibliografi relativisht e gjerë me libra, studime, artikuj shkencorë apo edhe të shtypit të përditshëm të autorëve shqiptarë apo edhe të huaj, që kanë shkruar më parë për trafikimin. Por metoda bazë e përdorur për grumbullimin e të dhënave është *anketimi*. Anketa e këtij sondazhi përmbante 53 pyetje (ose nënpyetje), çdonjëra prej tyre kishte nga 2-10 alternativa përgjigjesh, gjithsej me rreth 330 alternativa të mundshme.

*Intervista dhe bashkëbisedimi në grup* ishte një tjetër metodë paralele ndihmëse, e zbatuar në kërkim të

<sup>4</sup>. *Intervistë me një të ri nga Vlora (qershor 2005)*.

<sup>5</sup>. *Një libër me dëshmi të tilla është ai i disa studiuesve italianë. Shih për shembull: Moroli, Emanuela & Sibona, Roberta. 2000. Skllavet e Perëndimit. Pas gjurmëve të tregtarëve të mishit të bardhë. Tiranë: Korbi; ose Benzi, Don Oreste. 2003. Prostitutat do t’ju kalojnë pranë në mbretërinë qiellore. Tiranë: Marin Barleti.*

<sup>6</sup>. *Ky pohim është, për fat të keq, i vërtetë. Juliana G., 23 vjeçe, u detyrua nga bashkëshorti i saj të vetësakrifikohet, për të mos u shfrytëzuar seksualisht. Ajo i dha fund jetës vetëm një vit pas martesës, për të mos bërë prostitutën në Itali (shih: “Zgjedh vdekjen në vend të prostitutës”, Gazeta Korrieri, 24 dhjetor 2000: 18).*

<sup>7</sup>. *Ky nuk është një pohim i figurshëm, por praktikisht i vërtetë. Në “Fjalori i gjuhës së sotme shqipe”, botim i Akademisë së Shkencave (1985: 2011), fjalës trafikim i është dhënë ky shpjegim i vetëm: lëvizje e njerëzve dhe mjeteve në rrugë tokësore, detare, ajrore; rrjetet i qarkullimit. Madje fjalët trafikant, i trafikuar etj., nuk figurojnë në të. Në të tjerë fjalorë, kjo fjalë ka 12 (Zingarelli, 1970:1849), deri në 20 kuptime (Webster’s, 1989: 1502).*



fakteve dhe opinioneve mbi trafikimin. Ato janë zhvilluar në grupe me nga 8-10 persona, të krijuara në çdonjërin nga të gjashtë prefekturat që u përfshinë në studim (Shkodër, Kukës, Elbasan, Vlorë, Gjirokastrë dhe Korçë). Grupet ishin të veçanta për gratë (pavarësisht moshës), adoleshentët (të rinj e të reja të grupmoshës 16-19 vjeç), sikurse ato me djem e vajza të grupmoshës deri në 16 vjeç, që nuk është përfshirë në anketimin e studimit. Një informacion interesant është siguruar përmes *intervistave individuale* me ekspertë dhe studiues, përfaqësues të OJQ-ve që merren drejtpërdrejt me trafikimin, sikurse me drejtues të organizatave të grave në Tiranë dhe në rrethet respektive. Përmes intervistave të drejtpërdrejta janë marrë mbi 400 prononcime, opinione apo sugjerime individësh.

Veç metodave të testimi të problemit, në këtë punim janë përdorur, sado pak, edhe *metoda historike* si dhe *metoda krahasuese*, gjithnjë si metoda të hulumtimit sociologjik, duke mbetur gjithnjë brenda përvojës shqiptare. Kjo ka bërë që nga njëra anë, problemi i trafikimit të shihet në *dinamikën* e tij dhe jo vetëm me përmasat dhe problematikën e tij në një çast të dhënë (qershor-korrik 2005).

Nga ana tjetër, është bërë e mundur që perceptimi i trafikimit të vlerësohet jo vetëm në bllok, por në vartësi të një numri relativisht të madh variablesh apo faktorësh që u korrespondojnë karakteristikave të ndryshme demografike apo sociale të atyre që janë përfshirë në këtë studim, pra të vetë perceptuesve të problemit.

Me këto metoda është mundësuar (aq sa lejon një studim afatshkurtër), vlerësimi i kompleksit të faktorëve politikë, ekonomikë, juridikë, socialë, moralo-psikologjikë, historikë e të traditës etj., që kanë ndikuar dhe vazhdojnë të ndikojnë në shkallën e trafikimit të grave dhe adoleshentëve shqiptarë.

Kampioni i këtij studimi përbëhet nga 1030 përgjigjedhënës të anketës, afërsisht 170 të anketuar për çdonjërin nga të gjashtë prefekturat ku u shtri ky studim. Rreth ½ e të anketuarve ishte nga qytete me mbi njëzet mijë banorë (qytete të mëdha), 22.7 për qind nga qytezat dhe 27.5 për qind nga fshatrat. Mosha mesatare e të anketuarve ishte afërsisht 21 vjeç, duke pasur parasysh që objekt trafikimi janë pikërisht moshat e reja. Me të njëjtën logjikë synuam më shumë të hulumtonim perceptimin e grave dhe vajzave për trafikimin, ndaj 67.8 për qind e të anketuarve ishin femra. Sipas arsimimit, përbërja e përgjigjedhënësve është: pa kurrfarë arsimit – 1.2 për qind; deri fillor - 1.7 për qind; deri në tetëvjeçar - 14.0; të mesëm (qoftë edhe të pambaruar) - 37.7; ndërsa 45.4 për qind e tyre ishin studentë apo me arsim të lartë. Të anketuarit diferencuoheshin sipas gjendjes civile (beqarë, të martuar, të divorcuar, të ve), llojit të familjes (një apo shumë kurorë), përkatësisë etnike dhe asaj fetare, etj.

Veç këtyre, për të anketuarit janë shtruar edhe disa pyetje të tjera që kanë të bëjnë me shndërrimet e ndodhura në Shqipëri pas vitit 1990 dhe synimit për të hulumtuar ndikimin e tyre mbi trafikimin e grave dhe të adoleshentëve. Të tilla janë ato që lidhen me migrimin e brendshëm (në kushtet e lirisë së lëvizjes), me nivelin e besimit fetar (shoqëria shqiptare para viteve '90-të ishte zyrtarisht ateiste) dhe me integrimin si kohë fizike të individit në familje (të qëndruarit larg familjes është një ndër dukuritë e sotme) etj.

#### PËRMASAT E TRAFIKIMIT TË GRAVE DHE ADOLESHENTËVE

“Në ç’masë trafikimi i grave dhe adoleshentëve është shqetësim për komunitetin tuaj?”. Si një pyetje e anketës sonë, ajo mori këto përgjigje:

**Tabela 1:** Përmasat e trafikimit, sipas perceptimit të të anketuarve  
(Në numër e përqindje)

<i>Shumë shqetësim</i>	47.6
<i>Pak shqetësim</i>	34.8
<i>Aspak shqetësim</i>	8.3
<i>Nuk mund ta vlerësoj</i>	9.2
Gjithsej	100.0

Por trafikimi i grave dhe adoleshentëve nuk rezulton të jetë i njëjtë në të gjithë vendin. Nëse rreshtojmë prefekturat e përfshira në këtë studim, sipas pohimeve se trafikimi i grave dhe adoleshentëve përbën shumë shqetësim, do të kishim këtë renditje:

**Tabela 2:** *Prefekturat sipas shkallës së trafikimit (Në përqindje)*

<b>Prefekturat, sipas përmasave të trafikimit</b>	<b>Vlerësimi “shumë shqetësues” i trafikimit</b>
Elbasani	68.1
Vlora	59.8
Shkodra	53.0
Mesatarja kombëtare	47.6
Korça	43.5
Kukësi	38.2
Gjirokastra	23.4

Për të analizuar më në detaje përmasat e trafikimit, vendosëm në një vartësi funksionale shkallën e trafikimit sipas perceptimit të individëve të anketuar, me disa ndryshore që përfaqësojnë vendbanimin, moshën, gjininë, përkatësisë etnike dhe fetare etj., etj.

**Tabela 3:** *Perceptimi i përmasave të trafikimit në vartësi të vendbanimit, moshës, përkatësisë gjinore, nivelit të arsimit dhe statusit civil*

(Në përqindje)

<b>Të dhënat social-demografike</b>	<b>Perceptimi i përmasave të trafikimit</b>				
	<i>Shumë</i>	<i>Pak</i>	<i>Aspak</i>	<i>Pa vlerësim</i>	<i>Gjithsej</i>
Qytete të mëdha	40.2	36.6	13.9	9.3	100.0
Qyteza	45.5	36.4	10.8	7.3	100.0
Fshatra	57.1	31.4	0.2	11.3	100.0
16-18 vjeç	38.3	39.7	9.6	12.4	100.0
19-21 vjeç	53.0	31.0	8.0	8.0	100.0
Mbi 21 vjeç	49.5	35.5	7.6	7.6	100.0
Femra	50.4	33.1	7.3	9.2	100.0
Meshkuj	41.7	38.3	10.4	9.5	100.0
Kurrfarë arsimit, fillor, tetëvjeçar	45.4	27.6	13.8	13.2	100.0
I mesëm ose i lartë	48.1	36.2	7.2	8.4	100.0
Beqar	47.4	35.3	7.3	10.0	100.0
I (e) martuar	46.2	34.4	12.7	6.6	100.0
I (e) divorcuar	66.7	26.7	3.3	3.3	100.0

Siç shihet, trafikimi perceptohet me “shumë shqetësim” më shumë në fshatra (57.1 për qind), se në qytetet e vogla (45.5 për qind) dhe qytetet e mëdha (40.2 për qind). Kjo ende nuk do të thotë se trafikimi ka përmasa më të mëdha në fshatra se në qytete. Për këtë duhet të kemi edhe referenca të tjera. Tani për tani mund të pohojmë se, lidhur me trafikimin, fshati shqiptar është më i ndjeshëm se qyteti.

Grupmosha që e percepton më me shqetësim trafikimin është ajo 19-21 vjeç (53 për qind). Por grupmosha më e rrezikuar është ajo deri në 18 vjeç. Të kësaj grupmoshe janë 64 për qind e të trafikuarve (shih më poshtë).

Por grupmoshat e vogla, ndonëse janë më të rrezikuara nga trafikimi, nuk kanë ndjeshmërinë apo nivelin e perceptimit të të rinjve të grupmoshave më të rritura. Më pas vërtetohet njëfarë uljeje e përqindjes së individëve që e konsiderojnë trafikimin “shumë shqetësues”, për shkak të sigurisë më të madhe që fitojnë ata me kalimin e moshës së adoleshencës.

Në vlerësimin e masës së perceptimit të përmasave të trafikimit sipas përkatësisë gjinore, vërehet një rezultat i pritshëm: femrat e perceptojnë trafikimin si më shqetësues se meshkujt, qoftë se ato janë drejtpërdrejt më tepër objekt trafikimi se meshkujt, por edhe për shkallën më të lartë të humanizmit që i karakterizon ato.

Të dhëna për t’u vlerësuar janë ato që morëm nga hulumtimi i perceptimit të përmasave të trafikimit në vartësi të statusit social. Konstatohet se kategoria që e percepton më shumë shqetësim trafikimin janë të divorcuarit, madje me një diferencë që shkon deri në 20 për qind (66.7 me 46.2 dhe 47.4), kundrejt individëve të martuar dhe beqarë. Martesa konsiderohet një “mburojë” edhe ndaj trafikimit, ndërsa pasmartesa (divorci) vlerësohet si një “tranzicion” i vështirë në planin ekonomik, social dhe atë të sigurisë (shih: Beqja & Sokoli, 2003).

Objekt hulumtimi ishte edhe perceptimi i përmasave të trafikimit sipas migrimit të brendshëm, shkallës së integritimit në familje, sipas tipit të familjes, nivelit të besimit fetar, faktit nëse përgjigjedhënësit kanë apo jo ndër familjarët apo të njohurit ndonjë të trafikuar, të nivelit e mënyrës së informimit për rreziqet e trafikimit etj. Në mënyrë të përmbledhur rezultoi se:

1. Përqindja e atyre që e konsiderojnë trafikimin “shumë shqetësues” është më e madhe tek individët që kanë migruar pas vitit 1990, kundrejt atyre me vendbanim të qëndrueshëm. Kjo mund të vlerësohet si një tregues i vartësisë së perceptimit (rrezikut) të trafikimit me shkallën e integritimit në komunitet. Sa më i plotë të jetë integritimi, aq më i mundur është evitimi i rrezikut të trafikimit dhe anasjelltas.
2. Nga perceptimi i përmasave të trafikimit, sipas mënyrës së të jetuari (pranë apo larg familjes), del sërish lidhja trafikim-integritim në familje. Më të integruarit në familje e quajnë trafikimin “shumë shqetësues”, shumë më pak se individët që banojnë larg familjes dhe janë më pak të integruar në të.
3. Nga analiza e perceptimit të përmasave të trafikimit sipas përbërjes familjare (numrit të kurorave), del se kur kalon nga familjet me një prind në atë me një kurorë dhe në familjet me shumë kurorë, perceptimi i rrezikut të trafikimit bie nga 57 në 48.8 dhe 39.1 për qind. Konfirmohet fakti se më të ndjeshme ndaj trafikimi janë familjet bërthamë (nukleare) dhe, brenda tyre, familjet me një prind, ku në 8/10 e rasteve prindi (kryefamiljari) është nëna.
4. Ndërkaq nuk ka ndonjë diferencim të madh në perceptimin e trafikimit sipas nivelit të besimit fetar, megjithëse ata që besojnë shumë e perceptojnë trafikimin si shumë shqetësues (50 për qind), kundrejt atyre që janë indiferentë në çështjen e besimit (35.5 për qind). Siç duket, kjo lidhet me ndjeshmërinë morale më të madhe të besimtarëve ndaj trafikimit se me ndonjë lidhje në të qenit më i (pa)rrezikuar në vartësi të shkallës së besimit fetar.
5. Të dhënat tregojnë se perceptimi i përmasave të trafikimit ndikohet jo pak nga njohja personalisht e të paktën një të trafikuarit. Ata që njohin dhe, për këtë arsye, kanë njëfarë përjetimi emocional më të madh ndaj trafikimit, pohojnë në masë më të madhe (55.5 për qind) se trafikimi përbën “shumë shqetësim”, kundrejt atyre që nuk njohin ndonjë të trafikuar (37, 1 për qind)
6. Perceptimi i trafikimit ndikon në një masë jo të vogël edhe në marrëdhëniet djem-vajza, në dilemat e vajzave kundrejt djemve. Ato që pohojnë se trafikimi përbën “shumë shqetësim” besojnë në një marrëdhënie të sigurtë me djemtë në një masë shumë më të vogël se ato që mendojnë se trafikimi nuk përbën shqetësim, respektivisht në masën 25.8 me 42.6 për qind.
7. Të dhënat tregojnë se informimi ka një ndikim jo të vogël në perceptimin e trafikimit. Ndër të painformuarit, për shembull, perceptimi i trafikimit është 2.6 herë më i vogël kundrejt perceptimit të atyre që janë të informuar mbi rreziqet dhe mënyrat e trafikimit.

### DEBAT RRETH ÇËSHTJES “PSE TRAFIKOHEN SHQIPTARËT?”

Ky “debat” lidhet me vetë burimin e së keqes, me shkaqet e trafikimit dhe nxitet nga ballafaqimi i të dhënave të studimit tonë me përfundime studimesh apo me pohime të mëparshme të studiuesve socialë, analistëve etj., sipas të cilëve trafikimi lidhet para së gjithash me varfërinë dhe papunësinë. Nga administrimi dhe interpretimi i të dhënave tona rezulton se trafikimi lidhet jo vetëm me shndërrimet ekonomike e politike, por edhe me shndërrimet sociale, demografike, psikologjike e të mentalitetit, sikurse me shndërrimet morale, me jetën tradicionale dhe format e shfaqjes së saj, me ligjet (cilësinë dhe shkallën e zbatimit të tyre), me mbeturinat e të drejtës zakonore (dora e zgjatur e kanunit), me rendin publik, drejtësinë, me grupet sociale, familjen etj., etj., deri me të mësuarit (dijet, njohja, informimi).

Të dhënat që u referohen vajzave të trafikuar, por të riatdhesuara (Vatra, 2002), del se të parat në renditje *për nga trafikimi i vajzave* janë Tirana, Vlora dhe Durrësi, praktikisht qytetet me nivelin më të lartë të mirëqenies. Edhe të dhënat mbi *trafikimin e fëmijëve* dëshmojnë se gjatë një periudhe mbi dhjetëvjeçare disa zona janë kthyer në qendra të trafikimit të tyre (CRCA, 2003: 13). Përmenden Berati, Fieri, Shijaku, Vlora etj. Gjithsesi jo zonat më të varfra të Shqipërisë. Sipas të dhënave zyrtare mbi *femrat e zhdukura* gjatë këtyre viteve (bazuar në denoncimet e familjarëve të tyre), 360 nga 600 (pra 3/5 e tyre) janë nga Tirana, Durrësi, Elbasani dhe Shkodra (Hoxha, 2005). Le t’u referohemi të dhënave sasiore e cilësore të sondazhit tonë. Nga informacioni për individët që kanë përjetuar ngjarje personale të lidhura me trafikimin, për shembull, del se në disa qyte si Kukësi apo Kruma, sikurse në mjaft fshatra të largët që janë përfshirë në studimin tonë, si Bushtricë, Shëmri e Zapod (Kukës), Voskopë e Drenovë (Korçë), Picar (Gjirokastrë) etj., nuk ka asnjë përgjigjedhënës që të ketë pohuar se është ndjerë, qoftë edhe një herë të vetme, i rrezikuar për të qenë i trafikuar. Ndryshe ndodh me zonat e tjera. Të dhënat e studimit tregojnë gjithashtu se trafikimi e tremb rininë e qytezave dhe të qyteteve të mëdha 6-7 herë më shumë se atë të fshatrave.

Pra mund të pohojmë se shumica e të trafikuarave nuk vijnë nga zonat më të varfra të Shqipërisë. Këtej rezulton pesha e faktorëve të tjerë, nga të cilët, tani për tani, po theksojmë vetëm grupin e faktorëve që kanë të bëjnë me rënien morale të shqiptarëve dhe rënien e krenarisë (*lack of the pride*) tradicionale të tyre.

Të dhënat sasiore dhe dëshmitë e individëve të intervistuar gjatë këtij sondazhi tregojnë se në 10-15 vjetët e fundit *ka ndryshuar sidomos qëndrimi i shqiptarëve ndaj parasë*. “Jemi bërë një shoqëri materialiste, që jetojmë vetëm për para”, thotë një e intervistuar nga Elbasani. Kjo gjendje nuk përkon me traditën tonë, të karakterizuar nga njëfarë mospërfillje për paranë. Kjo, krahas respektit për nderin, vlerësimit për mikun etj., është konsideruar si vlerë morale e shqiptarëve (shih për shembull: Burkari, 2004). Nën regjimin komunist u vendos një “shpërndarje e barabartë e varfërisë”, por varfëria përfaqësonte një realitet “të pranuar”, ndaj së cilës thuajse nuk mund të reagohej. Gjithsesi mospërfillja ndaj parasë “mbeti në fuqi” deri në vitet ‘90-të. Më pas shumëçka (thuajse gjithçka), u përmbys. Shqiptarët, në mënyrë spontane dhe kaotike, u vunë në kërkim të asaj që u ishte mohuar (pasuria), thuajse duke flakur shumë nga vlerat morale. Trafikimi i grave dhe adoleshentëve u vlerësua si një ndër rrugët e pasurimit të shpejtë.

Të dhënat e një anketimi kombëtar shprehin ëndrrën shqiptare për t’u pasuruar shpejt, në raport me vlera të tjera të shoqërisë (tabela 4):

**Tabela 4:** Cila është dëshira apo ëndrra juaj më e madhe?<sup>8</sup>

Nr.	Përgjigjet e dhëna	Në numër	Në përqindje
1	E ardhmja e fëmijëve	277	18.4
2	Luksi, mirëqenia	162	10.7
3	Emigrimi	124	8.2
4	Të udhëtojmë jashtë Shqipërisë	111	7.4
13	Të kem një jetë normale	53	3.5
24	Miqësia	11	0.7
1-24	<i>Gjithsej</i>	<i>1509</i>	<i>100.0</i>

Luksi (mirëqenia), emigrimi dhe ëndrra për të parë botën (të gjitha të lidhura me trafikimin), janë në vendet 2-4 në renditjen me 24 shkallë, pas synimit për të siguruar të ardhmen e fëmijëve (familja vazhdon të konsiderohet vlera kryesore), por shumë shkallë më lart, krahasuar me “jetën normale” (e 13-ta në renditje). Ndërsa miqësia (një vlerë tradicionale e shqiptarëve<sup>9</sup>) zë vendin e fundit, e vlerësuar si e rëndësishme vetëm nga 0.7 për qind e të anketuarve.

Pse shqiptarët/et janë sot kaq “të gatshëm” për t’u përfshirë në trafikim, në kushtet kur Shqipëria nuk është bërë më e varfër se ç’ka qenë? Duket se ka edhe shkaqe të karakterit moral dhe ndoshta më shumë se me varfërinë, kjo lidhet me njëfarë *lack of pride* (humbje të krenarisë), me rënien e nivelit të vlerësimit për vetveten, me mungesën e një qëllimi kolektiv, të një ëndrrë të përbashkët (kombëtare), tek e cila të gjithë mund të besonin.

#### KUSH TRAFIKOHET?

Lidhur me grupmoshat dhe nivelin e arsimit të të trafikuarve morëm të dhënat si në tabelat 5 e 6.

**Tabela 5:** Grupmoshat e personave të trafikuar, sipas vendbanimeve  
(Në përqindje)

Grupmosha e të trafikuarve	Të trafikuar sipas vendbanimit			Për kampionin kombëtar
	Qytete të mëdha	Qytete të vogla	Fshatra	
12-15 vjeç	14.7	11.2	14.5	13.8
16-18 vjeç	46.6	48.5	57.2	50.2
19-21 vjeç	30.5	32.1	14.5	26.1
Mbi 21 vjeç	8.2	8.2	13.8	9.9

Siç shihet 12-18-vjeçarët janë individët që përbëjnë shumicën e të trafikuarve, 64 për qind të totalit prej 587 individësh të trafikuar të marrë në shqyrtim. Sidomos për këtë kategori sociale përgjegjësia e institucioneve të shoqërisë është më e madhe.

**Tabela 6:** Niveli arsimor i të trafikuarve, gjithnjë në vartësi të vendbanimit  
(Në përqindje)

Arsimimi i të trafikuarve	Të trafikuar sipas vendbanimit			Për kampionin kombëtar
	Qytete të mëdha	Qytete të vogla	Fshatra	
I(e) pashkolluar	5.1	6.8	1.1	4.3
Fillor (deri katër vjet)	2.9	2.3	9.7	4.8
Tetëvjeçar	55.4	44.7	38.3	47.9
I mesëm	34.8	43.9	46.3	40.3
I lartë	1.8	2.3	4.6	2.7

Shumica e individëve të trafikuar, në çastin e trafikimit vazhdonin ose kishin kryer arsimin deri në 8-vjeçar (47.9 për qind), ose të mesëm (40.3 për qind). Megjithatë, në ndonjë rast janë trafikuar edhe individë me arsim

<sup>8</sup> Burimi: ORT. 1999. *Udha e Shqipërisë drejt demokracisë. Një vend magjepsës në tranzicion*. Tiranë, mars, fq. 61

<sup>9</sup> Shqiptarët kanë pasur një shprehje popullore tradicionale lidhur me raportin miqësi-para, sipas së cilës është “më mirë një mik se një çiflig”

të lartë ose studentë (2.7 për qind). Dominimi i nivelit të ulët arsimor lidhet jo vetëm me problemet e arsimit të popullsisë shqiptare në këto 10-15 vjet të tranzicionit, por edhe me faktin se të rinjtë që trafikohen nuk mund të kenë nivel më të lartë arsimor, derisa shumica e tyre është e grupmoshës 12-18 vjeç (tabela 5).

Në kërkim të informohemi edhe mbi nivelin e punësimit dhe gjendjen familjare të të trafikuarve (tabelat 7 e 8).

**Tabela 7:** *Niveli i punësimit të të trafikuarve, sipas vendbanimit*

Niveli i punësimit të të trafikuarve	Të trafikuar sipas vendbanimit			Për kampionin kombëtar
	<i>Qytete të mëdha</i>	<i>Qytete të vogla</i>	<i>Fshatra</i>	
I (e) punësuar	6.5	6.7	2.9	5.5
I papunësuar ndonjëherë	63.3	62.7	37.8	55.7
Nxënës ose student	24.5	24.6	51.7	32.5
Minoren (nën 16 vjeç) që kishte braktisur shkollën	5.7	6.0	7.6	6.3

**Tabela 8:** *Gjendja familjare e të trafikuarve, sipas vendbanimit*

Para trafikimit jetonte:	Të trafikuar sipas vendbanimit			Për kampionin kombëtar
	<i>Qytete të mëdha</i>	<i>Qytete të vogla</i>	<i>Fshatra</i>	
Me të dy prindërit	61.9	56.7	73.9	64.2
Vetëm me nënën	22.7	29.9	7.0	19.7
Vetëm me babain	5.8	1.5	8.7	5.7
Bashkëjetonte me një partner	2.5	1.5	1.7	2.1
Me bashkëshortin	1.4	1.5	0.0	1.0
Më vete, me të afërm, në konvikte, jetimore etj	5.7	8.9	8.7	7.4

Nga të dhënat del se të trafikuarit janë, në shumicën dërrmuese, midis adoleshentëve që nuk janë punësuar ndonjëherë. Ky është një rezultat i pritshëm derisa shumica e të trafikuarve (respektivisht 64 për qind) janë të moshës deri në 18 vjeç. Trafikimi midis të papunësuarve ndonjëherë është gati dyfish më i theksuar në qytete (të mëdha apo të vogla), se në fshatra. Ky diferencim lidhet në një masë të madhe me faktin se fshati e ka gjithnjë gati një front për (vetë)punësimin e të rinjve të vet: ekonominë fshatare.

Fakti që vetëm 5.5 për qind e të trafikuarve kanë qenë të punësuar në çastin e trafikimit, e bën gati të pamundur hulumtimin e ndikimit të grupeve (kolektivave) të punës e të vetë punës mbi trafikimin e grave dhe të adoleshentëve. Nga shifrat e tabelave, sikurse nga logjika e trajtimit të problemit, mund të arrihet në përfundimin se trafikimi shkon në përpjesëtim të zhdrejtë me shkallën e integritit në kolektivat e punës.

Meriton të theksohet, nga ana tjetër, se një në çdo tre të trafikuar (32.5 për qind), në çastin e trafikimit ka qenë nxënës apo studentë. Siç duket, shkolla si institucion ende nuk mund të konsiderohet një barrierë me peshë në trafikimin e të rinjve, nxënës apo studentë. Të qarta janë diferencimet qytet-fshat. Në fshatra trafikimi midis atyre që në çastin e realizimit vijonin shkollën rezultoi të jetë dukshëm më i theksuar se në qytete (51.7 me 24.5).

Një pjesë e të trafikuarve, në çastin e trafikimit kanë qenë minorenë, që e kishin braktisur shkollën ose që nuk e kishin filluar atë ndonjëherë. Disa diferencime lidhur me këtë kategori vërtetohen midis kontingjenteve të mundshme për t'u trafikuar sipas përkatësisë etnike. Ndër ta, romët janë komuniteti më i palidhur me shkollën dhe, njëherësh, më i disponueshmi për të nxjerrë kontingjente trafikimi (shih: De Soto, Beddies, Gëdeshi. 2004: 87-97).

#### MASHTRIMET PËRMES PREMTIMEVE PËR MARTESË, MËNYRA MË E ZAKONSHME E TRAFIKIMIT

Si bëhet trafikimi? Për 587 raste të shqyrtuara individësh të trafikuar, del se trafikimi është realizuar si në tabelën 9.

**Tabala 9: Mënyrat e realizimit të trafikimit për rastet e shqyrtuara - në total dhe sipas prefekturave (Në përqindje)**

Mënyrat e trafikimit *	Përgjigjet e marra, sipas prefekturave						Kampioni kombëtar
	Shkodër	Kukës	Elbasan	Vlorë	Gjirokastrë	Korçë	
1	61.2	43.5	56.3	45.0	46.8	49.5	50.3
2	13.8	37.0	11.1	8.8	8.1	2.2	15.6
3	3.8	7.2	4.0	7.5	24.2	16.5	9.3
4	6.2	0.7	1.7	2.5	3.2	7.7	3.3
5	3.8	10.1	5.5	12.5	3.2	7.7	7.4
6	0.0	0.0	4.0	3.7	1.6	2.2	1.9
7	1.2	0.7	5.5	8.7	6.5	4.4	4.2
8	10.0	0.8	11.9	11.3	6.4	9.9	8.0

\* Mënyrat e hulumtuara të trafikimit: 1. Me mashtrime, përmes premtimeve për martesë. 2. Rrëmbyer me forcë nga dikush. 3. U mashtrua me premtime për punësim jashtë shtetit. 4. U mashtrua me premtime për vazhdimin e shkollës jashtë shtetit. 5. U mashtrua me premtime për të fituar shpejt para, në rrugë të ndryshme. 6. U trafikua për t'u bërë lypës. 7. U josh nga premtimet për të pare botën. 8. U trafikua me joshje, mashtrime apo në rrugë të tjera.

Të dhënat e mësipërme përmbysin një perceptim të gabuar të trafikimit, të përhapur gjerësisht në Shqipëri. Në mungesë të studimeve empirike, në mungesë të informacionit të saktë apo të rëndimit të problemit, kryesisht për sensacion nga mediat etj., trafikimi është parë njëanshmërisht. Ai është identifikuar me rrëmbimin. Por përqindja më e madhe e trafikimeve është realizuar me mashtrime, përmes premtimeve për martesë. Për kampionin e studimit tonë, kjo kategori të trafikuarish përbën më shumë se ½ e rasteve, ndërsa në prefektura të ndryshme varion nga 43.5 për qind (Kukësi), në 61.2 për qind (Shkodër). Fakti që trafikimi dominohet nga mashtrimi (në rreth 85 për qind të rasteve), sugjeron forma më të gjithanshme të informimit, trajnimit, edukimit apo të të mësuarit, sidomos me të rinjtë nga institucionet e shoqërisë, duke filluar nga familja.

#### TRAFIKIMI: SHKALLA E NJOHJES SË TIJ DHE NEVOJA PËR INFORMIM

Të dhënat tregojnë se suksesi lidhur me parandalimin e fenomenit të trafikimit të grave dhe adoleshentëve varet shumë nga shkalla e njohjes dhe informimit të të rinjve për këtë fenomen dhe format konkrete të realizimit të tij. Në përgjigje të pyetjes lidhur me shkallën e informimit (anketa, pyetja 14), morëm këtë përgjigje (tabela 22).

**Tabela 11:** *Të (pa)informuar për trafikimin*

<i>Të informuar në forma të ndryshme</i>	<i>Të painformuar nga askush</i>	<i>Gjithsej</i>
90.4	9.6	100.0

Siç shihet, raporti i të painformuarve me të informuarit është 1:9. Ndërsa në tabelën 12 jepen përgjigjet e marra nga të anketuarit në qytetet e mëdha, qytezat dhe fshatrat.

**Tabela 12:** *Niveli dhe mënyrat e informimit për trafikimin, sipas vendbanimeve*

<b>Informuesit</b>	<b>Përgjigjet e marra sipas vendbanimeve</b>			<b>Kampioni kombëtar</b>
	<i>Qytete të mëdha</i>	<i>Qytete të vogla</i>	<i>Fshatra</i>	
Nëna	10.6	14.4	7.5	11.1
Babai	2.2	3.5	0.0	1.4
Të afërm	5.0	3.9	1.1	3.3
Shkolla, mësuesit	3.6	5.6	1.5	3.5
Media (gazeta, TV, radio)	45.4	38.5	73.9	51.7
Shokët/shoqet	10.8	8.7	8.9	9.8
Nga një i trafikuar	3.6	5.2	1.5	3.4
Shoqatat, shoqëria civile	4.0	5.6	0.7	3.5
Të tjera burime	3.2	4.7	0.0	2.7
Nga askush	11.6	10.8	4.9	9.6

Rezultoni se në mënyrë të grupuar informimi mbi rreziqet e trafikimit merret së pari nga institucione të shoqërisë: media, shkolla, shoqatat (5+6+8). Informacioni merret, së dyti, nga familjarët dhe të afërmit: nëna, babai apo të tjerë pjesëtarë të fisit (1+2+3) dhe nga shoqëria: shokët/shoqet ose të njohurit duke përfshirë edhe individë të trafikuar (5+6+9).

Të dhënat tregojnë se institucione e shoqërisë zënë vendin kryesor në informimin e opinionit publik mbi trafikimin. Të rinjtë pohojnë, rreth 50 për qind e te anketuarve, se media është instrumenti kryesor i informimit mbi trafikimin. I papritur ndoshta ishte rezultati, sipas të cilit media është një instrument më informues në fshat (73.9 për qind) se në qytetet e mëdha (45.4) dhe më shumë se në qytetet e vogla (38.5 për qind). Krejt i pamjaftueshëm rezultoni të jetë roli i shkollës në informimin e të rinjve mbi trafikimin, me vetëm 3.5 për qind (në fshat vetëm 1.5 për qind). Jo i papërfillshëm është vlerësimi i masës së informimit nga shoqatat, përmes përfshirjes në projekte, nëse kjo gjykohet në raport me mundësitë. Por në fshat ky “zë” informimi është vetëm 0.7 për qind.

Ndër familjarët dhe të afërmit, nëna është informuesja më kryesore, sidomos për vajzat. Babai, përkundrazi, del se komunikon pak apo aspak me fëmijën e vet për çështjet e trafikimit. Duket paradoksale, por sidomos në fshat, pakkush ka pohuar që të ketë folur ndonjëherë me babanë e vet për trafikimin.

Në analizën sipas grupmoshave duket rënia e nivelit të informimit nga familjarët apo të afërmit, me kalimin në rritje nga një grupmoshë në tjetrën (nga 19.4 në 12.2 për qind); dhe rritje thuajse në të njëjtën masë e rolit të institucioneve të shoqërisë. Në analizën sipas përkatësisë gjinore duket ndikimi më i madh i familjes mbi vajzat dhe i shoqërisë mbi djemtë.

Për nga shkalla e arsimimit, duket qartë diferencimi i shkallës së informimit midis individëve me nivel të ulët dhe të lartë. Të painformuarit nga grupi i parë janë mbi katër herë më shumë se të painformuarit nga grupi i



dytë (26.6 me 6 për qind). Të painformuarit e paarsimuar apo me nivel të ulët arsimimi rezultojnë të jenë edhe kontingjentet potencialë të trafikimit.

Nga shkalla e informimit është ndikuar edhe perceptimi i përmasave të trafikimit. Ata që pohojnë se trafikimi “nuk është shqetësim”, janë të painformuar 2.6 herë më tepër se ata që pohojnë se ai “është shqetësim”.

#### PERCEPTIMI I TRAFIKIMIT NË RAPORT ME PROBLEMET E SOTME TË SHOQPËRISË

Për të anketuarit ishte e vështirë të “zgjidhnin” problemin më të rëndësishëm, midis problemeve të mëdha të Shqipërisë së sotme. Vështirësia shtohet nga fakti se fenomenet për të cilat kërkua informohemi nuk janë të izoluar. Korrupsioni, varfëria dhe papunësia, niveli i kriminalitetit dhe konfliktualiteti në familje, niveli i shkollës dhe shoqërisë civile, deri përdorimi i drogës etj., ndikohen dhe ndikojnë mbi njëra-tjetrën. Megjithatë, kërkesës sonë për të hulumtuar rreth kësaj çështjeje, të anketuarit i janë përgjigjur si në tabelat 13 dhe 14.

**Tabela 13:** Problemi më shqetësues, sipas vendbanimeve

Problemi kryesor	Përgjigjet e marra, sipas vendbanimeve			Kampioni kombëtar
	Qytete të mëdha	Qytete të vogla	Fshatra	
Korrupsioni	24.9	25.9	25.1	25.2
Moszbatimi i ligjeve	15.8	19.8	13.3	16.1
Trafikimi i femrave...	5.9	6.0	9.2	6.8
Kriminaliteti	6.5	5.2	12.2	7.7
Përdorimi i drogës	4.2	6.5	0.8	3.8
Niveli i ulët i shkollës	5.7	3.4	4.8	5.0
Varfëria/papunësia	28.1	25.0	23.6	26.2
Mënyra e të bërit politikë	4.3	4.3	7.0	5.1
Shoqëria civile e dobët	2.6	3.0	1.1	2.3
Konfliktet në familje	2.0	0.9	2.9	2.0

**Tabela 14:** Renditja e problemeve sipas shkallës së shqetësimit në qytete të mëdha, qyteza e fshatra

	Qytete të mëdha	Qytete të vogla	Fshatra
I	Varfëria/papunësia	Korrupsioni	Korrupsioni
II	Korrupsioni	Varfëria/papunësia	Varfëria/papunësia
III	Moszbatimi i ligjeve	Moszbatimi i ligjeve	Moszbatimi i ligjeve
IV	Kriminaliteti	Përdorimi i drogës	Kriminaliteti
V	Trafikimi i femrave...	Trafikimi i femrave...	Trafikimi i femrave...
VI	Niveli i ulët i shkollës	Kriminaliteti	Mënyra e të bërit politikë
VII	Mënyra e të bërit politikë	Mënyra e të bërit politikë	Niveli i ulët i shkollës
VIII	Përdorimi i drogës	Niveli i ulët i shkollës	Konfliktet në familje
IX	Shoqëria civile e dobët	Shoqëria civile e dobët	Shoqëria civile e dobët
X	Konfliktet në familje	Konfliktet në familje	Përdorimi i drogës

Siç shihet, trafikimi i grave dhe i adoleshentëve perceptohet si një ndër pesë problemet themelore të shoqërisë së sotme shqiptare. Ai vjen fill pas problemeve të tilla madhore, si korrupsioni, niveli i varfërisë, i zbatimit të ligjeve dhe perceptohet si më problematik në raport me nivelin e shkollës, mënyrën e të bërit politikë, nivelin e shoqërisë civile, përdorimin e drogës apo konfliktet familjare.

### FAKTORËT QË NDIKOJNË MË NEGATIVISHT NË TRAFIKIM

Në tabelën 15 janë renditur përgjigjet e pyetjes së anketës, përmes së cilës ne kërkuam të informohemi lidhur me faktorët që në perceptimin e të anketuarve kanë ndikimin negativ më të madh në procesin e trafikimit të grave dhe të adoleshentëve. Për çdonjërin nga faktorët, të anketuarit kanë vendosur “notë” nga 1-10, duke filluar me ndikimin negativ më të madh të mundshëm - “nota” 1 - deri në ndikimin negativ më të vogël të mundshëm (ndikim të papërfillshëm) - “nota” 10. Renditja në tabelë e faktorëve që ndikojnë në trafikimin e grave dhe të adoleshentëve është bërë sipas peshës specifike që ata kanë në trafikim, gjithnjë sipas perceptimit të përgjigjedhënësve (I-XIII). Për efekt analize, në tabelë janë pasqyruar vetëm vlerësimet me “notat” 1-3. Ndërsa në grafiku vijues, janë dhënë vlerësimet 1-3 (ndikimet negative më të mëdha) dhe 8-10 (ndikimet më të vogla).

**Tabela 15:** Faktorët që ndikojnë më negativisht mbi trafikimin

Renditja	Faktori ndikues	Përqindja në vlerësimet më negative (1-3)
I	Papunësia	71.4
II	Varfëria	71.1
III	Mungesa e stabilitetit politik	62.5
IV	Degradimi moral i meshkujve trafikantë	57.7
V	Dëshira e papërmbajtur për para te djemtë	55.3
VI	Mungesa e shpresës	49.0
VII	Dobësimi i familjes	46.4
VIII	Degradimi moral i femrave që trafikohen	42.5
IX	Statusi i ulët i femrës në shoqërinë shqiptare	40.2
X	Dhuna mashkullore ndaj grave	38.2
XI	Dëshira e papërmbajtur për para te vajzat	34.8
XII	Synimi për t’u martuar me çdo kusht	25.5
XIII	Ndikimi i shtetasve të huaj	22.7

### PASTRAFIKIMI, FAMILJA DHE KOMUNITETI. INTEGRIM APO RICIKLIM NË TRAFIK?

Por ç’ndodh me të trafikuarit e rikthyer? Nga ky studim del se kjo është një ndër çështjet më të rëndësishme, ka një ngarkesë të madhe, sidomos moralo-psikologjike, lidhet me shkëputjen e individëve të trafikuar dhe integrimin në shoqëri e familje ose, në të kundërt, riciklimin e tyre në trafikim.

Nga të dhënat e siguruar rezultojnë se marrëdhëniet familje - i rikthyer nga trafikimi - komunitet janë relativisht problematike. Kjo pasqyrohet në shkallën e ndryshme të pranueshmërisë së të kthyerve nga trafikimi në rajone e zona të ndryshme të Shqipërisë. Përqindja e rasteve në të cilat “familja e mirëpriti, por jo komuniteti” luhetet, për shembull, nga 27.5 për qind (Kukësi), në 50.8 për qind (Korça). Diferencime në shkallën e (pa)pranueshmërisë së të trafikuarve nga familja e komuniteti konstatohen edhe sipas vendbanimeve: qytet-fshat (tabela 16). Përqindja e rasteve “familja e mirëpriti, por jo komuniteti” është më e madhe në fshatra (54.2 për qind), se në qytetet e mëdha (37.7 për qind) e sidomos në krahasim me qytetet e vogla (33.7 për qind).

Por më shumë se diferencimet “gjeografike” (midis zonave apo vendbanimeve), për t’u vlerësuar janë diferencimet që konstatohen midis familjeve dhe komuniteteve (opinionit shoqëror). Rastet e vlerësimeve e qëndrimeve të ndryshme familje-komunitet (1+2) përfaqësojnë shumicën e rasteve që po u referohemi.

**Tabela 16:** Qëndrimi ndaj të trafikuarve të rikthyer, sipas vendbanimeve  
(Në përqindje)

Qëndrimi i mbajtur	Përgjigjet e marra, sipas vendbanimeve			Kampioni kombëtar
	Qytete të mëdha	Qytete të vogla	Fshatra	
1. Familja e mirëpriti, por jo komuniteti	37.7	33.7	54.2	42.4
2. Komuniteti e mirëpriti, por jo familja	6.6	7.9	3.1	5.8
3. E mirëpriten së bashku	10.4	13.9	17.6	13.4
4. Nuk e mirëpriti as familja, as komuniteti	25.7	20.8	18.2	22.2
5. Nuk di ta vlerësoj	19.6	23.7	6.9	16.2

Jo pak shqetësim përbën niveli mjaft i lartë i braktisjes së të trafikuarve njëherësh nga familja dhe komuniteti. Po lemë mënjandë, për efekt analize, ata që nuk kanë dhënë vlerësim për këtë çështje (pyetja 24/5) dhe formojmë një tabelë (24/p4) me përgjigjen 4 të kësaj pyetje. Shifrat duken tronditëse. Përqindja e të braktisurve nga familja dhe komuniteti shkon nga 18.8 (Korça), në 42.5 (Kukësi).

#### “NOTA” E VLERËSIMIT TË INSTITUCIONEVE TË SHOQËRISË PËRKUNDREJT TRAFIKIMIT

Cili është vlerësimi i institucioneve të shoqërisë shqiptare, në këndvështrimin e ndikimit mbi trafikimin e grave dhe të adoleshentëve? Në perceptimin e përgjigjedhënësve të anketës sonë, “nota” e vlerësimit për punën e institucioneve kundrejt trafikimit (nga 1 -vlerësim shumë i keq, në 10 - vlerësim i shkëlqyer), pasqyrohet në tabelat 35 dhe 36.

Tabela 17: Renditja e institucioneve për nga shkalla e vlerësimit pozitiv përkundrejt trafikimit

Institucionet	Vlerësimet me “notat” 8-10
Mediat	43.6
Shoqatat, OJQ-të	37.6
Komunitetet fetare	37.4
Komunitetet qytetare dhe opinioni publik	17.1
Policia	7.1
Gjykatat dhe prokuroria	7.0
Qeveria shqiptare	5.7

Në perceptimet qytetare, institucioni më i vlerësuar kundrejt trafikimit është media. Më pas vjen shoqëria civile, komunitetet fetare, komunitetet qytetare dhe, pas tyre, në rendin e fundit institucionet e shtetit: policia, gjykatat dhe prokuroria. E fundit në vlerësimin e bërë është qeveria shqiptare, e cila ka vetëm nga 5.7 për qind e të anketuarve është vlerësuar me notat e larta 8-10.

#### PËRFUNDIME E REKOMANDIME

Trafikimi i grave dhe i adoleshentëve është një dukuri e re e periudhës së tranzicionit paskomunist shqiptar. Ai nuk lidhet me faktorë historikë e të traditës, por me shndërrimet e gjithanshme politike, ekonomike, demografike, sociale, familjare, moralo-psikologjike etj., të ndodhura në 15 vjetët e fundit. Ai ndikohet nga një varg faktorësh, si varfëria dhe qëndrimi ndaj saj, niveli i lartë i informalitetit të ekonomisë dhe mënyra e pasurimit

të shqiptarëve, sikurse nga rënia morale dhe e krenarisë, prishja e komuniteteve tradicionale dhe komercializimi i marrëdhënieve shoqërore.

Trafikimi perceptohet si një ndër pesë problemet themelore të shoqërisë së sotme shqiptare. Ai perceptohet si më shqetësues në fshatra (57.1 për qind) se në qytetet e vogla (45.5 për qind) apo qytetet e mëdha (40.2 për qind). Kjo lidhet më shumë me ndjeshmërinë ende më të madhe të fshatit shqiptar ndaj qytetit kundrejt trafikimit.

Femrat e konsiderojnë trafikimin më problematik se meshkujt, afërsisht në raportin dy me një. E qartë është gjithashtu vartësia e perceptimit të trafikimit nga shkalla e integritit në familje. Individët që pohojnë se shumicën e kohës e kalojnë larg familjes, e perceptojnë trafikimin si një problem rreth dy herë më shqetësues, kundrejt atyre që pjesën më të madhe të kohës e kalojnë në familje.

Grupmosha që e percepton më së shqetësimit trafikimin është ajo 19-21 vjeç (53 për qind). Por grupmosha më e rrezikuar është ajo 12-18 vjeç. Sidomos nga të dhënat cilësore të këtij studimi del se të miturit, ndonëse janë më të rrezikuara nga trafikimi, nuk kanë ndjeshmërinë apo nivelin e perceptimit të të rinjve të grupmohave më të rritura, për shkak të mungesës së informimit.

Konstatohet se familjet më të rrezikuara nga trafikimi janë ato bërthamë (nukleare) dhe, brenda tyre, familjet me një prind, ku në 8/10 e rasteve prindi (kryefamiljari) është nëna.

Përqindja më e madhe e trafikimeve (rreth 85 për qind), është realizuar me mashtrime, më e zakonshmeja ndër të cilat është mashtrimi me premtimin për martesë. Fakti që trafikimi është bërë më i kamufluar dhe dominohet nga mashtrimi, sugjeron forma më të gjithanshme të informimit, trajnimit, edukimit apo të të mësuarit, sidomos me të rinjtë nga institucionet e shoqërisë: nga familja, shkolla, shoqëria civile, institucionet e shtetit. Parandalimi i trafikimit varet nga shkalla e informimit të të rinjve rreth tij. Por në rreth ½ e rasteve nuk merret informim tjetër veç atij që merret nga media. I konsiderueshëm është vlerësimi i masës së informimit nga shoqatat, përmes përfshirjes në projekte, por në fshat ky “zë” informimi është vetëm 0.7 për qind. Vihet re rënia e nivelit të informimit nga familjarët apo të afërmit, me kalimin nga një grupmoshë në tjetrën (nga 19.4 në 12.2 për qind) dhe rritja, thuajse në të njëjtën masë e rolit të institucioneve të shoqërisë, sikurse ndikimi më i madh i familjes mbi vajzat dhe i shoqërisë mbi djemtë.

Marrëdhëniet “familje-i rikthyer nga trafikimi-komunitet” rezultojnë të jenë relativisht problematike. Shqetësimi përfaqëson sidomos nivelin mjaft të lartë të braktisjes së të trafikuarve njëherësh nga familja dhe komuniteti, që shkon nga 18.8 për qind (Korça), në 42.5 (Kukësi). Kjo përfaqëson, afërsisht, edhe përqindjet e rasteve të riciklimit në trafik, që mbetet alternativa më e mundshme.

Shkolla vlerësohet si një institucionet që ndikon pak ose aspak në minimizimin e trafikimit. Ndaj marrja e informacionit për trafikimin e qenieve njerëzore përmes përfshirjes në programet shkolllore apo formave të tjera që aplikojnë shkolla, duket se është forma më e mirë për institucionalizimin e një informimi të kualifikuar për rininë shkolllore, e cila është në skalionin e parë të përfshirjes në trafikim. Por braktisja e shkollës apo mosvijimi i saj rezultojnë të jetë një dukuri që po përhapet me shpejtësi. Në rezultoi se 1.2 për qind e të anketuarve të ishin “pa kurrfarë arsimit”. Rikthimi i analfabetizimit, pas zhdukjes së tij për disa dhjetëvjeçarë, duket se është një tjetër problem me të cilin ballafaqohet shoqëria shqiptare. Të paarsimuarit janë kontingjentet më të predispozuar për t’u përdorur nga trafikantët.

## REFERENCAT

- Arlecchi, Pino. 2000. *Parathënie e Skllavet e Perëndimit*. Tiranë: Korbi
- Benzi, Don Oreste. 2003. *Prostitutat do t'ju kalojnë pranë në mbretërinë qiellore*. Tiranë: Marin Barleti.
- Çupi, Alma. 2001. *Prostitucioni, epidemi pa fund*. *Gazeta Albania*: 18 prill
- Children's Human Rights Center of Albania (CRCA, 2003). *Trafikimi i fëmijëve në Shqipëri*. Tiranë, qershor 2003.
- De Sotto, Harmine; Beddies, Sabine; Gëdeshi, Ilir. 2005. *Roma and Egyptians in Albania. From Social Exclusion to Social Inclusion*. World Bank, Washington DC.
- Fjalori i gjuhës së sotme shqipe*. 1985: Tiranë: Botim i Akademisë së Shkencave të Shqipërisë. *Gazeta Korrieri*, 24 dhjetor 2000
- Hoxha, Edmond. 2005. Mbi femrat e zhdukura në Shqipëri. *Gazeta Metropol*, 21 korrik
- Katro, Jeta; Shimani, Liri. 1999. *Prostitucioni dhe trafikimi i gruas në Shqipëri*. Tiranë: Lilo
- Kodi Penal i Republikës së Shqipërisë* (KPP). Tiranë: Botim i Qendrës së Publikimeve Zyrtare
- Leskaj ed al. 2004. *Shoqëria shqiptare përballë sfidave të trafikut të grave dhe vajzave*. Tiranë, qershor
- Moroli, Emanuela & Sibona, Roberta. 2000. *Skllavet e Perëndimit. Pas gjurmëve të tregtarëve të mishit të bardhë*. Tiranë: Korbi
- Revista *Spektër*, (Spektër, 2003). Prostitucioni, holokausti shqiptar. Nr. 171, 19 prill, fq. 19-21
- Raufer, Xavier & Quere, Stefane. 2003. *Mafia shqiptare - një rrezik për Europën*. Tiranë: Kumti.
- Sokoli, Lekë. 2003. Prostitution and the Human Rights. In *Balkan Yearbook of Human Rights*, pp. 174-195
- \_\_\_\_\_. 2004a. Prostitucioni, një studim "klandestin" për një biznes klandestin. Revista *Politika & Shoqëria*, Vëll. 7, Nr. 1 (13): pp. 21-37.
- \_\_\_\_\_. 2005b. Prostitucioni profesionist në Shqipëri dhe debatet rreth (keq)vlerësimit "prostitucioni është një fenomen tipik shqiptar!". Revista *Të drejtat e njeriut*. Nr. 2(42), pp. 55-72.
- Vatra, Qendra Psiko-Sociale. 2002. *Vajzat dhe trafikimi*. Vlorë
- UNICEF. 2000. *Gratë dhe fëmijët në mileniumin e ri-Shqipëria*. Tiranë, dhjetor.
- Zholi, Albert. 2002. Greqia, tregu ilegal i prostitutave shqiptare. *Gazeta Ballkan*: 15 dhjetor
- Zingarelli, Nicola. 1970. *Vocabolario della lingua italiana*. Bologna: Zanichedi SPA
- Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of English Language (New Revised Edition). 1989



## STRATEGJITË E HARRESËS KOLEKTIVE, OSE PËRSE NUK MUND TË MËSOJTMË NGA E KALUARA

Blendi KAJSIU\*

Universiteti European i Tiranës

**K**a një paradoks të thellë në mënyrën se si konceptohet harresa. Në imagjinatën kolektive harresa është mënyra se si koha fshin faktet nga kujtesa. Ajo është antiteza e kujtesës dhe në raport të drejtë me kohën; sa më shumë kalon koha, aq më shumë rritet harresa. Nga ana tjetër, ne besojmë që nuk mund të kujtojmë në mënyrë "objektive" pa u distancuar në kohë nga e kaluara. Kështu, distancimi në kohë njëkohësisht shton harresën dhe qartëson kujtesën tonë historike. Për të kuptuar këtë paradoks duhet ta shohim harresën kolektive jo si një fenomen patologjik, por si një strategji politike në shërbim të së tashmes. Ajo nuk është aspak një funksion i së kaluarës, por prodhim i së tashmes. E tashmja prodhon të kaluarën dhe jo anasjelltas. Prandaj nuk mund të ketë një përshkrim "objektiv" të së kaluarës. Çdo narrativë historike, më shumë sesa një përshkrim i të kaluarës, është një pasqyrim i vlerave, përplasjeve, interesave apo pretendimeve të së tashmes.

Në këtë proces harresa më shumë sesa patologji është një strategji për të diferencuar të tashmen nga e kaluara, për të sendëruar identitetet e së tashmes, për të ndërtuar pretendimet drejt së ardhmes. Për këtë arsye harresa fiton një rëndësi të veçantë në të ashtuquajturat 'kthesa historike'. Në këto kthesa harresa kolektive është e domosdoshme për të risendëruar identitetin politik dhe social të akorëve të së djeshmes, të cilët vetëm nëpërmjet këtij procesi mund t'i mbijetojnë së tashmes dhe të pretendojnë të ardhmen. Nëpërmjet harresës kolektive sistemet politike të së tashmes fitojnë një identitet të vetin, duke u përcaktuar si antiteza të sistemeve të kaluara. Harresat kolektive në raport me sistemin komunist janë shembulli më i qartë i këtij procesi. Për ta kuptuar këtë, le t'i hedhim një vështrim të shpejtë disa harresave të së kaluarës, për të kuptuar se si ato përbëjnë një strategji për të ndërtuar të tashmen.

Sot, kur flitet për demokracinë apo demokratizimin, menjëherë nënkuptohet periudha post-komuniste, pas rënies së Partisë së Punës. Si demokracia ashtu dhe demokratizimi është një proces që në memorien tonë politike fillon me pluralizmin politik, apo me ardhjen në pushtet të Partisë Demokratike. Ndërkohë, udhëheqësit e PP-së, si Ramiz Alia, njehsohen me diktaturën komuniste. E megjithatë, e kaluara duket paksa më komplekse. Kështu, pas plenumit IX të Partisë së Punës, në janar të 1990, por edhe më parë, fillon një fushatë e pandërprerë për 'demokratizimin e jetës në të gjitha fushat', me një artikullim politik tejet të ngjashëm me atë të sotmin. Kështu, më 6 qershor 1990, Ramiz Alia do shprehej në një fjalim tipik se: "Revolucionarizimi i gjithanshëm i jetës së vendit, demokratizimi i mëtejshëm i saj, janë mjet i sigurt për zhvillime të qëndrueshme e nxitje për të çuar përpara ekonominë, kulturën, tërë jetën tonë politike e shoqërore."<sup>1</sup>

Gjithashtu është vështirë të kujtohet se diçka e tillë ishte mjaft e lehtë për sistemin 'totalitar' komunist, pasi ai në vetvete pretendonte të ish kulmi i demokracisë popullore. Pra, një sistem vërtet demokratik, ndryshe nga pseudodemokracia borgjeze. Andaj kërkesa për demokraci është mëse e natyrshme në universin diskursiv dhe konceptual të komunizmit. Në fakt, vetë sistemi komunist nga një pikëpamje tipike progresiste iluministe e shikonte vetveten si përkryerjen e demokracisë pas demokracisë liberale borgjeze, që ndonëse ishte një stad më i evoluar se feudalizmi, përsëri nuk përbënte vërtet një sistem ku trupëzohej vullneti popullor, por një

\* Blendi Kajsiu është pedagog në Universitetin European të Tiranës (UET). Ai është gjithashtu kryeredaktor i revistës Polis. Ai ka punuar si kërkues shkencor në disa organizma lokale dhe ndërkombëtare ku është përqendruar në çështjet e demokratizimit shqiptar rreth të cilit ka botuar një sërë artikujsh Brenda dhe jashtë vendit. Kajsiu ka kryer studimet e larta për Shkencë Politike dhe Ekonomi në Universitetin Amerikan në Bullgari dhe më pas ka kryer një Master në Studimet Ndërkombëtare të Paqes dhe Konfliktit në Universitetin Notre Dame, Indiana, SHBA

<sup>1</sup> Zëri i Popullit, 8 Qershor, 1990.

sistem ku ky vullnet deformativ, përjashtoj apo shtypej. Dhe ku proletariati ishte viktimë i asaj që Marksi e quante 'ndërgjegjia e rreme'. Pak rëndësi ka nëse diçka e tillë është e vërtetë apo jo. Ajo që harrohet është fakti se emërtimi totalitar këtij sistemi iu vu pasi ai u rrëzua. Për sa kohë ai ekzistonte edhe atëherë, si dhe sot, pretendohet se po ndërtohej një demokraci e vërtetë, ajo komuniste.

Për këtë arsye, edhe atëherë si sot, flitej mjaft për pjesëmarrjen e popullatës në vendimmarrje dhe në procesin politik, prandaj i kushtohet rëndësi pjesëmarrjes në votime sado fiktive të ishte ajo. Jo rastësisht theksoheshin organizma të shoqërisë të tipit Fronti Demokratik, ku qytetarët mbledheshin dhe diskutonin, forume që pak a shumë luanin rolin e shoqërisë civile të atëhershme, një shoqëri që në fakt nuk ekzistonte në konceptin tonë aktual, pasi ishte tejet e ideologjizuar. Forume në të cilat nëpërmjet edukimit, pjesëmarrjes apo angazhimit politik, synohej ngritja e njeriut të ri socialist, të shkëputur nga e kaluara prapanike, mikroborgjeze apo feudale. Ndërsa sot synohet, në mënyrë më pak agresive, formësimi i qytetarit/njeriut të ri demokratik, i shkëputur nga e kaluara diktatoriale. Prandaj edukimi qytetar, një frymëzim tipik iluminist ky, është një komponent i rëndësishëm i shoqërisë civile. Pavarësisht nga 'thelbi' apo e vërteta e këtyre fenomeneve të paktën në nivel artikulimi ato kanë një sërë ngjashmëri me fenomenet e sotme, të cilat ose nuk theksohen, ose duket sikur janë harruar.

Sikurse edhe fakti që ndërtimi i komunizmit nuk përfundoi kurrë. Socializmi ishte thjesht një stad tranzicional drejt komunizmit. Një tranzicion që zgjati rreth 45 vjet, por gjithsesi një tranzicion. Nëse ai djeshmi ishte një tranzicion socialist, ky i yni sot është një tranzicion demokratik, që herë synon konsolidimin e demokracisë, herë integrimin e shqipërisë në BE. Ajo që duhet theksuar është fakti se tranzicioni aktual nuk është një risi për Shqipërinë, gjë që duket se është 'harruar' nga shoqëria jonë. Tranzicioni më i fundit që ne kaluam ishte ai socialist, rreth 45-vjeçar. Le të shpresojmë që përveçse në përmbajtje tranzicioni i ri të ndryshojë edhe në kohëzgjatje, dhe mos të ndiqet nga ndonjë tjetër tranzicion.

Po kështu, procesi i integritit të Shqipërisë në një komunitet politik më të madh se vetja nuk përbën ndonjë risi. Përpara BE-së Shqipëria është integruar me BS-në. Nëse sot vijnë ekspertët nga BE-ja apo SHBA-ja për të na ndihmuar në ngritjen e sistemit politik apo ekonomik, dje ata vinin nga BS-ja, Evropa Lindore apo edhe nga Kina. Nëse sot për zgjidhjen e konflikteve politike janë të rëndësishme direktivat e delegacionit të BE-së, OSBE-së apo ambasadës amerikane, dje ishin ato të ambasadës jugosllave, ruse apo kineze. Me pak fjalë, marrëdhënia prind-fëmijë, në të cilën Shqipëria ndodhet sot me BE-në, nuk përbën ndonjë risi, çka edhe mund të shpjegoj përse ajo është përqaftuar me kaq entuziazëm dhe lehtësi.

Ashtu sikurse edhe dyzimi midis synimit tonë evropian dhe realitetit shqiptar nuk është ndonjë risi në formë. Ligjet tona në letër janë tejet 'evropiane', por në zbatim janë tejet 'shqiptare'. Kështu që për sistemin politik që po sendërzojmë ekziston një rrezik real që nëpërmjet procesit të integritit evropian të ndërtojmë në sistem politik në letër gjithnjë e më larg sistemit politik në të cilin jetojmë. Nuk do të ishte hera e parë që shoqëria shqiptare do jetonte në një dyzim të tillë midis asaj që deklarohet dhe asaj që jetohet. Diktatura komuniste që kaluam ishte një sistem dyzimi apo hipokrizie *par excellence*. Nga njëra anë glorifikohej sistemi socialist si arritja më e lartë e demokracisë popullore dhe e zhvillimit ekonomik, nga ana tjetër, jetohej çdo ditë në një sistem politik diktatorial dhe në deprivim të thellë ekonomik.

Por edhe sëmundjet e sistemit tonë politik janë të ngjashme me ato të të mëparshmit. Sot flitet pa fund për korrupsionin dhe shpesh mendohet se ai pothuajse nuk ekzistonte gjatë regjimit komunist. Kjo vjen pjesërisht si pasojë e faktit që termi 'korrupsion' lindi pas rënies së komunizmit. Gjithashtu edhe fenomeni i korrupsionit kishte një tjetër dinamikë dhe kuptim në kontekstin e sistemit komunist.<sup>2</sup> Megjithatë, në kodin penal të komunizmit, mitmarrjes i kushtohen më shumë se tri faqe dhe tre nene të gjata. Në të thuhet shprehimisht: "Me çlirimin e vendit dhe vendosjen e pushtetit popullor në të gjithë vendin dhe deri më sot është zhvilluar dhe

<sup>2</sup> Për një trajtim të zgjeruar të fenomenit të korrupsionit gjatë dhe pas komunizmit shiko; Krastev, Ivan. (2004) *Shifting Obsessions: Three Essays on the Politics of Anticorruption*, (Budapest: CEU Press) f. 43-74.



*zhvillohet një luftë e rreptë kundër mitës, në planin juridik dhe atë ideologjik, duke e parashikuar këtë veper shoqërisht të rrezikshme si krim”. Ja, pra, lufta kundër mitës, që në fakt është lufta e famshme kundër korrupsionit që po zhvillohet nga qeveria e sotme. Një luftë që në fakt duket sikur filloi më 3 korrik 2005, kur PD-ja erdhi në pushtet. Duket se është harruar që kjo luftë ka qenë pjesë integrale e programit të PD-së që në 1992 kur ajo erdhi në pushtet për herë të parë, ndonëse atëherë u la paksa në hije prej luftës kundër komunizmit. Kështu, më 8 shkurt 1992, lideri i PD-së, Sali Berisha, deklaronte në një intervistë për “Le Figaro” se “në qoftë se Shqipëria i jep fund problemit të saj politik duke mënjeluar komunistët, në qoftë se ajo likuidon korrupsionin, ajo do të mund të rimëkëmbë ekonominë e saj.”<sup>3</sup> Ndërsa me të ardhur në pushtet në cilësinë e presidentit, në mesazhin që ai i drejton Kuvendit Popullor më 22 prill 1992, Berisha shprehet: “shtë e domosdoshme që ky kredibilitet [i zgjedhjeve] të përdoret me mençuri dhe pa humbur asnjë minutë kohë për ndërtimin e juridik dhe... luftën kundër korrupsionit”.<sup>4</sup>*

“shtë interesante të vëresh se gjatë komunizmit mita apo ryshfeti shikohej si ‘pjesë e pandarë e aparatit shtetëror kapitalist borgjez e revizionist, ku merr përpjestime gjithnjë e më të mëdha dhe ka përfshirë të gjitha sferat e aparatit shtetëror, ndërsa për aparatit tonë shtetëror është shfaqje e mbeturinave të së kaluarës dhe e papajtueshme me normat e moralit dhe të së drejtës sonë socialiste”.<sup>5</sup> Ndërsa sot korrupsioni shikohet si pjesë e pandarë dhe karakteristike e vendeve në tranzicion apo në procesin e të ashtuquajturit konsolidim demokratik. Në të dyja rastet ai është një element përcaktues, negativ i sistemit tjetër. Sistemi komunist e shikonte atë si fenomen të kapitalizmit, ndërsa demokracitë e konsoliduara e shohin atë si pjesë të demokracive në konsolidim. Në të dyja rastet ky fenomen kryen një rol diferencues.

Por qëllimi i shembujve të mësipërm nuk është për të nxjerrë në pah ngjashmëritë e të shkuarës me të tashmen, as për të argumentuar se sistemi komunist është i njëjtë me atë demokratik. Natyrisht një listë më e gjatë ndryshimesh mund të përpilohej më lehtësisht. Më lehtësisht, pasi duket se janë pikërisht ngjashmëritë dhe jo ndryshimet që janë fshirë nga ‘kujtesa kolektive’. Dhe pikërisht në ‘përse-në’ e kësaj harrese duhet të ndalemi për të kuptuar strategjitë dhe burimet e harresës kolektive. Natyrisht këto strategji janë të shumta. Kështu mund të argumentohet lehtësisht se harresa e ‘pjesëmarrjes’ në sistemin komunist, që natyrisht nuk është e plotë, dhe theksimi i dhunës së këtij regjimi i shërben edhe lehtësimit të ndërgjegjes kolektive në raport me atë që ndodhi në të shkuarën. “shtë më e lehtë të kuptohet absurditeti i sjelljes njerëzore gjatë regjimit komunist nëpërmjet diktatit të dhunës sesa nëpërmjet entuziazmit të pjesëmarrjes. Aq më tepër kur botëkuptimi ynë për njeriun është thellësisht iluminist dhe racional. Kur historinë, të paktën që nga Hegeli, por edhe më parë, e shohim ende si një proces linear progresi. Në fakt, tashmë demokracia shikohet si stadi më i lartë i zhvillimit politik njerëzor, ashtu si dje komunizmi. Jo më kot ndokush si Fukujam do të parathoshte fundin e historisë me rënien e komunizmit.

Jo rastësisht theksohet mizoria e sistemit komunist, izolimi total, ashtu sikurse vetë regjimi emërtohet totalitarizëm, pra një kohë e vdekur, totale, pa dinamikë politike. Në këtë mënyrë eliminohet çdo mundësi veprimi nga individi, bashkë me çdo mundësi për t’i bërë gjërat ndryshe, dhe si pasojë edhe marrja e përgjegjësisë individuale apo kolektive. Disidencë bëhet e pamundur, dhe ndonjë rast disidencë trajtohet si abnormalitet, duke prodhuar një ‘kujtesë’, sipas së cilës në Shqipëri, ndryshe nga vendet e tjera, nuk kishte aspak disidencë. Dhe kështu përfundojmë në një hapësirë homogjenë të të gjithëve, fajtorë dhe viktima njëkohësisht. Ajo që vlen të theksohet është se ky portretizim i së shkuarës, që ndërtohet nëpërmjet harresës, është produkt i një investimi strategjik të një sërë aktorësh dhe faktorësh politikë dhe shoqërorë, më shumë sesa produkt i një realiteti historik që ekziston në vetvete dhe pavarësisht nga e tashmja. Kështu, izolimi total 50-vjeçar, për të cilin flitet shpesh kur referohemi komunizmit, më shumë sesa një realitet historik është një

<sup>3</sup> *Le Figaro*, 8 Shkurt, 1992.

<sup>4</sup> *Rilindja Demokratike*, 22 Prill, 1992.

<sup>5</sup> *Kodi Penal*, 1975, Neni 4, f.255.

metaforë që përdoret për të dalluar të tashmen nga e kaluara. Nëse ekziston një 'realitet' historik, mjafton të kujtojmë se Shqipëria ka pasur marrëdhënie me USSR me Kinën, Jugosllavinë, studentë në disa vende të Evropës Lindore si Çeki apo Hungari, si dhe një periudhë liberalizimi, që më pas u ndoq nga një izolim i thellë, por që kurrsesi nuk ishte total në të 50 vitet e komunizmit, që në fakt ishin 45. Natyrisht, nuk po argumentojmë që kishte liri lëvizjeje, por që izolimi nuk ishte total, kurrsesi.

Në rastin e Shqipërisë harresa kolektive në raport me komunizmin është përcaktuar nga ndërveprimi i faktorëve politikë dhe socialë në nivel mikro dhe makro. Në nivel mikro, revolucioni demokratik shqiptar u krye po nga elita politiko-sociale e vetë sistemit, dhe jo e armiqve të tij, të cilët morën një rol dytësor në këtë proces. Nga njëra anë, Partia Demokratike kishte një interes imediat politik për ta denoncuar komunizmin si një sistem totalitar, pasi në këtë mënyrë eliminohej përgjegjësia e një pjesë të mirë të elitës së saj për pjesëmarrjen në regjimin komunist. Të mos harrojmë se vetë lideri i opozitës së atëhershme ishte një ish-komunist. Në këtë mënyrë fitohej edhe simpatia e një pjesë të mirë të elektoratit, që çlirohej nga barra e përgjegjësive me parullën 'bashkëvuajtës dhe bashkëfajtor.' Nga ana tjetër, Partia Socialiste, e sapoformuar nga Partia e Punës, ishte e interesuar të distancohej nga e kaluara e saj komuniste dhe njëkohësisht çlirohej nga një pjesë e mirë e përgjegjësive nën strehën e bashkëfajësisë dhe bashkëvuajtjes. Së fundi, të persekutoarit politikë të regjimit iu bashkuan denoncimit të totalitarizmit komunist jo vetëm si pasojë e vuajtjes së tyre nëpër burgje, por edhe sepse në këtë mënyrë shoqëria vlerësonte edhe më shumë vuajtjet dhe aktet e tyre heroike në një sistem tërësisht totalitar, ku askush tjetër nuk kish guxuar të ngrinte kokë. Në kushte të tilla qëndresa e tyre bëhej edhe më heroike. Një akt heroik që pikërisht sepse ishte i tillë, dhe sepse provonte se rezistenca ndaj regjimit mund të ndodhte dhe kish ndodhur, nuk u përfaqësua politikisht.

Në nivel makro, sendërzimin i regjimit komunist si një epokë homogjene, e njëtrajtshme, e izolimit total gjatë së cilës koha u ndal për 50 vjet, më shumë sesa një realitet historik është një investim strategjik për të krijuar Tjetrin në raport me të cilin kuptohet dhe sendërzohet sistemi ynë demokratik. Pra, përballë mungesës së lirive politike, izolimit, totalitarizmit, Moskës apo Pekinit regresiv dhe lindor, qëndron pjesëmarrja politike, lëvizja e lirë, demokracia, shoqëria e hapur dhe Brukseli progresiv dhe perëndimor. Demokracia, më shumë sesa një përmbajtje të vetën, merr kuptim në raport me diktaturën, totalitarizmin dhe izolimin. Për më tepër në një vend si Shqipëria ku si pasojë e mungesës së disa vlerave themelore liberale është e vështirë t' i japësh përmbajtje sistemit demokratik *per se*. Kjo është një strategji tpike në krijimin e identitetit jo vetëm kolektiv por edhe individual. Çdo komb, grup shoqëror, apo individ ka nevojë për një Tjetër, në mënyrë që të krijojë identitetin e vet. Identiteti është porces diferencimi, i përfshirjes nëpërmjet përjashtimit dhe anasjelltas. Ne jemi shqiptarë jo thjesht si pasojë e karakteristikave të brendshme kombëtare, por edhe sepse nuk jemi grekë, serbë apo maqedonas. Në këtë mënyrë totalitarizmi komunist i së kaluarës është i domosdoshëm për t' i dhënë kuptim demokracisë të së tashmes. Aq më mirë kur kjo strategji në nivel makro, përveçse sendërzon demokracinë si sistem i ndryshëm politik në raport me komunizmin, përmbush edhe nevojat mikro të aktorëve politikë. Sikurse e thamë, në një sistem të tillë pjesëmarrësit çlirohen nga barra e përgjegjësive dhe e riprodhojnë vetveten tek e tashmja, tashmë si luftëtarë anti-komunist të demokracisë.

Nga ky këndvështrim mund të argumentojmë se parulla 'Liri-Demokraci' e studentëve të dhjetorit në protestat e tyre kundër komunizmit ishte momenti fillestar i harresës kolektive, nëpërmjet të cilës filloi prodhimi i së tashmes si një kthesë historike në raport me të kaluarën. Të dy këta elementë u morën nga vetë universi diskursiv i sistemit komunist. Së pari, komunizmi jo vetëm pretendonte dhe fliste vazhdimisht për demokracinë popullore, por lideri komunist Aliaj prej kohësh kish filluar një fushatë për demokratizimin e jetës në të gjitha fushat. Së dyti, liria ishte një nga konceptet bazë të vetë sistemit komunist, i cili ndër vite e paraqiste komunizmin si një çlirim të dyfishtë; të Shqipërisë nga nazifashistët, dhe të popullit nga skamja, mjerimi, analfabetizmi dhe klasat sunduese. Pra, vetë sistemi komunist identifikohet me këto dy elemente. Nuk është çudi që studentët, të mburjtur pikërisht në këtë sistem, përdorën pikërisht këto dy elemente në një konfigurim të ri politik, duke

arritur kështu një qëllim të dyfishtë. Nga njëra anë, duke e pozicionuar veten në opozitë me sistemin, e zhveshën atë nga këto attribute. Nga ana tjetër, si pasojë e kësaj fillon sendërzimi i sistemit komunist si një totalitet homogjen i mungesës së lirisë dhe demokracisë. Një sendërzim që, sikurse e treguam më sipër, shfrytëzohet nga elita politiko-shoqërore ekzistuese për t' u vënë në krye të kësaj lëvizjeje dhe për ta riprodhuar vetveten.

Ky është një moment tipik, ku harresa kolektive sendërzohet si pasojë e strategjive politike në nivel mikro dhe makro, duke krijuar kështu kthesën e madhe historike të së tashmes. Çdo kthesë historike nënkupton shkëputje dhe ndryshim nga e kaluara, pra bën të domosdoshme një proces harrese. Në të kundërt, nuk do të flisnim për kthesa, por për vijimësi historike. Çka do të thotë se kthesat historike dhe rikthimi i kujtesës janë dy procese me shumë kontradiktore sesa paralele. Natyrisht që çdo kthesë historike sjell me vete edhe kujtesën e saj, por gjithmonë një kujtesë që ndërtohet mbi një proces paralel harrese. Ky është edhe problemi themelor me proverbin e famshëm 'pësimet e së kaluarës t' i bëjmë mësimet e së tashmes'. Është vështirë të mësosh nga e kaluara, kur ajo në fakt sendërzohet dhe e merr kuptimin nga e tashmja. Do të ishte më e logjikshme që e kaluara të mësonte nga e tashmja dhe jo anasjelltas. Vështirë të mësosh nga e kaluara, kur ajo që duhet harruar për të sendërzuar momentin historik të së tashmes është shpesh 'mësimi'. Nuk është pra rastësi që shumë pak mësohet nga e kaluara.



## HAXHI QAMILI: REBEL, HERO, KUNDËRHERO

Enis SULSTAROVA\*  
Universiteti Evropian i Tiranës

*Haxhi Baba me katunarë  
s' duron pash' e agallarë.  
Nga Shkozeti në Tiranë  
ç'u derdh gjaku nji pullamë.  
- Bini, burra t' marrim hak  
gjith' bejlerët t' i lajmë në gjak*  
**Këngë popullore**

*Ne, komunistët shqiptarë, nipërit e Ismail Qemalit dhe të fshatarëve të Haxhi Qamilit, s'mund të na akuzojnë dot për "pro turq", siç i akuzonin ata.*

**Enver Hoxha**

Siç shihet, Haxhi Qamilët e sotëm janë të palodhur. Ndryshe nga banditi i dikurshëm analfabet, këta të sotmit, që dinë shkrim e këndim, janë edhe më të rezikshëm.

**Ismail Kadare**

### HYRJE

**N**ë gusht 2006 një gazetë e përditshme e Tiranës zbulon se në Sharrë, në periferinë e kryeqytetit, një shkollë 9-vjeçare mban emrin e Haxhi Qamilit, njëri prej krerëve të kryengritjes së Shqipërisë së Mesme në vitet 1914-1915. Reagimi është i menjëhershëm: opinionistë të zëshëm dhe intelektualë e denoncojnë këtë "skandal"; ministri i Arsimit i bën thirrje zyrtare komunës që ta riemërtojë shkollën dhe midis të tjerash thotë:

*Nuk e imagjinoj dot që një shkolle në Shqipërinë e shek. XXI të mund t'i vihej ky emër. Nuk ma rrok mendja, që ndërsa tentojmë të modernizojmë shtetin dhe shoqërinë dhe përgatitemi të anëtarësohemi në Bashkimin Evropian e NATO, dikush synon të përjetësojë në një tempull dijeje, emrin e një zullumqari obskurantist që zhurmoi në një episod historik fatmirësisht të shkurtër (Koha Jonë, 19.08.2006).*

Siç ndodh rëndom në kësi rastesh, për disa ditë personazhi Haxhi Qamili zuri vend në mediat kryesore, ku pothuajse njëzëri iu përmendën "zullumet", u risollën kujtimet e bashkëkohësve të tij, u ridënuar Enver Hoxha për lavdërimin që i pati bërë dikur si pararendës i revolucionit, u paralajmëruan "haxhiqamilistat" bashkëkohorë se vigjilencia "perëndimoriste" i ka në shënjestër, derisa vëmendja u zhvendos në një tjetër çështje të ditës. Ndërkohë që banorët e Sharrës, midis tyre disa familjarë të Haxhi Qamilit, duket se kanë të tjera opinione nga "elitarët" e Tiranës: "Ai mendonte vetëm për të varfrit"; "Ka dhënë ndihmesën e vet në mbrojtjen e Shqipërisë së Mesme. Ai ka qenë gjithmonë gati t' i ndihmojë fshatarët e varfër dhe i përbuzte agallarët dhe bejlerët"; "Ka

*Enis Sulstarova është pedagog në Universitetin Evropian të Tiranës (UET). Ai është autor i librave "Ligjërimi nacionalist në Shqipëri" (2003) dhe "Arratisje nga Lindja" (2006). Ai është gjithashtu autor i një sërë artikujsh të botuar brenda dhe jashtë vendit në lidhje me formësimin e identitetit shqiptar, që është edhe fusha e tij e ekspertizës. Enis Sulstarova punon edhe si kërkues shkencor në Institutin për Demokraci dhe Ndërmjetësim dhe jep mësim si pedagog i jashtëm në Seksionin e Shkencave Politike dhe Departamentin e Sociologjisë në Universitetin e Tiranës.*

qenë atdhetar... për mua është një hero”; “Figura më e ndritur për atë kohë në Shqipërinë e Mesme” (*Tirana Observer*, 18.08.2006). Përveç shkollës, kujtesa popullore ka emërtuar edhe vende të tjera në atë zonë me emrin e Haxhi Qamilit: një urë dhe një burim. Kështu, një hendek ekziston midis historisë zyrtare bashkëkohore që e sheh këtë figurë si simbol të injorancës dhe anarkisë dhe kujtesës popullore vendore, që e sheh si një hero popullor të krahinës, madje atdhetar.

Përveç këtij dallimi të sotëm në perceptimin mbi të shkuarën të grupeve të ndryshme (përmasa horizontale e kujtesës historike), dihet se figura e Haxhi Qamilit ka pësuar interpretime në kohë të ndryshme të historisë moderne të Shqipërisë gjatë shek. XX e deri në vitet e fundit (përmasa vertikale e kujtesës historike). Qëllimi i këtij artikulli është hulumtimi i disa prej këtyre interpretimeve që janë të lidhura me proceset e ndërtimit të identiteteve moderne të shqiptarëve. Këtu nuk orvatemi të sjellim në dritë fakte të reja historike, as të shpallim Haxhi Qamilin “e vërtetë” midis disa interpretimeve ekzistuese. Ajo që na intereson është mënyra e përdorimit të simbolikës së Haxhi Qamilit, të përfytyrimeve që gjeneron përmendja e emrit të tij dhe e kryengritjes së Shqipërisë së Mesme, për krijimin e identiteteve që legjitimojnë apo minojnë gjendjen e pushtetit në një periudhë të caktuar.

Konceptet bazë që përdoren në këtë artikull janë identitetet *legjitimuese*, *qëndrestare* dhe *projektuese*, të zhvilluara nga sociologu Manuel Kastells. Sipas tij, identitetet legjitimuese ndërtohen prej institucioneve sunduese në shoqëri për të arsyetuar sundimin e tyre (Castells, 1997: 8). Identitetet qëndrestare gjenerohen nga individë apo grupe në pozita të pavlerësuar dhe të stigmatizuar nga logjika e sundimit (po aty: 8-9). Në këtë rast, individët duke ndërjerë shtypjen, mospërfilljen apo përbuzjen që pushteti apo shoqëria ushtron mbi ta, krijojnë bashkësitë e veta, prej të cilave marrin kuptime pozitive dhe me anë të të cilave i bëjnë ballë kundërshtarëve. Ndodh ajo që Kastells e emëron si “përgjashimi i përgjashuesve prej të përgjashuarve”: nga pozita e ulët krijohet një identitet i ri pozitiv për anëtarët (po aty: 9). Identitetet projektuese linden prej identiteteve qëndrestare atëherë kur aktorët shoqërorë kërkojnë të ripërcaktojnë pozitën e tyre në shoqëri dhe shndërrimin e të gjithë strukturës shoqërore (po aty: 8). Eshhtë e mundur që një identitet qëndrestar të kthehet në projektues e më pas në legjitimues, sikurse ka ndodhur me identitetet kombëtare. Të lindura fillimisht si identitete qëndrestare, ato kanë projektuar krijimin e një shteti dhe shoqërie moderne kombëtare dhe kur kanë pasur sukses, e kanë legjitimuar identitetin kombëtar te masat nëpërmjet institucioneve të shtetit dhe shoqërisë civile. Kastells thekson se nga pikëpamja e teorisë shoqërore “asnjë identitet nuk mund të jetë një thelb dhe asnjë identitet nuk ka *per se* vlera përparimtare apo prapanike, jashtë kontekstit të tij historik” (po aty; kursivi në origjinal). Ky është edhe qëndrimi ynë në analizën e Haxhi Qamilit si simbol historik në tre periudha të ndryshme që do ta analizojmë: para Luftës së Dytë Botërore, pas saj dhe pas rënies së komunizmit, kur ai është vlerësuar si përparimtar apo prapanik, rebel apo hero, prej aktorëve të ndryshëm, por studimi ynë, duke qenë një interpretim i interpretimeve, nuk tenton ta klasifikojë atë në asnjërin pol.

Në një perspektivë krahasuese, kryengritja e fshatarëve të Shqipërisë së Mesme ka ngjashmëri me të tjera lëvizje masive dhe të dhunshme që kanë ndodhur në vende të tjera gjatë fazave të hershme të modernitetit, plotësisht apo pjesërisht jashtë kontrollit të elitave politike të kohës. Mund të sjellim këtu shembujt e luditëve në Anglinë e fundit të shek. XVIII dhe fillimit të shek. XIX dhe bokserët në Kinë në vitet 1899-1901. Luditët ishin shkatërruesit e makinave të tezgjahut, të cilat fajësoheshin për uljen e pagave dhe të vendeve të punës në manufaktura. Intelektualët dhe gazetarët e kohës i akuzonin se ishin një turmë e paarsyeshme që nuk e kuptonte se makineritë ishin pjesë e përparimit të pandalshëm të modernitetit. Nën trysninë e proceseve identitare legjitimuese të industrializmit, edhe veprimtarët e lëvizjes punëtore i shmangeshin etiketimit si “luditë” (Wasserstrom, 1987: 680-681). Epiteti vazhdoi të përdorej në shek. XX prej drejtuesve të sipërmarrjeve për të denigruar lëvizjet e ndryshme sindikaliste. Pika e kthesës u shënuar në vitet 1950, kur luditët u riinterpretuan në funksion të identiteteve qëndrestare të lëvizjes punëtore dhe të identiteteve projektuese socialiste. Sipas historianit Erik Hobzbaum, luditët nuk ishin aspak një turmë e palogjikshme, por një lëvizje klasore. Dhunimi

i makinave prej tyre ishte një teknikë e llogaritur për të negociuar me disa nga pronarët dhe për të pasur kontroll më të madh mbi procesin e punës (Hobsbawm, 1952). Të tilla interpretime i kthyen luditët në simbol pozitiv i lëvizjes punëtore dhe pararendës të kërkesave të sotme të punonjësve për më shumë të drejta në përcaktimin e teknologjive të reja që ndikojnë jetët e tyre dhe gjithë shoqërinë, siç është p.sh. hartimi i “deklaratave të të drejtave teknologjike” (Wasserstrom, 1987: 692). Kjo nuk do të thotë aspak se epiteti “ludit” si shënues i kundërshtimit primitiv dhe të verbër ndaj teknologjisë nuk përdoret më. Edhe në një revistë të majtë si *New Left Review* në vitin 2006 haset fjalia: “Çdo raport mbi botën e re të financës rrezikon të rrëshqasë në neo-ludizëm – trajtimi i vetë financës si një fushë detyrimisht e zhgënjimit dhe e mashtrimit” (Blackburn, 2006: 66). Kurse në vendet ish-komuniste, përfshirë Shqipërinë, lëvizja ludite vazhdoi të interpretohej si proto-proletare, por me objektiv të gabuar. Megjithëse pranohej karakteri i saj klasor, lëvizja ludite quhej reaksionare “pasi drejtohej kundër progresit në industri. Duhej të kalonte edhe shumë kohë që punëtorët, në procesin e luftës së përditshme të kuptonin se fajtorë për gjendjen e tyre nuk ishin makinat, por mënyra kapitaliste e prodhimit” (Dhama & Kuri, 1989: 126).

Më pranë karakterit të kryengritjes së Shqipërisë së Mesme është kryengritja e bokserëve në Kinë në vitet 1899-1901. Të motivuar nga zelli fetar dhe fillimisht të shtyrë nga zyrtarët perandorakë, pjesëtarë të shtresave të zejtarëve dhe fshatarëve kinezë të organizuar në një shoqëri të fshehtë, filluan të shkatërronin pronat e të huajve dhe t’i vrisnin ata, si edhe kinezët e kthyer në fenë e krishterë. Përhapja e madhe e kryengritjes bëri që perandoresha t’i dënonte ata dhe tetë fuqi perëndimore dërguan trupat e tyre për ta shtypur kryengritjen dhe për t’i dhënë Kinës një “mësim” që në të ardhmen të respektonte normat “qytetëruese” (Pomeranz, 2005: 40). “Bokser” në shtypin perëndimor u bë shumë shpejt një shënues i dhunës fanatike, ksenofobe, i qëndresës kundër përparimit dhe i “rezikut të verdhë” ndaj qytetërimit (Wasserstrom, 1987: 682). Së bashku me elitën kineze, edhe Partia Komuniste e dënoi lëvizjen. Mirëpo në vitet 1920, në vazhden e proceseve identitare qëndrestare ndaj sistemit ekzistues në Kinë dhe projektuese drejt një shoqërie socialiste, Partia Komuniste e riinterpretoi lëvizjen si kundërimperialiste. Ndërsa zyrtarët e partisë nacionaliste kineze (Kuomitangu) dhe më vonë udhëheqja e Tajvanit, i kanë konsideruar gjithmonë bokserat si banditë dhe si turp për Kinën, Mao Ce Duni gjatë Revolucionit Kulturor i lartësoi ata deri aty sa që Rojet e Kuqe vetëqueshin me krenari “bokserat e rinj”. Në rastin e Maos, rinterpretimi ishte pjesë e formimit të identitetit legjitimues për fuqizimin e sundimit vetjak mbi Partinë Komuniste dhe shoqërinë. Pas vdekjes së Maos dhe me ndryshimin e udhëheqjes, vendi u hap ndaj kapitaleve të huaja, prandaj në Kinë nuk është më e përshtatshme përdorimi i simbolit të dhunshëm dhe ksenofob të lëvizjes bokserë dhe roli i tyre si pararendës të revolucionit nuk theksohet më (po aty: 688). Ulje-ngritjet në interpretimet e luditëve dhe bokserëve janë të ngjashme me rastin e Kryengritjes së Shqipërisë së Mesme dhe Haxhi Qamilit, për faktin se kjo lëvizje është gjykuar dhe vazhdon të gjykohet sipas binomit përparim-prapambetje (progres-regres) në kuadër të modernitetit shqiptar dhe politikave identitare në shtetin shqiptar.

## REBELI

Mes ngjarjeve të ndërlikuara të viteve që pasuan shpalljen e pavarësisë së Shqipërisë, ardhja e Princ Vedit ofronte një shpresë qëndrueshmërie për shtetin e ri. Shumica e politikanëve dhe intelektualëve shqiptarë të kohës e pranuan legjitimitetin që sillte me vete princi dhe nën këtë prizëm ata e dënuan kryengritjen e Shqipërisë së Mesme si rebelizëm. Duke qenë se parulla kryesore e kryengritësve ishte zëvendësimi i Vedit me një princ mysliman (Shpuza, 1986: 142, 335), ata u cilësuan si turkomanë dhe fanatikë. Një cilësim i tillë vinte sidomos prej qarqeve grekome, sipas të cilave kryengritja synonte krijimin e një Shqipërie “myslimane” (po aty: 21). Përderisa qysh në fillimet e saj, Rilindja Kombëtare idetë e përparimit, modernitetit, zhvillimit, shiheshin të mishëruara te shtetet e Evropës Perëndimore, të cilat e kishin njohur Vidin si sundimtar të vendit, rebelët e Shqipërisë së Mesme u cilësuan si turmë injorante e prapanike. Derisa Vidi legjitimonte rendin e ri

të shtetit kombëtar, kurse rebelët digjinin shtëpitë e atyre që i mbanin për “shqiptarë”, ata u shpallën tradhtarë. Për shkak se ata sulmonin pronat dhe grabisnin pasuritë e bejlerëve, ata quheshin anarkistë, si përmbysës së rendit shoqëror dhe si irracionalë, sepse, siç shkruante gazeta *Dielli* e datës 10.03.1915, “me barinj nuk bëhet shtet” (cituar nga Shpuza, 1990: 239). Për ta përmbledhur, kryengritja e Shqipërisë së Mesme nga elita politike dhe intelektuale e kohës shihej kundërshtare e identitetit legjitimues kombëtar shqiptar, si prishëse e asaj pune madhore që nacionalistët ishin përpjekur me shumë therrori për ta realizuar dhe si rrënuese e rendit ekzistues shoqëror.

Mirëpo kishte edhe zëra të veçantë, të cilët mendonin për një Shqipëri ndryshe, pa sundimtarë të huaj, pa klasa të pasura, të qeverisur nga vetë populli. Emblematik për këtë identitet projektues është artikulli “Shqiptari më i mirë” i Sali Nivicës, botuar në gazetën *Populli* më 19.03.1915. Sipas tij, shqiptari i vërtetë i atyre viteve nuk duhet kërkuar te “patriotët”, por te ai më i thjeshti, te “rebeli” i Shqipërisë së Mesme:

*...do t' u kallxoim atyre që qahen një shqiptar të mirë, atë më të mirin, një shqiptar me qëndrim, me burrnje e me karakter, një shqiptar që di të bashkohet, të luftojë e të qëndrojë për një ide, për një qëllim, një shqiptar që ngrihet kundër një mbreti dërguar prej Evrope, sido kudo me një qeveri, me të holla, pak a shumë me një ushtrie, me top, mitroloz, e ve përpara, e vërtit në det e i ep drejtimin nga ka ardhë. Çohet, pastaj kundra një oxhaki me aq fuqi, me aq influencë, megjithë ata miq e ndihmëtarë të fortë, e fshi e e ndjek si qeni derrin e fut në mure të Durrësit... e mbyll në atë pëllëmbë toke jo më fort se hieja e bajrakut që mba pashai mi krye dhe nuk i le tjetër shpëtim veç nonie anie mikesh që e pret në liman të Durrësit. Dërdhet, prapë, mbi Berat thyen e copëton grekun i rrëmben prej thonjë të gjakosur këtë copë vend, kthehet me faqe të bardhë dhe i deitë e madhështuar për gjithë këto vitore, ngre zërin e thotë me arrësye: - Luftoj edhe me Allemanjen!... Ky shembëll shqiptar që po diftoim si monstre të kombit t' enë, është ai h' jakasi me shokë, ai balta e katrovës, ai që s' ta ka zënë syrin: ai që s' e ka pasë njohur e shtir në hesap zotrote (cituar po aty: 196-197).*

Megjithatë, Sali Nivica nuk e përkrahte kërkesën e kryengritësve për një princ mysliman në krye të shtetit shqiptar (po aty: 197), e quante “një ëndërr të turpshme e të kotë” dhe mendonte se rebelët do ta mësojnë të të ardhmen se çdo të thotë “Shqipëri” e “shqiptar” dhe të çmojnë shijen e lirisë (Zelka, 2001: 117). Ai mbështeste karakterin klasor të lëvizjes së masave fshatare dhe protestën e tyre kundër ndërhyrjes së shteteve të huaja në punët e shtetit shqiptar. Ai e quante Haxhi Qamilin “ministër të luftës së republikës kryengritëse” (Shpuza, 1990: 233). Identiteti që Sali Nivica dhe bashkëmendimtarët e tij kërkonin për shqiptarët ishte qëndrestar dhe projektues, sepse për realizimin e tij kërkoheshin shndërrime të thella shoqërore, ose siç shkruante gazeta *Dielli* e datës 12.03.1915, “Shqipëria mund të bëhet vetëm kur të farosen tradhtarët bejlerë e pashallarë” (cituar po aty: 195).

Krahas mendimit të politikanëve dhe intelektualëve të kohës mbi kryengritjen e Shqipërisë së Mesme, duhet përmendur edhe mendimi i kryengritësve për veten, ose së paku jehona e veprimeve të tyre te shtresat e ulëta. Në këtë drejtim mund të hedhin dritë krijimet folklorike të zonës, që bëjnë fjalë për kryengritjen. Disa prej aktorëve kryesorë të saj, Haxhi Qamili dhe Man Picari dalin në këngë si heronj të fshatarësisë kundër bejlerëve, Vidit, Esatit dhe të fuqishmëve të tjerë të kohës, madje shfaqen edhe tonet e mërisë tradicionale fshatare ndaj qytetit. P.sh. një këngë e zonës së Çermenikës thotë:

*Haxhi Qamili çon selam*

*Gjith' Çermenika t' ngrihet n' kamë*

*Do ta prishim Elbasanë*

*Asnji bej nuk do ta lamë (Epika legjendare, vëll 3: 212).*

Heronj të tillë të botës fshatare historiani Erik Hobsbawm i ka quajtur “banditë shoqërore”, term me cilin ai kupton ata të jashtëligjshëm që nuk shihen si kriminelë të thjeshtë nga opinioni, por si luftëtarë të drejtësisë shoqërore, apo çlirimtarë e mbrojtës romantikë të vegjëlisë (Hobsbawm, 1969: 13). Poeti popullor ngazëlletet



që Haxhi Qamili mposht Vidin, djeg sarajet dhe haremin e Esat Pashës. Ndonjëherë në këngët popullore lufta perceptohet se zhvillohet midis “katundarëve” dhe “shqiptarëve”: “u ba qamet për shqiptarë/ s’ bahet luftë me katundarë” (cituar nga Shpuza, 1990: 300). Kjo dëshmon se idetë nacionaliste nuk ishin akoma përbrendësuar nga fshatarët, përkundrazi nacionalistët shiheshin si armiq ndaj të cilëve ata kishin marrë armët (për një interpretim ndryshe shih më poshtë).

Në vitet 1920-1930 kryengritja e Shqipërisë së Mesme vazhdoi të shihej si një “rebelim” jashtë kahut të historisë që, duke u bashkuar me armiq të kombit, tentoi të ndërpriste ekzistencën dhe përparimin e shtetit shqiptar. Diskutimi bëhej midis grupeve të vogla të intelektualëve e gazetarëve që meditonin mbi ecurinë e shtetit dhe shoqërisë shqiptare, modernizimin e saj, shkruanin kujtimet e tyre dhe ndërtonin paralelizma historikë me ngjarjet bashkëkohore edhe në kuadër të përplasjeve politike të ditës. Mithat Frashëri, ish-ministër në kohën e Vidit, në vitin 1928 shkruan:

*Esadizma mori trup dhe formë nën një trini apokaliptike: Esat Toptani, myfti Musa Qazimi dhe Haxhi Qamili, tre krerë të një hidre, që përfytyronin ambicionin, tradhtinë dhe laknimin; fanatizmin injorante nën maskën e fesë; marrëzinë brutale – jo në figurë letrare, por reale. Qamili, një katundar nga Sharra, kishte ndenjur në hekura, si i prishur mendsh. Edhe kështu në atë mot, Shqipërija u bë dëshmonjëse e një ngjarjeje të paparë gjer atëherë: agjentët e Greqisë dhe të Patrikanës lidhen ngushtë me “fetarin” Musa Qazimi; njerëzit që pretendonin se luftonin për din e për dovet bashkëpunojnë me çetat destruktive greke. Esati dhe partizanët e tij të “Sedai Miletit” bëhen vegla të shqahëve dhe grekëve... Po një pjesë e esadizmës, fytyrat më shtazore të saj, ato që inaguruan bolshevizmin në Shqipëri, me djegie, plaçkitje e rrënime, tre vjet më parë se të buçasë bolshevizma në Rusi, partia e Haxhi Qamilit dhe e Musa Qazimit, i ktheu armët edhe kundër kryetarit dhe inspironjësit të tyre Esatit (cituar nga Butka, 2000: 96).*

Aq negativ ishte opinionin e elitës intelektuale mbi kryengritjen, sa që ishte përhapur mendimi se banorët e Shqipërisë së Mesme ishin më pak “shqiptarë” se ata të viseve jugore që e quanin veten patriotë. Faik Konica, dikur anëtar i Pleqësisë së Shqipërisë së Mesme të krijuar nga Esat Pasha, e kundërshtoi këtë opinion në një artikull botuar më 1922:

*Kryengritja e Sh’ Jakut më 1914; Esadi; disa lëvizje e turbullime të pastajme dhe karakteri si pak i mbyllur e i egër i vendësve, i kanë dhënë Shqipërisë së Mesme një hie dhe një famë të shëmtuar për syrin dhe veshin e patriotëve të Toskërisë. Shumë prej nesh besojnë me gjithë mënt se njeriu i Shqipërisë së Mesme as i shtrohet regullës as i vihet punës, por e shkon kohën duke mejtuar si-e-si të gjejë rastin për të shkakëtuar trazira dhe për të ndezur zjarrin e luftës civile. Një gjykim i tillë jo vetëm është i lajthitur, po është edhe i rezikshëm (Konica, 2001: 206).*

Për të hedhur poshtë akuzën për rebelizëm që u bëhej banorëve të Shqipërisë së Mesme, kleriku nationalist tiranas Hafiz Ibrahim Dalliu hartoi një kronikë vendore të lëvizjes kombëtare në Tiranë, për t’ia bashkangjitur historisë kombëtare. Në parathënie ai shkruan se shtypa për shkrimin e kujtimeve ishte mosdija e elitës së intelektualëve me origjinë nga Shqipëria e Jugut, mbi lëvizjen nacionaliste në Tiranë dhe identiteti i “rebelëve” që ata i kishin dhënë të gjithë banorëve të Shqipërisë së Mesme. Ai rrëfen se si Mitat Frashëri i kishte thënë me qesëndi: “Hafiz! Ke pas këtu ndonjë shok [ideali] tiranas”, apo sesi Sotir Kolea, drejtori i Bibliotekës Kombëtare, i kishte shprehur habinë që kishte pasur kur kishte lexuar në një epitaf të një tiranasi vargjet “veteran shqiptar me besë”, sepse ai dhe të tjerë e dinin Tiranën krejt “rebele” (Dalliu, 1995: 10-13). Për të vënë në vend nderin e Tiranës, hafizi rrëfen në një libër me kujtime prej veprimtarisë së nacionalistëve tiranas, regjistron emrat e “shqiptarëve” që u përndoqën prej turqve dhe më pas edhe prej “rebelëve”. Ja si e përshkruan ai hyrjen e “rebelëve” në Tiranë:

*Katundarët e Tiranës mbasi e mbajtën qytetin pesë ditë të rrethuem, morën e dhanë me krerët e Ittihadit [xhonturqit] e më 1 të majit allaturka, hynë mbrenda dhe ngritën bajrakun e Tyrqisë. Në atë ditë të zezë shqiptarët [nacionalistët] disa u mbyllën nëpër shtëpitë e veta, dikush iku prej këndeje. Rebelët shkuen në*

*shkollë e dogjën librat shqip, thyen bankat, morën një pllakë të telegrafhanes që ishte me zog shqipeje dhe e përplasnin andej e këndej (po aty: 99).*

Krahas interpretimit mbizotërues për kryengritjen si lëvizje kundërkombëtare, në ato vite gjalloi edhe interpretimi alternativ, si lëvizje për t' i dhënë fund shtypjes klasore në kuadër të proceseve identitare projektuese të një Shqipërie të vegjëlisë, ku do të mbizotëronte drejtësia shoqërore. Në këtë kuadër lëvizja fitonte cilësimin “përparimtare” dhe krerët e saj, sidomos Haxhi Qamili, ktheheshin në simbol të luftës klasore. Në mbledhjen themeluese të federatës *Atdheu*, në vitin 1921, Avni Rustemi deklaroi hapur se shkaku i prishjes së Shqipërisë nuk duhet kërkuar te “rebelët”, por te bejlerët (Shpuza, 1986: 33). Kështu, ai e vendoste veprimtarinë e tij politike në të njëjtën linjë me atë të Haxhi Qamilit, në emër të përparimit të Shqipërisë. Komunistët e parë shqiptarë në shtypin e emigracionit filluan ta interpretojnë kryengritjen si luftë klase. Halim Xheoja në gazetën *Liria Kombëtare* të datës 28.02.1928, shkruan:

*Lufta e klasit plasi edhe atje tek s' besohej kurrë n' atë kohë. Haxhi Qamili, një katundar fanatik dhe i pagdhundur mbloodhi ca mijëra fshatarë, me kosore e me hostene dhe me nga një makara [teneqe] vajguri në dorë, duke përvëlur pashallarët e bejlerët dhe duke ua ndarë magazinët e kocekët e tyre me misër fshatarëve. Haxhi Qamili fshatarë i kish shokët dhe jo mercenarë, tok me këta kishte një urrejtje kundra të pasurve (cituar po aty: 35).*

Midis rreshtave ndjehet ndikimi i ligjërimit mbizotërues në portretizimin e Haxhi Qamilit si njeri i pagdhundur e fanatik fetar, por njëkohësisht synohet një arsyetim i kryengritjes i bazuar mbi interesat klasore, përtej motiveve dhe artikulimeve të veprimtarëve të saj. Ky është një hap i rëndësishëm drejt interpretimit të fundit zyrtar të kryengritjes gjatë periudhës komuniste.

## HEROI

Identiteti projektues i një shoqërie shqiptare pa klasa u kthye në identitet legjitimues të sundimit komunist pas Luftës së Dytë Botërore deri në fillimet e viteve 1990. Kryeteza ideologjike komuniste ishte krijimi i shoqërisë së re socialiste shqiptare nëpërmjet kolektivizimit, industrializimit, luftës së klasave dhe diktaturës së proletariatit. Në vitin 1976, Zija Xholi, teoricieni i partisë, flet mbi ekzistencën tashmë të një kombi socialist shqiptar:

*Marrëdhëniet e reja socialiste në prodhim kultúra e re që ka hyrë në jetën materiale dhe shpirtërore të popullit, proceset e reja etnike që kanë lindur dhe janë zhvilluar, kanë sjellë në një komb të ri, në një komb socialist, i cili i drejtuar i tëri drejt së ardhmes socialiste dhe komuniste, lufton për të ruajtur traditat e tij patriotike revolucionare, mbështetet fuqimisht në pasurinë materiale dhe shpirtërore që ia ka përpunuar gjatë shekujve të shumtë të jetës dhe të luftës së tij (Xholi, 1976: 31; kursivi në origjinal).*

Regjimi kishte nevojë për precedentë historikë që të dëshmonin “traditat revolucionare” të kombit socialist. Prandaj, vetë Enver Hoxha u angazhua që Haxhi Qamili të interpretohej si një simbol i luftës popullore kundër imperialistëve të jashtëm e armiqve klasorë të brendshëm. Nuk bëhej fjalë thjesht për propagandë politike, por për themelet kombëtare dhe shoqërore të revolucionit socialist në Shqipëri, mbi të cilin ngrihej eskatologjia marksiste-leniniste e regjimit. Kryengritja e Shqipërisë së Mesme ishte çështje e së vërtetës historike dhe duhej trajtuar pikësëpari në nivelin më të lartë politiko-teorik. Sidoqoftë, nuk ishte dhe aq e lehtë për Hoxhën që të përmbyste verdiktin e paraluftës mbi Haxhi Qamilin, aq më tepër që ai kujdesej që vendimet vetjake t' i paraqiste si qëndrime kolektive të popullit me në krye Partinë. Megjithëse mendimet e tij mbi kryengritjen e Shqipërisë së Mesme Enver Hoxha i kishte shprehur disa herë, qysh në 1948-ën e vazhdim (Shpuza, 1986: 14), u desh që të kapërcehej plotësisht qëndresa e grupit të historianëve që vazhdonin të mendonin se kryengritja kishte një karakter kundërkombëtar (Lalaj, 2005). Në mbledhjen e Byrosë Politike mbi maketin e tekstit të historisë së Shqipërisë, ai mban një referat ku shtjellon tezat e tij. Ai shprehet pa lëkundje për të kapërcyer hezitimet e disa historianëve për ta vlerësuar pozitivisht kryengritjen: “Ne rrëzuar një pushtet të tërë, feudalizmin e kapitalizmin dhe vendosëm pushtetin popullor, prandaj asgjë nuk na tremb të rrezojmë dhe

të hedhim poshtë si gjëra pa vlerë edhe disa pikëpamje e teza historike që s'janë të drejta" (Hoxha, 1977: 137). Sipas tij, vlerësimi i drejtë është se kryengritja ishte shprehje e luftës klasore dhe një nga rastet kur populli shqiptar i vetëm u ngrit në këmbë kundër imperialistëve të huaj, shovinistëve fqinjë dhe klasave sunduese (po aty: 129). Analiza klasore e kryengritjes ka për Hoxhën një domethënie të veçantë, sepse ai mendon se rreshtimi i fuqive ndërluftuesve në atë kohë është i njëjtë me kohët e mëvonshme:

*Këtu është çështja të përcaktohet drejt karakteri i një momenti të rëndësishëm shqiptar, në një periudhë të rëndësishme të historisë së Shqipërisë, e që do të ketë reperkursione në luftën e mëvonshme të popullit tonë, në rezistencën e popullit kundër regjimit të feudalëve me Zogun në krye, në luftën Nacionalçlirimtare të popullit tonë kundër fashizmit italian, nazizmit gjerman dhe tradhtarëve të vendit (po aty: 135-136).*

Karakterizimi i mëparshëm i kryengritjes si "rebelizëm" është bërë nga klasat sunduese dhe shpreh tmerrin që ata kishin prej lëvizjeve popullore. Prandaj, akuzat e kundërshtarëve të lëvizjes "s" kanë qenë përcaktim i keq, por shumë ekzakt. Vetëm këtu ata s'kanë gabuar" (po aty: 139-140). Hoxha mbron me vendosmëri interpretimin klasor mbi karakterin revolucionar të kryengritjes:

*"Rebelizmi" mund të mos jetë kurdoherë një kryengritje me kuptimin marksist-revolucionar, por në rastin e Kryengritjes së Fshatarësisë së Shqipërisë së Mesme, ajo ishte me të vërtetë një kryengritje me kuptimin revolucionar dhe kryengritësit fshatarë të Shqipërisë së Mesme, sipas bindjes sime, ishin me të vërtetë revolucionarë (po aty: 140).*

Hoxha thekson se nuk ishte e rastit që në krye të kryengritjes doli Haxhi Qamili, sepse ai ishte përfaqësues i fshatarëve të mesëm e të varfër të zonës, që kërkonin të hiqnin qafe zgjedhën e bejlerëve. Gjithashtu ai lavdëron vetëqeverisjen e kryengritësve me anë të këshillave të fshatrave, si një trajtë njëherazi tradicionale dhe origjinale (po aty: 142), siç duket për ta paraqitur si pararendëse të këshillave NÇL gjatë Luftës së Dytë Botërore. Përfundimi i tij është se "lëvizja fshatare e udhëhequr nga Haxhi Qamili ishte një lëvizje përparimtare" (po aty) dhe ai plot krenari komunistët i quan nipër të atyre fshatarëve kryengritës.

Enver Hoxha e njez parullën për një princ turk ose mysliman në krye të shtetit shqiptar, por ai mendon se ajo nuk ishte tradhtarë, por atdhetarë, sepse kjo kërkesë vinte edhe nga Ismail Qemali. Nisur nga rrethanat e krijuara me fillimin e Luftës Botërore, si Qemali si fshatarët e Shqipërisë së Mesme kërkonin të bënin aleatë kundër shovinistëve sllavo-grekë dhe nuk bëhej fjalë për t'u kthyer sërish nën sundimin turk (po aty: 158-160). Në shënimin që ai i ka shtuar tekstit me rastin e botimit më 1977, Hoxha thotë se parulla për një princ turk u hodh nga agjentë fanatikë të klasave të pasura:

*Kryengritja fshatare... u akuzua proturke dhe antishqiptare, sepse në të morën pjesë një farë Musa Qazimi dhe Mustafa Ndroqi, turkomanë, fanatikë dhe intrigantë, që e përdorën çështjen fetare e flamurin e Turqisë jo për t'ia kthyer Shqipërinë Perandorisë Turke, e cila kishte vdekur e s'ngjallej më, por për të frënuar qëllimet e kryengritjes fshatare dhe për të minuar zhvillimin e saj. Këto ishin tentativa të feudalëve dhe të elementeve të borgjezisë konservatore, të "memurëve", që fshatarësinë ta mbanin nën sundim dhe ta kishin rezervë të tyre (po aty: 174).*

Intelektualët borgjezë nuk u bashkuan me fshatarët, sepse ata nuk e kuptuan karakterin përparimtar të kryengritjes: "Ata kanë gabuar, ata ishin larg masave popullore" (po aty: 162); "Nuk ditën si duhet që të kapeshin pas shtresave kryesore, pas masës së fshatarësisë, si Skënderbeu 25 vjet me radhë" (po aty: 166). Ndërsa shumë "patriotë" që ndiqte Haxhi Qamili, më vonë e shitën Shqipërinë te pushtuesit, "u ngritën kundër Luftës Antifashiste të popullit tonë, por populli i kapi, i gjykoi dhe i pushkatoi, duke realizuar kështu atë ideal që u vlonte në shpirt gjithë patriotëve të vërtetë të vendit tonë" (po aty: 167). Në fund të referatit, Enver Hoxha shkruan mbi vazhdimësinë e së djeshmes revolucionare të Haxhi Qamilit me të sotmen e Shqipërisë socialiste:

*Ne tash jemi të rrethuar gjeografikisht si "rebelët" dikur, nga armiq të tërbuar, po ata armiq, por Shqipëria s'është më si në kohën e Haxhi Qamilit. Ajo është një vend socialist i fuqishëm që udhëhiqet nga Partia e lavdishme e Punës, populli shqiptar tani ka miq të mëdhenj, të shumtë, sot rrojmë në shekullin e komunizmit.*

*Shqipëria e re e popullit, e Partisë heroike të Punës, ecën përpara kryelartë, në rrugën e lavdishme të historisë së saj. Për arritjen e kësaj rruge kanë kontribuar edhe fshatarët revolucionarë të Shqipërisë së Mesme me Haxhi Qamilin në krye, në kohën e “rebelizmit” (po aty: 168-169).*

Tezat enveriste mbi kryengritjen u shtjelluan në historiografinë zyrtare nga Gazmend Shpuza (1986; 1990). Referatin e Enver Hoxhës ai e quan një “shembull [të] shkëlqyer [të] analizës së thellë e të gjithanshme marksiste-leniniste të dukurive historike” dhe një sintezë teorike që “na jep mundësi të orientohemi drejt nga pozitat e marksizëm-leninizmit në labirintin e ngjarjeve të atyre viteve, duke përballuar me sukses të gjitha mistifikimet, shtrembërimet dhe konceptimet e gabuara” (Shpuza, 1986: 11-12). Kryengritja vendoset në vijimësi të problematikës së Rilindjes Kombëtare, veçanërisht të çështjes agrare (po aty: 13-18; Shpuza, 1990: 74-78). Roli i Haxhi Qamilit spikat në fazën e dytë të kryengritjes që shihet edhe si thellim i luftës revolucionare klasore edhe brenda vetë “rebelëve”. Haxhi Qamili lavdërohet për luftën kundër elementëve turkomanë që kishin depërtuar në radhët e kryengritësve, sidomos në këshillat e saj. Shpuza miraton gjyqet e shpejta dhe të thjeshta të Haxhi Qamilit, ku ai shariatit e interpretonte vetë, pa ndihmën e kadilerëve. Vendimet e këtyre gjyqeve janë “shprehje e vullnetit të popullit” (Shpuza, 1986: 337), Kurse veprimet arbitrare të Haxhi Qamilit, pa marrë miratimin e këshillave qeverisëse apo të këshillit të përgjithshëm, që ishin organe qeverisëse të kryengritjes, arsyetohen si “dhunë revolucionare”, “terror revolucionar” apo “masa revolucionare” (po aty: 344-363).

Sikurse Enver Hoxha, Shpuza i anashkalon parullat politike të kryengritjes, sepse ato nuk janë shprehëse të vullnetit të fshatarëve, por të bashkudhëtarëve të përkohshëm turkomanë e fanatikë, prej të cilëve fshatarët u distancuan. Megjithëse parullat fetare shprehim botëkuptimet e kufizuara të fshatarëve, ato nuk e japin thelbin objektiv të kryengritjes. Po kështu, ai mendon se dokumentet e dala nga organet qeverisëse të kryengritjes nuk mund të merren si bazë për vlerësimin e drejtë të lëvizjes, sepse janë produkt i elementëve borgjezë apo turkomanë:

*Prandaj në këtë dokumentacion ne nuk gjejmë të shprehur qartë për shkak të veshjes fetare atdhedashurinë e fshatarëve, ndjenjat e prirjet antifetare të kryengritësve, aspiratat e tyre atdhetare e shoqërore për liri, tokë, për drejtësi, për barazi. Pra, në to ne nuk gjejmë të pasqyruara drejt veprimet e tyre të vendosura antifetare, antiimperialiste dhe antishoviniste (po aty: 42).*

Nëse dokumentet e kryengritjes nuk shprehin qartë ato që historiani mendon se ishin dëshirat e fshatarëve, aq më keq për dokumentet! Më mirë t’i drejtohem folklorit për dëshmi që “pasqyrojnë drejt” luftën klasore. Folklori i krijuar rreth kryengritjes interpretohet si “pasqyrë të vetëdijes politike, kombëtare e klasore të masave popullore” (Shpuza, 1990: 294). Heronjtë e këngëve janë komandantët Haxhi Qamili e Man Picari. Aty ku kënga flet mbi përballjen e “katundarëve” me “shqiptarët”, Shpuza shpjegon se fjala “shqiptarë” për popullin shënonte pseudopatriotët çifligarë dhe borgjezët e lëkundur, që kërkonin me anë të parullave nacionaliste t’i mashtronin fshatarët e t’i tërhiqnin nga lufta e armatosur (po aty: 296-301). Ndërsa për faktin që në këngët popullore nuk janë të pasqyruara luftërat e asaj kohe kundër shovinistëve grekë dhe serbë, Shpuza thotë se luftërat për mbrojtjen territoriale të atdheut nuk përbënin diçka të re për këngëtarin popullor, sepse ai ishte i mësuar me to, prandaj vëmendjen ia ka kushtuar karakterit klasor dhe kundërimperialist të kryengritjes (po aty: 298-299).

Riinterpretimi i kryengritjes së Shqipërisë së Mesme nga udhëheqja më e lartë politike i dha shtysën krijimit të historive vendore në trevën e kryengritjes. Një botim i tillë është broshura *Shijaku në Kryengritjen Fshatare të Shqipërisë së Mesme të viteve 1914-1915*, përgatitur nga Muzeu Historik i Shijakut më 1985. Ky botim synonte që të paraqiste epopenë e kryengritjes brenda historisë kombëtare, në kuadër të formimit të identiteteve legjitimuese në atë kohë. Siç ishte e udhës atëherë, broshura hapet me një citim të Enver Hoxhës me rastin e një vizite të udhëheqësit në Shijak, shoqëruar edhe me foto nga veprimtaria. Më pas vijon përshkrimi i kryengritjes, heronjtë e saj, thënie të Haxhi Qamilit të përcjella nga tradita popullore etj. Broshura përmban

edhe foto të Haxhi Qamilit dhe piktura në miniaturë të realizmit socialist që paraqesin komandantët e tjerë të kryengritjes dhe çaste kulmore të zhvillimit të saj, të shoqëruara me dicitura: “Kushtrimi”, “Sulm mbi kullat e Pashës”, “Djegia e tapive”, “Pavdekësi”, “Në istikamet e bejlerëve”. Vend të rëndësishëm zë historia e Bajram Keçit që, sikurse Mic Sokoli, i vuri gjoks in topit armik për të shpëtuar shokët. Miniatura krahas tekstit imiton pikturën-ikonë të Mic Sokolit me autor Sali Shijakun: një fshatar me veshje të Shqipërisë së Mesme me pushkë në dorë, me një gjest heroik e ka mbështetur gjoks in e zhveshur në grykën e topit të zi armik. Në tekst janë edhe vargjet e këngës popullore kushtuar Bajram Keçit: “Grykën topit ia ka zanë/ s’ka dijtë kaurri ku me shkue” (Muzeu Historik i Shijakut, 1985: 23). Veç të tjerash, lexojmë: “Ndërsa pseudopatriotët u thurnin lavde, vjersha e proza poetike Princ Vidit, Esat Pashës e Tomsonit me shokë, populli u thurte këngë bijve të vet trima, që flijuan jetën për truallin amtar” (po aty: 22). Nga fundi i broshurës analizohet një foto e Haxhi Qamilit, që paraqitet i vetëm, i ulur këmbë mbi këmbë. Komenti na e bën të qartë se fotoja është shkrepur disa çaste para ekzekutimit të tij.\*

*Përpara aparatit, në çastet e vdekjes, serbes-serbes, me këmbën mbi këmbë, për t’i thënë armikut: “S’më tremb dot”; për t’i thënë vdekjes: “S’ta kam frikën”. Kështu kish bërë gjithnjë shqiptari përpara ekzekutimit: kish hedhur një valle, a kish dredhur një cigare. Dhe heroizmi i tij kishte ecur nëpër faqet e historisë. Më pas nipërit e tyre kishin kënduar këngë përpara vdekjes dhe kishin kërkuar të krihnin flokët. Vazhdimisht kështu i ka sfiduar shqiptari armiqtë. Vështrimi i Haxhi Babës është i qetë dhe i thellë. Vështrim në përjetësi. Në atë përjetësi ku e ngriti Partia me shokun Enver Hoxha në krye (po aty: 27-28).*

Në faqen tjetër jepen edhe emrat e fshatarëve kryengritës nga zona e Shijakut që ranë dëshmorë dhe broshura mbyllet me një këngë popullore mbi kryengritjen.

Përballë përdorimit të Haxhi Qamilit në funksion të identiteteve legjitimuese, kishte edhe raste kur ai shihej si personazh kundërkombëtar, si p.sh. në kujtimet e Sejfi Vllamasit (1995), apo relacionet e Skënder Luarasit e Qamil Çelës për maketin e tekstit të historisë së Shqipërisë (*Shqip*, 28.08.2006). Këta ishin zëra të veçuar, tekstet e tyre nuk u botuan dhe u ra përsipër pesha e heshtjes zyrtare (madje edhe në sulmet kundër tyre Enver Hoxha u përmendte vetëm inicialet). Të tilla gjykime mbi kryengritjen shumë- shumë mund të bëheshin pjesë e ndonjë orvajtjeje për ndërtimin e identiteteve qëndrestare në grupe të kufizuara të nëndheshme. Kurse jashtë Shqipërisë, protagonistët e politikës së viteve 1914-1915 dhe studiues të mëvonshëm vazhduan ta interpretonin kryengritjen në vija të përgjithshme sipas modelit mbizotërues të paraluftës, siç është rasti i kujtimeve të Eqrem Vlorës (2001) apo apologjia e Tahir Kolgjinit (2003) për Esat Pashën.

## KUNDËRHEROI

Periudha e paskomunizmit është karakterizuar, midis të tjerash, nga riinterpretimet e historisë dhe rivlerësimet e figurave kombëtare. Si rregull, figurat e komunizmit dhe ata që mbahen si pararendës ideorë të tij kanë pësuar rënie dhe ato “kundërkomuniste” janë rehabilituar. Në interpretimet e tanishme të kryengritjes së Shqipërisë së Mesme, vëmë re një rikthim të qëndrimit mbizotërues të para vitit 1945. Interesi për kryengritjen u shtua sidomos gjatë dhe pas vitit 1997. “Viti i mbrapshtë” 1914-1915 dhe pranvera 1997 shpeshherë merren së bashku si dy periudha anarkike kur shteti ra dhe shqiptarët u ngritën kundër vetvetes. Tashmë nuk ka studime të reja historiografike kushtuar kryengritjes dhe shkrimet e gazetave dhe fjalimet politike dhe intelektuale i përmbledhin dinamikat e saj të figura e Haxhi Qamilit. Ky i fundit përdoret rëndom si simbol i gjithçkaje që shkon kundër përparimit, rendit të duhur të gjërave, demode, obskurantiste, anarkiste, fanatike, deri groteske. Me një fjalë, Haxhi Qamili është kundërheroi i ditëve tona, “princi i gjurulldisë”, fantazma që na tremb nga e shkuara jonë. Haxhi Qamili është së pari kundërshtari politik. Kryeministri Nano në një mbledhje të Këshillit Kombëtar të Rregullimit të Territorit, flet për protestuesit e

\* Kemi të bëjmë me një falsifikim, sepse të fotoja origjinale Haxhi Qamili nuk është vetëm, por i rrethuar nga luftëtarët e tij që qëndrojnë në këmbë pas tij dhe poza nuk është shkrepur në çastet e fundit para ekzekutimit të tij.

opozitës që janë mbledhur pak metra larg zyrës së tij:

*Ndoshta është një koincidencë simbolike, por prirja integruese e Shqipërisë nga Perëndimi, për të cilën Tirana natyrisht luan një rol gjithnjë e më shumë prioritar, kontraston në mënyrë të dukshme me atë të pasardhësve të lëvizjeve të Haxhi Qamilit që “Duan Babën” apo Shahin Matrakun (Shekulli, 22.02.2004).*

Në mënyrë të ngjashme, Edi Rama thotë se lufta e Berishës kundër korrupsionit është si lufta e Haxhi Qamilit kundër të pafeve, kurse shtypi pranë kryeministrit Berisha, si p.sh. gazeta 55, e quan Edi Ramën si “Haxhi Qamili” në krye të Partisë Socialiste. Ministri i Arsimit, Genc Pollo, për të shprehur mospranimin në qeveri të ish-aleatit të tij Nard Ndokës, thotë: “Nuk është e udhës të fusim në koalicionin tonë elementë ‘haxhiqamilistë’ që nuk është se bartin të njëjtat vlera me ne” (Shekulli, 20.11.2006). Përmes rrëfimeve të anekdotave mbi të, Haxhi Qamili kthehet në një personazh grotesk (Vajella, 1998) dhe ai gjen përdorime nga më të ndryshmet, si p.sh. atëherë kur gazetari e pyet Kiço London, drejtorin e Teatrit Kombëtar, mbi vënien në skenë të dramave shqiptare e ky përgjigjet:

*Dua të cilësoj se drama shqiptare nuk është në krizë, cilësia e saj është në krizë. Duhet të luftonim më shumë ndaj patriotëve romantikë që, si në kohën e Haxhi Qamilit, bërtasin “drama kombëtare, drama kombëtare”... Por Shqipëria nuk është ajo e Haxhi Qamilit, ajo ka ndryshuar dhe tani nuk kërkohet që ne të bërtasim për patriotizëm, po për cilësi (Korrieri, 04.01.2006).*

Përveç përdorimeve të mësipërme, Haxhi Qamili ka zënë vend edhe në proceset formuese të identitetit legjitimues të shqiptarit. Shqipëria ka shprehur qysh herët dëshirën për integrimin me Bashkimin Evropian dhe NATO-n. Evropa shërben si *telos* i shtetit dhe shoqërisë shqiptare, si kurorëzimi i gjithë përpjekjeve shqiptare për modernizim, demokraci dhe përparim. Politika shqiptare legjitimitetin e saj e kërkon më shumë nga Brukseli sesa nga qytetarët dhe ecuria drejt integritit shihet si treguesi kryesor i suksesit të qeverisjes (shih Kajsio, 2006), gjë që shpjegon edhe pse një parti politike shqiptare quhet Lëvizja Socialiste për Integrim dhe gazeta e saj *Integrimi*. Përkatesisht në rrafshin kulturor “evropianiteti” shihet si elementi thelbësor i identitetit shqiptar dhe ligjërimi mbizotërues identitar është thellësisht orientalist, sepse bazohet te dikotomia Perëndim-Lindje apo Evropë-Azi. Integrimet euro-atlantike të Shqipërisë konceptualizohen si “arratisje nga Lindja” dhe “kthim drejt Evropës” (Sulstarova, 2006a; 2006b). Brenda këtij kuadri, Haxhi Qamili përdoret për të karakterizuar një traditë, apo rrymë mendimi që synon ta mbajë Shqipërinë larg Evropës/Perëndimit. Më qartë ky përdorim ndeshet në tekstet e Ismail Kadaresë, shkrimtarit që për shumë shqiptarë është një simbol identitar, apo, po të shprehemi me termin e Kastëllsit (Castels, 1997: 361), “profeti” i integritit kulturor të shqiptarëve me Perëndimin, si p.sh. atëherë kur kryeministri Berisha shpall se “nderimi për Kadarenë [është] nderim për vokacionin perëndimor të Shqipërisë” (Tema, 18.10.2006). Për të mos mbetur prapa Berishës, edhe Ben Blushi, sekretari politik i PS-së thotë se “pa Kadarenë shqiptarët do të ishin më pak evropianë” (Panorama, 20.11.2006).

Kadareja domethënie e historisë shekullore të shqiptarëve e zbulon te përsëritja ciklike e dilemës “me Perëndimin apo kundër tij” (Kadare, 2001: 5). Në fakt, ai mendon se Evropa është kontinenti “mëmë” i shqiptarëve, me të cilën ata janë të lidhur prej shumë faktorëve: gjeografisë, racës, gjuhës, historisë, kulturës popullore, kulturës së lartë latino-shqiptare (Kadare, 2006a). Mirëpo pushtimet e gjata “lindore” kanë krijuar pengesa për afrimin e Shqipërisë me Perëndimin. Sidomos gjatë pushtimit osman, misioni i të cilit ishte shkatërrimi i Evropës mbarë, “ ishte e natyrshme që krahas kësaj historie filoevropiane, e kundërta e saj do të rugëtonte paralelisht me të: kundërevropianizmi” (po aty: 24). Nëse heronjtë e evropianizmit janë Skënderbeu, rilindësit e deri te Nënë Tereza, heronjtë e kundërevropianizmit shpallen Haxhi Qamili dhe Enver Hoxha, kurse rrymat e mendimit që ata frymëzojnë janë haxhiqamilizmi dhe stalinizmi.

Si bëhet në tekstet e Kadaresë kalimi nga personazhi Haxhi Qamili te haxhiqamilizmi? Si fillim kundërevropianiteti i Haxhi Qamilit qëndron te përballja e tij me Princ Vidin. Ky i fundit u pranua menjëherë nga Shqipëria, sepse “malli për Evropën e munguar pesë shekuj bëri që t’i dukej e natyrshme që mbreti i saj

i parë në liri të ishte një princ gjerman” (Kadare, 2005a: 21-22). Prandaj kryengritja e Haxhi Qamilit është njëherazi kundërkombëtare dhe kundërevropiane:

*Fill pas ardhjes së mbretit gjerman, Vilhelm Vidit, i dërguari protestant i Evropës, në vendin me tri fe, rebelimi i Haxhi Qamilit ishte një ogur i keq. I nisur si mllef kundërevropian ai përfundoi në tërbim antishqiptar. Nën daullet dhe klithmat “Dum Babën!”, që do të thoshte, as më pak as më shumë: “Duam robërinë!”, hordhitë e haxhiqamilitëve digjnin flamurin shqiptar, mbyllnin shkollat shqipe, masakronin nxënës e mësues, si dikur (Kadare, 2006a: 31-32).*

Vini re në citimin e mësipërm, ndërsa Princi Vid është ngritur në pedestal duke u bërë “mbret” dhe i dërguari i Evropës, kryengritësit cilësohen “hordhi”, një term që zakonisht historiografia shqiptare e rezervon për pushtimet barbare dhe për osmanët.

Vite më vonë, thotë Kadareja, shqiptarëve sërish u bëhet pyetja: me Perëndimin apo kundër tij? Kësaj radhe, megjithëse sapo të çliruar nga pushtimi i huaj, përgjigjen në emrin e tyre e jep Enver Hoxha, i cili zgjodhi Lindjen, duke thënë: “Haxhi Qamili është i Partisë” (Kadare, 2001: 7). Kadareja del në përfundimin se “adhurimi i komunistëve shqiptarë për të [Haxhi Qamilin] dëshmon për një thelb të përbashkët midis haxhiqamilizmit dhe stalinizmit shqiptar” (Kadare, 2006b).

Megjithë prirjen perëndimoriste të shqiptarëve pas rënies së komunizmit, prapëseprapë midis shqiptarëve ka zëra që ngrihen kundër Evropës, sepse “është e kuptueshme që edhe haxhiqamilizmi dhe komunizmi shqiptar do të linin pas një frymë të sëmurë kundërevropiane” (Kadare, 2006a: 48). Prej dy rrymave, haxhiqamilizmi është më i rrezikshmi, sepse po ringjallet nostalgjia për Perandorinë Osmane: “Duke qenë se komunizmi varroset çdo ditë e më thellë, nervozizmi ndaj Evropës strehohet tani te otomanizmi. Një tabor dudumësh e halldupësh kërkohet të na mbushin mendjen se ne nuk kemi rrenjë evropiane” (Kadare, 2006b). Haxhiqamilizmi duket te përpjekjet për rishikimin e figurës së Skënderbeut, simbolit perëndimorist të shqiptarëve:

*...tamam në kohën kur Shqipëria u miqësua me Evropën Perëndimore dhe kërkon të fitojë kohën e humbur, papritur doli një lëvizje në Shqipëri, hileqare do të thoshja, anadollake, një vazhdim i lëvizjes “Haxhiqamili”, këtë radhë më e sofistikuar, për të revizionuar Skënderbeun. Dhe kjo nuk u dënua në mënyrën e duhur (Kadare, 2005b).*

Shkrimtari paralajmëron se haxhiqamilitët e sotëm janë më të rrezikshëm se ai i vërteti, sepse “këta të sotmit dinë shkrim e këndim” (Kadare, 2006b). Për Kadarenë, njerëz të tillë s’mund të jenë kurrsesi shqiptarë me prejardhje gjaku. Kush adhuron Haxhi Qamilin, me shumë mundësi duhet të jetë mbetje e kolonëve që ka vendosur Perandoria Osmane në trevat shqiptare:

*Riciklimi i haxhiqamilizmit në kronikën shqiptare, tregon se diçka nuk shkon në këtë kronikë... Historia jonë, në vend që të bënte sikur nuk shihte, duhej të kishte vënë re se përse në disa zona të Shqipërisë këndohet ende sot kënga për banditët nga Sharra... shtrohet pyetja nëse kjo tregon një gjendje patologjike të një pjese të popullsisë shqiptare, apo këto janë zonat në të cilat, sipas kronikave osmane, perandoria ka bërë shpërngulje ëtnike të vendësve, për t’i zëvendësuar me kolonë të ardhur nga kushedi ku. E këta kolonë kanë kujtime e nostalgji të tjera. Ato jo vetëm janë të ndryshme nga ato të kombit shqiptar, çka do të ishte e natyrshme, por ato janë në kundërshtim të plotë me interesat e tij. E këtë asnjë vend i sotëm nuk e lejon (po aty).*

Me fjalë të tjera, çdokush që nuk nderon dhe cenon simbolet e identitetit legjitimues “evropian” dhe nderon simbole të tjerë, është jashtë thelbit të shqiptarit, jo vetëm ai, por me të gjithë bashkëkrahinorët e zonave të spastruara etnikisht dhe të gjitha brezat paraardhës deri te kolonët orientale që paskan sjellë osmanët në Shqipëri! Nëse Haxhi Qamili si hero përdorej nga Enver Hoxha në luftën e klasave, Haxhi Qamili si kundërhero përdoret nga Kadareja në “spastrimin” etnik të shqiptarëve që nuk i përgjigjen modelit kulturor që përkrah ai vetë.

Mbizotërimi i një interpretimi të tillë të Haxhi Qamilit është sfiduar nga zëra të tjerë. Kristo Frashëri

(2006) thotë se Haxhi Qamilit po i jepet sot një rëndësi e tepruar: nuk mund të flitet për një dukuri me emrin “haxhiqamilizëm” përderisa kryengritja e Shqipërisë së Mesme ishte një ngjarje e veçuar. Gazmend Shpuza, duke u larguar nga interpretimet enveriste të kryengritjes, tani mendon se reduktimi nën emërtimin “haxhiqamilizëm” i të gjithë të këqijave që i ranë Shqipërisë në vitet 1914-1915, lë në hije veprimet kundërkombëtare të esadistëve, grekomanëve dhe turkomanëve. Ai kërkon që emërtimi “haxhiqamilizëm” të ruhet për atë rrymë mendimi kundërfeudale që në atë kohë kërkonte zgjidhjen e çështjes agrare, përfaqësues të të cilës ishin Ismail Qemali, Fan Noli apo Terenc Toçi (Shpuza, 2000: 144). Sipas tij, Haxhi Qamilit i vishen “mëkatet” e të tjerëve: Esat Pashës dhe bejlerëve, Vidit dhe intrigave të përfaqësuesve të Fuqive të Mëdha, grekomanëve, turkomanëve të Musa Qazimit, intrigave serbe dhe prirjeve kantoniste të katolikëve të Preng Bib Dodës. Nuk kemi të bëjmë aspak me një “princ të gjurulldisë”, por me “gjurulldi të princave”. Prandaj Shpuza arrin në përfundimin se “në kushtet e çorientimit të forcave politike shqiptare kryengritësit antividistë dhe antiesatistë janë e vetmja forcë politike dhe ushtarake që angazhohet vendosmërisht në luftë kundër tradhtisë esatiste dhe në mbrojtje të trojeve shqiptare nga forcat shoviniste greke dhe serbe” (po aty: 151). Ndërsa mbi paralelizmat që ngrihen me Haxhi Qamilin dhe rrethanat e sotme politike, ai shprehet:

*Vënia e Haxhi Qamilit në qendër të këtyre krahasimeve dhe përjasjeve si personazh historik negativ kryesor apo e “haxhiqamilizmit” si dukuri politike negative të vetme të asaj kohe, në të vërtetë do të thotë që përgjegjësinë historike për gjithçka ndodhi para 85 vjetësh në vendin tonë, t’i lësh popullit... Paralelizmat me zhvillimet e vitit 1997, në fund të fundit, kanë të njëjtin synim: të përjashtojnë, në mënyrë të ndërsjelltë, forcat politike të sotme nga përgjegjësia politike (po aty: 153).*

Përballë identitetit legjitimues të sotëm, që ka në qendër “evropianitetin” e shqiptarëve, ekzistojnë përpjekje për formimin e një identiteti qëndrestar ku përkatësisë myslimane të shqiptarëve i jepet një rëndësi e veçantë. Ky artikulum vjen si reagim ndaj përjetimeve të përjashtimit të grupeve të caktuara myslimane prej shoqërisë civile, të cilët shpeshherë konsiderohen si “rrymë radikale”, “islamike”, etj. Siç ndodh me identitetet qëndrestare, përjashtimin disa prej tyre e kthejnë në burim pozitiv për trajta alternative të të qenit shqiptar, që përfshijnë edhe qenien mysliman. Duke dashur të gjejë në histori shembuj të mëparshëm të ndjenjave dhe politikave islamike të shqiptarët, Olsi Jazexhi (2000) e riinterpretonte kryengritjen e Shqipërisë së Mesme për ta shpallur Haxhi Qamilin si një hero popullor që vepronte njëherazi në emër të vegjëlisë dhe të fesë.

Në kohën kur osmanët tërhiqen nga Shqipëria, fqinjët kanë pushtuar pjesën kryesore të saj dhe fati i vendit po merrej në shqyrtim nga Fuqitë e Mëdha, kërkesa për një princ mysliman, thotë Jazexhiu, ishte “jetike e popullit shqiptar, i cili e kishte parë tashmë se si ishte fati i kompatriotëve të tyre që kishin rënë nën sundimin e mbretërive kristiane të Ballkanit” (po aty: 5). Ai e përshkruan Vidin si princin “tragjiko-komik”, një ish-kapter që kundër dëshirës së vet erdhi për ta “privatizuar” Shqipërinë, qeverinë si fole intrigash të grupeve proitaliane me “mafien pro-austriake” dhe për Komisionin Ndërkombëtar të Kontrollit thotë se e la vendin “të ishte pre e grabitjeve kolonialiste perëndimore” (po aty: 5-6). Marrëveshja e KNK-së me “vorio-epirotët” e mbushi kupën e durimit, prandaj...

*...patriotët shqiptarë të Shqipërisë së Mesme, të bindur plotësisht në tradhërinë që “princi kaurr” po i sillte atdheut të tyre, të cënruar dhe ofenduar rëndë si musliman nga karakteri i krishterë i “oborrit” të Vidit, rrokën armët për t’i treguar Vidistëve dhe padronëve të tyre se Shqipëria ishte atdheu i shqiptarëve (po aty: 6).*

Kryengritja mbrohet si kombëtare dhe kundërkolonialiste, kurse fetarizmi i kryengritësve plekset me nacionalizmin dhe shihet si reagim ndaj provokimeve fetare të qeverisë së Vidit. Ndërsa të tjerë aktorë në ato ngjarje dhe historianë të mëvonshëm thonë se kryengritësit ulën flamurin kombëtar për të ngritur atë turk, Jazexhiu thotë se fshatarët e Haxhi Qamilit ngritën flamurin e tyre me gjysmëhënë. Për ilustrim ai ka dhënë krahas tekstit një flamur me fushë të kuqe, një shirit horizontal bojëqielli në mes dhe në qendër një gjysmëhënë e bardhë. Poshtë tij lexojmë “flamuri me gjysmëhënë i shqiptarëve gjatë shek. XIX” (po aty: 8). Lihet



përshtypja se një flamur të ngjashëm kanë përdorur edhe fshatarët e Shqipërisë së Mesme që u ngritën kundër princ Vidit. Kryengritësit, sipas Jazexhiut, janë përparimtarë, sepse ata u kërkojnë përfaqësuesve të Fuqive të Mëdha jo vetëm vendosjen e një princi mysliman, por edhe ndërtimin e rrugëve, shkollave, vendosjen e rendit (po aty). Kjo do të thotë se nuk kemi të bëjmë aspak me një turmë injorante dhe fanatike, por me një ushtri të organizuar dhe me program të qartë politik. Mercenarët vendas dhe të huaj i përdor Vidi, kundër të cilëve, “shqiptarët nën udhëheqjen e Haxhi Qamil Xhametës nga Sharra e Tiranës, korrën një fitore të bujshme” (po aty: 9). Thirrja kryengritëse “Rroftë Sulltani!”, “dëshmoi për vazhdimësinë e ideve panislamike mes shqiptarëve të viteve 1913-1915” dhe me këtë thirrje ata u treguan “fuqive koloniale kristiane se identiteti i tyre islamik ishte pjesë e kundërpërgjigjes së këtij populli” (po aty). Haxhi Qamili i Jazexhiut është një hero reformator popullor, që udhëheq “brigadat” e tij të disiplinuar për të ndëshkuar bejlerët tradhtarë të Tiranës, që as nuk jepnin zekat për varfajakët, as nuk ndihmonin luftën kombëtare kundër Vidit. Në udhëheqjen e tij, kryengritja merr tipar puritanist islamik dhe prandaj “për Haxhiun popullsia e Tiranës dhe e rretheve të tjera krijoi një respekt të veçantë” (po aty: 14).

Eseja e Jazexhiut kërkon ta ngrejë figurën e Haxhi Qamilit në një hero popullor, veçse në këtë rast populli nuk kuptohet vetëm me terma klasorë si vegjelia, që interesat klasorë i artikulonte me parulla fetare për shkak të kufizimeve ideore, por si një popull me identitet të spikatur mysliman dhe kombëtar, që kundërshton imperializmin e krishterë të Evropës. Jazexhiu tenton të krijojë paralelizëm me rrethanat e sotme në Shqipëri dhe prandaj lindet pyetja: a është i mundur ky identitet qëndrestar, që ka simbol Haxhi Qamilin, të shndërrohet në identitet projektues që synon ripërcaktimin e identitetit shqiptar? Po të qëndrojmë brenda kuadrit të analizës së Manuel Kastëllsit, në kushtet e sotme identitete projektuese janë ato që i përgjigjen sfidave bashkëkohore të globalizimit ekonomik dhe informativ. Identitetet projektuese dalin prej lëvizjeve shoqërore bashkëkohore ekologjike, feministe, fundamentaliste fetare, nacionaliste apo lokaliste, vetëm nëse ia dalin mbanë të mobilizojnë sa më shumë simbole kulturore në një botë të rrjeteve të komunikimit (Castells, 1997: 360-361). Figura e Haxhi Qamilit si simbol heroik nuk duket aspak e përshtatshme për një shndërrim të tillë, aq më tepër që përdorimi i tij si simbol kundërheroik, si “tjetri” i identitetit legjitimues të shqiptarit “evropian” ka gjetur rezonancë në pritshmërinë popullore të integritimit evro-atlantik të Shqipërisë.

#### SHËNIME PËRMBYLLËSE

Ndërtimi i identiteteve individuale dhe kolektive ka të bëjë me përbrendësimin e vlerave të caktuara dhe me pranimin ose jo të një sundimi politik. Identitetet ndërtohen me materiale kulturore, ku vend të rëndësishëm zënë simbolet historike. Ne jemi dëshmitarë të “betejave” që zhvillohen sot në Shqipëri për të përvetësuar apo refuzuar figura të historisë shqiptare për mobilizimin e qytetarëve në lëvizje politike dhe për legjitimimin e sundimit. Për nevojat tona identitare ngjarjet dhe figurat historike interpretohen prej këndeve të ndryshme duke sjellë shpeshherë kumte ambivalente dhe kundërvënës. Një nga ngjarjet më të artikuluar në debatet e sotme politike është kryengritja e Shqipërisë së Mesme e viteve 1914-1915 dhe “heroi” i saj Haxhi Qamili. Ky i fundit aktualisht shihet si personifik i fuqive të errëta orientale, që me nxitjen e fqinjëve veprojnë në mesin e shqiptarëve për të penguar përparimin e vendit drejt integritimit euro-atlantik. Ndërsa gjatë komunizmit ishte vetë Enver Hoxha që figurën e Haxhi Qamilit e ngriti në pedestal si një udhëheqës përparimtar fshatar që kërkonte të realizonte reformën agrare dhe që kundërshtonte imperializmin e huaj. Në të dyja këto qëllime ai dështoi dhe *duhet* të dështonte, sepse në eskatologjinë komuniste ato mund të arriheshin vetëm nën udhëheqjen e Partisë Komuniste. Më herët në kohë Haxhi Qamili shikohej si rebeli që po hidhte në erë themelet e shtetit të ri shqiptar. Krahas këtyre interpretimeve mbizotëruese, në këtë artikull hulumtuam edhe alternativat e identiteteve qëndrestare apo projektuese që kërkojnë të ankorohen te figura e Haxhi Qamilit.

Megjithëse ai vetë ishte jetëshkurtër dhe dëshmitar i shuarjes së lëvizjes që udhëhoqi për pak kohë, Haxhi Qamili ka pasur jetë të tjera përmes interpretimeve që i janë bërë gjatë historisë moderne shqiptare. Ka disa

arsye për interesimin te kjo figurë. Së pari, veprimet e fshatarëve ishin te dhunshme, sikurse ato të bokserëve në Kinë dhe të luditëve në Angli dhe për këtë shkak kanë tërhequr vëmendjen e politikanëve, studiuesve dhe artistëve. Kryengritja e Shqipërisë së Mesme ndodhi në periudhën vendimtare të themelimit të shtetit shqiptar dhe mund të quhet si lufta e parë civile shqiptare. Së dyti, Haxhi Qamili është gjendur në dilemën e aktorëve politikë për të zgjedhur modelin e modernizimit që do të ndiqte Shqipëria dhe nën këtë dritë ai është vlerësuar si reaksionar apo përparimtar, ashtu siç janë vlerësuar bokserët dhe luditët. Së treti, një arsye e rëndësishme pse Haxhi Qamili risillet në jetë, është marrëdhënia jonë me Perëndimin. Si në rastin e bokserëve, kryengritja kundër Vidit është lavdëruar ose fajësuar për kundërvënien ndaj fuqive evropiane që e sollën Vidin në Shqipëri. Këto tri çështje: dhuna në politikë, modernizimi dhe marrëdhënia me Perëndimin, janë në qendër të vëmendjes sonë publike dhe politikave të identitetit dhe përsa kohë që ato do të ekzistojnë, te simboli i Haxhi Qamilit vazhdimisht do të projektohen makthet më të këqija të disave, apo edhe shpresat e disa të tjerëve.

#### BURIMET:

- Blackburn, R. (2006) "Finance and the Fourth Dimension". *New Left Review*, II/39: 42-69.
- Butka, S. (2000) *Gjeniu i kombit*. Tiranë: DRIER.
- Castells, M. (1997) *The Information Age: Economy, Society and Culture. Volume II: The Power of Identity*. Malden (MA); Oxford: Blackwell.
- Dalliu, I. (1995) *Patriotizmi në Tiranë*. Tiranë: Imazh.
- Dhama, T. & Kuri, V. (1989) *Fjalor shpjegues i termave historike*. Tiranë: Shtëpia Botuese e Librit Shkollor.
- Epika historike, vëll. 3*. (1959) Tiranë: Instituti i Kulturës Popullore i i Akademisë së Shkencave të RPSSH.
- Frashëri, K. (2006) "Identiteti i shqiptarëve dhe të metat e debatit Qose-Kadare". *Gazeta Gazeta Shqiptare*. Tiranë, 11.09.2006.
- Hobsbawm, E. (1952) "The Machine Breakers". *Past and Present*, 1: 57-70.
- Hobsbawm, E. (1969) *Bandits*. New York: Delacorte Press.
- Hoxha, E. (1977) *Vepra, vëll. 23*. Tiranë: 8 Nëntori.
- Jazexhi, O. (2000) "Kryengritja popullore shqiptare 1912-1915". Internet: [www.geocities.com/olsi.rm/Pergjigja.htm/](http://www.geocities.com/olsi.rm/Pergjigja.htm/) (Vizitur së fundmi më 15.11.2006).
- Kadare, I. (2001) "Në kërkim të një fati të ri". Instituti Shqiptar i Studimeve Ndërkombëtare *Shqiptarët në Ballkan*. Tiranë.
- Kadare, I. (2005a) *Dantja i pashmangshëm*. Tiranë: Onufri.
- Kadare, I. (2005b) "Me Skënderbeun shqiptarët janë ndier evropianë në shekuj". *Gazeta Shekulli*. Tiranë, 28.01.2005.
- Kadare, I. (2006a) *Identiteti evropian i shqiptarëve*. Tiranë: Onufri.
- Kadare, I. (2006b) "Biseda me Evropën". *Gazeta Shekulli*. Tiranë, 03.07.2006.
- Kajsiu, B. (2006) "Integrimi si pengesë për demokratizimin". *Polis*, 2: 7-13.
- Kolgjini, T. (2003) *Esat Pasha: Tradhtar apo patriot?* Tiranë: Kumti.
- Konica, F. (2001) *Vepra, vëll 3: Publicistika*. Tiranë: Dudaj.
- Lalaj, A. (2005) "Si u ndryshua një tekst historie...për Haxhi Qamilin". *Gazeta Korrieri*. Tiranë, 10.02.2005.
- Muzeu Historik i Shijakut (1985) *Shijaku në Kryengritjen Fshatare të Shqipërisë së Mesme të viteve 1914-1915*. Durrës.
- Pomeranz, K. (2005) "Empire and 'Civilizing' Missions, past and present". *Daedalus*, 134 (2): 34-45.
- Sulstarova, E. (2006a) *Arratisje nga Lindja: Orientalizmi shqiptar nga Naimi te Kadareja*. Tiranë: Dudaj.
- Sulstarova, E. (2006b) "'Provincializimi' i Evropës dhe debati mbi integrimin". *Polis*, 2: 15-19.
- Shpuza, G. (1986) *Kryengritja fshatare e Shqipërisë së Mesme 1914-1915*. Tiranë: Instituti i Historisë i Akademisë së Shkencave të RPSH.

- Shpuza, G. (1990) *Aspekte të mendimit politik e shoqëror shqiptar 1913-1915*. Tiranë: Shtëpia Botuese e Librit Universitar.
- Shpuza, G. (2000) *Kuvendime për historinë e Shqipërisë*. Tiranë: Dituria.
- Vlora, E. (2001) *Kujtime, vëll. 2 (1914-1925)*. Tiranë: Shtëpia e Librit dhe e Komunikimit.
- Vajella, E. (1998) *Princi i gjurulldisë: Letrat e Haxhi Qamilit*. Berat: Uegen.
- Vllamasi, S. (1995) *Ballafaqime politike në Shqipëri*. Tiranë: Marin Barleti
- Wasserstrom, J. (1987) “‘Civilization’ and Its Discontents: The Boxers and Luddites as Heroes and Villains”. *Theory and Society*, 16: 675-707.
- Xholi, Z. (1976) *Revolucioni kulturor socialist dhe kultura popullore kombëtare*. Tiranë: Referat në Konferencën Kombëtare të Studimeve Etnografike, 28-30 qershor 1976.
- Zelka, L. (2001) *Shtypi shqiptar gjatë viteve të pavarësisë 1913-1939*. Tiranë: Toena.
- Gazeta të përditshme të hulumtuara: 55, *Gazeta Shqiptare, Koha Jonë, Korrieri, Rilindja Demokratike, Panorama, Shekulli, Shqip, Tema, Tirana Observer*.



# KORRUPSIONI, NDJENJAT ANTIKORRUPSION DHE SHTETI LIGJOR<sup>1</sup>

Ivan KRASTEV

**S**hoqëritë post-komuniste janë thjesht të fiksuara me korrupsionin. Në periudhën e tranzicionit korrupsioni është përshkruesi më i fuqishëm i politikave. Ai shpjegon pse kanë falimentuar industritë, që dikur ishin xhevahiret e ekonomive komuniste. Korrupsioni shpjegon pse të varfrit janë të varfër dhe pse të pasurit janë të pasur. Për qytetarin post-komunist fajësimi i korrupsionit është e vetmja mënyrë për të shprehur zhgënjimin e tij nga elitat politike të kohës, për të vajtuar vdekjen e shpresave të tij të 1989-ës për një jetë më të mirë dhe për të mos pranuar asnjë përgjegjësi për mirëqenien që ka. Publiku post-komunist flet për politikën, ekonominë, për të shkuarën dhe të ardhmen duke folur për korrupsionin.

Të huajt janë edhe më të fiksuara me korrupsionin post-komunist. Për shumë vëzhgues korrupsioni shpjegon pse disa vende në tranzicion ia dalin mbanë dhe të tjerë mbeten prapa, pse reformat rrezikohen dhe demokracia është në rrezik, pse njerëzit janë të pakënaqur dhe mafia është e plotfuqishme. Rose, Mishler dhe Haerpfer argumentojnë se “korrupsioni ka zëvendësuar shtypjen si kërcënimin kryesor të shtetit ligjor” (Rose, Mishler, Haerpfer, 1997). Analiza e tyre e regresionit të shumëfishtë thotë se niveli i korrupsionit është një përcaktues më i rëndësishëm i qëndrimeve ndaj “alternativave jodemokratike” sesa tradita demokratike e një vendi, niveli i lirisë apo performanca ekonomike e tij. Korrupsioni vjedh rritjen ekonomike, rrënon demokracinë, degradon shoqërinë dhe shkatërron shanset e vendosjes së shtetit ligjor në shoqëritë e Evropës Lindore.

Korrupsioni është miti i zi i tranzicionit. Është shpjegimi përfundimtar për të gjitha dështimet dhe zhgënjimet e dekadës së parë post-komuniste. Shteti ligjor është miti i bardhë i tranzicionit. Pas disa viteve flirtim me idetë e demokracisë dhe ekonomisë së tregut, tashmë shteti ligjor është togfjalëshi magjik në Evropën Lindore. Është shteti ligjor dhe jo demokracia që sjell investitorët e huaj, është shteti ligjor që siguron zhvillim dhe mbron të drejtat. Është mungesa e shtetit ligjor që shpjegon përhapjen e korrupsionit dhe është marshimi i shtetit ligjor që do të garantojë sukses në luftën kundër korrupsionit. Ajo që të bën përshtypje në këtë ortodoksi të re të shtetit ligjor janë nuancat formaliste dhe anti-politike. Shteti ligjor nuk portretizohet si një shoqëri ku respektohen rregullat e lojës dhe mbrohen të drejtat e qytetarëve, por si një grup mekanizmash dhe programesh për ndërtimin e kapaciteteve institucionale që pritet të çlirojnë njerëzit nga papërsosmëria e politikës demokratike. E në këtë përpjekje për ndërtimin e shtetit ligjor rol të veçantë u jepet fushatave antikorrupsion. Fushatat antikorrupsion, të dizenuara për të arritur institucione transparente, për të rritur vetëdijen e publikut dhe për të ndërtuar kapacitetet institucionale, shihen nga Banka Botërore dhe politikëbërës të tjerë të huaj si strategjia bazë për të promovuar shtetin ligjor. Por, a janë fushatat antikorrupsion rruga më e shkurtër drejt kulturës së shtetit ligjor dhe a jemi ne të vetëdijshëm për rreziqet që fsheh një fushatë e tillë? Argumenti kryesor i këtij artikulli është se mënyra aktuale e të menduarit të politikës i keqkupton efektet e fushatave antikorrupsion dhe kështu zbeh mundësitë për vendosjen e kulturës së shtetit ligjor në Evropën Lindore. Arsyeja kryesore për këtë keqkuptim është keqinterpretimi i natyrës së ndjenjave antikorrupsion të publikut.

Është analiza e ekonomisë morale të ndjenjave antikorrupsion në periudhën e tranzicionit dhe njohja nga afër e përpjekjeve për të krijuar shtetin ligjor socialist në fillim të viteve 1980 ajo që mund të hedhë dritë mbi anën e errët të fiksimit që ekziston me luftën kundër korrupsionit.

Kjo ese nuk është një studim i korrupsionit dhe as një studim i politikës së shtetit ligjor, është një interpretim i shqetësimeve të tranzicionit. Është një reflektim rreth diskursit popullor për korrupsionin dhe rolin e tij në formimin e shoqërisë post-komuniste. Diskursi antikorrupsion nuk është thjesht një diskurs për dhënien reale apo të pretenduar të rryshfeteve apo për format e tjera të shpërdorimit të detyrës publike për përfitime vetjake.

<sup>1</sup> Kjo ese është shkëputur nga libri i autorit: Krastev, Ivan. (2004) *Shifting Obsessions: Three Essays on the Politics of Anticorruption*, (Budapest: CEU Press) f. 43-74.

Ai nuk mund të reduktohet në zhgënjimin e paartikulluar të publikut me *status quo*-në. Ai është një diskurs që shpreh procesin e dhimbshëm të stratifikimit social në shoqëritë në tranzicion. Është një diskurs për barazinë dhe paanësinë sociale. Është një set diskursesh, në konflikt me njëri-tjetrin, dhe që riformojnë kuptimin e korrupsionit post-komunist.

Deklaratat antikorrupsion të institucioneve financiare ndërkombëtare nuk kanë pothuajse asgjë të përbashkët me thirrjet antikorrupsion që zënë vend në media, që dëgjohej në rrugë apo kapen në fokus grupe. Çfarë është korrupsioni, kush korrupton kë, cilat janë arsytet për rritjen e korrupsionit dhe çfarë duhet bërë për ta frenuar atë, janë ndër pyetjet që marrin përgjigje të ndryshme në varësi të atij që pyet në shoqërinë post-komuniste. “Do të ishte e pamundur për një historian të shkruante një histori të korrupsionit politik në Shtetet e Bashkuara” vuri në dukje Walter Lippmann-i në 1930-ën. “Ajo çfarë mund të shkruajmë është historia e ekspozimit të korrupsionit.” Po kështu, do të ishte e pamundur për një historian të shkruante një histori të korrupsionit politik në Evropën Lindore post-komuniste. Ajo çfarë mund të shkruajmë është historia e politikave reaguese ndaj korrupsionit dhe asaj që mund të spekulojmë rreth pasojave afatgjatë të këtyre politikave.

#### PARADOKSI I KORRUPSIONIT

Në radhët e qytetarëve të zakonshëm të bllokut sovjetik korrupsioni dhe privilegjet shiheshin rëndom si tiparet më të neveritshme të “socializmit të vërtetë.” Privilegjet ishin për nomenklaturën, korrupsioni ishte për njerëzit. Njerëzit ankoreshin për të, jetonin me të dhe ngriheshin kundër tij. Edhe në shkrimet akademike komunizmi paraqitej si shumë i korruptuar. Varësia nga ryshfetet dhe kontaktet ishte famëkeqe. Aty nga fundi i regjimit komunist, shumica e të intervistuarve në anketimin e emigrantëve sovjetikë të DiFrancesco-s dhe Gitelman-it tregonte se ryshfetet dhe lidhjet mund të përdroreshin për të ndryshuar një detyrë të papëlqyer në punë apo për të dërguar një fëmijë të trashë në një departament të mirë në universitet (Miller, Grødeland, Koshechkina, 2001).

Një dekadë më parë, si njerëzit ashtu edhe studiuesit do të ishin habitur po të mësonin se një ditë post-komunizmi do të konsiderohej më i korruptuar se komunizmi. Është ky transformim i “të papriturës” në “jo problematike” në përcëptimin e korrupsionit, që unë e quaj “paradoks i korrupsionit.”

#### JOBANALITETI I KORRUPSIONIT POST-KOMUNIST

Çfarë kanë të përbashkët tranzicioni i suksesshëm polak, tranzicioni gjysmë i suksesshëm bullgar dhe tranzicioni i pasuksesshëm rus? Jo shumë, përveç faktit se shumica e polakëve, bullgarëve dhe rusëve janë të bindur se në vendet e tyre sot ka më shumë korrupsion se gjatë komunizmit.

Të dhënat janë mahnitëse, pasi opinionet publike polake, bullgare dhe ruse ndryshojnë dukshëm në mënyrën se si gjykojnë suksesin dhe drejtimin e ndryshimeve ekonomike dhe politike, dëshirimin e ndryshimeve, si edhe përfitimet e humbjet e tyre vetjake në periudhën e tranzicionit. Përfundimi është mahnitës edhe sepse në Indeksin e Perceptimit të Korrupsionit të TI-së (Transparency International) për 1999-ën, Polonia renditet e 44-a për nivelin e korrupsionit, Bullgaria renditet e 66-a dhe Rusia e 82-a, dhe sepse korrupsioni shfaqet si një problem kryesor social në Bullgari e Poloni, por jo në Rusi (Sajó, 1998).

Deklarata se post-komunizmi është më i korruptuar se komunizmi nuk mund të shpjegohet thjesht me dështimin e reformave të tregut. Suksesi apo dështimi i reformave mund të funksionojë si një model shpjegues kur krahasojmë nivelin e korrupsionit në vende të ndryshme, por është një shpjegues i dobët kur krahasojmë “tani” dhe “atëherë.” Kultura, feja dhe kohëzgjatja e regjimit komunist gjithashtu nuk janë faktorë shpjegues. Polonia është një shoqëri katolike, Bullgaria dhe Rusia janë vende ortodokse. Rusia ka jetuar shumë më gjatë nën komunizëm sesa Bullgaria dhe Polonia. Këto vende ndryshojnë shumë përsa i takon madhësisë dhe homogjenitetit të tyre etnik, dy faktorë të tjerë që ndikojnë përhapjen e korrupsionit. Ato ndryshojnë përsa i takon GDP-së, tërheqjes së investimeve të huaja, pasurisë në burime natyrore dhe nivelit të optimizimit

ekonomik në lidhje me të ardhmen. Zbulimi që bullgarët, polakët dhe rusët ndajnë të njëjtën pikëpamje se post-komunizmi, është më i korruptuar se komunizmi është një zbulim i papritur dhe jo i papërfillshëm. Ia vlen ta analizojmë më nga afër.

Korrupsioni nuk mund të studiohet drejtpërdrejt. Por edhe studimet jo të drejtpërdrejta të korrupsionit janë problematike. Çfarë duam të themi kur pohojmë se një regjim i caktuar apo një periudhë e caktuar është më e korruptuar se tjetra? A duam të themi se gjatë kësaj periudhe është rritur numri i transaksioneve korruptive? A duam të themi se është rritur numri i njerëzve të përfshirë në transaksionet korruptive? A duam të themi se korrupsioni ka arritur në postet më të larta të pushtetit? A duam të themi se janë rritur kostot sociale të korrupsionit? A duam të themi se shoqëria në tërësi është bërë më tolerante ndaj korrupsionit, apo duam t'i themi të gjitha këto së bashku?

Si mund ta dimë çfarë kërkon të na thotë saktësisht i pyeturi kur gjykon se post-komunizmi është më i korruptuar se komunizmi? A i referohet ai kostos së korrupsionit, shëmtisë së korrupsionit të lartë politik, apo korrupsionit të përhapur burokratik? A bazohet gjykimi i tij në eksperiencën e tij personale me korrupsionin në shkallë të vogël apo bazohet në historitë e medias për shkallën e korrupsionit politik? Gjithashtu, është e ditur se popullariteti i praktikave korruptive rrit nivelin e pranueshmërisë së tyre. Nëse pothuaj kushdo është një korruptues apo i korruptuar, atëherë korrupsioni është një rregull dhe jo devijimi nga rregulli. A do të thotë kjo se komunizmi duket më pak i korruptuar sepse kushdo ishte pjesë e lojrave korruptive?

Dhe së fundi, a ka vërtet në post-komunizëm më shumë korrupsion se në komunizëm? Të dhënat empirike janë të diskutueshme dhe të paplota për të mbështetur një pohim të tillë. Në pjesën më të madhe të vendeve komuniste korrupsioni ishte një temë tabu, ndaj mungojnë të dhëna të besueshme për perceptimet e korrupsionit, ose fakte të bazuara në raporte për përhapjen e veprimeve korruptive. Të dhënat e gjykatës dhe policisë nuk mund të jenë një burim i vlefshëm informacioni. Shumica e tyre heshtin kur bëhet fjalë për korrupsionin që mbulon zyrtarët e lartë komunistë. Komunizmi ishte një sistem politik i bazuar tek virtyti, ndaj regjimi nuk donte të nxirrte në pah dobësinë njerëzore të anëtarëve të tij të shquar.

Dhe çfarë lloj përkufizimi do të përdoret për qëllime krahasimi? A duhet të marrim në konsideratë vetëm veprimet që perceptohen nga opinioni publik si të korruptuara, ato që Heidenheimer i quajti “korrupsion i bardhë” (Heidenheimer, 1989), apo duhet të bëjmë tonin një përkufizim më të përgjithshëm të interesit publik, i cili do të përcaktonte si korrupsion gjithatë veprime që shihen sot si korrupsion? Në interpretimin e korrupsionit na duhet të përballemi me të gjitha këto dhe të tjera kufizime.

## DEBATI

Në debatin bashkëkohor ka një sërë qasjesh që konkurrojnë për të shpjeguar dhe ndërtuar dukurinë korrupsion. Ato bëjnë ligje si duhet të mendojmë për korrupsionin, çfarë të mendojmë për korrupsionin dhe si të veprimë kundër korrupsionit. Diskursi mbizotërues antikorrupsion i FMN-së dhe Bankës Botërore është institucional për nga natyra. Për të, pohimi se një regjim politik është më i korruptuar se një tjetër, nuk është një pohim empirik. Është një pohim normativ. Diskursi kryesor institucional e mat korrupsionin në bazë të shtysave për korrupsion që krijohen nga mjedise të ndryshme institucionale. Sipas kësaj qasjeje, regjimi A është më i korruptuar se regjimi B nëse hapësira e pushtetit të zyrtarëve publikë dhe ndërhyrja e shtetit është më e madhe në regjimin A në krahasim me regjimin B.

Pikëpamja disidente ose perceptoniste për rritjen e korrupsionit është e kufizuar për sa i takon ndikimit të saj dhe nga shumë perceptohet si mishërimi i fundit i “mbrojtësve” të korrupsionit. Ky diskurs nuk merret me shtysat për sjellje korruptive që mundësohen nga regjime të ndryshme politike. Ai nis me supozimin se nuk ekziston domosdoshmërisht një lidhje mes perceptimit të publikut se korrupsioni është i kudondodhur dhe nivelit të vërtetë të korrupsionit. Sipas kësaj shkolle të mendimit perceptimi i korrupsionit është produkt i një realiteti të dhënë mediatik (në kuptimin e gjerë) dhe jo i ndonjë ndryshimi të rëndësishëm në përhapjen reale

të korrupsionit. Ndryshimi i perceptimit në Gjermani pas “çështjes Kohl” është një ilustrim i fuqishëm i faktit se është korrupsioni për të cilin kemi njohuri dhe jo niveli i vërtetë i korrupsionit që drejton ndjenjat e publikut. Gjermania, pas plasjes së skandalit të Kohl-it, nuk është më e korruptuar se Gjermania e një dite përpara se historia të zbulohet, por perceptimi i pastërtisë së Republikës së Berlinit ra në mënyrë drastike si brenda ashtu edhe jashtë vendit. Argumenti perceptivist nuk beson në konsensusin se korrupsioni është në rritje. Në studimin e tyre ndikues për korrupsionin në nivelin e ulët (*street level corruption*) në katër vende të Evropës Lindore Miller, Grodeland dhe Koshechkina dokumentuan se eksperiencia aktuale e qytetarëve me korrupsionin në nivelin e ulët është shumë më pak negative se perceptimet e tyre (Miller et al., 2001). Interpretimi im për rritjen e perceptimeve të korrupsionit në Evropën Lindore nuk bëhet palë as me institucionalistët as me perceptivistët. Ai bie dakord se lidhja mes perceptimeve të korrupsionit dhe niveleve të vërteta të korrupsionit është shumë problematike, por tregon se kur publiku krahason korrupsionin “tani” dhe “atëherë” nuk “llogarit” thjesht veprimet korruptive dhe nuk “llogarit” as materialet mediatike lidhur me korrupsionin. Gjykimi për rritjen apo rënien e korrupsionit ndërmjetësohet nga reflektimet për funksionet e tij sociale. Të interpretuarit e deklaratës së opinionit se post-komunizmi është më i korruptuar se komunizmi ka nevojë të sjellë kontekstin më të gjerë të eksperiencës së ndryshimit social të aktorëve. Shifrat dhe korrelacionet nuk mjaftojnë për të lexuar mendjen e publikut. Është pikërisht në rrjedhën e bisedave pafund për korrupsionin, të korruptuarit dhe dështimin e qeverisë për t’i bërë ballë korrupsionit që qytetarët post-komunistë negociojnë qëndrimin e tyre ndaj këtij fenomeni. E në rrjedhën e këtyre negociatave të padukshme arrihet konsensusi se post-komunizmi është më i korruptuar se komunizmi.

#### KUR MË PAK SHTET NUK DO TË THOTË MË PAK KORRUPSION

Kur argumentojnë se korrupsioni i tanishëm në Evropën Lindore është rritur, shkencëtarët politikë dhe ekonomistët vënë në dukje një sërë zhvillimesh të kohëve të fundit. Brendësimi i tregtisë dhe financave dhe fundi i ndarjes së madhe ideologjike qëndrojnë si arsye të jashtme për “shpërthimin e korrupsionit.” Por ka edhe shumë argumente “tranzicioni” për rritjen e korrupsionit.

Trashëgimia komuniste dhe veçanërisht trashëgimia e shtetit ndërhyrës veçohet si kushti kryesor i brendshëm për rritjen e korrupsionit. Regjimet post-komuniste përgjithësisht kanë trashëguar shumë lëshime licencash dhe një pushtet të gjerë të nëpunësve shtetërorë. Ekzistenca e këtyre regjimeve që lejojnë liri të gjerë veprimi qëndron në zemër të shpjegimit institucional për përhapjen e korrupsionit. (Tanzi, 1998).

Pjesa tjetër e shpjegimit është kriza e legjitimitetit dhe besimi i ulët tek institucionet publike. Ekzistenca e shtysave për korrupsion nuk mund të përkthehet direkt në deklaratat për më shumë korrupsion. Rëndësi kanë edhe vlerat. Vendet nordike që shquhen për praninë domethënëse të shtetit në ekonomi janë ndër vendet me më pak korrupsion në botë. Shtysat për korrupsion e rritin nivelin aktual të korrupsionit vetëm kur shoqërohen me tolerancën e publikut ndaj korrupsionit dhe mungesën e burokracisë profesionale dhe shtetit ligjor. Normat sociale janë variabli i pavarur në ekuacionin e korrupsionit, të cilat kufizojnë ambiciet e reduksionizmit institucional.

Në korrupsionin e gjerë në Evropën Lindore ndikon jo vetëm qeveria e madhe, por edhe shtetet e dobëta. Një shtet i dobët nuk ka kapacitete për të forcuar ligjet dhe ul jashtëzakonisht treziqet që lidhen me sjelljen korruptive. Shteti i dobët është në zemër të argumentit të zhvilluar nga Shliefer dhe Vishny (Shliefer dhe Vishny, 1993). Në artikullin e tyre “Korrupsioni” ata tregojnë se korrupsioni post-komunist është më inefektiv se ai komunist dhe si rezultat është më i kushtueshëm. Korrupsioni komunist ishte i centralizuar. Mjaftonte të korruptoje shefin, për të vënë në lëvizje zinxhirin. Modeli i korrupsionit post-komunist është një model monopolistësh të pavarur. Me qëllim që të ndodhë shkëmbimi korruptuesi, duhet t’u japë rryshfet të gjithëve në zinxhir.

Një tjetër argument që shpjegon rritjen e korrupsionit në periudhën e tranzicionit është argumenti i dhënë nga



konstitucionalisti hungarez András Sajó (Sajó, 1998). Ai thotë se korrupsioni post-komunist është klientelist për nga natyra dhe është ngushtësisht i lidhur me formimin e partive politike dhe rishpërndarjen e pronave shtetërore. Korrupsioni është një taksë e fshehtë që paguhet nga shoqëria për funksionimin e sistemit shumë-partiak. Mosnjohja e klientelizmit të korrupsionit dhe presioni i perëndimit për transparencë janë arsytet që shpjegojnë dramatizimin e tepruar të problemit të korrupsionit në Evropën Lindore.

Por ajo që mbizotëron në shpjegimet popullore për rritjen e korrupsionit gjatë tranzicionit është shkalla e gjerë e privatizimeve. Teorikisht dhe në afatgjatë, privatizimi shpallet si një politikë që ul korrupsionin (Kaufman, 1997). Por, në praktikë dhe në afatshkurtër privatizimi e rrit nivelin e korrupsionit. Shtysat për pasurim të shpejtë janë aq të larta sa sjellja korruptive është e pashmangshme. Ministri polak i Privatizimit, Janusz Lewandowski, ka dhënë një nga përshkrimet më të mira për polemikën e brendshme të procesit. “Privatizimi – shkroi Lewandowski – ndodh kur dikush që nuk di kush është pronari i vërtetë dhe nuk di sa vlen në të vërtetë diçka, ia shet atë dikujt që nuk ka para” (Dunn, 1999). Përcaktimi i Lewandowski-t prek tre shqetësimet lidhur me privatizimin post-komunist. I pari është vendosja e çmimit të pronës ish-socialiste. Çmimet e ndërmarrjeve socialiste ndryshojnë jashtë mase në sytë e tregut dhe shoqërisë. Ankesa se shteti po shet “lirë” është ankesa më e përhapur në kohë tranzicioni. Në studimin e saj mbi perceptimet e punëtorëve për privatizimin e një fabrike polake për prodhimin e ushqimeve, Elizabeth Dunn-i nënvizon se “ideja e ‘ryshfetit’ këtu është ndryshesa mes dy matjeve të ndryshme të vlerës: matja e supozuar ‘objektive’ e përcaktuar nga llogaritjet e perëndimit ose nga tregu, dhe opinioni subjektiv i punëtorëve të Alima-s për vlerën e jetës dhe punës së tyre në socializëm, të cilat ishin kristalizuar në firmë” (Dunn, 1999).

Shqetësimi i dytë janë blerësit. Blerësit vendas për ndërmarrjet e mëdha e madje edhe ato të mesme nuk ekzistonin në Evropën Lindore. Socializmi i vërtetë nuk ishte shoqëria e mirëqenies të barabartë, por në fillim të tranzicionit shumë njerëz besonin ende se ishte shoqëria e varfërisë së barabartë. Në vitet e para të tranzicionit rastisi që disa patën mundësi për të marrë kredi dhe u bënë blerës e të tjerët mbetën mënjanë shtetit shitës. E shkuara e pronarëve të rinj intrigoj imagjinatën e publikut shumë më tepër se e ardhmja e ndërmarrjeve të privatizuara. Dhe shqetësimi i tretë i lidhur me privatizimin ishte se vetë procesi i privatizimit perceptohej nga shumë si korrupsion në vetvete. Mungesa e kontrollit efektiv në praktikën e errëta dhe gri të privatizimit vepru si katalizator për rritjen e ndjenjave antikorrupsion dhe antielitë. Një studim çek identifikoi 33 raste të përfitimit personal në fushën e privatizimit, brenda një periudhe 12- mujore, që arrinin shumën e 25 miliardë koronave çeke, por që rezultoi në vetëm dy ndjekje penale (Miller et al., 2001). Ekonomisti bullgar Rumen Avramov përcakti “privatizimin e përfitimeve dhe shtetëzimin e humbjeve” si formulën kryesore për të krijuar sektorin privat në Evropën Lindore post-komuniste (Avramov, 2001).

Shkolla virtuale për shpjegimin e “shpërthimit të korrupsionit” sugjeron mënyra të ndryshme të interpretimit të fiksimit post-komunist me korrupsionin. Një numër studimesh theksojnë faktin se ka një korrelacion të ulët mes përvojës personale të të pyeturve me korrupsionin dhe gjykimit të tyre për nivelin e korrupsionit në vend (Miller et al., 2001). Lexuesit e rregullt të gazetave në Bullgari e konsiderojnë vendin më pak të korruptuar në krahasim me ata që nuk i lexojnë gazetat rregullisht. Miller, Grodeland dhe Koshechkina dëshmuar se ndryshe nga proverbi, njohja nga afër ngjall më shumë besim sesa pakënaqësi. Njerëzit priren të shohin si më pak të korruptuar ata institucione që i njohin personalisht dhe si më të korruptuar institucionet që nuk kanë të bëjnë me përvojën e tyre të përditshme. Për rrjedhojë, si rregull parlamenti shihet si më i korruptuar se policia. Në mënyrë paradoksale media e lirë është një instrument për të kufizuar dhe ulur nivelin e korrupsionit, por në të njëjtën kohë ajo rrit perceptimet për korrupsionin në shoqëri.

Argumenti perceptualist thotë se bumi i perceptimeve për korrupsion është rezultat i fiksimit të medias me korrupsionin dhe rolit të akuzave për korrupsion në politikën post-komuniste. Historitë për korrupsion shiten mirë. Publikut i pëlqen të lexojë histori degradimi. Por shpjegimi komercial nuk është i mjaftueshëm. Në kohë tranzicioni, kur ndarjet e mëdha ideologjike i përkasin të kaluarës dhe kur dallimet në politika ndërmjet partive

kryesore politike janë të papërfillshme, akuzat për korrupsion mbeten arma kryesore e opozitës. Të akuzosh qeverinë se është e korruptuar, të kursen nevojën për të ofruar alternativa ndaj politikave të saj. Sot në Evropën Lindore ka një paragjykim të dukshëm në favor të atyre që ngrenë akuzat. Numri i vendimeve gjyqësore për çështjet e ngritura për korrupsion është qesharak në të gjithë rajonin. Mosfunksionimi i sistemit ligjor i jep medias si rolin e prokurorit, ashtu edhe atë të gjykatësit. Në botën post-komuniste retorika antikorrupsion është arma e parapëlqyer për këdo që kërkon pushtet.

Në kontekstin e paradigmeve institucionale, periudha e tranzicionit krijon shtysa të mëdha për sjellje korruptive dhe shteti i dobët post-komunist vazhdimisht nuk arrin të përgjigjet në mënyrë efëçente. Argumenti virtual e redukton rritjen e perceptimeve të korrupsionit tek asimetria e informacionit. Të dy argumentet kanë dobësi në shpjegimet se pse opinioni publik post-komunist është i bindur se “e sotmja” është më e korruptuar se “e djeshmja.”

Argumentet institucionale nënvlerësojnë rolin e normave shoqërore dhe kulturore në kufizimin e korrupsionit. Argumenti virtual mbivlerëson mungesën e informacionit të vërtetë gjatë fundit të komunizmit. Fakti që rrugët zyrtare të informimit ishin bllokuar nuk do të thotë se njerëzit nuk kishin njohuri për përhapjen e korrupsionit në shoqërinë e tyre. Diskursi jozyrtar ka regjistruar shumë histori korrupsioni. Ndaj na duhet të përfshijmë perspektivën e pjesëmarrësit, me qëllim që të japim një interpretim më bindës të paradoksit të korrupsionit. Pyetja e vërtetë nuk është nëse post-komunizmi është më i korruptuar se komunizmi, pyetja e vërtetë është pse opinioni publik e gjykon post-komunizmin të jetë më i korruptuar se komunizmi?

#### EKONOMIA MORALE E KORRUPSIONIT, “TANI” DHE “ATËHERË”

Paraqitja e perspektivës së aktorëve në interpretimin e pikëpamjes së opinionit publik për korrupsionin është alternativa e vetme kundrejt shpjegimeve institucionale dhe virtuale. Por paraqitja e perspektivës së aktorëve nuk është punë e lehtë. Të dhënat e studimeve antropologjike dhe fokus grupet janë kontekstuale dhe heterogjene dhe rreziqet për keqinterpretime janë të mëdha. Ata që përgjigjen se post-komunizmi është më i korruptuar se komunizmi nuk ndajnë të njëjtën pikëpamje për çfarë duhet dhe nuk duhet të përcaktohet si korrupsion. Ata kanë prejardhje të ndryshme sociale dhe toleranca e tyre për sa i përket korrupsionit varion. Të rindërtosh motivimet individuale për të fajësuar post-komunizmin se është më i korruptuar se komunizmi është një mision i pamundur.

Hipoteza e përgjithshme në esenë time është se pohimi i shprehur nga të pyeturit se post-komunizmi është më i korruptuar se komunizmi nuk është një pohim faktik. Është një deklaratë vlerore, që përmban në vetvete reflektim për funksionin social të korrupsionit.

Ata që pyeten nuk është se thjesht “mbajnë shënim” korrupsionin, ata gjykojnë për rezultatin e veprimit të tij. Faktori kryesor që shpjegon ndjeshmërinë e re ndaj korrupsionit është se një tip i caktuar i korrupsionit është zëvendësuar nga një formë tërësisht e ndryshme e korrupsionit. Favori u zëvendësua nga ryshfeti.

Interpretimi i “paradoksit të korrupsionit” domosdoshmërisht presupozon krahasimin e perceptimit të të intervistuarit për “favorin” dhe “ryshfetin” si forma mbizotëruese të korrupsionit respektivisht në periudhën komuniste dhe post-komuniste.

#### “SHOQËRIA MË BËJ NJË NDER” VERSUS “SHOQËRISË MË JEP NJË RYSHFET”

Praktikat misterioze dhe njëkohësisht të rëndomta që rusët i quanin “blat,” (nder) bullgarët “lidhje” dhe polakët “zalatwic sprawy” njihen si çelësi i fshehtë për të kuptuar shoqërinë komuniste. Shoqëri ku, sipas reporterit të Guardian-it Martin Walker, “asgjë nuk është e ligjshme, por gjithçka është e mundur” (Ledeneva, 1998). Në librin e saj informues “Ekonomia ruse e favoreve” Alena Ledeneva e përkufizon “favorin” si “përdorimin e rrjeteve personale dhe kontakteve informale për të siguruar të mira dhe shërbime të rralla dhe për të shmangur procedurat formale” (Ledeneva, 1998). Të gjithë autorët bien dakord se favorin është një

dukuri tipike sovjetike (komuniste). Favori ka shumë ngjashmëri me praktikat paramoderne të dhënies së dhuratave dhe shumë teoricienë (si shumica e qytetarëve) nuk priren ta klasifikojnë favorin si korrupsion. “Tradhtia bashkëshortore nuk është krim dhe favorin nuk është korrupsion” është opinioni që ndan shumica e pjesëmarrësve në fokus grupe. Por në thelb favorin është një formë klasike e shpërdorimit të pozitës për përfitime private apo të grupit. Favori vepron në atë masë që nëpunës të caktuar publikë tradhtojnë detyrat e tyre për të favorizuar miqtë e tyre ose miqtë e miqve të tyre.

Në librin e saj të shquar Ledeneva paraqet një analizë komplekse të dukurisë dhe rolit të saj në mbijetesën dhe rrënimin e sistemit sovjetik. Disa karakteristika të favorit kanë rëndësi kritike për sa i përket qëllimit tim për të shpalosur ekonominë morale të ndjenjave antikorrupsion në Evropën Lindore. Favori ishte një dukuri shumë e përhapur kudo në bllokun sovjetik. Mospërfshirja në bërje nderesh ishte një formë e sjelljes joshoqërore. Bërja e nderit ishte një shkëmbim favoresh. Edhe në rastin kur në marrëdhëniet e bërjes së nderit përfshiheshin disa dhurata apo para, shtyja kryesore në këto marrëdhënie ishte shkëmbimi i favoreve dhe jo ryshfeti. Thënë me fjalët e Ledeneva-s “favori është një formë e veçantë e shkëmbimit jomonetar, një lloj pазari bazuar në marrëdhëniet personale” (Ledeneva, 1998). Favori kushtëzohej plotësisht nga ekonomia e mungesave. Ishte një “takëm mbijetese që reduktonte pasigurinë në kushte mungesash, domosdoshmërie dhe urgjence të pandërprerë, ku kriteret formale dhe të drejtat formale nuk mjaftojnë për të vepruar” (Ledeneva, 1998). Në diskursin zyrtar favorin dënohej, por nuk kriminalizohej (me përjashtim të rasteve ekstreme). Marrëdhëniet e bërjes së nderesh nuk ishin pazar i thjeshtë, ato nuk ishin domosdoshmërisht dypalëshe. Transaksionet e bërjes së nderesh mund të ishin rrethore: A-ja i bën një nder B-së, B-ja C-së, C-ja D-së dhe D-ja A-së, dhe hallka e fundit mund të mos ketë ndodhur. Shkëmbimi i nderesh ndërmjetësohet dhe mbulohet nga retorika e miqësisë. Në të kundërt, marrëdhëniet mes korruptuesit dhe të korruptuarit përqendrohet tek ryshfeti.

Në ditët e komunizmit favorin bashkekzistonte me ryshfetin dhe forma të tjera klasike të korrupsionit. Por favorin ishte forma më e përhapur e strategjisë për të mbijetuar. Favorin ishte forma tipike e korrupsionit. Komunizmi ishte totalitarizëm i moderuar nga përhapja e favoreve dhe ryshfeteve të vogla. Kur të pyeturit reflektojnë rreth përvojës së tyre në komunizëm, favorin shfaqet si forma e korrupsionit që lidhet me regjimin e vjetër. Pjesëmarrësit në fokus grupe të ndryshme ngulin këmbë se praktika e “lidhjeve” ishte mjaft e përhapur në të kaluarën, por veprimet e “korrupsionit të vërtetë” ishin shumë më të kufizuara se tani.

Në librin e saj, Ledeneva argumenton madje se favorin nuk duhet të klasifikohet si korrupsion. Pikëpamje të tilla mund të vihen re edhe kur njerëzit tregojnë për eksperiencat e tyre të bërjes së nderesh. Kujtimet e pjesëmarrësve për bërjen e nderesh merrnin ngjyrimet e miqësisë personale dhe gatishmërisë për të ndihmuar. Argumenti i Ledeneva-s shërben për të dalluar favorin nga forma të tjera të transaksioneve informale. Por gjithashtu është e vërtetë se favorin perceptohej si korrupsion nga të tretët, pasi përfshinte shpërdorimin e detyrës publike për përfitime private. Pra, korrupsion ishte thjesht bërja e nderesh nga të tjerët. Në diskursin e gjerë “bërja e nderesh nga të tjerët” komentohej dhe shihej si korrupsion. Kur mamaja tregonte historinë pse fëmija i saj nuk mundi të hynte në universitet, kur një konsumator ankohej pse nuk mundi të “siguronte” mallrat e duhuara, shpjegimet ishin privilegjet dhe “lidhjet”, të cilat gjykoreshin si korrupsion.

Fushatat antikorrupsion, që ishin tipar i zakonshëm i ditëve të fundit të regjimeve komuniste, e ilustronjë më mirë se çfarëdo tjetër faktin se favorin perceptohej si një formë e veçantë korrupsioni dhe si një praktikë që shkatërron të mirën publike. Qytetari i shoqërisë komuniste ishte i vetëdijshëm për çmimin shoqëror të favorit, por ishte gjithashtu i vetëdijshëm për mungesën e ndonjë alternative tjetër realiste për të mbijetuar.

Zhdukja e nderesh është zhvillimi kryesor për të kuptuar realitetin e korrupsionit post-komunist. “Kushtet e tregut kanë ndryshuar marrëdhëniet personale dhe kanë shkatërruar shumë miqësi – deklaroi një nga rusët e intervistuar nga Ledeneva – nuk ka më vend për ndere ashtu si dikur. Duket sikur favorin nuk do të jetë më i njëjti dhe vetë fjala po mbetet në harresë.” Rezultatet e sondazheve të opinionit publik tregojnë se favorin po e humbet rëndësinë e tij (Ledeneva, 1998; Miller et al., 2001). Fundi i ekonomisë së mungesave dhe ngritja e

“parasë së vërtetë” ndryshoi rregullat e lojës. Procesi kryesor që vihet re në të gjitha vendet në tranzicion është monetarizimi i marrëdhënieve të favoreve dhe zëvendësimi i favorit me ryshfetin. Ekonomia e ndereve u zëvendësua nga ekonomia e shërbimeve me pagesë. Tranzicioni rizbuloi pushtetin e pakufizuar të parasë. Kështu, nuk është e çuditshme që ish-shoqëritë komuniste reagues ndaj monetarizimit të favorit në të njëjtën mënyrë që reagues shoqëritë paramoderne në përplasjen e tyre më të hershme me modernitetin (Avramov, 2001).

Sipas interpretimit tim, perceptimi brenda shoqërive në tranzicion se post-komunizmi është më i korruptuar se komunizmi lidhet me faktin se ryshfetet zëvendësuan favorin si forma dominuese e korrupsionit. Rrjetet e favoreve janë riorganizuar sipas principeve të tregut. Rrjetet e favoreve janë shndërruar në rrjete të korrupsionit klasik të përfshira në rishpërndarjen e pasurisë shtetërore, ndërsa forma të tjera të rrjeteve të favoreve thjesht janë zhdukur. Interesat personale janë bërë interesa biznesi. Sipas njërit prej pjesëmarrësve në sondazhin e Ledeneva-s, “financat, licencat, kreditë me leverdi, aksesit në informacionin e biznesit, janë mungesat e sotme” (Ledeneva, 1998).

Çështja kryesore është çfarë e bën favorin dhe ryshfetin kaq të ndryshëm në perceptimin e publikut post-komunist. Umith Berkman ka theksuar se sjellja korruptive është e kushtëzuar nga natyra e veprimit korruptiv (Miller et al., 2001). Karakteri jomonetar i favorit është kritik për të kuptuar pranueshmërinë e tij sociale. Qytetarët e kanë më të lehtë të ofrojnë dhurata sesa para. E nëpunësit kërkojnë më kollaj ndere sesa para (Miller et al., 2001).

Por pranueshmëria sociale e favorit nuk mund të reduktohet tek karakteri i tij jomonetar. Në vitet e fundit të socializmit ryshfeti në para po rritej për nga rëndësia në marrëdhëniet e favoreve. Janë funksionet e fshehta të ndereve dhe ryshfeteve respektivisht në sistemet komuniste dhe post-komuniste ato që shpjegojnë dallimin. Favori është një formë korrupsioni e pranueshme nga shoqëria jo thjesht sepse është një formë jomonetare e korrupsionit, por sepse rit barazinë sociale në shoqërinë komuniste. Ai “lejon” pjesëmarrësit në një transaksion favoresh të (keq-)identifikojnë aktivitetin e tyre si “ndihmë” dhe ta mbulojnë atë me retorikën e miqësisë. Në shumicën e studimeve favorit analizohet si një shkëmbim shërbimesh dhe informacioni. Favori ishte i vetmi kanal për të paprivilegjuarit për të siguruar mallrat e pamjaftueshme. Shihej si një formë proteste kundër regjimit komunist. Por çfarë është edhe më e rëndësishme është se favoret ishin gjithashtu një shkëmbim i staturave sociale. Në ekonominë e deficiteve statusi i pushtetit të personit përcaktohej nga njëra anë nga pozicioni i tij në vertikalen e pushtetit (të qenit ose jo pjesë e nomenklaturës), por, nga ana tjetër, nga aksesit tek mallrat dhe informacionet e pakta. Favori shkatërroi varësinë e konsumit nga vendi që zihet në hierarki. Në radhët për marrjen e një libri të shquar, por në kopje të pamjaftueshme, nuk ishte profesori apo nëpunësi i lartë, por miku i librashitësit që zakonisht fitonte.

Në formën e tij radikale favorit ka zëvendësuar marrëdhëniet mes roleve publike me marrëdhëniet mes njerëzve. Kjo rishpërndarje e pushtetit mbështeti dhe në të njëjtën kohë shkatërroi pushtetin. E bëri jetën të durueshme, por prishi marrëdhëniet e pushtetit. Besnikëria ndaj rrjetit tënd të ndereve ishte më e lartë se besnikëria ndaj shtetit. Duke përdorur këtë zhargon nderet fuqizuan të papushtetshmit.

Në ligjërimet e shumicës së njerëzve “lidhjet” ishin të padrejta, por ishin e vetmja mënyrë për të “bërë njerëzore” natyrën burokratike të regjimit. Fjala “burokraci” tingëllonte më keq se lidhjet. Diskursi për korrupsionin në periudhën komuniste ishte një diskurs i përfshirjes.

Funksionet sociale të ryshfetit në realitetin post-komunist janë e kundërta e funksioneve të ndereve. Ryshfeti shkaktoi inflacionin e kapitalit shoqëror të përcaktuar si favor. Monetarizimi i marrëdhënieve shoqërore çoi në inflacionin e investimeve shoqërore që qytetari i zakonshëm ka derdhur në rrjetet e tij të ndereve. Në rrethanat e reja kanë mbijetuar vetëm rrjetet e favoreve të atyre që kanë pushtet. Tregu e zhveshi librashitësin nga pushteti i tij. Fundi i ekonomisë së mungesave uli peshën e pjesës së librashitësit në kooperativën e ndereve. Tani ai nuk ka asgjë për të ofruar, përveç miqësisë së tij. Gjithashtu është shumë më e kushtueshme

të mbash rrjetet e mëparshme të ndereve. Favori kushtëzohej jo vetëm nga ekonomia e mungesave, por edhe nga kostoja e ulët e komunikimit, kafesë dhe pasjes me bollëk të kohës së lirë. Tani nuk është më e mundur të shpenzosh orë të gjata në telefon për të folur për asgjë dhe të largohesh nga zyra në çdo moment që miku juaj do t'ju takojë.

Tranzicioni nga favorit tek ryshfeti ishte i dhimbshëm për shoqëritë post-komuniste. Ryshfeti nuk mund të fshihet nën retorikën e miqësisë dhe kjo i bën njerëzit të mos ndihen rehat moralisht. Ryshfeti kontribuon në stratifikimin shoqëror duke e bërë më të lehtë për të pasurit të marrin atë që duan. “Korrupsioni sjell dallim; në të vërtetë nuk duhet të ekzistojë asnjë ndryshim”, pohoi një pjesëmarrës në diskutimet e një fokus grupi në Sofje. Pabarazitë në pasuri sigurojnë mjetet për të paguar ryshfetet, ndërsa pabarazitë në pushtet sigurojnë mjetet për të detyruar dhënien e tyre (Miller et al., 2001).

Pse opinioni publik në Evropën Lindore e percepton post-komunizmin si më të korruptuar se komunizmi? Kjo ese jep argumente për një përgjigje komplekse. Publiku gjykon për korrupsionin jo duke numëruar veprimet korruptive apo historitë e medias të lidhura me korrupsionin. Gjykimi për korrupsionin ndërmjetësohet nga funksionet sociale të korrupsionit në shoqëri. Ndryshimi dramatik i perceptimit të korrupsionit në Evropën Lindore gjatë dekadës së fundit nuk mund të shpjegohet thjesht me rritjen reale të korrupsionit apo rritjen e interesit të medias për korrupsionin. Ndjenjat antikorrupsion në Evropën Lindore u nxitën nga fakti se ryshfeti zëvendësoi favorin si formë tipike të korrupsionit. Publiku e sheh favorin si një formë sociale më të pranueshme të korrupsionit. Ishte karakteri jomonetar i favorit dhe roli i tij në rishpërndarjen e mallrave dhe pushtetit që e bënte atë të dukej më legjitim në sytë e opinionit publik. Dhënia e ryshfetit është më pak e pranueshme jo vetëm sepse është më e shëmtuar (nga ana estetike), apo sepse është më e rrezikshme (në terma ligjore). Dhënia e ryshfetit është më pak e pranueshme, sepse është një mekanizëm që prodhon pabarazi sociale. Raporti i Bankës Botërore konstaton se “pabarazia brenda vendeve në tranzicion është rritur me ritme alarmuese. Në disa vende të rajonit pabarazia tashmë ka arritur nivele të njëjta me vendet më të pabarabarta të Amerikës Latine.

Diskursi i njohur antikorrupsion nuk është një diskurs për transparencë apo qeveri të mirë, është një diskurs për rritjen e pabarazisë. Kjo është arsyeja pse diskursi antikorrupsion është diskursi më popullor për të kritikuar tregun dhe demokracinë në një shoqëri ku nuk ka një alternativë ndaj tregut dhe demokracisë.

#### PARADOKSI I SHTETIT LIGJOR

Në fillim të viteve 1980 tre “kriminelë” të çuditshëm ndanin të njëjtën qeli në burgun e Lefortovo-s në Moskë. Ata simbolizonin mjaft mirë tre armiqtë më të rrezikshëm të sistemit komunist. Lev Timofeev-i ishte disident dhe ekonomist që shkruante për korrupsionin si problem institucional në shoqërinë komuniste. Vahab Usmanov ishte një zyrtar i lartë sovjetik, ish-ministër i Pambukut në Uzbekistan, i cili në 1986-ën u ekzekutua për korrupsion dhe shpërdorim të pushtetit. Banori i tretë i qelisë ishte i një rëndësie më të ulët. Ai ishte një ish-profesor universiteti, i cili ishte arrestuar për spekulime monetare dhe marrje parash nga studentët e tij të huaj (Timofeev, 2000). Të tre qëndronin në burg në një kohë kur autoritetet sovjetike, të frymëzuar nga Andropov-i u përpoqën të përdornin fushatat antikorrupsion dhe retorikën antikorrupsion si një instrument për të zëvendësuar legjitimitimin ideologjik të regjimit me një legjitimitim racionalo-ligjor. Synimi përfundimtar ishte krijimi i shtetit ligjor socialist (Leslie Holmes). Që të tre ishin skeptikë për shanset e sipërmarrjes. Ish-ministri po përipiqej të kuptonte pse dikush duhet të futet në burg, sepse ka bërë atë që të gjithë zyrtarët e lartë të partisë bëjnë zakonisht. Ishte e vërtetë se Usmanov-i po merrte ryshfete dhe ai nuk e mohoi këtë, por a ishte e mundur të mos merrje rryshfete kur të duhet të japësh ryshfete. Suksesi apo dështimi i prodhimit të pambukut uzbek varej nga suksesi i negociatave të ndërmjetësuar nga rryshfeti në Komitetin e Planifikimit dhe institucione të tjera federale. Për Usmanov-in fushata antikorrupsion ishte një formë e luftës së lidhshme. Timofeev-i ishte gjithashtu i paafte të kapte logjikën e sipërmarrjes. Për të, përbënte mister fakti se si lidhshipi sovjetik po

planifikonte të luftonte korrupsionin kur vetë ekzistenca e sistemit sovjetik varej nga ekzistenca e tregut të zi të mallrave dhe pushtetit. I burgosuri i tretë nuk kishte ndonjë argument të veçantë për të mos i besuar fushatës antikorrupsion, por ai ka një argument të përgjithshëm, ai nuk besonte në gjithçka që bënte qeveria.

Të burgosurit kishin të drejtë për skepticizmin e tyre. Andropov-i filloi fushatën antikorrupsion dhe retorika antikorrupsion e lejuar zyrtarisht nuk rriti besimin tek qeveria, përkundrazi kontribuoi në delegjitimimin dhe rënien e sistemit komunist. Sipas mendimit tim, gjithashtu ka vend për skepticizëm se fushatat antikorrupsion janë rruga më e shkurtër drejt kulturës ligjore në Evropën Lindore.

Një tipar i pashmangshëm i fushatës antikorrupsion është zgjerimi i vazhdueshëm i përkufizimit të korrupsionit. Në fillim të fushatës dyshohet se korrupsioni gjendet pothuajse kudo, me të arritur në mes të fushatës dyshohet se korrupsioni është pothuajse gjithçka. Faza e fundit është bindja se pothuajse gjithkush është i korruptuar. Frika ndaj akuzave për korrupsion paralizon energjinë e zyrtarëve të qeverisë dhe objektivi kryesor i politikëbërësve është të zgjedhin alternativa që duken të pastra, pavarësisht disavantazheve që mund të kenë. Të bërit e “transparencës” qëllim final të politikës shpjegon pse dy vitet e fundit qeveria bullgare doli në favor të privatizimit me ankand. Kritikata se ky lloj privatizimi nuk është mundësia më e mirë për të tërhequr investitorë strategjikë dhe për të penguar që paratë e krimit të hyjnë në proces nuk janë marrë në konsideratë. Për qeverinë ishte më e rëndësishme të vërtetonte pastërtinë sesa të zgjidhte një mundësi më të mirë ekonomike. Disavantazhi i dytë i fushatave antikorrupsion është se duke u fokusuar tek korrupsioni ato çojnë në errësimin e linjave mes opsioneve të ndryshme politike. Politika e përqendruar tek korrupsioni në një farë mënyre është fundi i politikës. Ajo moralizon alternativat politike në atë masë që politika reduktohet në zgjedhjen mes qeverisë së korruptuar dhe opozitës së pastër. Politika e përqendruar tek korrupsioni është një nga shpjegimet për shndërrimin e demokracisë së Evropës Lindore në demokraci të votës së protestës<sup>2</sup>.

Disavantazhi i tretë i bërjes së fushatave antikorrupsion që përfundon me rritjen e delegjitimimit të elitës politike dhe administratës publike, është se një numër njerëzish të rinj dhe të talentuar, të cilët në mjediset të ndryshme do të zgjidhnin politikën ose administratën publike si zanatin e tyre, në rrethanat aktuale parapëlqejnë të qëndrojnë larg mbretërisë së të korruptuarve. Deklarata se, me përkufizim, politikanët janë të korruptuar mbështetet nga shumica e pjesëmarrësve në sondazhet e opinionit publik në vende si Bullgaria, Rumania dhe Maqedonia.

Duke qenë se korrupsioni është një krim mjaft i vështirë për t’u vërtetuar, fokusi i aktual tek korrupsioni çon në rishpërndarjen e funksioneve, p.sh. për të rritur funksionet e agjencive hetuese. Besnike ndaj principeve të shtetit ligjor, gjykatat hasin vështirësi në dhënien e vendimeve për korrupsion. Ka një diferencë të pamasë mes numrit të politikanëve të akuzuar në media dhe numrit të politikanëve të dënuar nga gjykata. Presioni për vendime spektakolare gjyqi në kuadër të luftës kundër korrupsionit bie ndesh me faktin se korrupsioni është një nga krimet më të vështira për t’u vërtetuar në gjykatë. Në Bullgari pothuajse të gjithë ministrat e dhjetë viteve të fundit po hetohen ose janë hetuar duke u ndjekur penalisht bazuar në akuza për korrupsion, por nuk ka asnjë ministër në burg. Rezultati është rritja e mosbesimit tek sistemi gjyqësor dhe rritja e akuzave se sistemi gjyqësor është plotësisht i korruptuar. Në kundërshti me pritshmëritë apo qëllimet e arkitektëve të fushatave antikorrupsion në post-komunizëm, kryqëzata kundër korrupsionit mund të jetë e dëmshme për krijimin e kulturës së shtetit ligjor në Evropën Lindore ashtu siç është edhe vetë korrupsioni. Retorika antikorrupsion krijon pritshmëri, të cilat nuk mund të përmbushen nga rezultatet e politikave antikorrupsion, dhe arsyeja kryesore për këtë rreth vicioz që krijohet është natyra e ndjenjave antikorrupsion në periudhën e tranzicionit. Ndjenjat antikorrupsion nxiten jo nga niveli aktual i korrupsionit, por nga zhgënjimi i përgjithshëm me ndryshimet dhe rritjen e pabarazisë sociale. Është ky korrelacion i dobët mes botës së korrupsionit dhe botës së ndjenjave antikorrupsion, që vë në pikëpyetje vlerën e fushatave antikorrupsion. Ajo për të cilën kanë nevojë shoqëritë post-komuniste janë politikat që reduktojnë korrupsionin, por jo një retorikë që çon në politika të përqendruara tek korrupsioni.

<sup>2</sup> Vota e protestës është më shumë votë kundër partisë në pushtet sesa votë për një parti në opozitë (Shënim i përkthyesit).

## REFERENCA

- Avramov, Rumen. (2001) *Stopanska XX vek na Bulgaria* (Sofia: Centre for Liberal Strategies)
- Coulloudon, Virginie. (1997) "The Criminalization of Russia's Political Elite," *East European Constitutional Review* 6:73-78.
- De Sardan, Olivier J. P. (1999) "A Moral Economy of Corruption in Africa?" *The Journal of Modern African Studies*, 37, 1 (1999), 25-52.
- Dunn, Elizabeth. (1999) "Audit, Corruption, and the Problem of Personhood: Scenes From Postsocialist Poland," Lecture in the Wissenschaftskolleg, Berlin.
- European Bank for Reconstruction and Development. (2000) *Transition Report 2000: Employment, Skills and Transition* (London: EBRD).
- Grødeland, Åse B., Tatyana Y. Koshechkina, William L. Miller. (1998) "'Foolish to Give and Yet More Foolish Not to Take' – In-depth Interviews with Post-Communist Citizens on Their Everyday Use of Bribes and Contacts," *Europe-Asia Studies* 50:651-677.
- Hellman, Joel S., Geraint Jones, Daniel Kaufman. (2000) "Seize the State, Seize the Day: State Capture, Corruption, and Influence in Transition," *Policy Research Working Paper 2444* (Washington DC: World Bank)
- Holmes, Leslie. (1993) *The End of Communist Power: Anti-corruption Campaigns and Legitimation Crisis*, (Cambridge, UK: Policy Press)
- Ledeneva, Alena V. (1998) *Russia's Economy of Favors: Blat, Networking and Informal Exchanges*, (Cambridge, UK: Cambridge University Press)
- Mény, Yves. (2000) "Fin de siècle Corruption: Change, Crisis and Shifting Values," në Williams, R (ed.) *Explaining Corruption* (Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited)
- Miller, William L., Åse B. Grødeland dhe Tatyana Y. Koshechkina, (1997) "How Citizens Cope with Postcommunist Official: Evidence from Focus Group Discussions in Ukraine and the Czech Republic," *Political Studies* 45:597-625.
- Miller, William L., Åse B. Grødeland dhe Tatyana Y. Koshechkina. (1998a) "Are People Victims or Accomplices? The Use of Presents and Bribes to Influence Officials in Eastern Europe," *Crime, Law, and Social Change* 29:273-310.
- Miller, William L., Åse B. Grødeland dhe Tatyana Y. Koshechkina. (1999a) "Confessions: A Model of Officials' Perspectives on Accepting Gifts from Clients in Post-Communist Europe," Paper presented at the Coalition 2000 Conference in Varna, 19-20 qershor.
- Miller, William L., Åse B. Grødeland dhe Tatyana Y. Koshechkina. (1999b) "A Focus Group Study of Bribery and Other Ways of Coping with Officialdom in Postcommunist Eastern Europe," Paper presented at the Coalition 2000 Conference in Varna, 19-20 qershor.
- Miller, William L., Åse B. Grødeland dhe Tatyana Y. Koshechkina. (2001) *A Culture of Corruption: Coping with Government in Post-Communist Europe*, (Budapest, New York: Central European University Press).
- Mishler, William, dhe Richard Rose. (1997) "Trust, Distrust, and Skepticism: Popular Evaluation of Civil and Political Institutions in Post-Communist Societies," *Journal of Politics* 59(2): 418-51.
- Mishler, William, dhe Richard Rose. (1998) *Trust in Untrustworthy Institutions: Culture and Institutional Performance in Post-Communist Societies*, Studies in Public Policy Number 310, Centre for the Study of Public Policy, University of Strathclyde, Glasgow, Scotland
- Philp, Mark. (2000) "Defining Political Corruption" në Williams, R. (ed.) *Explaining Corruption*, (Cheltenham,

- ham, UK: Edward Elgar Publishing Limited).
- Rose, Richard. (1999b) *New Russia Barometer: Trends Since 1992*. Studies in Public Policy 320, Centre for the Study of Public Policy, University of Strathclyde, Glasgow, Scotland
- Rose, Richard, dhe Christian Haerpfer (1998a) *New Democracies Barometer V: A 12-Nation Survey*, Studies in Public Policy 306, Centre for the Study of Public Policy, University of Strathclyde, Glasgow, Scotland
- Rose, Richard, dhe Christian Haerpfer (1998b) *Trends in Democracies and Markets: New Democracies Barometer 1991-1998*, Studies in Public Policy 308, Centre for the Study of Public Policy, University of Strathclyde, Glasgow, Scotland.
- Rose, Richard, William Mishler, dhe Christian Haerpfer. (1997) *Getting Real: Social Capital in Post-Communist Societies*, Studies in Public Policy 278, Centre for the Study of Public Policy, University of Strathclyde, Glasgow, Scotland.
- Rose-Ackerman, Susan. (1994) "Reducing Bribery in the Public Sector," në Duc V. Trang, (ed.), *Corruption and Democracy*, (Budapest: Institute for Constitutional and Legislative Policy), 21-28
- Rose-Ackerman, Susan. (1999) *Corruption, Government: Causes, Consequences and Reform*, (Cambridge UK: Cambridge University Press).
- Sajó, András. (1998) "Corruption, Clientelism and the Future of Constitutional State in Eastern Europe," *East European Constitutional Review* Vol. 7, nr. 2.
- Shleifer, Andre, dhe Robert Vishny. (1993) "Corruption," *Quarterly Journal of Economics* 108:599-617.
- Sztompka, Piotr. (1999) *Trust: A Sociological Theory*, (Cambridge UK: Cambridge University Press).
- Timofeev, Lev. (2000) *Institucionalnata Korupcia*, (Moscow: Moscow State University Press).
- World Bank. (2000) *Anticorruption in Transition: A Contribution to the Policy Debate*, (Washington D.C.: The World Bank).



## KORRUPSIONI POLITIK SI PËRJASHTIM MASHTRUES

Mark E. WARREN

University of British Columbia

Korrupsioni, edhe pse nuk është sëmundja më e keqe politike, ka probabilitetin më të madh për t'u përhapur në demokracitë elektorale. Nuk është aq i rrezikshëm sa lufta apo aq emergjent sa terrorizmi, madje disa kanë argumentuar se korrupsioni i pakët që shoqëron demokracitë i bën ato të funksionojnë më mirë – duke ulur koston e shkëmbimeve, duke zvogëluar inefiçencën e rregullave jofleksibël, dhe përgjithësisht duke i bërë gjërat të ndodhin (Anecharico dhe Jacobs 1996; shiko edhe Leys 1965; Huntington 1968).

Megjithatë, ka një konsensus të gjerë se korrupsioni politik nuk është i mirë për demokracinë, dhe as një acarues i parëndësishëm: ai gërryen kuptimin dhe mekanizmat e vetë demokracisë (Della Porta dhe Vannucci 1999; deLeon 1993; Johnston 2005; Rose-Ackerman 1999; Rothstein 2005; Thompson 1995; Elster 1989, 263-72; Warren 2004; 2006). Korrupsioni këput lidhjen midis vendimmarrjes kolektive dhe pushtetit të njerëzve për të ndikuar vendimet kolektive përmes fjalës, votimit dhe veprimeve të tjera që karakterizojnë demokracinë. Korrupsioni zvogëlon fushën efektive të veprimtarisë publike e rrjedhimisht shtrirjen e demokracisë, duke i shndërruar agjencitë publike të veprimit kolektiv në mjete për përfitim privat. Korrupsioni shkakton ineficencë në shpërndarjen e shërbimeve publike, jo vetëm në trajtën e një takse mbi shpenzimet publike, por duke e zhvendosur veprimtarinë publike drejt atyre sektorëve ku mund të përfitojnë ata që janë të përfshirë në transaksione korruptive. Kur zyrtarët publikë vendosin çmime për kryerjen e procedurave rutinë qeveritare, atëherë të drejtat dhe mbrojtja që qytetarët duhet të gëzojnë kthehen në favore që duhet të shlyen në një farë mënyre. Për më tepër, korrupsioni shkatërron kulturën e demokracisë. Kur njerëzit humbasin besimin se vendimet publike bazohen në arsye që bëhen të ditura dhe përligjen publikisht, ata shpesh bëhen dyshues ndaj ligjëratave dhe shqyrtimeve publike. Mashtrimi në ligjërimin publik bëhet i pritshëm, dhe kjo pritshmëri njollos të gjithë zyrtarët publikë, të korruptuar ose jo. Gjithashtu, kur njerëzit nuk kanë besim tek qeveria, ata vënë në dyshim aftësitë e tyre për të vepruar në funksion të të mirave dhe qëllimeve publike, dhe parapëlqejnë të veprojnë në fushat e ngushta të interesit vetjak ku mund të kenë kontroll. Në këtë mënyrë korrupsioni zvogëlon horizontin e veprimit kolektiv e kështu tkurr fushën e demokracisë.

### KORRUPSIONI SI SHPËRDORIM I DETYRËS PUBLIKE PËR PËRFITIME PRIVATE

Pavarësisht se këto dëme që i shkaktohen demokracisë tashmë janë pranuar gjerësisht, ne nuk kemi një konceptim të korrupsionit politik që t' i përfshijë ata. Konceptimi që kemi për korrupsionin politik – *shpërdorimi i detyrës publike për përfitime private* – është i ngushtë për demokracitë aktuale. Ky konceptim i korrupsionit lidhur me detyrën pa dyshim nuk është i pavend: ai i ka dhënë formë pajtimit të gjerë mbi llojet kryesore të korrupsionit politik. Fokusi i tij tek normat dhe detyrat e nëpunësit publik është mjaft i rëndësishëm pasi përcakton standardet, për të cilat nëpunësit publikë duhet të përgjigjen. Ky konceptim na ka ndihmuar të mendojmë me kujdes dhe në mënyrë produktive se si duhet të ndërtojmë institucionet, me qëllim që nëpunësit publikë të kenë shtysa për të respektuar normat që përcakton detyra e tyre.

Megjithatë, konceptimi lidhur me detyrën nuk është në gjendje të identifikojë dhe qartësojë intuitat e përbashkëta për korruptimin e institucioneve dhe praktikave demokratike. Arsyeja është se ky koncept nuk është aq politik sa duhet. Duke mos qenë aq politik sa duhet, atij i mungon ndjeshmëria ndaj llojeve të korrupsionit që prekin demokracitë – lloji më politik ndër gjithë regjimet. Prandaj do të argumentoj se na duhet një konceptim që e përcakton korrupsionin si një masë dëmsh të caktuara ndaj proceseve dhe institucioneve demokratike. Këtë konceptim po e quaj *korrupsioni politik si përjashtim mashtrues*.

Konceptimi i dhënë për korrupsionin politik deri tani – shpërdorim i detyrës publike për përfitime private – ka

dy tipare të rëndësishme por kufizuese. Së pari, koncepti është thelbësisht administrativ – “politik” nënkupton “shtetëror” dhe “shtetëror” nënkupton strukturat administrative. Kjo lente konceptuale reflekton origjinën e konceptit në projektet shtetndërtuese - veçanërisht profesionalizimin dhe racionalizimin e burokracive në shërbime civile (Friedrich 1989). Koncepti i jep shumë rëndësi përcaktimit të qartë të detyrave, pasi kjo siguron normat e përgjegjshmërisë. Së dyti, koncepti ngrihet mbi pikëpamjen se institucionet mund të jenë më të mirë se njerëzit që i drejtojnë. Medisoni, i pari që mbrojti këtë ide, ishte i mendimit se interesat e nëpunësve civilë mund të vendoseshin në një linjë me të mirën publike duke ndërtuar institucione që ndajnë funksionet vendim-marrëse, pra duke i pajisur nëpunësit me shtysa dhe kapacitete për të eliminuar konspiracionin kundër interesave publike. Formula elegante e Robert Klitgardit (1988), *Korrupsioni = Monopol + Liri veprimi – Përgjegjshmëri*, i përmbledh në mënyrë perfekte këto dy këndvështrime, duke lidhur përgjegjshmërinë ndaj detyrës me ndarjen e pushteteve.

Si pasojë e këtyre këndvështrimeve, koncepti i pranuar i korrupsionit ka pasur një rëndësi të madhe praktike në skicimin e institucioneve. Megjithatë, njëkohësisht ai pasqyron tej mase edhe problemet e ndërtuesve të institucioneve të administratës. Ne ende jemi ndërtues të institucioneve administrative – tani ndoshta më shumë se kurrë. Por tani shumë prej nesh janë edhe demokratë – dhe këtu konceptimi i korrupsionit lidhur me detyrën nuk është i mjaftueshëm, së paku për katër arsye.

Së pari, koncepti i korrupsionit lidhur me detyrën nuk është në gjendje të kapë proceset normëformuese, të cilat janë në zemër të politikës demokratike. Është e veçanta e demokracisë – veçanërisht e aspektit të saj deliberativ – që konflikti politik të zgjidhet përmes normave të hapjes, bërjes publike dhe përfshirjes, të cilat i bëjnë të ditur publikut qëllimet që ndiqen nga zyrat publike. Lentja e detyrës fokusohet tek *rezultatet* institucionale të proceseve demokratike, pra tek strukturat administrative që kanë qëllime publike. Por ne nuk kemi një ide të saktë se ç’ndodh kur *proceset*, përmes të cilave krijohen qëllimet publike, korruptohen, pavarësisht se intuita na thotë se një pjesë e mirë e korrupsionit në demokraci mund të gjendet pikërisht këtu. Së dyti, dhe e lidhur ngushtë me të parën, orientimi administrativ i konceptit në fjalë ofron pak udhëzime për detyrat e postit politik. Ne mbetemi të paqartë për detyrat e përfaqësuesve të zgjedhur në mënyrë demokratike (Thompson 1995; Warren 2006). Nëpunësit e administratës e përmbushin detyrën e tyre duke mbajtur besimin e qytetarëve dhe duke vepruar në mënyrë të paanshme në bazë të interesit publik, idealisht pa u ndikuar nga presionet politike. Gjithsesi, roli i përfaqësuesit demokratik është të përcaktojë interesin publik duke iu përgjigjur presioneve politike. Anshmëria, na kujtojnë ligjvënësist, është pjesë e punës së tyre; ndaj pse duhet parë si korrupsion nëse ata u sigurojnë akses elektoratit dhe mbështetësve të tyre? Na nevojitet një koncept i korrupsionit politik që i përgjigjet llojeve të detyrave publike, të cilat kanë nevojë për kreativitet politik dhe përgjegjshmëri ndaj qytetarëve – pasi këto detyra qëndrojnë në zemër të institucioneve demokratike.

Së treti, një pikë e fortë e konceptimit të pranuar përgjithësisht është se ai bazohet mbi rregullat. Duke qenë se ai përqendrohet në detyra publike të përcaktuara, lejon një zbatim të njëjtë të normave dhe standardeve ndaj sjelljes së individëve. Por, kjo është gjithashtu dhe pika e tij e dobët. Rregullat mund të mbulojnë aktivitetin administrativ deri në një masë të caktuar, veçanërisht kur detyrat e nëpunësve kërkojnë kreativitet, siç kërkojnë shumë nga postet burokratike dhe të gjitha ato politike. Qasjet për kontrollin e korrupsionit që bazohen tek rregullat priren drejt ngurtësisë dhe – kur kombinohen me mbikëqyrjen – priren të zhvlerësojnë integritetin dhe profesionalizimin. Për më tepër, këto qasje rrezikojnë të shkatërrojnë demokracinë, duke kufizuar kapacitetin e qeverisë për të vepruar si agjente të përgjegjshme, efëçente dhe kreative e qytetarëve (Anechiaro dhe Jacobs 1996).

Së katërti, konceptimit të pranuar për korrupsionin i mungon një lloj i veçantë integriteti që është thelbësor për përfaqësimin demokratik. Sipas konceptimit lidhur me detyrën, kemi integritet kur sjellja e nëpunësit reflekton normat e detyrës së tij. Ndërkohë që një qasje e tillë është plotësisht e kuptimtë në fushën burokratike, është më pak e kuptimtë në fushat më politike, ku pritshmëritë për përfaqësimin janë më pak të përcaktuara dhe më

pak të qarta. Megjithatë, është e qartë se integriteti i përfaqësimit demokratik vendoset kryesisht përmes premtimeve: një përfaqësues ka integritet kur vendimet dhe veprimet e tij reflektojnë ligjëratën arsyetuese të tij. Ligjërimi mashtrues korrupton vlefshmërinë e premtimeve dhe arsyetimit, të cilat janë jetësore për demokracinë. Por, ndërsa e përdorim këtë nocion të korupsionit në bisedat publike, ai nuk është pjesë e konceptimit të pranuar që kemi për korupsionin.

#### KORRUPSIONI POLITIK SI PËRJASHTIM MASHTRUES

Thënë shkurt, për shkak të zhvillimeve të shpejta politike gjatë gjysmës së dytë të shekullit të kaluar, na nevojitet një konceptim i korupsionit politik, që e sjell atë më afër problemeve të demokracisë. Unë sugjeroj të fillojmë duke shtruar një pyetje të thjeshtë: Çfarë do të thotë të korruptosh një proces demokratik? Për t' u përgjigjur, do të na duhet të identifikojmë të mirën ose normën kryesore, e cila është subjekti i korupsionit. Teoricienët e demokracisë bien gjerësisht dakord mbi normën që *çdo individ që mund të preket nga një vendim kolektiv duhet të ketë mundësi të ndikojë vendimin në përpjesëtim me atë sa preket nga zbatimi i tij*. Ne mund ta rafinojmë këtë normë për institucione, çështje, nivele të ndryshme agregimi, e kështu me radhë. Gjithsesi, çështja që shtrohet këtu është e thjeshtë: korupsioni politik sulmon demokracinë duke *përfshirur* njerëzit nga vendimet që i prekin. Logjika e vërtetë e korupsionit ka të bëjë me përjashtimin: të korruptuarit e përdorin kontrollin e tyre mbi burimet për të përfituar në kurriz të atyre që përjashtohen nga vendim-marrja kolektive apo organizimi i veprimeve kolektive.

Edhe pse çdo formë e korruptimit të demokracisë sjell përjashtim, jo çdo formë përjashtimi është korupsion. Një regjim mund të jetë përjashtues dhe përjashtimet mund të prodhojnë të këqijat më të urryera. Por aty ku një elitë përjashtuese thjesht i përmbahet normave të ndryshme nga ato të publikut më të gjerë, sado e neveritshme të duket, nuk mund të themi se ajo është “e korruptuar.” Kjo elitë nuk është shkëputur, nuk ka shkelur apo dhunuar normat publike, sepse kjo do të nënkuptonte që ajo i njeh këto norma. Korupsioni nuk nënkupton mosmarrëveshje normative, por një rrënim të normave publike nga ata që i shpallin ato. Korupsioni përmban hipokrizi. Që një elitë (një grup ose një individ) të jetë e korruptuar në kuptimin demokratik duhet të shpallë dhe njëkohësisht të cenojë normën demokratike të përfshirjes. Kështu, tipari dallues në konceptin *përjashtimi i korruptuar* është *mashtrimi*, një karakteristikë që nënkupton jo vetëm mundësinë e ndëshkimit, por edhe mundësinë e një kritike të natyrishtme: të korruptuarve mund t' u kërkohet të përgjigjen në bazë të standardeve të tyre. Korupsioni i demokracisë ka të bëjë me veprimet e ndërmarra larg syve të publikut, si një mjet për të përjashtuar ata që kanë të drejtë të përshihen. Vetë fshehtësia e korupsionit flet për norma të shkelura.

Së fundi, nga korupsioni politik zakonisht përfitojnë ata që përfshihen në të dhe dëmtohen ata që përjashtohen. Ndërkohë që përfitimet e korupsionit shpesh janë lehtësisht të dallueshme, dëmet që i shkaktohen të mirave të veçanta shpesh janë më të vështira për t' u shquar: mjedisi degradohet pak nga pak, qeveritë janë më pak efikente, nëpunësit më pak të aftë, ndërtesat më pak të sigurta, mallrat e konsumit pak më të shtrenjta dhe mundësitë më pak të barabarta. Por dëmet ndaj proceseve demokratike janë më të drejtpërdrejta: është përjashtimi dhe justifikimi mashtrues që korrupton demokracinë, pavarësisht nëse nxirren në pah apo jo dëme specifike. Ata që e vuajnë korupsionin janë proceset dhe institucionet politike që idealisht do të zbulonin dhe kufizonin dëmet potenciale duke përshirë ata që cenohen në vendimet që i prekin.

Për ta përmbledhur, korruptimi i demokracisë është cenim i normës së përfshirjes së autorizuar të të gjithë atyre që preken – që do të thotë: (a) korupsioni përbën përjashtim të pajustificuar. Gjithashtu, ka edhe dy kushte të tjera të domosdoshme:

b. Kushti i mashtimit të normës së përfshirjes: të përjashtuarit kanë të drejtë të përfshihen, çka njihet dhe njëkohësisht shkelet nga të korruptuarit.

c. Kushti i përfitim/dëmit të pasojave të përjashtimit: nga përjashtimi normalisht përfitojnë ata që përfshihen në këtë marrëdhënie dhe dëmtohen të paktën disa nga të përjashtuarit.

Së bashku, (a), (b) dhe (c) përcaktojnë konceptimin e korrupsionit në një linjë me demokracinë: *korruptionin politik si përjashtim mashtrues*.

#### KUPTIME TË NDRYSHME TË KORRUPSIONIT POLITIK SIPAS FUSHËS

Ndërkohë që këto tipare normative të korrupsionit si përjashtim janë relativisht të thjeshta, zbatimi sistematik i këtij koncepti në demokracitë e sotme është më i ndërlikuar. Sot “demokracitë” nuk mund të reduktohen në një apo disa institucione. Zgjedhjet, për shembull, mund të bashkëjetojnë me marrëdhëniet padron-klient duke krijuar forma të lehta të autoritarizmit. Demokracitë janë ekologji institucionale dhe sociale të ndërlikuara që, si dikur, përfshijnë shtete kushtetuese të ndara në funksione legjislative, administrative dhe gjyqësore; sfera të fuqishme publike të formimit të opinionit nga të cilat vendimet, ligjet dhe veprimet shtetërore marrin legjitimitetin e tyre; shoqëri civile të cilat kultivojnë kapacitetet qytetare dhe krijojnë rrugë alternative për veprim kolektiv; dhe ekonomi tregu, të cilat korrelojnë, por kanë një lidhje jo të qëndrueshme me institucionet demokratike. Secila nga fushat i shërben potencialisht demokracisë, dhe secila ka forma korrupsioni që lidhen me funksionet e veta demokratike. Lista e zakonshme e llojeve të ndryshme të korrupsionit – rryshfeti, favorizimi, nepotizmi, shpërndarja e ndikimit, mashtrimi e kështu me radhë – mund të përcaktohen si “të korruptuara” sipas llojeve të veçanta të përjashtimeve ku ndikojnë dhe normave që shkelin, pra dëmeve që i shkaktojnë demokracisë. Për të kuptuar se si korrupsioni si përjashtim mashtrues vepron ndaj institucioneve të ndryshme na duhet të pyesim: cila është forma e *përfshirjes* – pra funksioni demokratik - i institucionit që mund të dëmtohet prej korrupsionit? Më pas do të mund të lidhnim korrupsionin me demokracinë përmes mënyrave të veçanta të dëmtimit për çdo institucion. Për shembull, shqyrtoni standardin e ndarjes së pushtetit në shtetet kushtetuese në ekzekutiv, gjyqësor dhe legjislativ. Le të supozojmë, për hir të thjeshtëzimit, se këto institucione kryejnë detyrat e tyre ideale: për shembull, legjislatura bën ligjet, ekzekutivi i zbaton ligjet dhe institucionet gjyqësore gjykojnë. Ç’do të thotë të korruptosh secilin funksion?

Konceptimi i korrupsionit lidhur me detyrën do të ishte shumë i përshtatshëm për strukturat ekzekutive. Sipas pikëpamjes së demokracisë, pjesa ekzekutive e shtetit nuk është e vetmja zonë e veprimit kolektiv, por shpesh është zona kryesore, për shkak të monopolit të shtetit mbi mjetet legjitime të dhunës. Në një demokraci, besimi i popullit tek ekzekutivi është besim se ai mund të veprojë në përgjigje të problemeve të përbashkëta. Kështu, idealisht, forma e përfshirjes në funksionet ekzekutive bazohet në “besimin publik” – një besim që nëpunësit do të respektojnë qëllimet dhe rregullat që janë vendosur në mënyrë legjitime në fushat më politike (Warren 2006).

Nocioni që korrupsioni cenon “besimin publik” – nocion që është në një linjë me konceptimin lidhur me detyrën – është më i zbatueshëm për detyrat dhe funksionet ekzekutive. Ajo që korruptohet është qeveria si garantuese dhe ekzekutuese e qëllimeve kolektive. Demokracia dëmtohet kur njerëzve u mungon një autoritet kolektiv suprem, të cilit mund t’i besojnë ekzekutimin e vendimeve kolektive. Ka edhe dëme jo të drejtpërdrejta që i shkaktohen demokracisë: korrupsioni sjell jo vetëm inefiçencën dhe mungesën e efektivitetit të qeverisë (Della Porta dhe Vannucci 1999, 256-8; Rose-Ackerman 1999, 9-26), por prodhon edhe një atmosferë arbitrare të karakterizuar nga trajtimi i diferencuar. Në rrethana të tilla individëve u mungon siguria e domosdoshme për t’u organizuar në shoqata, për të ushtruar presion, për të thënë fjalën e tyre dhe për të shfrytëzuar format e tjera të pjesëmarrjes qytetare, tipike për demokracinë. Një atmosferë e tillë ku edhe veprimet e përditshme të pjesëmarrjes demokratike kërkojnë heroizëm mund të prodhojë apo forcojë pasivitetin dhe mosbesimin e qytetarëve.

Për sa i përket gjyqësorit, demokracia bazohet në procedurat publike që kanë forcën e ligjit, e bashkërenduar kjo me të drejtat dhe siguritë që u japin mundësi individëve të shfrytëzojnë këto procedura duke votuar, folur, organizuar dhe ushtruar presion. Kështu, norma demokratike e përfshirjes varet nga një sistem gjyqësor që

siguron të drejta dhe liri civile të zbatueshme, trajtim të barabartë, mbrojtje të barabartë, të drejtë për këshillim, prokurorë të paanshëm – dhe sigurisht nënkupton që funksionet policore të ekzekutivit i nënshtrohen kontrollit dhe vëzhgimit gjyqësor. Rëndësia që ka ky lloj sistemi gjyqësor për demokracinë nuk është thjesht institucionale, por edhe psikologjike: sigurinë e garantuara, të shpërndara në mënyrë të barabartë, janë të domosdoshme për një qytetari të sigurt dhe aktive.

Më pak i dukshëm, por me rëndësi të njëjtë, është fakti që gjykatat janë mikrokozmoset të proceseve politike të fjalës, gjë që i bën ato superiore ndaj formave të tjera të zgjidhjes së konflikteve. Si ruajtës të ligjit, institucionet gjyqësore idealisht punojnë për të siguruar që ai të zbatohet me drejtësi dhe njëlloj për të gjithë. Por duke qenë se çështjet ngrihen kur ka konflikt interesash dhe paqartësi mbi çfarë përbën drejtësi dhe barazi, normat e institucioneve gjyqësore janë procedurale me shumë se sa përmbajtësore. Kështu, objekt i korrupsionit në sistemet gjyqësore nuk janë normat *parësore* të qëllimeve të vendosura si në rastin e funksioneve ekzekutive, por normat *dytësore* procedurale të gjykimit. Integriteti i procesit ka nevojë për besimin që në rastin kur e vërteta nuk njihet dhe kërkesat për drejtësi dhe barazi janë të paqarta, arsyetimi dhe mbrojtja janë rruga më e mirë për të arritur rezultate të vërteta, të drejta dhe të barabarta. Kështu subjekte të korrupsionit nuk janë rezultatet (e vërteta, drejtësia dhe barazia) por proceset që na çojnë tek ato – pra, argumentet. Procesi është i korruptuar – dhe përjashtimi i shkaktuar – kur motivet për përfitime dhe jo ato mbrojtjen e argumentit ndikojnë procesin – siç ndodh kur gjyqtarët marrin ryshfete, kur avokatët kanë konflikt interesi, apo kur gjykatësit ndjekin përfitime politike ose ideologjike. Dëmi ndaj demokracisë është se zbatimi i ligjit është më pak i sigurt, duke përjashtuar qytetarët nga të drejtat ligjore, mbrojtja dhe siguria që gëzojnë. Ka edhe përjashtime më të gjera nga procesi: Kur argumentet nuk e kanë më peshën për të përcaktuar të vërtetën, drejtësinë dhe barazinë, vendimet gjyqësore bëhen ilegjitime, gjë që gërryen jo vetëm kulturën e ligjit, por edhe idenë demokratike që konfliktet zgjidhen më mirë përmes diskutimit të strukturuar me procedura të drejta, të hapura ndaj gjithë atyre që preken.

Ky tipar i institucioneve gjyqësore – mbështetja e tyre tek argumenti në rast konflikti – përcakton edhe integritetin e legjislaturës demokratike. Fusha legjislativë është shumë politike, në kuptimin që shpesh mezi gjen konsensusin për veprimet kolektive. Por, pothuaj njëlloj si gjyqësori, normat e saj të përfshirjes janë *dytësore* – ato të procesit. Qytetarët përfshihen në këtë proces përmes votës së tyre për përfaqësuesit në proceset zgjedhore, si dhe përmes komunikimit dhe diskutimeve të mundësuar nga shoqatat politike, shkrimit të letrave, demonstratave dhe formave të tjera të përcjelljes së mendimit dhe interesave të tyre tek përfaqësuesit. Pra, objekt i korrupsionit janë këto lidhje përfaqësimi që ndikojnë përfshirjen demokratike.

Forma më e zakonshme e korrupsionit të përfaqësimit është blerja dhe shitja e votave në zgjedhje dhe shpërndarja e ndikimit në votimet parlamentare. Por këto nuk janë të vetmet objekte të korrupsionit. Legjitimiteti i rezultateve varet nga justifikimi që buron prej procesit të diskutimit. Prandaj dimensionin diskutues të përfaqësimit duhet të jetë shumë më përfshirës sesa votimi: edhe ata që humbin mund të përipiqen të bindin përfaqësuesin e tyre, apo të organizojnë debate në sferën publike përmes të cilave të mund të ndikojnë përfaqësuesin e tyre – nëse jo drejtpërdrejtë përmes bindjes, atëherë në mënyrë të tërthortë duke ndryshuar mendjen e atyre që pritet të votojnë në zgjedhjet e ardhshme.

Dimensioni më i errët i korrupsionit legjislativ ka të bëjë me përfshirjen në diskutim – i errët pasi ndryshe nga detyra e burokratëve, roli kryesor i përfaqësuesit është të arrijë marrëveshje përballë konfliktit të synimeve. Ndaj çfarëdolloj besimi që elektorati mund t' u japë përfaqësuesve nuk mund të bazohet tek rezultatet: asnjë përfaqësues nuk mund t' i paraqesë ato, pasi edhe në rrethana optimale rezultatet do të pasqyrojnë një përzjerje interesash dhe zërash konkurrues. Besimi që i jepet përfaqësuesit ka baza kur arsyet që ai jep për qëndrimin që mban janë në fakt arsyet që shpjegojnë votën, ujdinë apo kompromisin që ai bën. Qytetarët duhet të kenë mundësi të besojnë se vendimi i përfaqësuesve të tyre nuk është rezultat i zërave të shumtë që kanë blerë mundësinë për të ndikuar me kontributet që kanë dhënë gjatë fushatës. Në një demokraci, politikëbërja

duhet të jetë një proces publik, dhe në rrethana të përfaqësimit, ajo mund të jetë proces publik vetëm nëse qytetarët kanë besim jo vetëm që procesi i diskutimit është përfshirës, por edhe që ai përbën bazën ku vendimi mbështetet (Thompson 1995, 126-9; Warren 2006; shiko edhe Stark 2000, 230-2). Si pasojë, normat legjislative duhet të reflektojnë jo vetëm integritetin e votimit, por edhe integritetin e diskutimit përfshirës.

Korrupsioni lidhur me detyrën nuk e izolon përfaqësuesin nga ndikimet politike. Korrupsioni si përjashtim mashtrues na bën të shtrojmë disa pyetje: Si shpërndahen këto ndikime? A ka individë që kanë të drejtë të përfshihen por përjashtohen si pasojë e pakteve sekrete? A vepron përfaqësuesi në bazë të parave apo fakteve dhe argumenteve? A zhvillon përfaqësuesi diskutime të fshehta apo të hapura? Këto pyetje kanë të bëjnë me natyrën e ndikimeve, të cilave përfaqësuesi u përgjigjet: a janë ato përfshirëse apo përjashtuese? Shenjat dalluese të korrupsionit në fushën legjislative janë ato që pengojnë diskutimet publike përfshirëse, pra fshehtësia në marrjen e vendimeve dhe mashtrimi në fjalime. Mund të ketë fshehtësi për shumë arsye – disa mjaft të drejta, por në çështjet legjislative shpesh fshehtësia është shenjë e ndikimeve të papranueshme dhe e zërave që përjashtohen për arsye që nuk mund të justifikohen në publik. Mashtrimi në fjalime, ajo që njerëzit e quajnë “mungesë sinqeriteti” tek politikanët, është shenjë që tregon se procesi i diskutimit është korrumpuar: argumentet që paraqiten nuk janë ata ku vendimi mbështetet në të vërtetë. Dëmet ndaj demokracisë janë të drejtpërdrejta dhe të gjera: një korrupsion i tillë shpesh lidhet përfaqësuese, prish marrëdhënien midis diskutimit dhe vendim-marrjes, dhe dëmton elementët kreativë të zgjidhjes demokratike të konflikteve.

Këta shembuj i referohen vetëm korrupsionit brenda shteteve demokratike. Gjithsesi, shtrirja që ka marrë sot politika po ndryshon vetë format e demokracisë, duke na sfiduar të zhvillojmë një konceptim të ri të korrupsionit që t’i përshtatemi kohës. Duke e parë korrupsionin si përjashtim mashtrues kemi një pikënisje, edhe sepse koncepti është i përgjithshëm dhe i lidhur me normat e përfshirjes demokratike e jo me institucione të veçanta. Ky koncept na bën të mundur të dallojmë korrupsionin përtej shtetit duke parë dëmet që ai u shkakton ekologjive demokratike: një shoqatë e shërbimeve publike mund të dështojë në përmbushjen e detyrave të marra përsipër ndaj anëtarëve apo klientëve të saj, duke pasuruar një pjesë të tyre; një gazetë mund të censurojë lajmet e saj për shkak të presionit të reklamuesve; një korporatë mund të fshehtë dëmet ndaj publikut për të pasuruar investitorët e saj. Është jashtë qëllimit të këtij artikulli të përcaktojë të drejtat e përfshirjes dhe mekanizmat e përjashtimit në raste të tilla.

## KONKLuzion

Duke ndërtuar një lidhje konceptuale mes teorisë demokratike dhe korrupsionit si koncept, ne jemi në gjendje t’i japim kuptim shpërhapjes së kuptimeve të korrupsionit në demokracitë e sotme. Gjithsesi, mund të ndodhë që një teori demokratike e korrupsionit të hedhë dritë edhe mbi tipare të tjera të korrupsionit politik. Së pari, një koncept demokratik i korrupsionit shpalos pse akuzat për korrupsion shpesh mund të mungojnë. Koncepti i korrupsionit mbart me vete një akuzë morale. Në SHBA, me një kulturë politike thellësisht të ndikuar nga protestantizmi, akuzat morale shpesh i drejtohen dobësisë së karakterit individual, duke u shkëputur kështu nga modelet institucionale dhe strukturore të korrupsionit (Eisenstadt 1989; Thompson 1995). Shkaqet, vendndodhja dhe kuptimi i korrupsionit keqpërcaktohen vazhdimisht, shpesh me ndihmën e elitave politike oportuniste, në mënyrë të tillë që kura shpesh nuk i zgjidh e ndonjëherë i përkeqëson problemet. Një koncept i korrupsionit i përcaktuar sipas demokracisë jo vetëm që zbulon mundësitë për shkarjet në secilën sferë të demokracisë, por edhe sfidat që ndeshen në hartimin e zgjidhjeve përkatëse.

Së dyti, një përfaqëse demokratike ndaj korrupsionit ngre shqetësimin rreth metaforës mbizotëruese për ilaçin ndaj korrupsionit: transparencës. Nëse korrupsioni në demokraci ka marrë trajta të shumëfishta, të ndërlikuara, atëherë kjo metaforë mund të ketë vlerë të kufizuar në struktura të caktuara, si aksesit i publikut për të marrë informacion dhe për të ndjekur mbledhjet e hapura të strukturave qeveritare. Këtu ka një ironi: teknologjia moderne premtan mundësi për të shfaqur gjithçka. Por dy forca të fuqishme sfidojnë mundësinë për

transparencë universale. Së pari, organizimi i sotëm shoqëror dhe politik, për shkak të kompleksitetit të vet, në tërësi mbetet i paqartë, edhe pse mund të qartësohet në disa pika në kohë dhe vende të caktuara. Së dyti, duke qenë se integrimi e tregut global po e tejkalon integrimin politik, mundësitë për shkëmbime të fshehta po shumëfishohen më shpejt se mundësitë për kontroll (Johnston 1996). Është e vështirë të shohësh dhe të kontrollosh paranë. Për më tepër, reformimi i tregut që synon të ulë koston e shkëmbimeve, e vështirëson edhe më arritjen e transparencës. Një konceptim demokratik i korrupsionit na thotë se mund të ketë ardhur koha për ta plotësuar transparencën me një tjetër përqsaje, dhe pikërisht me fuqizimin e atyre që dëmtohen nga korrupsioni për të treguar dhe kontrolluar dëmet që pësojnë (Della Porta and Vannucci 1999, 270-2; Rose-Ackerman 1999; deLeon 1993; Pope 2000).

Së fundi, një koncept demokratik i korrupsionit pritet të na ndihmojë të qartësojmë konfuzionin aktual nëse demokracia nxit korrupsionin (Moran 2001; Philp 2001; Treisman 2000; Lederman et al. 2005). Pothuajse në çdo rast korrupsioni vjen si rezultat i përcaktimeve të mangëta të demokracisë që mundësojnë, për shembull, pikëpamjen e përhapur se shtetet që zgjedhin “demokracinë” – që do të thotë zgjedhje të lira dhe liberalizim të tregut – përballen gjithashtu edhe me rritje të korrupsionit. Sipas një konceptimi demokratik të korrupsionit, një korrelacion i tillë nuk është i papritur. Demokratizimi i paplotë shpesh krijon shtysa për korrupsion, e nga ana tjetër nuk përmban ato elementë të demokracisë që do të ndihmonin ata që dëmtohen të kundërveprojnë (Scott 1972). Veçanërisht këto pasoja nxjerrin në pah defiçitin në elementin mbrojtës të demokracisë, një princip i vjetër që bazohet në nocionin që qytetarët duhet të kenë mjetet politike për t’i bërë ballë qeverive dhe nëpunësve grabitqarë (Macpherson 1977). Nëse korrupsioni shkakton dëme si pasojë e përjashtimit, një mjet kryesor për ta luftuar atë do të ishte rritja e aftësisë së atyre që dëmtohen për të mbrojtur veten përmes mjeteve demokratike: me informacion, argumente, organizim dhe votë. Shkurt, më shumë demokraci do të ishte elementi kryesor i çdo kure, për sa kohë që ajo që kuptojmë me “më shumë demokraci” qëndron në të njëjtën linjë me normat e mundësitit të përfshirjes në çdo fushë të demokracisë.

---

## REFERENCA

- Anechiarico, Frank, and James B. Jacobs. 1996. *The Pursuit of Absolute Integrity: How Corruption Control Makes Government Ineffective*. Chicago: University of Chicago Press.
- deLeon, Peter. 1993. *Thinking About Political Corruption*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- Della Porta, Donatella, and Alberto Vannucci. 1999. *Corrupt Exchanges: Actors, Resources, and Mechanisms of Political Corruption*. New York: Walter de Gruyter.
- Eisenstadt, Abraham. 1989. “Political Corruption in American History.” In *Political Corruption: A Handbook*, eds. Arnold J. Heidenheimer, Michael Johnston, and Victor T. Levine. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 537–56.
- Elster, Jon. 1989. *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedrich, Carl. 1989. “Corruption Concepts in Historical Perspective.” In *Political Corruption: A Handbook*, eds. Arnold J. Heidenheimer, Michael Johnston, and Victor T. Levine. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 15–24.
- Huntington, Samuel. 1968. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.
- Johnston, Michael. 1996. “The Definitions Debate: Old Conflicts in New Guises.” In *The Political Economy of Corruption*, ed. Arvind K. Jain. London: Routledge, 11–31.
- ————. 2005. *Syndromes of Corruption: Wealth, Power, and Democracy*. Cambridge: Cambridge Uni-

versity Press.

- Klitgaard, Robert. 1988. *Controlling Corruption*. Berkeley: University of California Press.
- Lederman, Daniel, Norman Loayza, and Rodrigo Soares. 2005. "Accountability and Corruption: Political Institutions Matter." *Economics and Politics* 17~1!: 1–35.
- Leys, Colin. 1965. "What is the Problem about Corruption?" *Journal of Modern African Studies* 3~2!: 215–30.
- Macpherson, C. B. 1977. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Moran, J. 2001. "Democratic Transitions and Forms of Corruption." *Crime, Law, and Social Change* 36~4!: 379–93.
- Philp, Mark. 2001. "Access, Accountability and Authority: Corruption and the Democratic Process." *Crime, Law and Social Change* 36~4!: 357–77.
- Pope, Jeremy. 2000. *TI Sourcebook 2000: Confronting Corruption: Elements of a National Integrity System*. Washington, D.C.: Transparency International.
- Rose-Ackerman, Susan. 1999. *Corruption and Government: Causes, Consequences, and Reform*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothstein, Bo. 2005. *Social Traps and the Problem of Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, James. 1972. *Comparative Political Corruption*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Stark, Andrew. 2000. *Conflict of Interest in American Public Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thompson, Dennis F. 1995. *Ethics in Congress: From Individual to Institutional Corruption*. Washington, D.C.: The Brookings Institution.
- Treisman, Daniel. 2000. "The Causes of Corruption: A Cross-National Study." *Journal of Public Economics* 76: 399–457.
- Warren, Mark. 2004. "What Does Corruption Mean in a Democracy?" *American Journal of Political Science* 48: 328–43.
- ————. 2006. "Democracy and Deceit: Regulating Appearances of Corruption." *American Journal of Political Science* 50: 160–74.



## MBI KONCEPTIN E NDARJES TEK MAKIAVELI\*

Alain BROSSAT

Makiaveli (1469-1527) përkufizohet në të njëjtën kohë si njeri i aksionit dhe si filozof i aksionit politik. Në një epokë ku Italia është e ndarë në një shumësi republikash, feudesh, shtetesh, pak a shumë të rëndësishëm, të cilët luftojnë njëri-tjetrin pambarimisht dhe janë të paaftë t' i kundërvënë një rezistencë orekseve pushtuese të shteteve të fuqishme-Gjermani, Francë, Spanjë -, ai e lidhi fatin e tij personal me atë të Republikës së Firences.

Firence qeverisej nga familja e madhe e Medicis, por këta u përzunë, republika u shpall, dhe pas episodit të domenikanit Savanorolë, predikues i fjalës së zjarrtë, i cili u dogj në turrën e druve në vitin 1498, fillon karriera politiko-diplomatike e Makiavelit. Përgjatë katëmbëdhjetë viteve aktiviteti intensiv, ai i përkushtohet shërbimit të Firences, duke marrë pjesë në po aq fushata ushtarake sa edhe në misione diplomatike, duke u përpjekur në çdo rrethanë që të ruajë fuqinë dhe privilegjet e qytet-shtetit të tij.

Në vitin 1512, një seri përmbysjesh ushtarake krijojnë kushtet e rikthimit në pushtet të Medicis. Për Makiavelin fillon një periudhë e vështirë, akuzohet të ketë marrë pjesë në një komplot, burgoset, bile edhe torturohet. Më në fund falet dhe dërgohet në mërgim, dhe është në këtë kohë që ai ndërmer njëkohësisht redaktimin e *Princi-t* dhe *Ligjërimit mbi dekadën e parë të Tit-Livit*, refleksione mbi historinë, politikën dhe artin e të qeverisurit ushqyer nga eksperiencia e tij e pasur në drejtimin e qytetit, mbi luftën dhe marrëdhëniet mes fuqive kundërshtarë. Pas disa misioneve të ndryshme të kryera, veçanërisht në shërbim të Papatit, ai do të asistojë edhe njëherë para se të vdesë, në qershor 1527, në një kryengritje të re kundër Medicis, e cila do të çojë në rivendosjen e Republikës.

Kjo është, pra, shkurtimisht jeta dhe karriera e Makiavelit. Siç mund ta shihni, njeriu ynë është gjithçka, përveç një filozofi i politikës në dhomë. Është një njeri i shkolluar, por pa pasuri dhe me prejardhje nga klasa e mesme, i cili hyri në fushën politike nga dera e aksionit, nga marrja përsipër e përgjegjësisë të mëdha në çështjet publike. Një njeri, refleksioni i të cilit mbi pushtetin, sovranitetin, luftën, etj., është i ushqyer po aq nga leximet klasike që janë po ato të çdo njeriu të shkolluar në këtë epokë, sa dhe nga eksperiencia e mbledhur në rrethanat nga më të ndryshmet dhe shpesh nga më të rrezikshmet.

Do të bëj këtu të kundërtën e asaj që bëjmë zakonisht kur punojmë mbi Makiavelin, d.m.th. do të mbështetem në radhë të parë mbi Ligjërimit mbi dekadën e parë të Tit-Livit, dhe jo mbi Princin. Në fakt, tema që do të parashtrij është ajo e ndarjes, ndarja në themelet e politikës, dhe është tek Ligjërimit mbi dekadën e parë të Tit-Livit që ky motiv është i shprehur më qartë. Në këtë tekst Makiaveli do të nxisë reflektimin e bashkëkohësve të tij italianë, veçanërisht florentinë, në lidhje me historinë e tyre, me fatin e tyre dhe veçanërisht me aktualitetin e tyre politik. Ai do të vendosë paralele midis republikës romane ashtu siç ajo përshkruhet nga Tit-Livi, dhe historisë së republikës florentine (ose më në përgjithësi: mes historisë romake dhe historisë italiane të shekullit të XV dhe në fillim të shekullit të XVI), në mënyrë që të nxirren mësim të nevojshme për publikun e kultivuar mbi çështjet e pushtetit dhe të qeverisjes, të luftës, të marrëdhënieve mes qeveritarëve dhe popullit, të kushteve destinuar të sigurojnë stabilitetin e institucioneve dhe sigurinë e qeveritarëve, të lirisë të popujve, të shkaqeve që çojnë në rënien e një fuqie apo në dekadencën e një mbretërie, etj. I larguar nga çështjet e qeverisjes kundër dëshirës së tij, Makiaveli qëndron në rolin e tij të “këshilltarit”, por duke huazuar mjete të tjera – ato të reflektimit mbi politikën dhe historinë, ushqyer nga eksperiencia dhe leximet e tij- duke iu drejtuar një publiku më të gjerë- personave të ndriçuar të kohës së vet.

Përse të kalojmë nëpërmjet Tit-Livit? Sepse të referuarit Romës është e privilegjuar për florentinët e kësaj

\*Përktheu nga frengjishtja Dritan Karadaku

kohe. Ata duan të imagjinojnë veten si pasardhës të romakëve. Tradita na tregon se qyteti i madh i Arnos është një krijim romak, madje disa poema ia atribuojnë atë vetë Cezarit. Pra, t' u bashkëngjitesh romakëve do të thotë të vendosësh një gjenealogji, të vërtetosh se gjaku që rrjedh në venat e fiorentinëve është ai i qytetarëve të lirë. Kështu, duke ngulmuar në këtë trashëgimi të supozuar romake, kërkohet të nxitet patriotizmi i borgjezeve apo i qytetarëve fiorentinë, dhe bindja mbi epërsinë e institucioneve të tyre dhe misionit universal, i cili u është përcjellë nga paraardhësit e tyre të largët. Makiaveli, cilatdo që të jenë ndryshimet e rrethanave, të regjimit, merr këtu një pozicion në të cilin vihet re qartë prirja për *patriotizmin republikan*. Kur ai përpiket të përfitojë dashamirësinë e Medicis, si rastin e dedikimit që i bëhet Lorencit “të mrekullueshmit” tek Princi, kjo bëhet sepse ai nuk ka zgjidhje tjetër, sepse ai është si individ «intelektual», një i papushtetshëm, dhe se rrethanat u kthyen në favor të familjes së famshme aristokrate fiorentine.

Kjo ide e trashëgimisë romake qëndronte mbi një tregim të idealizuar të madhështisë romake, duke e supozuar garant të qëndrueshmërisë së republikës fiorentine. Ideja ishte se ajo që bënte madhështinë romake ishte *harmonia civile*, perandoria e ligjit, e njohur prej të gjithëve, pastërtia e zakoneve, përkushtimi i qytetarëve ndaj pasurive publike, gatishmëria e tyre për t' u sakrifikuar për shëndetin e atdheut, etj. Pra, një vizion “idilik” i popullit romak, i institucioneve dhe virtyeteve të tij. Dhe, simetrikisht, paraqiteshin të këqijat që mbaheshin si përgjegjëse për rënien e perandorisë romake pas shkëlqimit të saj: kundërshtitë mes patricëve dhe plebenjve, zhvillimi i fraksioneve, tërbimi i orekseve nën efektin e pushtimeve, korrupsioni i zakoneve...

Mirëpo revolucioni i madh në mendimin politik, i cili është në funksion tek Ligjërimi mbi dekadën e parë të Tit-Livit, po ashtu si edhe tek Princi, do të konsistojë në përmbyshjen, në ndryshimin e premisave të këtij tregimi klasik të historisë romake për të pohuar këtë: ajo që në radhë të parë karakterizon historinë romake, dhe që është njëkohësisht në themelet e madhështisë romake, nuk është mirëkuptimi civil, i cili rrjedh nga ndjenja patriotike dhe virtytet e romakëve, por, përkundrazi, është identifikimi i faktit të parë të ndarjes, i cili i hap rrugën përpunimit dhe institucionit të saj. Ndarja, tek Tit-Livi, do të marrë formën, në radhë të parë të antagonizmit të pareduktueshëm të kushteve dhe dëshirave, duke vënë në kundërshti aristokracinë (fisnikët) dhe plebenjtë (“popullin”), dhe kontradiktën mes dëshirës për të komanduar dhe monopolizuar pushtetin e të parëve dhe dëshirën për të mos u komanduar dhe për të pasur për vete vendimet dhe pasuritë (ose atë që përbën burimin e parë në shpirtin e kohës, tokën, pronësitë natyrore). Pra, ajo që Makiaveli do të vërë në plan të parë është efikasiteti i zgatur i këtij konflikti, i këtij antagonizmi: pra, është nën presionin e plebenjve të etur për njohjen e të drejtave të tyre që institucionet vendosën, u miratuan ligje, kompromise të mirëpërpunuara u arritën mes atyre që qëndronin poshtë dhe atyre që ishin lart, dhe vazhdimësia e popullit romak (për aq sa ky princip unitar manifestoi një aftësi që të pajisej me një ardhmëri, e cila e ngre mbi të gjithë konkurrentët e tij), ka të bëjë në mënyre direkte me këtë paradoks të unitetit themeluar mbi konfliktualitetin dhe ndarjen ose mbi këtë figurë të ndërthurjes së antagonizmave, e cila vendoset për kohë të gjatë mes luftrave të brendshme mes patricëve dhe plebenjve.

Sipas këtij «leximi» të historisë romake, ajo që vendosi “fatin” (term kyç tek Makiaveli) e këtij populli, nuk është aksioni në origjinë i një legjislatori, sipas modelit grek, të një Likurgu, të një Soloni, i cili e pajis komunitetin me ligje të mira, apo me legjislacion perfekt, që i mbledh qytetarët nën këtë kusht dhe pajis shtetin me themele solide... Jo, nuk është ky model që mbizotëron në rastin romak. Roma pati, sipas tregimeve tradicionale, një ose shumë themelues, Enea, ose Romulus, një i huaj ose një autokton, por i cili në çdo rast hedh themelet e fuqisë romake nëpërmjet një gjesti që vendos dhe vë një sovranitet. Por, vëren Makiaveli, ajo që i mungoi këtij themelimi, ashtu siç ishte mishëruar atëherë, ishte *liria* e qytetarëve. Dinastia e parë, e cila sipas traditës mbretëroi në Romë, ajo Tarkuinëve, qe shtypëse, tiranike dhe u desh një lloj lufte civile, e cila vuri kundër këta mbretër me aristokracinë, që më në fund të shfaqeshin elementët e parë të lirisë.

Ajo që nuk duhet harruar nga ky «mësim» makiavelist, është që liria nuk iu dha Romës me themelimin e qytetit, dhe që çështja e sovranitetit (përballë të huajve) u paraqit njëherazi si e ndarë nga ajo e lirisë (së

qytetarëve). Dhe kur liria u paraqit si çështje e politikës së brendshme, për romakët, kjo qe gjithmonë në një mënyrë agonike, d.m.th. si motiv mosmarrëveshjeje dhe përballje mes grupesh, fraksionesh, klasash. Mbretër, fisnikë, plebë, perandorë më vonë, nuk janë marrë vesh asnjëherë mbi kuptimin e vetë fjalës “liri”. Ose për atë që ka të bëjë me kohën e artë të Romës, d.m.th. me epokën e republikës romake: patricët dhe plebenjtë kanë qenë vazhdimisht në ndeshje njëri kundër tjetrit në lidhje me format e pushtetit të supozuara si themeluese dhe garante të lirisë të njëjës palë dhe tjetrës.

Dhe është mbi këtë paradoks të mahnitshëm që do të insistojë pa fund Makiaveli. Karakteri unik i fatit të Romës, i “madhëstisë” romake, duhet vënë në raport me qëndrueshmërinë e masës së ndarjes, e mungesës së homogjenitetit të trupit social dhe trupit politik apo civil romak. Historia e Romës republikane koinçidon me atë të *përpunimit pa reshur* të kësaj ndarjeje. Ose akoma më shumë: shoqëria romake përfaqëson një figurë pa precedentë në historinë njerëzore për atë që ajo i jep formë institucionale ndarjes. Nga kjo pikëpamje, institucioni kyç i jetës politike romake do të ishte ai i tribunëve të plebës. Për të kuptuar atë që luhet këtu, duhet ndaluar tek e famshnja kryengritje e Malit të Shenjtë, që tregimi i Tit-Livit e vendos rreth vitit 494.

Një konflikt i dhunshëm lind pas një lufte drejtuar nga Roma kundër një populli fqinj, Ekëve, mes përfaqësuesve të pushtetit patrician- senatorë, konsuj dhe plebenjve rekrutuar si ushtarë. Plebenjtë vendosin atëherë të mos u binden urdhrave të konsullit dhe tërhiqen mbi një kodër, disa kilometra larg nga Roma, në Malin e Shenjtë (mbi Aventin sipas një tradite tjetër). Ata ngujohen, nuk dalin më veçse për të kërkuar ushqime. Kundërshtarët, patricë dhe plebenj, shihen si kafshë të gatshme për kacafytje. Citoj Tit-Livin: “Terrori mbretëronte në Romë: një mosbesim reciprok paralizonte të gjitha vendimet: plebenjtë i frikësoheshin një sulmi të senatit gjatë largimit të shefave të tyre: senati frikësohej nga plebenjtë e ngelur në qytet, duke mos ditur nëse do ishte më mirë që ata të niseshin apo të qëndronin (...) Nuk pritej asgjë e mirë nga ndarja e qytetarëve; duhej, pra, të rivendosej mirëkuptimi me çdo çmim...”

Dhe është këtu që ndërhysh episod i famshëm i Menenius Agripa. Ky është një patrician, por një njeri i cili “di të flasë” dhe që ka simpatinë e plebës. Ai shkon atëherë në kampin e plebenjve dhe tregon fabulën e mëposhtme: kohë më parë trupi njerëzor nuk ishte akoma solidar dhe çdo organ ishte autonom dhe kishte gjuhën e vet. Një ditë, pati një revoltë të përgjithshme: ata ishin të gjithë të tërbuar, ngase ishin të detyruar të punonin për stomakun, ndërsa ky “qëndronte i qetë në mes të trupit” dhe nuk i ngelej veçse të përfitonte nga kënaqësitë që ata i siguronin. Pra, ata ranë dakord: dora nuk do të çonte më ushqim në gojë, goja do të refuzonte të merrte atë që i jepnin, dhëmbët të bluanin... Qëllimi i kësaj revolte ishte të nënshtronin stomakun, duke e lënë të uritur, por të gjithë anëtarët e trupit përfunduan në të njëjtën kohë në një dobësi ekstreme. “Atëherë, ata kuptuan që edhe stomaku luante një rol aktiv, që ai i mbante ata siç ata e mbanin, duke shpërndarë në të gjithë organizmin këtë substancë prodhuar nga tretja, e cila i jep jetë dhe fuqi gjakut që rrjedh në venat tona”.

Dhe Tit-Livi e përmyll tregimin e tij me këto fjalë: “Nëpërmjet kësaj mbrojtjeje, duke treguar se si kryengritja e pjesëve të trupit i ngjante revoltës së plebenjve kundër patricëve, ai i bëri të arsyetojnë”. Por, mbi të gjitha Tit-Livi kapet menjëherë me krijimin e tribunëve të plebës. Ajo që karakterizon këtë institucion të spikatur, është kjo: tribunët e plebës nuk disponojnë pushtet vendimmarrës, në kuadrin e një ndarjeje apo rishpërndarjeje, ose një ndarje të rregulluar me institucionet e tjera (senati, konsujt, etj.). Ata janë formuar në mënyrë eksplicite si *mbrojtës të plebës nga tejkalimet e pushtetit të patricëve dhe institucioneve që vendosin hegjemoninë e tyre*. Tribunët e plebës janë “gjykatës të padhunueshëm” të destinuar të mbrojnë plebën nga konsujt, thotë Tit-Livi. Dhe përgjatë gjithë kohëzgjatjes të republikës romake do të përsëriten skenat në të cilat shohim tribunët të ndërhyjnë për të mbrojtur të drejtat e plebenjve të dëmtuar nga abuzimi i pushtetit të një konsulli, i senatit apo të një patricieni veçanërisht arrogant. Pra, sidoqoftë Tit-Livi thotë se bëhet fjalë për të zbutur ndarjet që tejshprehin trupin social dhe politik romak, është gjithmonë në njohjen e kësaj strukture si e parë dhe e pareduktueshme: ajo që duhet shpikur janë procedurat dhe institucione që të jenë efikase dhe aq të fuqishme,

aq sa këta faktorë të ndarjes të mos shkatërrojnë jetën e përbashkët. Në bazë të ligjit romak është identifikimi i këtij konfliktualiteti autokton. Dhe për rrjedhojë, sipas këtij leximi makiavelist të frymëzuar nga Tit-Livi, ajo që do të ushqejë dekadencën romake “nën perandorinë”, nuk është ky konfliktualitet apo intensiteti i tij, është likuidimi i këtyre formave të institucioneve nga futja e sistemit cesarist, i cili çon në përqendrimit e të gjithë pushteteve në një dorë, në një trup të vetëm, i cili gradualisht do të shenjtërohet si figurë politiko-religjioze (është kjo që luhet në rastin e shpalljes së Augustit si Ponifex maximus).

Ajo që Makiaveli i shton në një farë mënyre tregimit të historisë romake të Tit-Livit, është nocioni i një energjie specifike të popullit roman, e cila rrjedh nga trajtimi i këtyre konflikteve dhe tensioneve. Ajo që karakterizonte historinë romake, veçanërisht në fillimet e saj, ishte demonstrimi i kësaj aftësie specifike të popullit për t’u bashkuar, shpesh edhe në momentin e fundit, për t’i bërë ballë një armiku apo një rreziku të jashtëm, *pavarësisht nga të gjitha kontradiktat*. Pra, është shumë interesante se si tek Makiaveli, tema e lirisë (ajo e një populli si kolektivitet vazhdimisht i kërcënuar t’i nënshtrohet një fqinji më të fuqishëm) do të lidhet ngushtë me atë të mosmarrëveshjes civile. Po e citoj kapitulli i katërt i Ligjërimit mbi dekadën e parë të Tit-Livit, kapitulli i quajtur: “Si përçarja mes senatit dhe popullit e bëri republikën romake të lirë dhe të fuqishme”:

*“Unë them se ata që dënojnë trazirat e fisnikëve dhe plebës bëjnë me faj atë që qe shkaku i parë i ekzistencës së lirisë romake dhe se ata janë më të ndjeshëm ndaj zhurmave dhe të bërtiturave që vijnë si pasojë sesa ndaj efekteve pozitive që ato prodhojnë”.*

Ajo që sugjerohet këtu është se situata agonistike që karakterizon jetën romake krijon një gjendje tensioni të vazhdueshëm ashtu si liria. Qëndron çështja vazhdimisht e debatuar në vetë zemrën e qytetit romak dhe do të ruajë vlerën në sytë e të gjithëve: plebenjtë do të qëndrojnë në vigjilencë ekstreme, ata do të tregohen gjithmonë luftarakë për respektimin e të drejtave të tyre kundër pretendimeve të fisnikëve dhe këta të fundit, në të kundërt, do të përpiqen të mbrojnë me çdo kusht pozicionet e përfituara, privilegjet e tyre. Në këtë fushë tensionesh do të shfaqet *jeta publike romake*, romakët e të gjitha niveleve do fillojnë të interesohen për çështjet publike, të investojnë energjinë e tyre përderisa kjo u kërkohet vazhdimisht, të gjithëve dhe individualisht, nga diferencat që vënë kundër patricët dhe plebenjtë. Është kjo gjendje vigjilence dhe ky interes për çështjet publike, që do t’i bëjë të gatshëm të mbrojnë interesat e qytetit nga të huajt, d.m.th. të krijojnë kushtet e bisedimit kur rrethanat e kërkojnë, qytetarë të të gjitha niveleve sociale si ushtarë. Ka pra, një figurë të rregullit, i cili del nga ky pështjellim, nga “mosmarrëveshjet” romake. Këtë nënvizon Makiaveli në të njëjtin pasazh:

*“Nuk ka as hijen më të vogël të arsyes të cilësosh si të padisiplinuar një republikë, e cila qe plot me shembuj të një virtuti shumë të lartë, pasi, edhe pse është e vërtetë se shembujt e mirë janë efekti i një edukimi të mirë, dhe ky efekt i ligjeve të mira, këto ligje të mira, janë trazirat që i prodhojnë, që masa më e madhe i gjykon më shumë se ç’duhet”.*

Ajo që është interesante këtu është lidhja që Makiaveli vendos mes virtyteve civile - kuraja, përkushtimi ndaj së mirës së përgjithshme, zellit në shërbim të qytetit... dhe faktit të ndarjes në origjinë. Mund të vërejmë p.sh. se si nocioni i *meritës personale*, i cili është aq i rëndësishëm tek romakët, do të manifestohet kur bëhet fjalë për të zgjedhur me urgjencë një shef, për t’i bërë ballë një rreziku të afërt, sesa ky nocion do të jetë i lidhur me situatën e garës dhe rivalitetit të qëndrueshëm midis grupeve dhe fraksioneve. Kjo çështje do fillojë të bëhet gjithashtu shumë e ndjeshme në historinë romake, duke filluar nga momenti kur plebenjtë mund të zgjidhen konsuj, dhe nga ku tashmë romakëve do t’u duhet të zgjedhin një kandidat *sipas klasës por edhe sipas meritës personale*.

Po e them kështu kalimthi, ne mund t’i rikthehemi në diskutim, por ajo që Makiaveli përshkruan këtu është thelbësore për të kuptuar proceset themelore të shoqërive moderne dhe kontemporane, p.sh. zhvillimin e të drejtave sociale: nëse kemi, në Francë dhe tjetërkund, pushimet e paguara, javën e punën prej 35 orësh, një mbrojtje sociale, të drejtën e grevës, etj., për këtë nuk i detyrohemi as zemërgjerësisë së shtetit dhe as

“solidaritetit” të aktorëve socialë, por faktit që ka pasur konflikte, d.m.th. ndarje, që kanë lindur rreth këtyre çështjeve, tensione dhe përballje, të cilat kanë gjetur rrugëdalje, të cilat janë në të njëjtën linjë që përfaqësohet nga mbrojtja e Meneius Agripa.

Sido që të jetë aktualiteti i kësaj përjasjeje të politikës mbajtur nga Makiaveli, ajo që ai do që të kuptojnë bashkëkohësit e tij është që fatkeqësia e Firences nuk qe aspak fakti i të qenit e thërrmuar nga lufta e klasave, sepse përkundrazi, me këtë shenjë ai njihje afërsinë e saj me Romën. (CF. Lefort). Fatkeqësia e Firences ishte më tepër paaftësia e saj për të mbrojtur lirinë e saj nga armiqtë. Ajo që është fatale për një qytet, nuk është fakti që populli është nën prenë e mosmarrëveshjeve, por kur ai qëndron i palëvizshëm kur liritë kërcënohen, kur ai është gati t’i nënshtrohet një tutele të jashtme- qoftë kur bëhet fjalë për një autokrat apo një tiran, apo nënshttrimin ndaj një fuqie të huaj. Që republika të jetë e gjallë, ka rëndësi që populli të jetë një trup politik i gjallë, një trup që merr formë rreth tensioneve, pikëpamjeve, pozicioneve, të interesave të kundërta; ose për të përdorur fjalorin e Hannah Arendt, duhet që të ketë intervale mes njëres palë dhe tjetrës, që kushti i pluralitetit, themelues i çdo politike, të gjejë mundësinë e ushtrimit. Dhe kush thotë pluralitet, thotë institucion i konfliktualitetit.

Duhet të kuptojmë mirë që Makiaveli shkruan këto histori në një kohë kur republika fiorentine është rrëzuar dhe kur është vendosur regjimi autokratik i Medicis me të cilin fillojnë të bien kambanat e vdekjes për liritë në qytet. Pra, bëhet fjalë për autorin të bindë bashkëqytetarët e tij se, nëse institucioni republikan u shkatërrua për së brendshmi, kjo nuk ndodhi për shkak të ndarjeve, por më shumë prej një energjie të pamjaftueshme prej të gjithëve kushtuar mbrojtjes së qytetit, kundër armiqve të regjimit republikan. Nëse republika vdiq, faji është i mungesës së të shprehurit të efekteve të mira të kundërshtive, më saktë, pafuqia e të dominuarve për të kërkuar të drejtat e tyre deri në fund dhe insistimi i kufizuar i dominuesve për të mbajtur privilegjet e tyre. Situata degradon, vëren Makiaveli, kur nga ana e poseduesve, e dominuesve, frika nga populli bëhet më e fortë se ajo ndaj të huajve apo ndaj tiranit. Kur frika nga armiku i brendshëm bëhet me e fortë se ajo ndaj armikut të jashtëm. Është ajo që ndodh në Firence në fillim të shekullit të gjashtëmbëdhjetë. Ndërsa në Romë, një lloj amalgame patriotike mbledh gjithmonë armiqtë dhe konkurrentët e djeshëm kur bëhet fjalë për t’i bërë ballë një rreziku të jashtëm. Kronikat e Tit-Livit janë plot me shembuj të këtij patriotizmi plebejan i cili, në momentin e rrezikut vdekjeprurës për qytetin, lë mënjanë të gjitha pakënaqësitë kundër fisnikëve për të marrë armët dhe për tu nisur në fushatë. ...

Pra, ajo që na sugjeron Makiaveli është: që të mund të ketë politikë, duhet që liria të paraqitet në sytë e shumicës si vetë ajo që kërkohet përjetësisht, si kushtet e ekzistencës së saj, të drejtat, mundësia për të pasur pronë, tokë, dhe mundësinë për të marrë pjesë në çështjet publike, por duke qenë se njëkohësisht jemi larg nga arritja e saj, ajo do të përbëjë objektin e vetë “protestës”, të pakënaqësisë, të rezistencës. Do të mund të thoshim në këtë sens që liria është pjesë themeluese për natyrë e politikës, në sensin që ajo është ajo e mirë që kërkohet gjithmonë, dhe nuk plotësohet asnjëherë, dhe për këtë populli formohet si trup politik. Apo më shumë akoma, do të mund të thoshim se liria është themeluese e politikës në sensin ku ajo është vetë objekti i diferencës së pazgjydhshme mes zotërinjve dhe shërbyesve: cilado palë e kupton këtë fjalë sipas mënyrës së saj, dhe asnjëherë ata nuk do të mund të mirëkuptohen për një sens të përbashkët të këtij termi.

Për të shkuar pak më larg se Makiaveli, i cili për arsye të qarta qëndron shumë i përciptë mbi këto çështje, do mund të thoshim se kërkimi i lirisë, lufta për të, kryengritja në favor të saj, janë të domosdoshme që një popull të mund të marrë formë si trup politik, dmth që të mos ngelet një shumësi e thjeshtë numerike, një masë, një popullatë. Nuk ka popull, në një sens politik, veçse aty ku plebenjtë duke ndjerë rezistencën kokëfortë që patricët i kundërvënë dëshirës së tyre për emancipim, për promovim dhe ndarje pushteti, duke ndjerë këtë rezistencë ndaj lirisë së tyre, ata vihen në lëvizje, ngrihen dhe e detyrojnë kundërshtarin të bëjë këto lloj lëshimesh për të cilat flet Tit-Livi në lidhje me tribunët e plebës, i cili në thelb do të thotë, përfshirja e atyre që janë poshtë në rendin e ligjit. Ky proces përfshirjeje i hap rrugën asaj që ne do të quanim sot, institucioni

demokratik. Por, siç e shohim, ky do të marrë formë në radhë të parë, si *fushëforcash dhe tensionesh*. Asgjë nuk është e arritur përfundimisht, dhe po ashtu si në perandorinë romake, patricët nuk do heqin dorë asnjëherë të reduktojnë në minimumin e pranueshëm rolin e tribunëve të plebës, dhe të ndalojnë plebenjtë të marrin pjesë në funksionet më të larta të shtetit. Në shoqëritë tona konservatorët me aleatët e tyre ultra-liberalë nuk do të kursejnë përpjekjet e tyre për të zhbërë strukturat e mbrojtjes sociale, të cilat pengojnë padronët të pushojnë nga puna sipas qejfit, të “lozin lirisht me konkurrencën” mes të punësuarve, t’u brejnë kohën e lirë, të zhvendosin ndërmarrjet, etj.

Është modeli makiavelian pra, i cili do të na bëjë të mundur të kuptojmë që institucioni demokratik, çfarëdo që të thotë një lloj apologjetike, nuk vjen dhe as nuk mbart aspak kushtet e ndarjes fillestare, por, përkundrazi propozon një formë institucioni gjithmonë delikat, gjithmonë në lëvizje.

Nëse studiojmë p.sh. origjinat e Republikës së tretë në Francë, e cila vë në funksionim mekanizmin e demokracisë përfaqësuese në dekadat e fundit të shekullit të XIX, vërejmë qartë se konservatorët dhe pronarët bëjnë lëshime, mes të tjerat, që të ngelet e drejta e votës vendosur nga Napoleoni i Tretë, në një mënyrë oportuniste. Në vetvete ata qëndrojnë të bindur se masa popullore nuk i ka cilësitë e nevojshme për të vendosur në çështjet publike, por ata mendojnë se një lëshim i tillë është i domosdoshëm për të evituar këtë lloj tërheqjeje të përgjashme të plebenjve në malin e shenjtë që ishte komuna e Parisit. . . Pra, në kurriz të ruajtjes së pushtetit ata do të mësojnë të llogarisin, të manovrojnë për të ruajtur thelbësoren, d.m.th., *hegemoninë* (Gramsci) sociale dhe politike, në vetë kushtet e kësaj “ndarje” të pushtetit me plebenjtë. Ajo që na bën të mundur të kuptojmë në thelb modelin Makiavelian, është mënyra sesi patricët mund të vazhdojnë të ruajnë influencën e tyre mbi qeverisjen e njerëzve, në të njëjtën situatë ku logjikat aristokratike janë demaskuar dhe pësojnë një diskreditim radikal. Thënë ndryshe, mënyra me të cilën patricët do të bëjnë të tyret logjikat demokratike për të shpëtuar thelbësoren- epërsinë e tyre politike dhe hegemoninë sociale. Në këtë kuptim, demokracitë moderne janë gjithçka, veçse pushteti i popullit, në sensin romak pleba, ndërsa nga ana tjetër mënyra nëpërmjet së cilës patricët arrijnë të ruajnë privilegjet dhe pozicionet e tyre supozon integrimin si në apologjinë themeluese të Meneius Agripa.

Në këtë kuptim, në shoqëritë tona, dhe çfarëdo që të thonë shpeshherë përfaqësuesit e tyre, patricët do të ishin të fundit që do lëkundeshin nga iluzioni sipas së cilit, funksionimi i mirë i institucioneve demokratike krijon kushtet e tejkallimit të ndarjes fillestare. Përkundrazi, ajo që ata e dinë shumë mire është se një funksionim i tillë është thjesht kushti që gjërat të ngelen në thelb si më përpara, do të thotë, që të vijojë në kushtet më të mira të një rendi policor *forma thelbësisht asimetrike e shoqërive tona*. D.m.th. që plebenjtë “*të qëndrojnë në vendin e tyre*”, i cili është i nënshtruar, por në kushte në të cilat ata të ndjehen si njerëz të lirë dhe jo si skllevër apo si grup marxhinal.

Pra, nëse jemi makiavelian, modeli që do të privilegjojmë do të jetë shumë i ndryshëm nga ai që ka formalizuar Monteskje, ai i ndarjes dhe ekuilibrit të pushteteve, si garanci kundër kthimit të formave autokratike apo absolutiste, edhe pse tek Monteskje, është po aq qendror nocioni i lojës së forcave, i raportit të forcave. Thjesht, tek Monteskje do të jetë parësor, nocioni i formave të institucioneve adekuate, të destinuara të vendosin format më të mira të plotësimit të mundshëm mes pushteteve (ekzekutiv, legjislativ, juridik) duke supozuar të kufizojnë dhe ekuilibrojnë njëri-tjetrin.

Sipas modelit Makiavelian, përkundrazi, ky *plotësim konfliktual* mes botës patriciene dhe botës plebeiane që është sekret i suksesit i qytetit latin, dhe që i lejon atij të bëhet civilizim dominues, është gjithmonë në kërkim të formës së institucionit, por në një mënyrë vazhdimisht problematike dhe mjaft delikate që politika mund të jetojë, d.m.th. format e përballjeve të hapura dhe të pavendosura, rikthehen vazhdimisht në lojën politike romake (derisa sistemi republikan do të rrëzohet simbolikisht me betejën e Farsalës, ku ushtritë romake do të përballen me të tjera). Pra, ajo që sugjeron Makiaveli është që politika qëndron pafundësisht e *gjallë* në Republikën romake pikërisht sepse regjimi ngelet problematik, bazuar në ekuilibra të dobët, duke mbartur

tiparet e tre formave të mëdha politike që gjejmë në antikitet - monarkinë, aristokracinë, demokratiken. Shenja e regjimit monarkik nuk fshihet asnjëherë plotësisht, ajo koinçidon në memorien kolektive romake me mitin e themelimit; patricët nuk heqin dorë asnjëherë plotësisht nga regjimi aristokratik i cili zëvendësoi atë të mbretërve dhe ndërtoi fuqinë romake; plebenjtë luftojnë pa pushim për zgjerimin e privilegjeve të tyre, të sigurt në të drejtën e tyre, për atë që ata janë shumica,, “populli”, në masivitetin e tij. Pra, regjimi republikan i Romës përfaqëson një stratifikim të tipareve të tre regjimeve të sipërpërmendura, ajo që i jep një karakter *pavendosmërie* themelore e cila, sipas Makiavelit, është sekreti i tij i fuqisë së zgjerimit. Kjo vërejtje është thelbësore për ne që, në Evropën perëndimore, përballemi me fenomenin e *plugështisë demokratike*. Pa dyshim, institucionet tona, farkuar nën e mekanizmit të përgjithshëm të demokracisë së përfaqësimit, nuk janë të këqija, por është evidente që nuk mjafton, në shoqëritë tona kontemporane, të kesh një sistem të mirë institucionesh alla Monteskje ripunuar nga baballarët e Republikës së III apo të V, që qytetarët të interesohen për politikën dhe të jenë të gatshëm t’i përkushtohen të mirës publike.

Për Makiavelin, një regjim republikan është sigurisht më i miri nga regjimet e mundshme, jo në sensin ku populli ushtron efektivisht pushtetin, por në kuptimin ku, pikësëpari, ai nuk do të shtypej nga të fuqishmit, apo nga një tiran, dhe së dyti, ai do të posedonte një hapësirë në të cilët ai do të shprehte luftën e tij për liri, ku ai do të mund të paraqiste të këqijat që ai ka pësuar, të rezistojë, protestojë dhe të luftojë.. Populli do të dëgjohej këtu si “populli atje poshte”, si plebë, si ata që përbëjnë masën e të pavlerësuarve, e të atyre papronësi.

Ndërsa ekzistenca e kësaj hapësire në të cilën populli mund t’i detyrojë ta dëgjojnë, të imponojë ligje të destinuar për mbrojtjen e tij është e domosdoshme që të mund të lindë një tjetër nocion i popullit, ai i popullit kombëtar të shoqërive moderne, ato të cilat shkrimet e Makiavelit përpiqen t’u vizatojnë konturet. Një popull, i cili domosdoshmërisht do të jetë një popull i shtetit, që të mund të ndërtohet si fuqi e mjaftueshme për t’u imponuar, përballë popujve të tjerë, si *fuqi sovrane*. Dhe është ky, mësimi i madh që Makiaveli nxjerr për kohën e tij, nga shembulli romak: u desh çuditërisht, që të manifestohej kjo energji plebejane, rebele, dhe e pamposhtur, që Romakët të bëheshin modeli i këtij lloj populli, që i reziston pushtuesve të tyre, dhe afirmohet si popull pushtues par excellence. Në të njëjtin kuptim, që qytetet italiane të bashkohen kundër pushtuesve, francez, gjermanë, spanjollë, që italianët të formësohen si popull kombëtar përtej gjithë rivalitetëve dhe gjithë vogëlsirave, duhet që të prodhohet një lloj bashkëngjitje mes të dyjave, “forma-popull”. Është po në këtë kuptim mospranimi prej Makiavelit i përdorimit të ushtrive mercenare. Italianët nuk do të emancipohen nga zgjedha e huaj veçse nëse vetë elementi popullor do të mobilizohet në luftën e tij për liri. Në terma të tjerë, kjo lëvizje e bashkimit dhe e emancipimit nuk mund të mbahet vetëm nga energjia e të mëdhenjve, e princërve, e familjeve aristokratike. Ajo duhet të mobilizojë edhe ndjenjat dhe energjitë popullore. Rigejmë këtu rolin e reduktueshëm të ndjesisë së mungesës, të frustrimit, të tërbimit plebejan: duhet që motor i aksionit, të bëhet ndjesia e poshtërimit që provojnë masat popullore italiane dinjiteti i të cilave është shkelur me këmbë nga pushtimi i huaj.

Jemi larg këtu, siç mund ta shohim, nga Makiaveli i farkëtuar duke u nisur nga një lloj legjende katolike dhe romake (mes të tjerash) e cila e bën atë mbrojtës të të gjitha formave të imoralitetit dhe cinizmit politik. Makiaveli është njëri nga teoricinët e parë të politikës moderne që bën popullin njërin prej aktorëve, apo aktorin e parë të politikës. Roma republikane nuk është për të e nënshtuar ndaj një regjimi politik popullor apo demokratik, por ajo që ka rëndësi për të është të tregojë (një mësim të cilit ai i rikthehet më gjatë tek Princi), që çdo regjim politik i cili përpiket të përjashtojë popullin-plebë nga fusha e pushtetit dhe e çështjeve publike, ta reduktojë në kushtet e një tufe të verbër të nevojshme çon qytetin apo shtetin rrëmbyeshëm drejt katastrofave më të këqija. Dhe në të kundërt, legjioni romak, i cili nuk është gjë tjetër veçse populli romak nën armë është vetë kushti i madhështisë së qytetit latin. Dita kur gjeneralët e dehur nga pushteti fillojnë të përballen me njëri-tjetrin me armët e përbëra, nga sklevër, mercenarë galë, gladiatorë, ose të tjerë, ka mbaruar madhështia romake.

Këtë mësim, Makiaveli, e zhvendos në aktualitetin e tij: mësimi i parë që duhet të kuptojë ai që pretendon të ushtrojë pushtetin dhe të zgjasë në këtë ushtrim është ky: mund të arrijmë në pushtet nëpërmjet të gjitha llojet e mënyrave, të ligjshme apo të paligjshme, të dhunshme ose jo, por nuk do të mund të qeverisim gjatë kundër popullit, nëpërmjet terrorit dhe frikësimit. Në disa raste mund të marrim vendime që shkojnë kundër dëshirave të shumicës, të cilat i shkaktojnë pakënaqësi, apo e tmerrojnë, por duhet më pas menjëherë të përpiqesh për të rifituar besimin e saj. Një princ i cili do të ruajë apo të zgjerojë fuqinë e tij i intereson të (menaxhojë) dijë si të përdorë popullin e tij. Në të njëjtën kohë, duhet të ruhem nga paraqitja e Makiavelit si demokrat: pesimizmi i tij antropologjik ka si efekt, faktin që ai e di që masat janë të paqëndrueshme, dhe se vetë ushtrimi i pushtetit kërkon të qenit jopopullor. Por gjithsesi: fatkeqësi për çdo qeveritar, i cili nga paturpësia, ngre popullin kundër tij.



## TERRORI, ISLAMI DHE DEMOKRACIA

Ladan BOROUMAND  
Roya BOROUMAND

**P**se?” Kjo është pyetja që njerëzit në perëndim kanë ngritur që prej ngjarjeve të tmerrshme të 11 shtatorit. Cilat janë qëndrimet, besimet dhe arsyet e terroristëve dhe lëvizjes nga e cila këto rrjedhin? Çfarë i shtyn të rinjtë e vendeve myslimane të jenë të gatshëm, madje të etshëm, për t’u bërë kamikazë? Si shpjegohet urrejtja kaq e dhunshme që këta njerëz ushqejnë për perëndimin dhe veçanërisht për Shtetet e Bashkuara? Cilat janë rrënjët – morale, intelektuale, politike dhe shpirtërore – e fanatizmit vrasës që përjetuam atë ditë?

Ndërkohë që këto pyetje kanë munduar ekspertët dhe komentatorët perëndimorë, përshtjellimi dhe hutimi i tyre intelektual përballë islamistit radikal (vini re në nuk themi “islamikut”) ka dalë dhimbshëm në dukje. Kjo është shqetësuese, pasi sado e domosdoshme të duket një përgjigje e armatosur në afatshkurtër, është e pamohueshme se një strategji afatgjatë e suksesshme për të luftuar islamizmin dhe terroristët e tij do të kërkojë një kuptim të qartë se kush janë këta armiq, çfarë ata mendojnë, dhe si i kuptojnë ata motivet e tyre. Pasi, terrorizmi në rradhë të parë e mbi të gjitha është një sfidë ideologjike dhe morale e demokracisë liberale. Sa më shpejt mbrojtësit e demokracisë ta kuptojnë këtë dhe të kapin implikimet që rrjedhin prej këtej, aq më shpejt demokracia do ta përgatisë veten për të fituar luftën e ideve dhe vlerave që vlon prej kohësh e që shpërtheu me furi të plotë më 11 shtator.

Hutimi i demokracive liberale përballë terrorizmit islamist duket i çuditshëm. Në fund të fundit, që nga viti 1793, kur fjala “terror” u përdor për herë të parë në kuptimin e saj politik e modern, në të ashtuquajturin terror të Revolucionit Francez, pothuajse çdo shtet në perëndim ka patur eksperiencën me ndonjë lëvizje apo regjim terrorist. Atëherë, pse ky fenomen që është produkt i kohëve moderne jo më pak se vetë demokracia liberale, në këtë rast duket kaq i errët për analistët perëndimorë?

Terrori islamist shpërtheu për herë të parë në skenën botërore me Revolucionin Iranian të vitit 1979 dhe me rrethimin e Ambasadës së Sh.B.A.-së në Teheran në nëntor të atij viti. Që prej asaj kohe islamizmi është përhapur, dhe mjetet ideologjike e politike që janë përdorur për të kufizuar terrorizmin kanë rezultuar përgjithësisht joefektive për ta ndaluar atë pothuaj kudo në perëndim. Prezenca e tij është globale, dhe ndikimi i tij ndihet jo vetëm në tokat e besimit të gjerë islamik që shtrihen nga Maroku dhe Nigeria në perëndim, deri në Malajzi dhe Mindanao në lindje, por edhe në shumë anë të Europës, Indisë, ish-botës Sovjetike, të Amerikave, e madje edhe në disa pjesë të Kinës perëndimore.

Përpara Revolucionit Iranian terrorizmi shihej përgjithësisht si pasojë e drejtpërdrejtë e ideologjive moderne. Gjithsesi, terroristët islamistë pretendojnë se luftojnë mbi baza teologjike: Pak vargje nga Kurani dhe disa referenca tek *summa* (“bëmat e Profetit”) i vënë vulë islamike çdo operacioni. E gjithë pëlhuara ideologjike duket e thurur nga thirrje që i bëhen traditës, etnicitetit dhe përplasjeve historike, si të vjetra ashtu edhe të reja, shoqëruar me një set të fuqishëm referencash që tingëllojnë fetare ndaj “të pafeve,” “idhtarëve,” “kryqtarëve,” “martirëve,” “luftarëve të shenjta,” “tokës së shenjta,” “armiqve të islamit,” “partisë së Zotit” dhe “Satanit të madh.”

Por ky fjalor fetar mbulon natyrën e vërtetë të islamizmit të dhunshëm si sfidë totalitare moderne ndaj islamit tradicional dhe demokracisë moderne. Nëse terrorizmi do të ishte vërtetë aq pranë zemrës së besimit islamik, ashtu si islamistët dhe shumë prej armiqve të tyre pretendojnë, atëherë pse terrorizmi islamist ndërkombëtar daton vetëm në vitin 1979? Kjo pyetje gjen një jehonë të fuqishme në qëndrimet e shumë studiuesve e teologëve të shquar islamikë, të cilët kanë dënuar vazhdimisht veprimet e rrjeteve islamiste.

Me këtë nuk duam të themi se jurisprudenca dhe filozofia islamike parashtron një vizion demokratik të

shoqërisë, apo pranon lehtësisht principet e demokracisë e të drejtave të njeriut. Megjithatë, ajo zbulon mashtrimin e referencave të terroristëve tek udhëzimet islamike. Nuk ka asnjë precedent në historinë e islamit për dhunën tërësisht të pakufizuar të al-Kaedas apo Hezbollahut. Edhe sekti shi'it Ismaili, i njohur si Vrasësit, edhe pse shfrytëzoi njerëz që ishin gati të vdisnin për të vrarë armiqtë e tij, asnjëherë nuk ra në diçka të ngjashme me kasaphanën masive rastësore, për të cilën Hezbollahu, Osama bin Laden dhe ndjekësit e tij krenohen.<sup>1</sup> Të vrasësh veten ndërkohë që vret pa arsye gra, fëmijë dhe njerëz të të gjitha besimeve dhe përshkrimeve – nuk ka të bëjë aspak me islamin, dhe dikush nuk ka nevojë të jetë një teolog i ditur për ta parë këtë. E verteta është se terrori islamist bashkëkohor është dukshëm një praktikë moderne, gjerësisht në përplasje me traditat dhe etikën islame.<sup>2</sup>

Një ilustrim mjaft domethënës i tensionit midis islamit dhe terrorizmit u dha nga një këmbim fjalësh që ndodhi mes dy myslimanësh në sallën e gjykatës franceze ku Fuad Ali Saleh (Fouad Ali Saleh) po gjykohej në lidhje me rolin e tij në valën e bombardimeve që tronditën Parisin në vitet 1985-86. Një nga viktimat e tij, një burrë i djegur rëndë në një nga këto sulme, i tha Salehut: “Unë jam një mysliman praktikues... A ju tha Zoti juve të hidhni bomba mbi foshjat dhe gratë shtatzëna?” Salehu iu përgjigj: “Ju jeni algjerian. Sillni ndërmend çfarë u bënë [francezët] baballarëve tuaj.”<sup>3</sup> I sfiduar në lidhje me bazën fetare të veprimeve të tij, terroristi u përgjigj jo me vargje të Kuranit, por me akuza nacionaliste shekullare.

Dëshmia në gjyqin e Salehut është magjepse. Ai ishte një mysliman suni, me origjinë nga Tunizia, i cili e kaloi fillimin e viteve 1980-të “duke studiuar” në Kom (Qom,) qendra teologjike shi'ite në Iran. Ai u trajnuar për përdorimin e armëve në Libi dhe Algjeri, dhe eksplozivin e mori nga militantët pro-iranianë të Hezbollahut. Në mbrojtjen e tij, ai i referua jo vetëm Kuranit dhe Ajatollah Komeinit (Khomeini), por edhe Zhan D' Arkës – e cila është, ndër të tjera, një heroinë e të djathtës ekstreme franceze – si shembull të dikujt që “mbrojti vendin e saj nga sulmuesit.” Më pas ai lexoi me zë të lartë pasazhe nga *Revolta kundër Botës Moderne* e Jul Evolas (Julius Evola) (1898-1974), një shkrimtar italian që citohet shpesh nga të djathtët ekstremistë europianë. Kjo çorbë e çuditshme ideologjike flet për rëndësinë e zbulimit të rrënjëve intelektuale të terrorizmit islamist.<sup>4</sup>

## GJENEALOGJIA E ISLAMIZMIT

Idea e një lëvizjeje “pan-islamike”<sup>5</sup> u shfaq në fund të shek. XIX e fillim të shek. XX, në të njëjtën kohë me transformimin e shpejtë të shoqërive myslimane tradicionale në shtete-kombe. Ai që punoi më shumë se kushdo tjetër për t'i dhënë ideologjisë totalitare një formë islamike ishte mësuesi egjiptian i quajtur Hasan al-Bana (Hassan al-Banna) (1906-49). Bana për nga trajnimi nuk ishte teolog. Indikuar thellësisht nga nacionalizmi egjiptian, në vitin 1928 ai krijoi Vëllazërinë Myslimane duke shpallur hapur synimin për të vepruar kundër

<sup>1</sup> Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (New York: Oxford University Press, 1987), 133-34.

<sup>2</sup> Mbi profanimin e referencave të islamistëve te jurisprudenti mysliman Ibn Taymiyya (1263-1328), shiko Olivier Carré, *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical* (Paris: Cerf, 1984), 16-17. Mbi teologjinë dhe jetën e Ibn Taymiyya shiko Henri Laoust, *Pluralisme dans l'Islam* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1983).

<sup>3</sup> Ngjarjet mbi çështjen gjyqësore të Salehut janë marrë nga raportimet në *Le Monde* (Paris), 8 dhe 10 prill 1992.

<sup>4</sup> Për një përmbledhje rreth karrierës së rrjeteve terroriste islamiste, shiko Xavier Raufer, *La Nebuleuse: Le terrorisme du Moyen-Orient* (Paris: Fayard, 1987); Roland Jacquard, *Au nom d'Oussama Ben Laden: Dossier secret sur le terroriste le plus recherché du monde* (Paris: Jean Picollec, 2001); Yossef Bodansky, *Bin Laden: The Man Who Declared War on America* (Rocklin, Calif.: Prima, 1999); Gilles Kepel, *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme* (Paris: Gallimard, 2000); dhe Yonah Alexander dhe Michael S. Swetnam, *Usama Bin Laden's al-Qaida: Profile of a Terrorist Network* (New York: Transnational Publishers, 2001).

<sup>5</sup> Për t'i bërë ballë kolonializmit perëndimor, intelektualët myslimanë dhe studiuesit fetarë si Said Xhemal al-Din 'al-Afgani i Iranit dhe Muhamed Abduh i Egjiptit dolën në përfundimin se në shoqëritë myslimane nevojitej një reformism dhe interpretim i ri i islamit. Reforma që ata mbështesnin kishte si qëllim të pajtonte islamin dhe modernitetin. Ata kërkuan të promovonin lirinë e individit, drejtësinë sociale dhe liberalizmin politik. Gjithsesi, pas Luftës së Parë Botërore kjo lëvizje u mposht nga një tjetër, e cila ishte kundër liberalizmit politik. Rreth Afganit, shih Nikki K. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani* (Berkeley: University of California Press, 1983). Rreth Abduhut, shih Yvonne Haddad, “Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform,” nw Ali Rahnama, ed., *Pioneers of Islamic Revival* (London: Zed, 1994), 31-63.

ndikimit perëndimor.<sup>6</sup>

Nga fundi i viteve 1930-të, Gjermania naziste kishte vendosur kontakte me oficerë të rinj revolucionarë në ushtrinë egjiptiane, përfshirë këtu shumë prej atyre që ishin afër Vëllezërve Myslimanë. Pa humbur kohë Vëllezërit, të cilët kishin filluar duke u marrë me aktivitete bamirësie, shoqërimi dhe kulturore, kishin edhe një grup të rinor, një djep të besnikërisë së pakushtëzuar ndaj liderit, dhe një organizatë paramilitare ku slogani “aksion, bindje, heshtje” i përngjante motos së fashistëve italianë “beso, bindu, lufto.” Idetë e Banës binin ndesh me ato të *ulema*-s (teologëve) tradicionale, dhe që në vitin 1943 ai i paralajmëoi ata që e përkrahnin që të prisnin “opozitën më të ashpër” nga strukturat fetare tradicionale.<sup>7</sup>

Bana mori nga fashistët – dhe përtej tyre, nga tradita europiane e dhunës revolucionare “transformuese” apo “purifikuese” që filloi me Jakobinët – idenë e vdekjes heroike si një formë arti politik. Edhe pse pak njerëz në perëndim mund ta mbajnë mend sot, është e vështirë të nënvlerësosh shkallën në të cilën estetikëzimi i vdekjes, mbulimi me lavdi i forcave të armatosura, adhurimi i martirizimit dhe besimi në “propagandën e bëmave” i dha formë ethosit si të së djathtës ekstreme ashtu edhe të së majtës ekstreme në fillimet e shekullit XX. Duke ndjekur Banën, militantët e sotëm islamistë përqafojnë një kult terrorist të martirizimit që ka më shumë të bëjë me *Réflexions sur la violence* të Xhorxh Sorelit (Georges Sorel) sesa me islamin suni apo shi’it.<sup>8</sup>

Pas fitores së Aleancës në Luftën e Dytë Botërore, vrasja e Banës në fillim të vitit 1949, dhe Revolucionit Egjiptian të 1952-54-ës, Vëllezërit Myslimanë u gjendën përballë armiqësisë së një qeverie ushtarake shekullarizuese dhe një konkurrence të mprehtë ideologjike nga komunistët egjiptianë. Said Kutbi (Sayyid Qutb) (1906-66), zëdhënësi i kreut të Vëllezërve dhe lidhja e tyre me komunistët, i dha formë përgjigjes ideologjike që do të krijonte bazën për islamizmin e sotëm.

Kutbi ishte një pasues jo vetëm i Banës, por edhe i shkrimtarit dhe aktivistit pakistanez Said Abu’l-A’la Maududi (Sayyid Abu’l-A’la Mawdudi) (1903-79), i cili në vitin 1941 themeloi Jamat-e-Islami-e-Pakistan (Asamblenë Islamike të Pakistanit), e cila vazhdon të jetë një forcë e rëndësishme politike në Pakistan, edhe pse nuk gëzon ndonjë mbështetje të madhe elektorale.<sup>9</sup> Heqja dorë nga nacionalizmi, të cilin më parë Maududi e kishte përkrahur, rriti interesin e tij për rolin politik të islamit. Ai denoncoi çdo nacionalizëm, duke e etiketuar atë si *kufër* (mosbesim). Duke përdorur terminologjinë marksiste, ai foli në favor të një lufte të një “pararoje revolucionare” islamike si kundër perëndimit ashtu edhe islamizmit tradicional, duke u bashkëngjitur mbiemrin “islamik” termave qartazi perëndimorë si “revolucion,” “shtet,” dhe “ideologji.” Edhe pse u kundërshtua fuqimisht nga autoritetet fetare myslimane, idetë e tij ndikuan një generatë të tërë islamistësh “modernë.”

Si të dy mësuesit e tij, Kutbi nuk kishte trajnim teologjik tradicional. I diplomuar në kolegjin e mësuesve të shtetit, në vitin 1948 ai vajti për të studiuar në Shtetet e Bashkuara. Dikur nacionalist egjiptian, ai u bashkua me

<sup>6</sup> Kjo pjesë bazohet tek David Dean Commins, “Hassan al-Banna (1906-49),” në Ali Rahnama, ed., *Pioneers of Islamic Revival*, 146-47; si edhe tek Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969). Shih edhe Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1993).

<sup>7</sup> Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, 29.

<sup>8</sup> Përshlyerja e përhapur por e gabuar se një kult shi’ite i martirizimit shërben si frymëzim fetar për sulme kamikaze është një nga iluzionet për veten e tyre që terroristët kultivojnë me zotësi. Është e vërtetë që shi’itët admirojnë Hyseinin (d. 680 e.s.), imami i tretë dhe nip i Profetit, si një martir të shenjtë. Megjithatë, mësimet shi’ite udhëzojnë shmangien e martirizimit, madje rekomandojnë taqieh (“fshihjen e besimit”) si mënyrë të ruajtjes së jetës nga persekutuesit vrasës. Për më tepër, sunitët nuk shquhen për përkushtim ndaj Hyseinit, e përsëri kur vjen puna për sulme kamikaze, mes sunive të al-Kaedas dhe kuadrove kryesisht shi’ite të Hezbollahut ka pak ndryshim. Ka ngjashmëri befusuese mes justifikimit islamist të dhunës dhe martirizimit dhe ligjëritit të terroristëve gjermanë dhe marksistëve italianë që nga vitet 1970-të. Mbi këtë temë shih Philippe Raynaud, “Les origines intellectuelles du terrorisme,” në Francois Furet et al., eds., (Paris: Fayard, 1985), 65ff.

<sup>9</sup> Rreth Maududit shih Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama’at-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1994); dhe Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996).

Vëllezërit Myslimanë menjëherë pasi u rikthye në vendin e tij në 1950-ën. Marka e islamizmit të Kutbit u plotësua nga njohuritë e tij për kritikën marksiste dhe fashiste të kapitalizmit modern dhe demokracisë përfaqësuese.<sup>10</sup> Ai bënte thirrje për një shtet monolit të drejtuar nga një parti e vetme e rilindjes islamike. Ashtu si Maududi dhe totalitarë të ndryshëm përendimorë, ai e identifikoi shoqërinë e tij (në rastin e tij, shoqëritë myslimane bashkëkohore) ndër armiq të një pakicë pararojë, e vetëndërgjegjshme ideologjikisht dhe e virtytshme do të duhej të luftonte me çdo mjet të nevojshëm, duke përfshirë revolucionin e dhunshëm, me qëllim që një shoqëri e re dhe përsosurisht e drejtë të mund të lindë. Shoqëria e tij ideale ishte një shoqëri pa klasa ku “individit egoist” i demokracive liberale do të zhdukej dhe “shfrytëzimi i njeriut nga njeriu” do të shuhej. Ajo do të qeverisej vetëm nga Zoti përmes zbatimit të ligjit islamik (*shari'a*). Ky ishte leninizëm me veshje islamiste.

Kur regjimi autoritar i presidentit Gamel Abdel Nasser i shtypi Vëllezërit Myslimanë në vitin 1954 (do të përfundonte me varjen e Kutbit në 1966), shumë prej tyre mërguan në Algjeri, Arabi Saudite,<sup>11</sup> Irak, Siri dhe Marok. Prej andej, ata përhapën idetë e tyre islamiste revolucionare – duke përfshirë mjetet organizative dhe ideologjike të shkëputura nga totalitarizmat europiane – përmes një rrjeti që përfshiu një numër të gjerë universitetesh dhe shkollash fetare. Shumica e kuadrove të reja islamiste sot janë pasues të drejtëpërdrejtë intelektualë dhe shpirtërorë të krahut kutbist të Vëllazërisë Myslimane.

#### LIDHJA IRANIANE

Bana dhe Vëllazëria përkrahën krijimin e një rrjeti solidariteti që do të shtrihej në shkolla të ndryshme të islamit.<sup>12</sup> Ndoshta pjesërisht për shkak të këtij qëllimi për bashkim, mund të dallojmë ndikimin e Vëllezërve që në vitin 1945 në Iran, atdheu i pjesës më të madhe të shiitëve në botë.

Atë vit, me t'u kthyer në vendlindje nga Iraku, një klerik i ri iranian i quajtur Navab Safavi krijoi një grup terrorist që vrau një sërë intelektualësh dhe politikanësh shekullarë iranianë. Në vitin 1953, Safavi me ftesë të Vëllezërve vizitoi Egjiptin, ku pretendohet se është takuar me Kutbin. Edhe pse grupi i Safavit u shtyp dhe ai vetë u ekzekutua pas dështimit të një sulmi për vrasjen e kryeministrit në vitin 1955, shumë nga anëtarët e tij do të shquheshin ndër ata që u bashkuan me Ajatollah Komeinin (1900-89) për të organizuar Revolucionin islamik të vitit 1979-të.

Vetë Komeini në vitin 1962 mori një qëndrim politik duke u bashkuar me ajatollahë të tjerë për të kundërshtuar planet e shahut për reformën e tokës dhe të drejtën e grave për të votuar. Në këtë moment, Komeini nuk ishte një revolucionar por një tradicionalist i shqetësuar nga modernizimi dhe i paduruar për të mbrojtur privilegjet e kastës së tij klerike. Kur mbështetësit e tij organizuan një kryengritje urbane në qershor 1963, ai u arrestua dhe më pas mërgoi fillimisht në Turqi e më pas në Irak. Pika e kthesës erdhi në vitin 1970 kur Komeini, i cili ndodhej ende në Irak, u bë një prej autoriteteve fetare të pakta shi'ite që kaloi nga tradicionalizmi në totalitarizëm. Ashtu si Maududi,<sup>13</sup> ai bëri thirrje për një revolucion për të krijuar një shtet islamik, dhe i frymëzuar nga Kutbi ai dënoi të gjithë regjimet joteokratike si adhurues idhujsh. Mbështetësit e tij në Iran ishin aktivë në shoqatat

<sup>10</sup> Olivier Carré, *Mystique et politique*, 206-7.

<sup>11</sup> Muhamed Kutb, *vëllai i Said Kutbit, ishte ndër Vëllezërit Myslimanë që mirëpriteshin në Arabinë Saudite. Ai u lejua të mbikqyrte botimin dhe shpërndarjen e punimeve të vëllait të vet dhe u bë edhe vetë ideologjikisht me influencë: Justifikimi zyrtar për kodin penal të Saudisë përdor përkufizimin e tij të shoqërive shekullare dhe liberale si një “epokë e re injorance.” Vëllezërit Myslimanë të mërguar u bënë njaft me ndikim në Arabinë Saudite. Uahabizmi, lloji intolerant dhe fanatik i islamit që mbizotëron në Arabinë Saudite, në fillimet e tij nuk ishte një ideologji totalitare moderne, por siguron një tokë pjellore për përhapjen e ideologjisë terroriste dhe lehtëson tërheqjen e sauditëve të rinj nga grupet terroriste. Shih Olivier Carré, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1991), 112-14; dhe Gilles Kepel, *Jihad*, 72-75.*

<sup>12</sup> Mbështetësit e Banës sjellin ndërmend se si shpesh ai thoshte, “Secila nga katër shkollat [e islamit] është e respektuar,” dhe nxiste, “Le të bashkëpunojmë për ato gjëra ku mund të biem dakort dhe të jemi dashamirës aty ku nuk mundemi.” Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, 217.

<sup>13</sup> Mawdudi, *The Process of Islamic Revolution* (Lahore, 1955).

kulturore islamiste që përhapnin, mes të tjerash, idetë e Kutbit dhe Maududit. Ideologjia e Kutbit u përdor nga studentët e Komeinit për të bashkuar me lëvizjen islamiste një gjeneratë të tërë të ndikuar nga kultura revolucionare mbizotëruese e botës – marksizëm-leninizmi.

Komeini u bë figurë kryesore në historinë e terrorizmit islamist sepse ai ishte figura e parë fetare, vërtet e shquar, që i dha atij autoritetin e vet. Pavarësisht gjithë ndikimit mbi të rinjtë, përpara Revolucionit Iranian islamizmi ishte vetëm një profanim skajor. Kutbi dhe Maududi ishin amatorë teologjikë, të cilët nuk u pranuan nga studiuesit suni. Madje edhe Vëllezërit Myslimanë i kishin hedhur poshtë zyrtarisht idetë e Kutbit. Si studiues i shquar klerik, Komeini i dha totalitarizmit islamist respektueshmërinë që i kishte munguar aq shumë.

Me të ardhur në pushtet, kundërshtari i dikurshëm i reformës së tokës dhe të drejtës së grave për të votuar u bë “progresist” duke nxjerrë një program masiv mbi shtetëzimin e shpronësimit dhe përfshirjen e grave në fushatat e propagandës dhe mobilizimit revolucionar. Tiparet leniniste të udhëheqjes së tij – politika e tij e terrorit, tribunale të tij revolucionare dhe forcat ushtarake rezerviste, spastrimet e administratës, revolucioni i tij kulturor dhe qëndrimi miqësor ndaj Bashkimit Sovjetik – larguan shumicën e shokëve të tij klerikë, por edhe i siguruan mbështetjen aktive të Partisë Komuniste Iraniane, aleate e Moskës, e cila nga viti 1979 deri në vitin 1983 e vuri veten në shërbim të teokracisë së re.

Revolucioni i Komeinit nuk ishte ekskluzivisht një fenomen shi’it. Jo rastësisht, një nga vizitorët e parë të huaj që u shfaq për ta uruar ishte islamisti suni Maududi; pa kaluar shumë kohë fytyra e Kutbit ishte në pullën postare iraniane. Pasardhësi i Komeinit, Ali Kamenei (Ali Khamenei,) e përktheu Kutbin në persisht.<sup>14</sup> Interesi i Komeinit për të krijuar “Internacionalen Islamiste” – e cila më vonë do të njihet me termin e rrëmbyer nga Kurani, Hezbollah (“partia e Zotit”) – u bë i qartë që në gusht të vitit 1979.

#### KOMINTERNI<sup>15</sup> ISLAMIST

Ashtu sikurse tregojnë këto lidhje, islamizmi është vetëdijshëm një fenomen pan-mysliman. Është humbje kohe dhe përpjekje e kotë të përpiqesh të bësh dallimin midis grupeve terroriste islamiste sipas ndryshimeve që pretendohet se kanë në bazë të një sërë ndasish tradicionale, fetare, etnike apo politike (shi’itët *versus* sunive, persianët *versus* arabëve, e kështu me rradhë). Arsyeya është e thjeshtë: *Vetë grupet islamiste e shohin përpjekjen e tyre të përbashkët për të goditur perëndimin, ndërsa vënë nën kontroll botën myslimane, jashhtëzakonisht më të rëndësishme se çfarëdo që mund të duket se i “ndan” ata nga njëri-tjetri.*

Hezbollahu, i bazuar tek libanezët dhe i mbështetur nga Irani, është një nga rastet në fjalë. Themeluesi i tij iranian ishte nga ndihmësit kryesorë të Komeinit, i cili u frymëzua nga një islamist i ri egjiptian – një inxhinier, jo teolog – i cili ishte i pari që politizoi atë që ka qenë një term i pastër fetar. Një vështrim më nga afër i organizatës nxjerr në pah ndikimin e fortë të marksizëm-leninizmit në ideologjinë e themeluesve dhe lidhshirësit të saj. Kreu aktual i grupit, Muhamed Hosein Fadlallah, i ndikuar nga teoritë e Marksit dhe Niçes mbi dhunën,<sup>16</sup> ka mbështetur hapur metoda terroriste dhe aleanca taktike me organizata të majta.<sup>17</sup> Hezbollahu është një krijim i suksesshëm i “kominternit” islamist. “Ne duhet,” thotë Sheiku Fadlallah, “t’i premtojmë devotshmëri liderit të revolucionit [Iranian] dhe revolucionarëve, ashtu sikurse vetë Zotit,” sepse “ky revolucion është vullnet i Zotit.”<sup>18</sup> Një tregues i shkallës së kësaj devotshmërie është fakti se të gjitha negociatat mbi fatin e pengjeve të mbajtura në Liban u ndërmorrën vetëm nga Teherani. Në të njëjtën mënyrë, kreu i Gardës Revolucionare të Iranit mburrej se kishte sponsorizuar sulmet kundër forcave paqeruajtëse franceze dhe

<sup>14</sup> Shih Baqer Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah* (London: I.B. Tauris, 1999), 246.

<sup>15</sup> Cituar në Olivier Carré, *L’utopie islamique dans l’Orient arabe*, 197.

<sup>16</sup> Cituar në Olivier Carré, *L’utopie islamique dans l’Orient arabe*, 231-32.

<sup>17</sup> Olivier Carré, *L’utopie islamique dans l’Orient arabe*, 232.

<sup>18</sup> Kreu i atëhershëm i Gardës Revolucionare Iraniane, Mohsen Rafiqdoust, tha se “si TNT-ja dhe ideologjia që me një shpërthim çoi në ferr 400 oficerë, nënoficerë dhe ushtarët në qendrën e Marinës u siguruan nga Irani.” *Resalat* (Tehran), 20 korrik 1987.

amerikane në Liban.<sup>19</sup> Planifikuesi kryesor ushtarak i Hezbollahut, Imad Muganiah (Imad Muhganiyyah,) është një arab që vepron prej Iranit. Agjensitë perëndimore të inteligjencës dyshojnë se Hezbollahu ka qenë duke punuar me bin Ladenin për operacione ndërkombëtare që në fillim të viteve 1990-të.<sup>20</sup> Rrjeti terrorist i Hezbollahut në Liban përbëhet nga grupe shi'ite dhe suni, dhe ka gjithashtu edhe një krah të Arabisë Saudite që u përfshi në bombardimet e Kullave të Kobarit që vranë 19 trupa amerikane në vitin 1996.

Edhe rrjeti terrorist i pavarur i sunive që më vonë u bë baza e al-Kaedas, u frymëzua nga Revolucioni Iranian. Regjimi i Teheranit filloi të krijonte organe të propagandës për të ndikuar opinionin ndër autoritetet fetare suni që prej vitit 1982.<sup>21</sup> Ndër institucionet supranacionale të krijuara ishte Kongresi Botëror i Imamëve të Predikimit të së Premtes, të cilët ishin të pranishëm në jo më pak se 40 shtete. Synimi gjithëpërfshirës i këtyre përpjekjeve ka qenë të mobilizojë “islamit e njerëzve” kundër “islamit reaksionar të themelimit.”<sup>22</sup> Për një varg arsyesh ky rrjet ka mbetur pa një organizim të fortë, por të gjitha degët e tij dalin dhe ushqehen nga i njëjti burim ideologjik.

Ndikimi i revolucionit islamist të Iranit u përmend edhe nga anëtarë të Xhihadit Islamik Egjiptian, të cilët qëlluan për vdekje presidentin Anuor Sadat (Anwar Sadat) në tetor 1981. Teoricieni i tyre ishte një inxhinier, Abdesalam Faraj (Abdessalam Faraj,) të cilit gjithashtu i pëlqente të citonte Kutbin për të justifikuar terrorin.<sup>23</sup> Konspiratorët – përfshirë këtu edhe oficerët e rinj të ushtrisë të cilët ishin ata që qëlluan në të vërtetë – ishin frymëzuar nga modeli iranian, dhe prisnin që vdekja e Sadatit të sillte shpërthimin e një kryengritjeje masive që do të sillte në Kajro të njëjtat zhvillime që kishin ndodhur në Teheran<sup>24</sup> dy vjet më parë (ku autoritetet iraniane më pas do t’i vinin një rrugë emrin e vrasësit të Sadatit). Midis atyre që u burgosën për lidhje me komplotin ishte një fizikant nga Kajro, i quajtur Aimen al-Zauairi (Ayman al-Zawahiri). Ai u bë kreu i Xhihadit Islamik Egjiptian pasi kreu tre vjet burg, takoi bin Ladenin në vitin 1985 dhe më pas u bashkua me të në Sudan në fillim të viteve 1990-të. Zauairi, i cili do të bëhej planifikuesi operacional kryesor i al-Kaedas, thuhet se është shprehur publikisht që Osama është “Çe Gevara i ri.”<sup>25</sup>

Islamizimi i çështjes palestineze ka ardhur pjesërisht si pasojë e ndikimit të Komeinit mbi degën palestineze të Xhihadit islamik. Themeluesi i tij ishte një tjetër fizikant që quhej Fathi Shkaki (Fathi Shqaqi). Lëvdata e tij e vitit 1979 *Komeini: Alternativa Islamike* i dedikoi si liderit iranian, ashtu edhe Hasan al-Banës (“dy njerëzve të këtij shekulli”). Botimi i parë me një tirazh prej 10,000 kopjesh u shit brenda pak ditësh.<sup>26</sup> Shkaki, i cili ishte sigurisht suni, kishte shkuar gjithsesi në Teheran për të qenë bashkë me Ali Kamenein në podiumin e predikimit të së premtes, duke denoncuar procesin e paqes në Lindjen e Mesme dhe duke akuzuar Jaser Arafatin për tradhëti.<sup>27</sup>

## DUKE DEFORMUAR HISTORINË DHE MËSIMET E ISLAMIT

Ashtu sikurse tregojnë këta shembuj, dallimet që mund të ekzistojnë midis këtyre grupeve terroriste errësohen përballë gatishmërisë së tyre për t’u bashkuar dhe për të bashkëpunuar në bazë të një seti të përbashkët

<sup>19</sup> Më 22 mars 1998, *Times of London* raportoi që bin Ladeni dhe Garda Revolucionare Iraniane kishin nënshkruar një pakt 16 shkurtin e kaluar për të konsoliduar operacionet e tyre në Shqipëri dhe Kosovë. Roland Jacquard shton se në shtator 1999, shërbimet inteligjente turke mësuan rreth një grupi islamist të financuar nga bin Ladeni në qytetin iranian të Tabrizit. Shih Roland Jacquard, *Au nom d’Oussama Ben Laden*, 287-88.

<sup>20</sup> Konferenca e parë për bashkimin e lëvizjeve islamiste u organizua nën kujdesin iranian në janar 1982. Shih fjalimet e Kameneit dhe Muhamed Katamit (i cili është tashmë presidenti i zgjedhur i Republikës Islamike) në *Etela’at* (Tehran), 9 janar 1982.

<sup>21</sup> Xavier Rauffer, *La Nebuleuse*, 175.

<sup>22</sup> Charles Tripp, “Sayyid Qutb: The Political Vision,” në Ali Rahnama, ed., *Pioneers of Islamic Revival*, 178-79.

<sup>23</sup> Gilles Kepel, *Jihad*, 122-23.

<sup>24</sup> Roland Jacquard, *Au nom d’Oussama Ben Laden*, 76.

<sup>25</sup> Gilles Kepel, *Jihad*, 187 dhe 579.

<sup>26</sup> Sikurse është reportuar në *Jomhour-i Islami* (Tehran), 5 mars 1994 (14 esfand 1372), 14 dhe 2.

<sup>27</sup> Raportuar në të përditshmen *Khalq-e Mosalman*, 4 dhe 9 dhjetor 1979.

besimesh ideologjike. Këto besime do të duhet të quheshin “islamiste” e jo “islamike” pasi ato në fakt janë në kundërshtim me islamit – një kundërshti që nuk duhet të lejojmë të mbulohet nga zakoni i terroristëve për të komanduar terminologjinë fetare islamike e për ta përzier atë me përmbajtjen e tyre të shtrembëruar. Një ilustrim i kësaj është interpretimi nga islamistët i *hijra-s* – udhëtimi i Muhamedit në shtator 622 e.s. nga Meka në Medinë për të gjetur komunitetin e parë islamik, plotësisht të realizuar dhe autonom (*umma*). Pavarësisht një pasurie faktesh historike dhe doktrinare, në kundërshti me të, islamistët me arsimim gjysmak këmbëngulin në portretizimin e këtij udhëtimi si një shkëputje revolucionare nga shoqëria ekzistuese që i hap rrugë dëshirës së tyre për të shkëputur shoqëritë e sotme myslimane në mbrojtje të vizionit të tyre thellësisht utopik.

Republika Islamike e Iranit qëndron mbi profanimin, në këtë rast mbi teorinë e re e madje idiosinkratike të Komeinit për pushtetin absolut të jurisprudentit islamik suprem (*faqih*). Nuk është rastësi që një nga kryengritjet e para kundër regjimit të Komeinit u frymëzua nga një ajatollah i rëndësishëm, Shariat Madari.<sup>28</sup> Zyrarët e regjimit e kanë pranuar se shumica e klerikëve iranianë kanë mbajtur një qëndrim dyshues ndaj Komeinizmit. Është e rëndësishme të kuptojmë se referencat fetare që Komeini përdorte për të mbështetur qeverisjen e tij ishin të njëjta me ato të përdorura një shekull më parë nga një ajatollah i shquar, i cili mbronte legjitimitetin e parlamentarizmit dhe sovranitetit popullor mbi baza islamike.<sup>29</sup> Vargjet e Kuranit mund të çojnë në interpretime të ndryshme e madje kontradiktore. Ndaj duhet t’i referohemi diçkaje tjetër e jo burimeve fetare islamike nëse duam të kuptojmë islamizmin dhe luftën që ai ndez në shoqërinë e tij, një luftë ku terrorizmi ndërkombëtar është vetëm njëra faqe.

Në një artikull të shkurtër mbi deklaratën e bin Ladenit në vitin 1998 për xhihadin kundër Shteteve të Bashkuara, Bernard Luis (Bernard Lewis) tregon në mënyrë të mahnitshme si bin Ladeni transformoi jo vetëm fakte (për shembull, duke e etiketuar prezencën e kërkuar ushtarake të SH.B.A.-së në Arabinë Saudite një pushtim “kryqtari,”) por edhe doktrinën islamike duke bërë thirrje për therrjen pa dallim të çdo dhe gjithë qytetarëve amerikanë, kudo gjenden në botë. Duke u rikujtuar lexuesve të tij se ligji islamik (*shari’a*) e sheh xhihadin si asgjë më tepër se një luftë normale që i nënshtrohet rregullave që kufizojnë konflikte të tilla, Luis përfundonte se “Asnjë pikë në tekstet kryesore të islamit nuk udhëzon terrorizëm apo vrasje. Askund në to nuk bëhet fjalë për masakrimin rastësor të soditësve të papërfshirë.”<sup>30</sup>

Çfarë i jep forcë nocionit terrorist të xhihadit të krijuar nga iranianët dhe më pas të marrë nga bin Ladeni nuk janë rrënjët e tij në Kuran – nuk ka të tilla – por sukcesi brutal i akteve terroriste. Bin Ladeni ka folur me admirim të veçantë për bombardimin kamikaz të mbështetur nga iranianët, të kamionit që vrau 241 marinsa amerikanë dhe të tjerë në Bejrut më 23 tetor 1983, që çoi në tërheqjen e SH.B.A.-së nga Libani.<sup>31</sup> Gjithashtu, bin Ladeni nuk ishte i pari që mendoi të ngrinte kampe trajnimi për terroritët ndërkombëtarë – autoritetet e Teheranit e bënë këtë përpara tij.<sup>32</sup>

Një predikim i së premtes i mbajtur në 1989-ën nga një prej këtyre autoriteteve, Ali-Akbar Hashemi Rafsanjani, në atë kohë kryetar i Parlamentit Islamik, shpalos më mirë se çfarëdo tjetër logjikën e terrorizmit islamist. Duke sulmuar ekzistencën e Izraelit si një tjetër front i luftës së vazhdueshme të mosbesimit (*kufri*) kundër islamit, Rafsanjani shtoi:

<sup>28</sup> M.H. Nad’ni, *Tanbih al-Omma va Tanzih al-mella* 5<sup>th</sup> ed. (Tehran, 1979), 75-85.

<sup>29</sup> Bernard Lewis, “License to Kill: Usama bin Ladin’s Declaration of Jihad,” *Foreign Affairs* 77 (nëntor-dhjetor 1998): 19. Deklarata e bin Ladenit për xhihadin përmend autoritetin e Ibn Taymiyya e sërish bie në kontraditë me idetë e tij mbi xhihadin. Ibn Taymiyya qartazi kundërshton vrasjen e civilëve dhe ia nënshtron xhihadin rregullave strikte. Shih Henri Laoust, *Le traité de droit public d’Ibn Taimiyya* (përkthim me shënime i Siyasa shar’iyya) (Beirut, 1948), 122-35.

<sup>30</sup> Shih “Declaration of war against the Americans occupying the land of the two holy places: A Message from Usama Bin Muhammad bin Laden unto his Muslim Brethren all over the world generally and in the Arab Peninsula specifically” (23 gusht 1996), në Yonah Alexander dhe Michael S. Swetnam, *Usama Bin Laden’s al-Qaida*, 13.

<sup>31</sup> Në vitin 1989, nënkryetari i Parlamentit Hojatol-Eslam Karoubi, propozoi krijimin e kampeve të trajnimit për “luftën anti-imperialiste në rajon.” Marrë nga e përditshmja *Jomhour-i Eslami* (Tehran), 7 maj 1989, 9.

<sup>32</sup> *Jomhour-i Eslami* (Tehran), 7 maj 1989, 11.

Nëse për çdo palestinez të vrarë sot në Palestinë do të ekzekutoheshin pesë amerikanë, anglezë apo francezë, ata nuk do të bënin më akte të tilla. . . [K]a amerikanë kudo në botë. . . [A]ta mbrojnë Izraelin. A ka ndonjë vlerë gjaku i tyre? Frikësojini jashtë Palestinës që të mos ndihen të sigurtë. . . Ka qindra mijëra palestinezë në një shtet. Ata janë të arsimuar dhe punojnë. . . [F]abrikat që janë në shërbim të armiqve të Palestinës funksionojnë falë punës së palestinezëve. Hidhni në erë fabrikën. Atje ku punon, mund të veprosh. . . Lëri t' ju thërrasin terroristë. . . Ata [“imperializmi i informacionit dhe propagandës”] kryejnë krime dhe e quajnë këtë të drejtë të njeriut. Ne e quajmë këtë mbrojtje të të drejtave dhe të një populli të shtypur. . . Ata do të thonë se kryetari i Parlamentit po ndjell zyrtarisht terror. . . [L]ëri ta thonë.<sup>33</sup>

Këtu nuk ka asnjë referencë tek feja; apeli i Rafsanjanit është plotësisht politik. Sulmin e perëndimit ai e quan të drejtë të njeriut; kundër tij ai i nxit myslimanët të ushtrorin terror si arma më e mirë për të mbrojtur të drejtat e një populli të shtypur. Për më tepër, Rafsanjani lartëson me krenari “terrorin” me këtë emër, duke përdorur fjalën angleze dhe jo ekuivalenten e saj në persisht apo arabisht. Kështu ai përdor të njëjtin term që Lenini kishte marrë nga *la Terreur* i Revolucionit Francez. Linja nga gijotina dhe Çeka tek kamikazi është e qartë. Me këtë gjë në mendje, le t' i hedhim për një moment një sy Revolucionit Francez, ku u krijua koncepti modern i terrorit politik, për të gjetur shpjegimet që tradita islame nuk mund të na japë. Kur shpalli politikën e saj të terrorit në shtator 1793, “pakica e virtutshme”, e cila në atë kohë drejtonte qeverinë revolucionare të Francës, po i shpallte luftë vet shoqërisë së saj. Në zemër të kësaj lufte ishte një përplasje mes dy kuptimeve të “popullit”, në emër të të cilit kjo qeveri pretendonte se qeveriste. Njëri ishte një grup prej 25 milionë individësh që ekzistonin realisht, secili me të drejta natyrore. Tjetri në thelb ishte një krijim ideologjik, një abstraktim, një trup i pandashëm dhe mistik me pushtet absolut. Terrori i Revolucionit Francez nuk ishte as një gabim e as një aksident fatkeq; ai synonte të pastronte këtë trup mistik nga ato që elita terroriste i shihte si influenca korruptuese, mes të cilave rendisnin nocionin që qeniet njerëzore individuale kanë të drejta të patjetërsueshme.<sup>34</sup>

Zëdhënësi i revolucionit islamist i bën jehonë terroristëve të Francës jakobine. Shkelja e të drejtave të njeriut shënon edhe pikëtakimin e luftës së brendshme për shoqërinë myslimane me luftën terroriste kundër perëndimit. Mjafton të dëgjosh komentet e bin Ladenit pas shkatërrimit të Qendrës Botërore të Tregtisë: “Ato kulla të mahnitshme simbolike që flasin për liri, të drejta të njeriut dhe njerëzim u shkatërruan. Ato u mbytën në tym.”<sup>35</sup> Çdo fushatë terroriste islamiste kundër perëndimit gjatë 20 viteve të fundit ka patur të njëjtin burim me përpjekjet islamiste për të tiranizuar një popullsi myslimane diku në botë. Kujtoni makthin nën të cilin Talibanët dhe al-Kaeda nënshtruan popullsinë e Afganistanit, apo atë çfarë algjerianët e zakonshëm vuajtën gjatë luftrave civile të egra islamiste të viteve 1990-të. Ose mendoni për gjendjen e terrorit që përditë mbytet çdo shpresë për njohjen e të drejtave të njeriut në Iran. Për të analizuar plotësisht këtë korrelacion mes terrorit kundër perëndimit dhe tiranisë kundër myslimanëve do të nevojitej një tjetër ese. Megjithatë ne mund të krijojmë një ide të natyrës së tij duke parë rastin e parë të terrorizmit islamist kundër Shteteve të Bashkuara, mbajtjen e pengjeve në Teheran në vitin 1979.

#### DUKE MBAJTUR DEMOKRACINË PENG TË TERRORIT

Pasi liruuan pengjet në janar 1981, autoritetet e Teheranit u krenuan për fitoren e tyre, të cilën kryeministri Muhamed Ali Raxhai (Mohammad Ali Rajai) e quajti “fitoren më të madhe politike në historinë sociale të botës” dhe një vepër që “gjunjëzoi forcën më të madhe satanike.” Në pamje të parë ky pretendim mund të duket idiot, pasi Shtetet e Bashkuara i kishin thënë jo kërkesave të qeverisë revolucionare për të dorëzuar

<sup>33</sup> Lidhur me këtë, është e rëndësishme të nënvizojmë se pas mbarimit të terrorit, Deklarata e të Drejtave të Njeriut dhe Qytetarëve zyrtarisht nuk fitoi status kushtetues në Francë deri në vitin 1946.

<sup>34</sup> Howard Kurtz, “Interview Sheds Light on Bin Laden’s Views,” *Washington Post*, 7 shkurt 2002, A12. Bin Ladeni ia dha këtë intervistë Tayseer Alounit të rrjetit televiziv satelitor në gjuhën arabe, *al-Xhazira* në tetor 2001.

<sup>35</sup> Ali-Akbar Hashemi Rafsanjani, *Enqelabe va defa’ e Moqadass (Revolucioni dhe mbrojtja e tij e shenjtë)* (Tehran: Press of the Foundation of 15 Khordad, 1989), 63-64.



shahun dhe për të shkriret asetet iraniane. Por një vështrim më në brendësi tregon se islamistët iraniane në fakt kishin shënuar një fitore të madhe politike dhe ideologjike si kundër Shteteve të Bashkuara ashtu edhe kundër kundërshtarëve të brendshëm, dhe kështu kishin arsye të mjaftueshme për eufori.

Marrja nën kontroll e ambasadës amerikane ndodhi në kohën kur Komeini dhe aleatët e tij nuk e kishin konsoliduar ende regjimin e tyre tiranik. Një Asamble Ekspertësh po hartonte kushtetutën e Republikës islamike. Opozita po forcohej dita ditës në qarqet fetare dhe ato shekullare të moderuara. E majta marksiste-leniniste e zemëruar nga një kufizim i shtypit të saj, po bëhej kryeneçe. Rebelime të hapura po shpërthenin në rajone të ndjeshme kufitare të populluara nga kurdë dhe azerë etnikë. Duke dërguar kuadrot e veta të përbëra nga studentë radikalë për të marrë nën kontroll ambasadën amerikane dhe për të mbajtur peng stafin e saj, regjimi zgjidhi nyjen gordiane të këtyre sfidave me një lëvizje të vetme, e madje e vuri veten në pozitën për të imponuar kushtetutën e tij të kritikuar gjerësisht. Vlerësimi i Rafsanjanit mbi domethënien e këtij akti na mëson shumë:

Në muajt e parë të revolucionit, Shtëpia e Bardhë e Uashingtonit vendosi të përkrahte grushtin e shtetit në Iran. Idea ishte të infiltronte grupe iraniane dhe për të nisur një lëvizje për të asgjësuar revolucionin. Por pushtimi i ambasadës dhe sulmi i njerëzve kundër SH.B.A.-së e neutralizoi këtë plan, duke e shtyrë SH.B.A.-në drejt një qëndrimi në mbrojtje.<sup>36</sup>

Dikush do të mund ta përshkruante këtë version të fakteve si një parodi: Në vitin 1979 ishte e qartë se qeveria e SH.B.A.-së nuk kishte as vullnetin dhe as mundësinë për të vënë në jetë një grusht shteti kundër Republikës islamike. Por totalitarët kryesisht flasin një gjuhë të brendshme të tyre. Ata që administrojnë terrorin në Francën revolucionare i quajtën disa nga republikanët më të shquar të vendit të tyre “monarkistë” përpara se t’i çonin në gjyotinë. Bolshevikët i quajtën punëtorët grevistë dhe marinarët e Kronstadtit “banditë” dhe “kundërrevolucionarë” përpara se t’i masakronin. Në vitin 1979 promovimi i të drejtave të njeriut ishte një nga aspektet kryesore që Shtetet e Bashkuara kishin përcaktuar për politikën e tyre të jashtme. Sipas logjikës së Rafsanjanit del se çdo grup Iranian që fliste për të drejtat e njeriut tregonte se ishte vegël e Shteteve të Bashkuara.

Dhe në të vërtetë, ndërsa negociatat e ngatërruara për pengjet tërhiqeshin zvarrë, administrata e presidentit Xhimi Karter hoqi dorë nga çdo tryezë për mbështetjen e demokracisë në Iran<sup>37</sup> - çështje për të cilën Karteri kishte marrë përsipër rrezikun e ndërprerjes së mbështetjes amerikane për shahun. Ndërkohë, regjimi revolucionar filloi të përdorte taktikat staliniste duke deklaruar se kushdo që fliste në mbështetje të një qeverisjeje më përfaqësuese në të vërtetë ishte një agent i SH.B.A.-së.<sup>38</sup> Përmes krizës së pengjeve regjimi islamist ishte i aftë ta bënte anti-amerikanizmin një temë aq kryesore sa marksistët iraniane dhanë mbështetjen e tyre, ndërsa Moska shtriu mbrojtjen e saj të heshtur për teokracinë e re.

Pas dështimit të përkrahjes shpëtuese “Shkretëtira Një” të ushtrisë amerikane në 25 prill 1980 dhe tetë muajsh të tjerë negociatash, Shtetet e Bashkuara më në fund arritën të siguronin lirin e pengjeve. Për këtë atyre ju desh të praninin të njihnin legjitimitetin e regjimit revolucionar iranian, dhe të premtonin se nuk do të ngrinin asnjë akuzë kundër Iranit përpara autoriteteve ndërkombëtare, pavarësisht shkeljeve të rënda të të drejtave të njeriut dhe të drejtës ndërkombëtare që ishin shënuar. Edhe pse këto lëshime mund të dukeshin të domosdoshme në atë kohë, në retrospektivë mund të shohim se ato i dhanë zemër islamistëve të zhytshin në nivele të reja të urrejtjes dhe pakënaqësisë ndaj përdimit dhe ligjëratave të tij për të drejtat e njeriut. Po sikur studentët dhe

<sup>36</sup> Russell Leigh Moses, *Freeing the Hostages: Reexamining U.S.-Iranian Negotiations and Soviet Policy, 1979-1981* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996), 174-75

<sup>37</sup> Në një intervistë që doli në të përditshmen e Teheranit *Jomhour-i Eslami* më 4 nëntor 1981 për të shënuar dy vjetorin e mbajtjes peng të ambasadës, kreu i studentëve radikalë, Musavi Khoei niha vërejtje se neutralizimi i liberalëve dhe demokratëve iraniane ishte rezultati më i rëndësishëm i marrjes së pengjeve.

<sup>38</sup> Ali-Akbar Hashemi Rafsanjani, *Enqelabe va defa' e Moqadass*, 64.

klerikët revolucionarë në Teheran të mos e kishin detyruar satanin e madh të braktiste principet e tij e të gjunjëzohej?

Terroristët i matën me përpikmëri përmasat e fitores së tyre dhe nxorrën konkluzione prej saj. Ata përdorën terrorin për të arritur synimin e tyre, dhe mbi përdorimin e vazhdueshëm të terrorit qëndron edhe mbijetesja e tyre. “[Amerika] është në mbrojtje. Nëse nesër ajo ndihet e sigurtë, atëherë do të mendojë të vërë në jetë projektet e saj imperialiste.”<sup>39</sup> Ndër këta projekte janë të drejtat e njeriut, të cilat një përfaqësues i Republikës islamike i denoncoi përpara Komitetit të Kombeve të Bashkuara për të Drejtat e Njeriut si një “mit imperialist.”<sup>40</sup>

Që nga koha e marrjes së pengjeve në Teheran në vitin 1979 deri tek sulmet terroriste të shtatorit të kaluar, politikëbërësit perëndimorë shumë shpesh në mënyrë të nënkuptuar i kanë zbutur thirrjet për drejtësi dhe i kanë bërë bisht detyrës si ndaj qytetarëve të tyre, ashtu edhe ndaj çështjes së të drejtave të njeriut duke refuzuar të ndjekin terroristët me vendosmëri të vërtetë. Për të justifikuar shitjen e drejtësisë u përdorën konsiderata për “pragmatizëm” dhe “kujdes”, të cilat në një nga ironitë më të egra të shpalosura nën dritën e ashpër të 11 shtatorit, treguan se nuk kanë qenë aspak të kujdesshme.

Që prej pandëshkueshmërisë që iu dha pengmarrësve të Teheranit, shkeljet e terroristëve janë rritur për sa i takon shpeshësisë dhe numrit. Krahas gjithë pyetjeve të ngritura për masat e sigurisë, dështimet e inteligjencës, përgjegjshmërisë së vendim-marrjes në politikën e jashtme, e të tjera si këto, mizoria e 11 shtatorit i shtyn qytetarët e vendeve demokratike të pyesin veten sa të zotuar janë ndaj vlerave demokratike. Armiqtë e tyre mund të besojnë në një fantazi, por ata kanë treguar se janë gati të vdesin për të. Përballë sakrificës së terroristëve qytetarët e botës së lirë duhet të analizojnë ndërgjegjen e tyre; ata duhet të rivlerësojnë natyrën e besnikërisë së tyre ndaj demokracisë së brishtë dhe papërsosur. Në veçanti, rrjetet e forta solidare që totalitarët islamistë kanë krijuar duhet t’i shtyjnë qytetarët në shoqëritë demokratike të pyesin veten sa ata dhe qeveritë e tyre kanë bërë për të ndihmuar aktivistët pro demokracisë, të cilët janë persekutuar për vite me rradhë në Iran, Algjeri, Afganistan, Sudan e gjetkë. Ata qëndrojnë të paarmatosur në krye të luftës kundër terrorit dhe tiranisë, dhe ata meritojnë mbështetje. Këtu ka një sfidë morale, politike e madje filozofike, tek e cila mendjet dhe zemrat e perëndimit duhet të përqëndrohen.

#### CILI ËSHTË FATI I BOTËS MYSLIMANE?

Terrori islamist përbën një tjetër problem por jo më pak të rëndë për ata (përfshirë autorët e kësaj eseje) që vijnë nga vende islamike dhe mbart një sfidë të veçantë për intelektualët myslimanë. Opinioni publik në botën islame e ka dënuar gjerësisht – nëse ndoshta shumë qetësisht – masakrën e 11 shtatorit. Në Iran njerëz të rinj dolën spontanisht nëpër rrugë duke përballuar me guxim arrestimet dhe dhunën e policisë për të ndezur një qiri për viktimat. Por në disa vende myslimane pati gjithashtu edhe shpërthime festive dhe demonstrata të konsiderueshme anti-amerikane, si në Pakistan. Ndoshta edhe më shqetësuese kanë qenë thashethemet e vazhdueshme, të përhapura, që vërtiten në shoqëritë myslimane se në një farë mënyre pas sulmeve qëndron një konspiracion izraelit. Forca dhe përhapja e këtij thashethemi janë simptoma të një largimi kolektiv nga një realitet i pakontrollueshëm. Është e vërtetë që çështja palestineze është një çështje e dhimbshme dhe e ndërlikuar që kërkon një zgjidhje të paanshme. Por është gjithashtu e vërtetë se përpjekja dalja në konspirata të huaja është kthyer në një rrugë të lehtë për shumë prej nesh që vijmë nga vendet myslimane për të shmangur përgjegjshmërinë.

Gjatë shekujve të fundit bota islamike ka përjetuar një ndeshje traumatike me perëndimin. Që në fillim të kësaj ndeshjeje botësh, historia jonë ka qenë një tregim i modernizimit të pakthyeshëm, por edhe i sundimit absolut nga njëra anë dhe zemëratës nga ana tjetër. Për mendjet e myslimanëve perëndimi dhe praktikantët e tij janë bërë

<sup>39</sup> Amnesty International Newsletter, shtator 1982. Përfaqësues ishte Hadi Kosroshahi, një tjetër përkthyes i Said Kutbit.

një mit i fuqishëm – i keq, i papërskueshëm dhe i pakuptueshëm. Cilado qoftë padrejtësia e botës perëndimore ndaj myslimanëve, mbetet i vërtetë fakti që studiuesit perëndimorë të paktën kanë bërë përpjekje për të mësuar rreth dhe kuptuar botën islamike. Por fatkeqësisht, punimet e mëdha dhe brilante të “orientalistëve” perëndimorë nuk kanë patur jehonë për një shkollë myslimane të “oksidantizmit.”

Neve na ka munguar aftësia apo vullneti për t’u hapur ndaj të tjerëve. Kemi shpresuar për një zgjidhje të lehtë, atë të maskimit të kategorive intelektuale dhe koncepteve të importuara perëndimore nën veshjet e islamit. Duke bërë kështu ne jo vetëm që nuk kemi arritur të shfrytëzojmë mundësinë për të kuptuar perëndimin, por kemi humbur edhe çelësin për në kulturën tonë. Përndryshe, si do të mundte një leninizëm i degjeneruar të kërkonte të hiqej sot si shprehja e vërtetë e një feje të madhe monoteiste? Islamistët e shohin veten si luftëtarë guximtarë kundër modernizmit dhe perëndimit, por në fakt kanë qenë pikërisht këta që kanë importuar dhe pastaj veshur me petk islamik disa nga idetë më të dyshimta që janë shfaqur ndonjëherë në perëndimin modern, ide të cilat tani – pas shumë vdekjesh dhe vuajtjesh – vetë perëndimi i ka hedhur poshtë. Nëse nuk do të ishim bërë kaq të huaj ndaj trashëgimisë sonë kulturore, teologët dhe intelektualët tanë do të mund të kishin bërë një punë më të mirë për të shpalosur antinominë mes asaj që islamistët thonë dhe asaj që islami mëson në të vërtetë. Ata do të mund të dobësonin më me efektivitet pretendimin e terroristëve se janë përfaqësuesit e zgjedhur dhe të drejtëdrejtë të Zotit në tokë, edhe ndërsa predikojnë një doktrinë që nuk bën gjë tjetër veçse risjell sakrificën njerëzore, sikur Zoti të mos e kishte dërguar kurrë ëngjëllin për të ndalur Abrahamin të vriste djalin e tij.

Pa aftësia jonë për të kuptuar realitetin qëndron në zemër të paranojës sonë. Nëse do t’i hidhnim një vështrim më të qartë dhe të kujdesshëm perëndimit, do të shihnim se ai e merr fuqinë e tij nga aftësia për të bërë vetëanalizë dhe kritikë të patundur ndaj vetes. Do të kuptonim se kultura perëndimore nuk ka rreshtur kurrë duke na kërkuar, si figurë e të huajit, ta ndihmojmë të kuptojë veten dhe të luftojë veset e saj. Kur nuk e gjeti dot tjetrin, ajo e krijoi atë: Tomas Mor (Thomas More) imagjinoi një ishull të humbur të quajtur Utopia për të pasqyruar problemet sociale të kohës së tij; Mishel de Montenj (Michel de Montaigne) i shprehu kritikën e tij rreth politikës franceze në formën e një bashkëbisedimi me një shef indian nga Brazili; Monteskje krijoi letra nga një turist persian për të denoncuar veset e Europës.

Po të kishim patur ekspertët tanë të shquar të qytetërimit evropian, do mund të dinim se perëndimi është një etnitet i ndryshëm, i shumtë dhe i ndërlikuar. Kultura e tij politike ka prodhuar tmerre, por edhe institucione që mbrojnë dinjitetin njerëzor. Një nga këto tmerre ishte imperializmi që iu imponua myslimanëve dhe vendeve të tjera, por edhe kjo i dëmtoi vetë evropianët po aq sa edhe neve, sikurse e di kushdo që njihë shifrat e viktimave të Luftës së Parë Botërore. Ekspertët tanë do të na kishin ndihmuar të kuptonim që denoncimet e Kutbit dhe Komeinit për të drejtat e njeriut ishin jashtëzakonisht të ngjashme me denoncimin e Papa Piut VI për Deklaratën Franceze të të Drejtave të Njeriut të vitit 1789. Ne do të mund ta kishim kapur që jo shumë kohë më parë perëndimorët hasën të njëjtat pengesa që ne hasim sot në rrugën drejt demokracisë. Qytetarët në perëndim luftuan për lirinë e tyre; në këtë luftë ata nuk humbën as shpirtin dhe as fenë e tyre. Ne gjithashtu duhet të përveshim mëngët të luftojmë për liri, duke mbajtur parasysh se së pari e mbi të gjitha ne jemi qenie njerëzore të lira e të përgjegjshme që Zoti i ka pajisur me dinjitet.

## SHËNIME

*Do të donim të falenderonim Hormoz Hekmat për komentet dhe kritikën e tij të vlefshme dhe Laith Kubba-n për informacionet e vlefshme që na siguroi.*