

Semantika e modernitetit European mbi “Tjetrin” oriental: rasti i Shqipërisë

Lulzim Hoxha

Dorëzuar

Universitetit European të Tiranës

Departamentit të Shkenca Sociale të Aplikuara

Në përmbushje të detyrimeve të programit të doktoraturës

Emri i programit: Shkenca Sociale të Aplikuara

Profili : Shkenca Politike

Udhëheqës shkencor: PhD Ervis Iljazaj

Numri i fjalëve 50.325

Tiranë, Korrik, 2015

Falenderime

Falenderoj tre udhëheqësit e mi të cilët në periudha të ndryshme më kanë ndihmuar dhe inkurajuar në realizimin e këtij punimi. Falenderoj Prof. Dr Albert Dojën, i cili ka qenë udhëheqësi im i parë në këtë dizertacion. Klejdi Këlliçin për diskutimet e vazhdueshme mbi Perandorinë Osmane si dhe për materialet që më ka sugjeruar për të lexuar. Falenderoj dhe Ervis Iljazajn për mbështetjen dhe motivimin që më ka dhënë këto dy vjetët e fundit në realizimin e këtij punimi sipas standarteve dhe kriterëve të kërkuara.

Pasqyra e lëndës

Abstrakt.....	4
Hyrje.....	6
1. Metodologjia dhe rishikimi i literaturës.....	10
1.1 Metodologjia.....	11
1.2 Drejt një përkufizimi të orientalizmit: Debati Said-Lewis.....	18
1.3 Ballkanizimi përballë orientalizmit.....	34
1.4 Orientalizmi dhe politikat e identitetit.....	41
1.5 Konkluzione.....	48
2. Europa si njësi monolitike.....	54
2.1 Origjina e idesë së Europës.....	56
2.2 Ballkani si kufi mes Europës dhe orientit.....	66

2.3 Moderniteti European.....	75
2.4 Konkluzione.....	81
3. Ndërtimi i imazhit të orientit në teorinë politike perëndimore.....	85
3.1 Perceptimet e udhëtarëve dhe intelektualëve perëndimor mbi shoqëritë islamike	88
3.2 Farkëtimi i Orientit në Mendimin Politik Perëndimor.....	92
3.3 Mënyra Aziatike e Prodhimit përballë teorisë së Moderniteteve të Shumëfishta	103
3.4 Konkluzione.....	116
4. Roli i orientalizmit dhe nacionalizmit në ndërtimin e identitetit shqiptar.....	119
4.1 Roli i orientalizmit në modernitetin shqiptar.....	122
4.2 Një modernitet i përkohshëm.....	131
4.3 Roli i arsimit në ndërtimin e identitetit kombëtar në Shqipëri.....	136
4.4 Konceptimi esencialist i kombit: Miti i rikthimit.....	146
4.5 Konkluzione.....	156
5. Konkluzionet e punimit	160
6. Bibliografia.....	164

Abstrakt

Në këtë punim do të përqipem të analizoj mënyrën se si janë ndërtuar dhe se si janë transformuar në kohë, kategoritë kuptimore të *Perëndimit* dhe *Orientit*. Do të trajtohet mënyra se si një diferencë fillestare (kulturore, fetare etj) në momentin që bëhet pjesë e ligjërimit zyrtar, merr ngjyresa të reja ideologjike dhe kulmon me politizimin e diferencës fillestare duke i bërë të duken njësitë fillestare si të shkëputura nga njëra-tjetra nga një hendek i pakapërcyeshëm. Diçka e tillë mund të thuhet mbi dualizmin Perëndim/Orient, të cilin ligjërimet zyrtare e kanë paraqitur shpeshherë si një diferencë mes dy botësh që janë janë antipodi perfekt për njëri-tjetrin. Në këtë drejtim, fokusi kryesor i këtij punimi do të jetë hulumtimi mbi pyetje si: Kujt i shërben një dije e tillë që ka ndërtuar këtë dualizëm? Cili është funksioni i këtij dualizmi? Në ç'rrethana u krijua antagonizmi mes Europës dhe Orientit dhe cilat ishin format e reja të manifestimit të këtij antagonizmi? Për t'iu përgjigjur këtyre pyetjeve, do të ishte me vend një analizë gjenealogjike mbi semantikën e Europës veçanërisht në periudhën që nga shekulli XVII – që është edhe periudha kur një pjesë e Europës ka lënë pas Rilindjen dhe ka nisur periudhën e modernitetit – deri në ngjarjen e 11 shtatorit. Kjo gjenealogji do të na mundësonte thyerjet dhe fragmentarizimin që ka pësuar në kohë koncepti “Europë”, nisur nga premisa Niçeane sipas së cilës një ligjërim i caktuar na thotë më shumë për kontekstin ku bëhet ky ligjërim sesa për

objektin e ligjërit. Kësisoj do të përpqem të shpjgoj se ligjëritet mbi ‘tjetrit’ oriental nuk duhen parë si fakte objektive dhe as si nocione të shpikura me premisën për të përmbushur një vullnet të caktuar për pushtet (shih: F.Nietzsche: 2011, f.31) por janë ndërtuar dhe performuar nisur nga konteksti, rrethanat dhe kushtet historike të Europës, teksa shtrirja dhe kuptueshmëria e këtyre koncepteve kanë qenë përherë në ndryshim e sipër. Sipas qasjes gjenealogjike, Europa nuk është një esencë e pandryshueshme, por një koncept i fragmentarizuar në kohë dhe hapësirë që manifestohet në forma të ndryshme në varësi të raportit të forcave që ndërtojnë ligjëritet dominante. Për këtë arsye, ky punim merr në shqyrtim periudha të ndryshme historike dhe kontekste të ndryshme shoqërore pikërisht për të shpjguar semantikën e koncepteve “Europë” dhe “Orient” dhe ndryshimet që këto koncepte kanë pësuar. Roli i orientalizmit në modernitetin shqiptar do të trajtohet në kapitullin e fundit pasi të kem shpjguar fillimisht dijen që ka ndërtuar kategorinë ideologjike të ‘orientalizmit’ në modernitetin European.

Hyrje

Fundi i shekullit XX ngriti pikëpyetje të reja në debatin rreth identitetit. Rënia e perdes së hekurt mes Europës Perëndimore dhe asaj Lindore si dhe krijimi i shteteve të reja në Ballkan sollën ndryshime në rrafshin gjeografik ashtu sikurse edhe në rrafshin kulturor mbi përkufizimin e

Europës. Brenda këtij konteksti, teoritë moderne të nacionalizmit, studimet post-koloniale, studimet kulturore si dhe politikat e identitetit kanë zënë një hapësirë me rëndësi në literaturën e shkencave sociale.

Ajo çka pasoi rënien e antagonizmit ideologjik në Europë, me mbarimin e luftës së ftohtë duket se u transformua në një antagonizëm të ri por që në thelb nuk duket se dallon shumë nga rasti i mëparshëm. Antagonizmi i fillimit të shekullit XXI që solli një rreshtim të ri në dinamikën “ne” kundër “atyre” kulmoi me sulmin ndaj kullave binjake në 11 shtator të vitit 2001 nga ana e organizatës terroriste Al-Qaeda. Që nga ky moment kemi një ritheksim të elementeve dalluese ndërmjet lindjes dhe perëndimit, i cili nuk mbështetet më mbi diferenca ideologjike (kapitalizëm/komunizëm) por në diferenca kryesisht kulturore dhe fetare (Civilizim/prapambetje dhe Krishtërim/Islamizëm). Kësaj here orienti nuk identifikohet më me Bashkimin Sovjetik komunist, por zhvendoset më në lindje duke përfshirë të gjithë civilizimin islamik, i cili thuhet se nuk e ka arritur akoma fazën e modernitetit dhe emancipimit.

Shpjegimi i kontekstit shqiptar si rast ilustrativ i dualizmit Perëndim-Orient përbën një pjesë të rëndësishme të këtij punimi duke qenë se vendi jonë gjeografikisht ka qenë një urë lidhëse midis qytetërimit oriental dhe atij europian, ndërsa kulturalisht që nga krijimi i Republikës së Shqipërisë në pjesën më të madhe të vendit ka qenë për një kohë të gjatë e zhvendosur drejt orientit, pjesë përbërëse e të cilit ishin edhe vendet e tjera ish-Otomane të Ballkanit. Këto dinamika të reja në arenën ndërkombëtare patën impakt edhe në kontekstin e shoqërisë shqiptare, e cila pas 45 vjetëve e rreshtuar kah regjimeve komuniste të Europës lindore, në fillimin e viteve 90’ thujse unanimisht mbështeti thirrjet “e duam Shqipërinë si gjithë Europa”. Gjatë gjithë viteve të tranzicionit Shqipëria ka qenë në një rrugëtim të vazhdueshëm social-kulturor drejt Perëndimit të mishëruar qoftë në formën e Bashkimit Europian, anëtarësimit në NATO apo edhe

formave të tjera identitare që prekën shoqërinë shqiptare në aspektin kulturor. Madje shpeshherë ligjërimi pro-perëndimor solli disa elemente anti-orientale në perceptimin kolektiv të shoqërisë ndaj identitetit të dikurshëm duke u shfaqur herë në format e anti-komunizmit dhe herë të tjera në format e anti-otomanizmit. i vetmi element që rrallëherë është vendosur në pikëpyetje është miti i Europës si *mission civilisatrice* si dhe uniteti që ky term presupozon se e mbart në bërthamën e tij. Me fjalë të tjera shoqëria shqiptare ka identifikuar tokën e premtuar tek uniteti i identitetit European, i cili as në vetë Europën Perëndimore nuk ka ndonjë besueshmëri kaq të lartë. Pjesa dërmuese e diskutimeve mbi idenë e Europës priren të marrin një formë esencialiste pa i kushtuar fare rëndësi kontekstit historik dhe ngarkesës politike që e shoqërojnë këtë term. Një rast tipik për këtë përbën debati Qosja-Kadare ku të dy shkrimtarët e njohur priren ta shohin identitetin European dhe atë Oriental si të ngrirë në kohë dhe si një të dhënë objektive që qëndron në këmbë pavarësisht nga konteksti.

Struktura e këtij punimi do të përbëhet nga katër kapituj kryesorë dhe secili prej tyre do të jetë i ndarë në disa nënçështje. Në kapitullin e parë do të trajtohet një rishikim iliteraturës së deritanishme mbi këtë temë si dhe metodologjia e punimit. Do të realizohet një qasje krahasuese midis dy autorëve klasikë të orientalizmit si Eduard Said dhe Bernard Leëis, të cilët ndajnë pikëpamje diametralisht të kundërta mbi konceptin e orientalizmit. Debati midis Leëis dhe Said ka zgjatur për shumë vjet dhe do të ishte relevant për të realizuar një hyrje të përgjithshme mbi mënyrën se si do të degëzohet punimi. Në vazhdim të këtij kapitulli do të trajtohen shkurtimisht idetë kryesore të autorëve të tillë si Michael Curtis, Gerard Delanty, Eric Hobsbaum, Laërence Krader, Maria Todorova, Kevin Anderson, Bozidar Jezernik, Karl A. Eittfogel, por edhe studiuesve shqiptar si Dritan Egro, Albert Doja, Enis Sulstarova, Isa Blumi dhe Stavro Skendi.

Në fund të këtij kapitulli do të jenë më të qarta përsiatjet e deritanishme mbi këtë fushë studimi si dhe risia që ofron ky punim.

Në kapitullin e dytë do të përqipem të analizoj mënyrën se si u ndërtua miti i Europës dhe domethënia që ka marrë në periudha të ndryshme historike ky mit në lidhje me etiketimin e tjetrit si “barbar”, “oriental” etj. Identitetet janë gjithnjë në ndërveprim me njëri-tjetrin dhe ajo që ka më shumë rëndësi nuk është forma e përfaqësimit të tjetrit si të tillë por mënyra se si ndërtohet kjo diferencë që e klasifikon tjetrin në një formë të caktuar. Premisa kryesore nga e cila do të trajtohet ky kapitull është që ta shohim unifikimin e Europës si një ideologji të prodhuar nga ndarjet e shumta që ekzistojnë brenda saj dhe ky unifikim bëhet i mundur vetëm në sajë të pasqyrimin në një entitet tjetër, si për shembull civilizimi lindor. Nisur nga perspektiva konstruktiviste do të analizohet Europa si konstrukt identitar duke u bazuar në idetë e Gerard Delanty, Denys Hay, Fernand Braudel etj. Në përfundim të këtij kapitulli do arrihet në një konkluzion mbi mekanizmat nëpërmjet të cilave u farkëtua miti i Europës, gjë që do të kishte një impakt teorik të rëndësishëm në kontekstin tonë duke marrë parasysh shtrirjen e gjerë të valës eurocentriste gjatë viteve 90’.

Në kapitullin e tretë do të trajtohet miti i Orientit duke marrë parasysh konstruktin identitar me të cilin u etiketua civilizimi joperëndimor pas rikthimit të Europës si fuqi civilizuese veçanërisht në shekullin XVIII. Orienti duhet parë si i shënjuar nga perspektiva Eurocentriste e orientalizmit, gjë që me kalimin e kohës sollti orientalizimin e gjithnjë e më shumë vendeve të reja, disa prej të cilave historikisht janë konsideruar si vatra të qytetërimit European. Orientalizmi do të trajtohet jo vetëm duke u mbështetur në konotacionin fetar të termit “Islam” por në këtë koncept do të përfshihen edhe popullsitë e Ballkanit të cilat u orientalizuan falë historisë së tyre shumëshekullore nën Perandorinë Osmane. Ashtu sikurse miti i Europës, edhe ai i orientit do të

konsiderohet si një konstrukt shoqëror i cili nuk ka një esencë fillestare të ndërtuar një herë e përgjithmonë por është një koncept gjithnjë në ndryshim e sipërnë varësi të dinamikave shoqërore. Kryesisht ky kapitull do të fokusohet në orientalizimin e Ballkanit duke marrë parasysh konceptin “Ballkani Imagjinar” i Maria Todorova si dhe “Europa e Egër” i Bozidar Jezernik. Në mbyllje të këtij kapitulli do të realizohet një analizë krahasuese midis teorisë së moderniteteve të shumëfishta dhe mënyrës aziatike të prodhimit, të cilat deri më sot janë dy qasjet kryesore që kanë përshkruar ndërveprimin politiko-historik midis Perëndimit dhe Orientit. Në përfundim të këtij kapitulli do të bëhet më e qartë gjenealogjia e koncepteve “Orient” dhe “Oksident”, në mënyrë të tillë që duke shpjeguar semantikën dhe ligjërimin dominant mbi këto kategori, kemi mundësi të vëzhgojmë dhe kontekstin që i ka prodhuar këto ligjëtime.

Në kapitullin e katërt do të përpiqem të hulumtoj rolin e orientalizmit në nacionalizmin shqiptar. Pasi kemi përshkruar rrugëtimin e konceptit “orient” dhe formën që ai ka marrë në racionalitetin perëndimor, tanimë do ta vendosim këtë koncept në një truall specific siç është konteksti shqiptar. Periudha që do të merret në studim është ajo e Reformave të Tanzimatit, si një tentativë jo-europiane të modernitetit pavarësisht se me të gjitha komponentët European të instalimit të tij. Periudha e Tanzimatit do të analizohet si një tentativë e pushtetit qendror të Portës për ta centralizuar pushtetin dhe për të krijuar homogjenitetin kulturor që ishte elementi kryesor i modernitetit perëndimor. Forma orientale e modernitetit në rastin shqiptar do të analizohet me të gjitha elementët përbërës si për shembull ndërtimi i kombit, i shkollave të para në gjuhën shqipe si dhe rritja e homogjenitetit kulturor. Në fund të këtij kapitulli do të shohim se si moderniteti nuk është një tipar ekskluzivisht perëndimor, ndërkohë që nga ana tjetër forma që merr ky modernitet si një pririje unifikuese nënjë kolektivitet të caktuar, ndërtohet mbi një kundërvënie fillestare ndaj tjetrit barbar, indigjen, të pafé etj.

1. Metodologjia dhe rishikimi i literaturës

Në këtë punim, brenda devizës konstruktiviste, do të përdoret qasja gjenealogjike, nëpërmjet së cilës do të trajtohen diferencat që kanë pësuar në kohë dhe hapësirë kategoritë ideologjike *Europë* dhe *Orient*. Në strategjinë analitike të këtij punimi, ideja e Europës do të trajtohet si një unitet i ndërtuar nëpërmjet konfliktit dhe ndarjeve, dhe jo përmes konsensusit të brendshëm dhe paqes. Identitete të tilla si Europa dhe Orienti ndërtohen në antagonizëm me tjetrin dhe jo në konsensus me të. Tjetri – ku mund të marrim si shembull Orientin – i shërben Europës për pasqyrimin e vetes dhe ndërtimi i vetes do të ishte i pamundur në kushtet e mungesës së etiketimit të tjetrit. Duke u mbështetur në qasjen e mësipërme hipoteza e këtij punimi do të ishte: Orientalizmi nuk është thjesht një kategori identitare e ndërtuar nga objektiviteti shkencor dhe dija Europiane (siç do të thoshin pozitivistët) dhe as një nocion i farkëtuar vetëm për arsye kolonizuese (siç do thoshin post-kolonialistët), por një koncept

përmes të cilit Europa arrin ta pasqyrojë vetveten të unifikuar, me një funksion të qartë, dhe ku si instancë e fundit bashkë me ndërtimin e Tjetrit, ndërtohet edhe vetja si vëzhgues që është dëshmitar i kësaj Tjetërsie. Për vërtetimin e kësaj hipoteze kam zgjedhur qasjen konstruktiviste e cila priret të përshkruajë dinamikën që pësojnë konceptet në kohë duke i vënë theksin kryesor procesit të “bërjes” së konceptit. Në këtë drejtim, Europa dhe Orienti nuk do të trajtohen si fakte objektive, por si koncepte që janë gjithnjë në ndryshim e sipër. Me fjalë të tjera, sipas kësaj qasjeje, konceptet nuk janë fakte të mbyllura në vetvete, apo të dhëna njëherë e përgjithmonë, përkundrazi në sajë të transformimit dhe lëvizjes së tyre në hapësirë dhe kohë, konceptet ndërveprojnë me njëri-tjetrin përmes një procesi të shumëfishtë diferencimi (shih Deleuze: 2000) me synim përcaktimin e një ngarkese të caktuar kuptimore. Për sa i përket aspektit teorik, në këtë studim është aplikuar teoria moderne e nacionalizmit dhe e identitetit, sipas së cilës identitetet nuk janë njësi monolitike që konservohen pavarësisht ndryshimit të kontekstit, por përkundrazi ato janë nocione në ndryshim e sipër, ose po ta vendosim në terma Deleuzjan, identitetet janë gjithnjë në bërje dhe që nuk kanë një formë përfundimtare. Tjetër teori që është përdorur, është ajo e identiteteve të shumëfishta në bazë të së cilës synohet që moderniteti të mos shihet si një tipar ekskluzivisht perëndimor, por si një fazë e zhvillimit që shoqëri të ndryshme e arrijnë në forma të ndryshme në varësi të dialektikës historike të kontekstit ku bëjnë pjesë. Ndryshe nga idetë e Karl Marks dhe Friedrich Engels, sipas të cilëve e vetmja trajektore zhvillimi që duhet të kalojë çdo civilizim është ajo e Europës Perëndimore, teoria e moderniteteve të shumëfishta mbron tezën se trajektoret e zhvillimit kanë kuptim vetëm brenda të njëjtit civilizim. Kështu për shembull, sipas kësaj teorie, nuk do kishte kuptim të krahasonim sistemin politiko-ekonomik të Tunizisë me atë të Anglisë, sepse këto vende bëjnë pjesë në dy civilizime të ndryshme dhe që

kanë përshkuar trajektore zhvillimi krejt të ndryshme, por nga ana tjetër krahasimi i zhvillimit të Tunizisë me atë të Algjerisë do të kishte kuptim meqënëse të dyja vendet kanë përshkuar pak a shumë të njëjtën dialektikë të zhvillimit të kapitalizmit dhe kanë një model kulturor dhe politik të ngjashëm.

Pyetja kërkimore që do të jetë baza hulumtuese e këtij punimi është: Cilat rrethana kanë ndikuar në dialektikën midis orientit dhe oksidentit? Në ç'kushte u farkëtua identiteti i 'tjetrit' oriental në kulturën perëndimore? Si dhe çfarë forcash ndikuan në perceptimet dominante mbi orientin? Cili është roli i orientalizmit në modernitetin shqiptar?

Për t'i dhënë përgjigje këtyre pyetjeve do të përdoret qasja gjenealogjike, sipas së cilës për të patur një ide sa më të qartë mbi një koncept, duhet të vëzhgojmë dhe të interpretojmë nga njëra anë origjinën e lindjes së një koncepti, nga ana tjetër duhet analizuar gjithashtu edhe lindja e origjinës së këtij koncepti. Siç do thoshte Friedrich Nietzsche "Gjenealogjia na tregon kontradiktat, inkoherencën dhe transformimin që ka pësuar shoqëria njerëzore përgjatë shekujve" (Nietzsche: 2011, f.12), por njëkohësisht qasja gjenealogjike na evidenton kontigjencën e çdo koncepti, për aq kohë sa ajo na tregon se çdo koncept përgjatë rrugëtimit dhe transformimit të tij në kohë mund të kthehet edhe në të kundërtën e vet. Qasja gjenealogjike, e cila ka si themelues Friedrich Nietzsche (ndonëse është përdorur gjerësisht edhe nga Michel Foucault), është trajtuar gjerësisht tek libri i Gilles Deleuze *"Nietzsche and Philosophy"*, ku ai shkruan se "Gjenealogjia i kundërvihet vlerave absolute, ashtu sikundër edhe vlerave relative. Me gjenealogji duhet të kuptojmë elementin diferencues të vlerave nga ku burojnë vetë vlerat. Kësisoj, gjenealogjia do të thotë origjinë e lindjes, por gjithashtu edhe distance ose diferencë nga kjo origjinë" (Deleuze: 1983, f.7). Përdorimin e qasjes gjenealogjike në këtë dizertacion, mund ta justifikoj me faktin se kjo qasje i përgjigjet

premisës bazë të këtij punimi, që është vizioni anti-esencialist sipas të cilit më të rëndësishme se sa brendia e një koncepti të caktuar (si Europa, apo Orienti), janë rrethanat e jashtme që i kanë dhënë kuptim këtij koncepti apo transformimi në kohë i këtij kuptimi nga ana e ligjërimit dominant.

Më duket me rëndësi që teoria e moderniteteve alternative të përdoret veçanërisht për rastin e popullsisë shqiptare në periudhën e Reformave Tanzimatit por edhe fillimit të shekullit XX ku ligjërimi nacionalist mbi orientin arriti kulmin, ndërkohë që në vitet e para pas pavarësisë orienti u kthye në pasqyrën ku projektohej nacionalizmi shqiptar. Periudha e Tanzimatit është një moment i rëndësishëm historik për centralizimin e aparatit burokratik shtetëror të Perandorisë Osmane, pjesë e së cilës ishin edhe katër vilajetet me shumicë shqiptare. Ndërkohë që fillimshekulli i kaluar shënon një moment të rëndësishëm të modernitetit: ndërtimi i kombit shqiptar. Rasti shqiptar më duket me rëndësi edhe për një arsye tjetër siç është diversiteti fetar dhe kulturor i shoqërisë shqiptare, gjë që është shfrytëzuar nga sisteme politike të ndryshme në periudha të ndryshme historike për t'i përkufizuar shqiptarët në një mënyrë ose në një tjetër. Ajo çka mëton qasja analitike në këtë punim është që kategori të tilla identitare si Europa dhe Orienti të mos shihen si të dhëna një herë e përgjithmonë por si identitete që janë gjithmonë në ndryshim e sipër. Kështu për shembull në kohën e Aristotelit grekët nuk e shihnin veten si Europianë dhe Persët si orientalë. Ky antagonizëm është ndërtuar shumë më vonë dhe mori formën e tij përfundimtare vetëm në shekullin XVII dhe të XVIII kur fuqia e Perandorisë Osmane ishte në rënie dhe nga ana tjetër Europa kishte përhapur qytetërimin e saj deri në vendet indigjene të Amerikës. Autorë të ndryshëm kanë dhënë përkufizimet e tyre mbi domethënien e modernitetit, ose shoqërinë moderne, megjithatë koncepti *modernitet* në këtë punim do t'i përmbahet përkufizimit të Michel

Foucault, sipas të cilit “Moderniteti mund të qendëzohet në zhvillimin e një regjimi të ri pushtet/dije, çka e konstituo i Njeriun jo vetëm si objekt i këtij regjimi por edhe në subjekt të tij. Ky regjim i ri, dallohet nga ai i periudhave të mëparshme historike nëpërmjet proceseve të reja pushteti dhe identifikimi, të cilat tashmë operojnë më tepër tek mendja, tek arsyeja sesa te trupi” (Foucault: 1982, 777-795). Në këtë kuptim, duket se gjatë kësaj periudhe kemi të bëjmë me modalitete dhe teknika të reja pushteti të cilat ndryshe nga periudha e mëparshme synon të ndërtojë subjekte të ndërgjegjshme që identifikohen akoma më tepër me territorin e tyre sesa në periudhat e mëparshme. Me sa duket kemi të bëjmë me një moment historik ku pushteti ka shtrirje më të madhe në shoqëri teksa synon administrimin dhe homogjenizimin e kësaj të fundit sipas togfjalëshit të revolucionit francez “Liri, Barazi, Vëllazëri”. Duke iu referuar Zygmund Baumanit, mund të shtonim se “Kultura moderne parakuptonte administrim, rregullim, natyrë për t’u kontrolluar e më pas zotëruar, përmirësuar dhe rikrijuar, si një objekt legjitim për inxhinierinë shoqërore, si një kopësht për t’u ruajtur me forcë sipas planifikimit dhe diferencimit të barërave të këqia nga ato të shëndetshme” (Bauman: 2015, f. 47).

Duke parë grupin e autorëve që kanë hulumtuar mbi çështjen e identitetit mund të ndahen në aspektin metodologjik në dy shkolla mendimi: shkollën pozitivistë dhe atë funksionalistë. Në grupin e parë mund të vendosim autorë si Said, Todorova, Krader dhe Wittfogel ndërkohë që në grupin e dytë mund të renditen Jezernik, Gerard Delanty, Bernard Leëis. Hobsbaum Grupi i parë priret ta shohë identitetin oriental sipas premisave marksiste të ndërgjegjes false, e cila fsheh ndërgjegjen “e vërtetë” të orientalit, të vërtetën e rrënjësor thellë në esencën e orientalit që është e parrokshme nga racionaliteti perëndimor. Me fjalë të tjera, sikurse thotë Said, ka qenë racionaliteti kolonizator i perëndimit ai që ka prodhuar kategorinë ideologjike të

orientalizmit, së cilës vetëm po t'i heqim interpretimin perëndimor mund të gjejmë esencën e shoqërive orientale. Nga ana tjetër, sipas qasjes së autorëve funksionalistë, Perëndimi ka ndërtuar perceptimin mbi prapambetjen dhe despotizmin oriental për të shpjeguar se nuk ekziston formë tjetër e njohjes së tjetrit përveç interpretimit. Pra, sipas kësaj qasjeje njohja e Perëndimorëve ndaj orientit nuk është njohje false por është e vetmja njohje e mundshme për atë kohë sa tjetri vazhdon të ekzistojë në kushtet e tjetërsisë së tij. Ndryshe nga këto dy shkolla mendimi, ajo çka do përpiqem të propozoj është se identiteti oriental apo perëndimor nuk janë as identitete esencialiste dhe as as të shpikura nga interpretimi si keqkuptim i pavullnetshëm, por janë të ndërtuar dhe rindërtuar në bazë të kontekstit historik ku marrin formë. Kategoritë e orientit dhe perëndimit jo vetëm që gjatë ndërveprimit me njëri-tjetrin ripërkufizojnë idenë e tjetrit, por po kështu gjatë këtij procesi ato arrijnë të ripërkufizojnë edhe idenë e vetes. Kjo teori e ndërveprimit simbolik me qasje gjenealogjike më duket se mund të na ofrojë një spektër më të gjerë vëzhgimi sepse përmes këtij aparati metodologjik kemi mundësinë të analizojmë jo vetëm tjetrin apo antagonizmin mes vetes dhe tjetrit, por edhe sistemin funksional që bën të mundur antagonizmin midis vetes dhe tjetrit të mishëruar në formën e Perëndimit dhe Orientit. Duke vëzhguar mitin ku zë fill ky antagonizëm fillestar mes vetes dhe tjetrit si dhe funksionin që ka krijimi i kësaj difference vetëm atëherë mund të kemi një ide më të qartë mbi domethënien e identitetit. Mënyra më efektive për përshkrimin e këtij procesi rizbulimi të tjetrit dhe të vetes më duket se është analiza e ligjërit ose e thënë në terma foucauldian përshkrimi i dispozitivit ku formësohet një ndërveprim i tillë. Kjo metodologji do të përdoret duke u mbështetur në analizën e tekstit mbi përkufizimet e ndryshme që janë dhënë nga studiues perëndimor për sa i përket etiketimit të orientalëve, kryesisht nga autorët perëndimorë që kanë pasur një ndikim të caktuar në opinionin publik

dhe që reflektojnë pak a shumë 'mendimin e kohës'. Tekstet e përzgjedhura janë kryesisht ditare udhëtimi të udhëtarëve europianë në orient, tekste historie mbi orientin por mbi të gjitha u jam referuar autorëve të teorive politike perëndimore qysh nga Makiaveli deri tek Karl Marks. Përmes kësaj analize teksti do të evidentohet se racionaliteti perëndimor tenton drejt një arsyeje universale kur vjen puna tek shënjimi i tjetrit joperëndimor, gjë që do na shpjegojë se optika e teorisë politike perëndimore është vetëm një nga mënyrat e mundshme për ta përshkruar realitetin. Kjo formë racionaliteti nuk ka asgjë neutrale në vëzhgimin e saj, por mundësohet vetëm në sajë të ligjërit dominant që e bën të mundur njohjen e tjetrit me një etiketë të caktuar.

Kjo strategji analitike do të realizohet duke përdorur metodën cilësore, përmes së cilës u jam referuar teksteve historike, librave të shkrimtarëve shqiptar dhe të huaj të cilët reflektojnë perceptime të caktuara mbi orientin, si dhe analizës së autorëve të teorisë politike perëndimore mbi orientin (të përdorura si burime parësore). Për sa i përket burimeve dytësore, jam përqendruar më së shumti tek autorët kryesorë të teorive të modernitetit (Volkan Schmidt, Schmucl Eisenstadt, Gerard Delanty, David Hay), nacionalizmit (Hobsbaëm, Gellner, Sulstarova, Clayer, S. Skëndi etj.) dhe të orientalizmit (Said, Leëis, Jezernik, D. Egro, I.Blumi etj.)

Në këtë kapitull do të trajtohen autorët kryesorë që kanë hulumtuar mbi konceptin e orientalizmit. Kapitulli do të ndahet në dy pjesë. Në pjesën e parë do të përpiqem të realizoj një analizë krahasuese midis qasjes së Bernard Leëis dhe Eduard Said, të cilët ende njihen si dy autorët kyç në debatin mbi konceptin e orientalizmit. Kjo analizë krahasuese do të trajtohet duke marrë parasysh librat dhe artikujt kryesorë të publikuar nga këta autorë dhe që përbëjnë themelet kryesore të qasjes së tyre mbi konceptin e orientalizmit.

Në pjesën e dytë të këtij kapitulli do të rishikohen përkufizimet kryesore që i janë dhënë orientalizmit nga autorë të ndryshëm si Jezernik, Curtis, Todorova, Poulton, Èittfogel, Krader, Anderson dhe Delanty. Shpjegimi i analizës që kanë bërë këta autorë do të ishte e rëndësishme për të evidentuar nevojën për tematizimin e çështjes së orientalizmit kundrejt një qasjeje të re.

1.1 Drejt një përkufizimi të orientalizmit: debati Said-Lewis

Debati Said-Leëis ka zgjatur për më shumë se 25 vjet në botën akademike dhe mund të thuhet se antagonizmi midis tyre i dha një formë krejt të re konceptimit të orientalizmit me fillimin e shekullit të XXI. Përveç diskutimit shkencor, antagonizmi i tyre është vendosur edhe në nivelin politik duke qenë se Said ishte mbrojtës i kauzës Palestineze ndërsa Leëis u akuzua si mbështetës i ekspansionit izraelit.

Said është i njohur për kritikën e tij ndaj “orientalizmit”, të cilin e konceptonte si një ansambël prezumimesh false të Perëndimit ndaj Lindjes. Tek Orientalizmi, Said përshkruan

“vazhdimësinë e paragjykitimit eurocentrik kundrejt popullsisë dhe kulturës arabo-islamike” (Said: 1995). Ai argumenton se ekziston një traditë e gjatë e imazheve ekzotike dhe manipulative të Azisë dhe Lindjes së Mesme në kulturën Perëndimore, e cila ka shërbyer në justifikimin e kolonializmit European dhe Amerikan.

Sipas tij, shkrimet e Perëndimit mbi Orientin dhe perceptimet e orientalëve janë të dyshimta dhe nuk mund të merren për kapital. Ai shkruan se historia e pushtetit kolonial të Europës dhe hegjemonisë politike ndaj Orientit e shtrëmbëron vërtetësinë e shkrimeve të “Orientalistëve” (term të cilin ai e përkthen në një konotacion negativ). Sipas qasjes së Saidit jo vetëm që Perëndimi e ka pushtuar Orientin politikisht, por po kështu studiuesit perëndimor kanë zaptuar eksplorimin dhe interpretimin e gjuhëve, historisë dhe kulturës orientale. Ata kanë shkruar të shkuarën e Azisë dhe kanë ndërtuar identitetin e saj modern nga një perspektivë ku si normë merret Europa, teksa orientalët “ekzotikë” konsiderohen si devijancë ndaj normës.

Said del në konkluzionin se shkrimet perëndimore mbi orientin e përshkruajnë këtë të fundit si tjetrin e dobët, iracional dhe të feminilizuar përkundër Perëndimit racional, të fortë dhe mashkullor. Një kontrast që sipas tij vjen si nevojë për të krijuar një diferencë midis Orientit dhe Perëndimit, e cila mund t’i atribuohet esencave të pandryshueshme të imazhit të orientalitetit. Sipas kësaj perspektive dallohen qartazi premisat humaniste të analizës së tij, gjë që është e kuptueshme meqenëse Said ka qenë jo vetëm studiues por edhe aktivist politik që militonte për bashkekzistencën paqësore ndërmjet Izraelit dhe Palestinës.

Bernard Leëis njihet si një ndër kritikët e regjimit të Bashkimit Sovjetik dhe i përket traditës liberale në studimet e historisë orientale. Përveç vendeve të Lindjes së Mesme, Leëis i ka

kushtuar një rëndësi të veçantë studimit të Turqisë moderne në kuadër të përsiatjeve të saj për t'u zhvendosur drejt perëndimit.

Sipas tij, Islami dhe Krishtërimi janë civilizime që kanë qenë në përplasje të përhershme me njëri-tjetrin qysh me ardhjen e Islamit në shekullin e VII. Në esenë e tij “The roots of muslim rage” (1990) ai argumenton se konflikti midis Perëndimit dhe Islamit po përshkallëzohet gjithnjë e më tej. Pikërisht në këtë ese ai përdor për herë të parë shprehjen “Përplasia e qytetërimeve”, që u bë e njohur më pas nga Samuel Huntington në veprën e tij të njohur. Duke u mbështetur në idetë e tij liberale, Leëis është i pozicionuar kundër eksportit të demokracisë në vendet islamike. Ai shkruan se “Ka disa gjëra që nuk mund të imponohen. Për shembull demokracia është një ilaç shumë i fortë që mund të merret nga pacienti me doza graduale, përndryshe rrezikon që ta vrasësh pacientin. Me fjalë të tjera, myslimanët duhet t’ia dalin vetë” (Leëis: 1990, f.47).

Disa kritikë argumentojnë se Saidi nuk ka bërë asnjë përpjekje për të diferencuar autorë të ndryshëm që kanë shkruar mbi tematikën e orientalizmit: ai rreshton në listën e gjatë të orientalistëve poetin Gëte (i cili nuk ka udhëtuar ndonjëherë në Lindje), novelistin Flaubert si dhe Ernest Renan (tezat e të cilit janë konsideruar me nuancë të theksuara raciste). Sipas kësaj pikëpamjeje Said mund të kritikohet mbi faktin se ka krijuar një version monolitik të “Oksidentalizmit” për t’ia kundërvënë “Orientalizmin” e ligjërimit perëndimor. Kësisoj duket se ai nuk ka arritur të sjellë diferencat mbi ligjërimin orientalist ndërmjet periudhave tëndryshme si ato të romantizmit dhe iluminizmit. Nga ana tjetër ai është kritikuar nga Leëis mbi tezën e tij se “orientalistët” janë përpjekur të krijojnë diferenca midis Perëndimit dhe Lindjes, ndërkohë që sipas Leëis misioni i këtyre autorëve të ashtuquajtur “orientalist” në fakt ka qenë që ta bënin Orientin më të njohur në Perëndim duke i shtuar kontaktet dhe

shkrimet mbi Lindjen e largët. Po kështu, Said dhe pasuesit e tij duket se nuk arrijnë të krijojnë një diferencë ndërmjet orientalizmit në media, atij në kulturën popullore (Për shembull portretizimin e Orientit në filma të tillë si Indiana Xhons) dhe studimeve akademike të gjuhës, literaturës dhe historisë orientale.

Said i ka përkufizuar tezat e Leëis si një shembull tipik i orientalizmit. Në librin e tij “Orientalizmi” ai shkruan se “fusha e orientalizmit është një intelektualizëm politik i kapur nga afirmimi i vetes më tepër sesa një studim objektiv, një formë racizmi si dhe një instrument i hegjemonisë imperialiste” (Said: 1995). Sipas Said, Leëis e trajton Islamin si një entitet monolitik pa asnjë nuancë pluraliteti, dinamika të brendshme apo kompleksitet historik (Said E: 2001, f. 4).

Bernard Leëis e refuzoi pikëpamjen sipas të cilës studimet perëndimore mbi Lindjen e mesme kanë qenë të anshme, ai shpjegon se Orientalizmi është zhvilluar si një fasadë e humanizmit European dhe qëndron i pavarur ndaj ekspansionit të mëparshëm të Europës. Sikurse shkruan Ëilliam Dalrymple tek “The truth about Muslims”: “Çfarë synimi imperialist mund të kishte çkodifikimi i gjuhës së lashtë egjyptiane dhe më pas studimi i së shkuarës së Egjyptit?” (Dalrymple: 2004, f.3)

Duke iu referuar librit të Leëis “Islami dhe Perëndimi”, Said shkruan se etiketime të tilla si “Perëndimi” dhe “Islami” nuk shpjegojnë asgjë mbi mjedisin kompleks ku marrin formë këto etiketime. Sipas tij, tezat e Leëis na paraqesin një version tepër simplist të realitetit duke mbetur vetëm në dijen se “njëra kulturë është më moderne dhe më progresiste se tjetra” (Said: 2003). Said kritikon librin e Leëis “Ku u gabua?”, duke argumentuar se Leëis në këtë libër përpiqet të shpjegojë se ku u gabua jo vetëm në lidhje me fondamentalistët militantë në

Afganistan por ku u gabua mbi gjithçka që ka lidhje me Orientin – njerëzit, gjuhën, kulturën. Duke na shpjeguar se myslimanët kanë një kohë të gjatë që pyesin “Ku u gabua?” më pas ai vazhdon të na tregojë mënyrën e perceptimit të myslimanëve me citime shumë të pakta të periudhës së trajtuar.

Leëis duket se i kushton më shumë rëndësi ekspertëve të sigurisë se sa studimeve të terrenit, ai përpiqet të fokusohet më së shumti tek formuluesit e dogmës “ne” kundër “atyre”. Në vend që të përdorte citimet e ekspertëve, qeveritarëve dhe intelektualëve, fillimisht ai duhet të merrte në shqyrtimin format e ndryshme të përvojave njerëzore.

Në librin e tij “Islami dhe Perëndimi” (1993) Leëis shkruan se ka shumë gabime historike dhe etike tek libri i Saidit. Disa nga pikat ku ai e kritikon qasjen e Said janë:

- Izolimi i studimeve arabe nga konteksti historik dhe filologjik i tyre. (Said shkruan se zhvillimin e tyre, studimet arabe e patën menjëherë pas ekspansionit Britanik dhe Francez).
- Ndryshimi i fakteve historike që bien ndesh me tezën e tij (Për shembull Said shkruan se Britania dhe Franca kanë dominuar Mesdheun lindor qysh nga fundi i shekullit XVII duke e ditur fare mirë që udhëtarët Britanik dhe francez mund të shkonin në vendet arabe vetëm me lejen e sulltanit).
- Shumë figura qendrore të Arabistëve dhe Islamistëve Britanikë dhe francezë që do të ishin subjekt i studimit të tij nuk janë përmendur (si për shembull Claude Cahen, Henri Corbin, Marius Canard).
- Said injoron studimet arabe mbi këtë fushë dhe nuk i ka përdorur thuajse fare në librin e tij.

Ka shumë teza kontradiktore të përmbledhura në zhargonin post-modern të “universit të ligjërimit përfaqësues” dhe “ligjërimit orientalist” (Leëis: 2002). Saidi na shpjegon se ajo çka i mban së bashku këto ligjërime është “sfondi i përbashkët i legjendës orientale si dhe dija e tyre mbi orientin si një peizazh prapambetjeje dhe mungese qytetërimi.”

Sipas Leëis argumenti i Said mbi orientalizmin shpesh paraqitet me nocione tepër simpliste të tipit “Orientalisti mund ta imitojë orientin, ndërsa e kundërta është e pamundur”. Përgjatë punimit të tij Said përpiqet në çdo mënyrë të na tregojë se nuk ekziston “Orienti, gjë e cila për të nuk është veçse një abstraksion i parëndësishëm që shërben si instrument i imperialistëve dhe racistëve. Megjithatë, fjala “orienti nuk mund të imitojë orientalin” duket shumë vështirë për t’u argumentuar edhe nëse fjalën “Orient” e zëvendësojmë me shtetet specifike si India apo Egjypti (Leëis: 2002). Për më tepër, gjithnjë sipas Leëis, mjafton një lexim i librit “Orientalizmi” dhe është e mjaftueshme për të evidentuar karakterin e tij anti-oksidental. Ndërkohë që e gjithë forca e tij polemike vjen nga polarizimi i kundërtive Lindje dhe Perëndim, Orient dhe Europë, ne dhe ata, të cilat ai vetë i ka shpikur si të tilla (Leëis: 1993).

Për sa i përket përkufizimit të tij mbi Europeanët Said shkruan se “Është e qartë se çdo European nga ato çka mund të flaës për Orientin është për pasojë racist, imperialist dhe pothuaj totalisht eurocentrik.” Ndërkohë që ai pretendon se është anti-esencialist për sa i përket përkufizimit të Perëndimit, nga ana tjetër tek “Orientalizmi” ai shkruan se “Mjafton të marrësh parasysh kufirin mes Orientit dhe Perëndimit. Duket se ai ka ekzistuar që nga koha e Iliadës. Një vijë është vizatuar midis këtyre dy kontinenteve. Europa është e fuqishme dhe

artikuluese. Azia është e mundur dhe e largët“ (Yoffe: 2001). Sipas Leëis, pjesë e taktikës së Said është që t’i lërë mënjanë shkrimtarët dhe studiuesit perëndimor që nuk mund të vendosen në skemën e tij teorike. Meqënëse ai shkruan se Europeanët janë *priori* racistë, sigurisht që atij nuk mund t’i lejohet të citojë shkrimtarë që nuk janë të tillë. Madje mund të shkruhet një punim paralel me “Orientalizmin” me shënime të shkrimtarëve perëndimor dhe udhëtarëve që u pëlqejnë aspekte të ndryshme të kulturave jo-europiane, të cilat ato i shihnin pozitivisht në krahasim me dekadencën, intolerancën dhe fanatizmin e kulturës së tyre europiane (Leëis 1993). Duke e parë Perëndimin si armiqësor, Said harron se ishte pikërisht dëshira e europianëve për dije që i mundësoi popujve të Lindjes së afërme që të zbulojnë të shkuarën dhe identitetin e tyre (Faroon: 2003). Teza e Said mund të kritikohet edhe në faktin se midis autorëve të zgjedhur ai ka cituar vetëm ato vepra të cilat mbështesin idenë e tij. Kështu për shembull bën edhe në rastin e Karl Marksit (i cili do të trajtohet në kapitullin e tretë) ku citon vetëm veprën e parë të tij mbi orientin dhe nuk i përmend fare artikujt e tij në Harald Tribune ku shkruante kundër Kompanisë së Indisë Lindore dhe në mbrojtje të lëvizjes anti-imperialiste indiane.

Për ta përmbledhur debatin mes tyre mund të thuhet se në periudhën bashkëkohore ligjërimi publik mbi çështjen e orientit dhe perëndimit është i tejmbushur nga militantizmi i qartë që mund të evidentohet në këtë debat. Në instancë të fundit, të dyja këto qasje na ofrojnë një model teorik tepër simplist sikurse mund të vërehet dhe në kritikën e mësipërme. Në librin tjetër të tij “The muslim discovery of Europe” Leëis na jep një antagonizëm esencialist midis Islamit dhe Europës, të cilin sipas tij mund ta gjejmë qysh në shekullin e VII kur u shfaq për herë të parë civilizimi islamik. Ideja e Leëis është se ngjarjet e sotme në antagonizmin midis Islamit dhe Perëndimit në fakt janë thjesht një përsëritje e ngjarjeve të mëparshme. Teza

kryesore e librit është se në shekullin e VII dhe në kohët kur civilizimi Islam ishte më i përparuar myslimanët nuk ishin të interesuar mbi Europën dhe i shihnin Europeanët si asgjë më shumë sesa një grumbull barbarësh. Kjo çështje ilustron me shembuj të shumtë që jep autori. Kësisoj Leëis shkruan se “deri në shekullin XVIII nuk dihet ndonjë rast i interesit intelektual të myslimanëve ndaj gjuhëve perëndimore” si dhe që “deri në shekullin e XIX standartet e myslimanëve ishin më të larta në krahasim më të Krishterët, madje në disa nga shënimet e udhëtimeve evidentohet një mungesë e higjienës personale nga ana e të Krishterëve” (Leëis, *The Muslim Discovery of Europe*, Phoenix, London 1982, f.96). Gjatë librit Leëis duket se përpiqet të paraqesë një paralelizëm ndërmjet sjelljes së myslimanëve ndaj Europës së atëhershme me sjelljen e Europeanëve ndaj Afrikës dhe vendeve të prapambetura në kohët e sotme. Vetëm se diferenca që bën autori është se myslimanët e atëhershëm nuk ishin të interesuar për ta studiuar Europën, ndërkohë që Europeanët e pas shekullit XVIII ishin të interesuar ta studionin botën jo-perëndimore. Sipas tij skllavërimi i vendeve të tjera nuk është vetëm tipar i kolonializmit European të periudhës moderne por atë mund ta gjejmë edhe në kohët e supremacisë së civilizimit oriental. Ironikisht sipas tij, ishte intoleranca e Europës që i pengoi myslimanët që ta studionin Europën. Gjatë kohës, vendet myslimane ishin deri diku të sigurta për vizitorët teksa në Europë diçka e tillë nuk ndodhte. Pikërisht ky fakt e bëri botën orientale që të kthehej në objekt vëzhgimi nga ana e Europeanëve. Gjatë epidemisë në shekullin XIV Europa u izolua edhe më shumë ndaj Orientalëve me krijimin e instituteve të karantinës. Në këto kohë të eksploroje Europën ishte shumë e vështirë. Pamundësia e myslimanëve për ta vizituar Europën me kalimin e shekujve do t'i jepte Europës një avantazh të theksuar në zhvillimin e saj. Leëis shpjegon se myslimanët presupozonin se gjithë të tjerët e shihnin botën si ata. Meqënëse organizimi i tyre

politik formohej mbi bazën e religjionit, ata mendonin se edhe në Europë ndodhte e njëjta gjë. Kur i adresoheshin një kryetari shteti në Europë, ata i jepnin më shumë rëndësi kryetarit të Krishtërit (Papës) se sa kryetarit të shtetit. Në të vërtetë, liderët mysliman nuk e shihnin veten si udhëheqës të Marokut, Perandorisë Osmane apo Perse, por si udhëheqës të vendeve myslimane. Kur myslimanët vizitonin Europën ata e konsideronin veten si myslimanë dhe jo si Otomanë apo Pers. Ishin Europeanët të parët që vendosën theksimin e etiketës së kombësisë. Botëkuptimi i orientalëve sipas Leëis ishte i ngjyrosur nga religjioni. Ata i konsideronin të Krishterët si të prapambetur jo vetëm për shkak të mungesës së zhvillimit por sepse ky fakt rridhte logjikisht nga ideja se ata ndiqnin predikimet e një versioni të tejkaluar të religjionit. Duke qenë se myslimanizmi ishte një besim ende i ri, myslimanëve u jepej mundësia të interpretonin besimet fetare paraekzistuese duke i parë ato si versione të prapambetura të fesë së tyre. Autori thekson faktin se Myslimanët përdornin termat “i pafë” dhe “shtëpia e luftës” për t’iu referuar ekskluzivisht Europeanëve të Krishterë. Civilizimet e tjera ose kishin përqafuar Islamin ose nuk përbënin ndonjë kërcënim kështu që për to nuk gjehet ndonjë epitet në literaturën islame. Për momentin Krishtërimi përbënte të vetmin rrezik monoteist ndaj botës orientale të formësuar nga identiteti fetar mysliman.

Myslimanët nuk i kuptonin sistemet e ndryshme politike në Europë dhe nuk interesoheshin shumë për to. Në krahasim me Perandoritë myslimane që flisnin gjithsej vetëm tre gjuhë (Arabishten, Persishten dhe Otomanishten), Europa dukej si njëstrehë për etni dhe shtete të ndryshme, diversitet i cili nuk ekzistonte në botën Orientale. Mësimi i gjuhëve përendimore konsiderohej si degraduese sidomos duke marrë parasysh referimin e vazhdueshëm tek arabishtja, kështu edhe përkthyesit zakonisht merreshin nga popullsitë jomyslimane.

Një vëzhgim interesant që bën Leëis është se megjithëse shkencë lulëzoi fillimisht në Orient, më vonë myslimanët e humbën idenë e metodologjisë shkencore. Ata nuk mund ta kuptonin procesin e zbulimit dhe eksperimentimit. Sipas tyre e vërteta tashmë ishte e shkruar dhe çështja ishte vetëm të arrihe ta kuptoje këtë të vërtetë. Edhe në periudha të mëvonshme, historianët myslimanë shkruanin për historinë e hershme të Krishtërit sikur nuk kishte më se çfarë të zbulohet, pa u përpjekur të ndjekin zhvillimet që janë bërë me kalimin e kohës. Në një interpretim qartësisht pro-perëndimor, Leëis e krahason këtë stanjacion me procesin e mendimit religjioz ku dyert e pavarësisë në të menduar ishin të mbyllura. Ai përpiqet të japë njëshpjegim historik duke thënë se “Europianët ishin me fat në tre ngjarje kryesore: zbulimi i tokave të reja, fillimi i periudhës së Rilindjes dhe prirjet për reformime. Ndërsa tek myslimanët, zbulimi i tokave të reja erdhi shumë shekuj përpara rilindjes dhe nuk u shoqërua me reforma të religjionit. Në këtë kuptim, autori mëton të na japë logjikën e një vazhdimësie historike ku gjurmët e para sipas tij mund t’i gjejmë qysh në shekullin XII kur Europianët nisën të përkthejnë dokumenta zyrtare nga gjuhët myslimane. Me fjalë të tjera, nisur nga sa u tha, duket se Leëis është i prirur të na shpjegojë tiparet natyrore të Orientit dhe të Perëndimit. Dualitetin Perëndim/Orient ai e diferencon duke theksuar se Perëndimorët e kanë patur që në gjenezë reformizmin dhe racionalizimin e botës së jashtme, ndërkohë që Orientalët shfaqen si pasivë, të pandryshueshëm duke u mbështetur më tepër në dijen mistike se sa atë racionale. Ideja kryesore e librit që duket se përqëndrohet në faktin se ashtu sikurse Europa zbuloi orientalët si “tjetrin” mes nesh, ashtu edhe myslimanët rizbuluan Europën. Por duke u bazuar në këtë zbulim të ndërsjelltë, Leëis mban një qëndrim gati eurocentrist duke shpjeguar se forma e racionalitetit Perëndimor ishte tërësisht e ndryshme sepse ata prireshin drejt

reformave dhe progresit, ndërkohë që orientalët zbuluan nga Europa vetëm ato elemente që i interesonin dhe e legjitimonin në konservimin e gjendjes së stanjacionit ku ndodheshin.

Kur flet për perceptimet myslimane mbi Europën, Leëis shkruan se “në shekullin XVIII kemi një ndryshim në perceptimin e turqve të cilët nuk i shihnin më Europeanët si injorantë barbarë, por si një armik i rrezikshëm për Perandorinë. Në këtë kohë, tek Otomanët ka një ndërgegjësim se ata nuk janë më Perandoria Islamike që sfidon Krishtërimin, por një shtet si gjithë të tjerët” (Leëis: 1982). Duke mbështetur pikëpamjen e një modeli linear zhvillimi, dmth duke mohuar qasjet alternative të zhvillimit, autori shkruan se “Revolucioni industrial dhe bujqësor në Perëndim nuk pati asnjë ekuivalent në Lindjen e Mesme” (Po aty). Rritja e informacionit të vendeve myslimane për Europën erdhi në momentin kur Europeanët nisën të shiheshin si kërcënim për status-quonë e turqve. Rritjen e interesit për çështjet e Europës mund ta shohim vetëm në shekullin XIX kryesisht për shkak të zgjerimit të Europës drejt lindjes. Me rritjen e kontakteve me Perëndimin, në perceptimet e Orientalëve shekullarizimi i Europës shihej si kërcënim edhe më i rrezikshëm se Krishtërimi. Për të shpjeguar kërcënimin e doktrinave të shekullarizmit dhe iluminizmit autori citon një deklaratë në kohën kur revolucionarët francezë sapo kishin pushtuar Egjiptin në shekullin XIX: “Kombi francez nuk beson tek ringjallja dhe pretendon se vetëm koha mund të na shkatërrojë. Sipas tyre, librat që na sollën profetët janë fals dhe ata që pretendojnë se janë profetë në të vërtetë vetëm sa gënjejnë njerëzit injorantë” (Leëis:1982, f.183). Parimet themelore të revolucionit francez përbënin rrezik për doktrinat filozofike orientale. Librat e Voltaire apo Rousseau nuk u përkthyen deri në shekullin e XX dhe ishin të panjohur për popullsitë e vendeve myslimane. Tre elementet më të pakuptueshme që hasën myslimanët në Europë ishin: pavarësia e femrës, pushteti i papës dhe *res publica*. Të treja elemente të huaja për qytetërimin

oriental. Veçanërisht i panjohur për ta ishte nocioni i republikës. As shkrimet e filozofisë greke që trajtonin idenë e republikës nuk patën influencë përveç një rrethi të ngushtë intelektualësh. Ndarja e fesë nga shteti as që mund të konceptohej në vendet myslimane, ku kalifi mbante njëkohësisht edhe pushtetin politik edhe atë fetar. Mbi bazën e këtyre dallimeve esenciale Leëis nënkupton se zhvillimi i vendeve orientale ndaloi përfundimisht në shekullin e XVIII sepse ai nuk arriti t'i kundërpërgjigjej tipareve reformatore të modernitetit dhe iluminizmit europian. Që nga periudha e iluminizmit hendeku mes Perëndimit dhe Orientit sipas Leëis ka mbetur konstant dhe supremacia e Perëndimit nuk është vënë më në diskutim akoma edhe ditët e sotme. E thënë ndryshe: civilizimi oriental ishte më i përparuar më parë sepse mënyra se si ishte strukturuar shteti oriental i përshtatej më shumë kushteve të mesjetës, ndërkohë që civilizimi perëndimor e tejkaloi në momentin kur racionaliteti shkencor rrëzoi dogmatizmin fetar gjatë kohës së modernitetit.

Në librin tjetër “Islami dhe Perëndimi” Leëis paraqet idenë e disa diferencave të pakapërcyeshme ndërmjet civilizimit Islamik dhe atij Perëndimor. Sipas tij, dallimet midis tyre mund të evidentohen që tek roli që luajnë institucionet fetare në Perëndim dhe në Orient. Ai shkruan se “për myslimanët ekuivalent i Kishës si ndërtesë, si vend kult, është xhamia, por si institucion, si pushtet, Kisha nuk ka ekuivalent në Islam. Në historinë islamike klasike nuk do të ndodhte kurrë një përplasje midis papës dhe perandorit, për shkak se Kalifi ishte i veshur edhe me autoritet politik edhe atë fetar” (Leëis: 2007, f.14). Më pas ai i thellon edhe më tej diferencat që konstituojnë këto shoqëri kaq të ndryshme duke shpjeguar se “Islami nuk është thjesht fe, siç është Krishtërimi për Perëndimin, ai është një qytetërim i tërë” (po aty, f.15). Sikurse mund të vërehet që nga vetë emërtimi i librit, skema që ndërton Leëis është ajo e një dualiteti ku hendeku mes Islamit dhe Perëndimit ka ekzistuar gjithnjë dhe është e

pamundur që ky dualitet të mos vazhdojë në të ardhmen. Një aspekt tjetër me rëndësi i këtij libri është kritika që ai bën mbi konceptin e orientalizmit të Eduard Said. Në këtë drejtim ai e sheh si të dëmshëm konotacionin pezhorativ që i ka dhënë Said termit “orientalist” që kur u botua libri i tij i njohur “Orientalizmi”. Sipas pikëpamjes së Leëis, nuk është e vërtetë teza sipas së cilës qytetërimet më të përparuara studiojnë ato më pak të përparuara. Duke marrë parasysh periudhën kur qytetërimi islamik ishte më i përparuar, autori shpjegon se megjithatë edhe në këtë periudhë ishte përsëri Perëndimi që e studionte islamin. Leëis na jep katër arsye të rëndësishme që stimuluan kuriozitetin e madh të Europianëve mbi orientin:

- Kur vendet e shenjta të Krishtëritit ndodheshin në lindjen e mesme, atje gjendeshin edhe vendet e pelegrinazhit që ju morëm Krishtëritit nga ekspansioni i Orientit. Kymoment bëri që besimtarët e Krishterë të udhëtonin më shpesh drejt orientit sesa orientalët drejt Perëndimit.
- Tjetër faktor me rëndësi sipas Leëis ishte frika, duke pasur parasysh se vendet e Krishtera kishin humbur shumë nga territoret e tyre nga pushtimet islamike që nga shekulli VII deri në shekullin XVII.
- Iluminizmi i shekullit XIX që u shoqërua nga një shkallë e zgjeruar e homogjenitetit fetar në Perëndim solli shumë të Krishterë nga Libani dhe Siria të cilët u bënë themelues të studimeve arabe.
- Arsyeja e katërt ishte toleranca që ekzistonte në vendet myslimane në kontrast me prirjet përjashtuese të Europës së Krishterë ndaj myslimanëve. Ky fakt ia u lehtësonte punën udhëtarëve dhe studiuesve Perëndimorë që donin të merrnin më shumë informacion për botën orientale, ndërkohë që myslimanët nuk e gjenin dot këtë mundësi në Europë.

Në një artikull të publikuar në revistën “The Atlantic” Leëis shkruan se “Diferenca midis Europës dhe Islamit është se në Europë njeriu përdor paratë për të marrë pushtetin, kurse në Lindjen e mesme përdoret pushteti për të fituar paratë” (“Islam and liberal Democracy”, The Atlantic, February 1993). Duhet thënë se teza të tilla janë shumë të përhapura tek autorët të cilët kërkojnë të ngrejë barriera të pakapërcyeshme midis dy sistemeve sociale të ndryshme, gjë të cilën mund ta gjejmë edhe tek autori Karl Eitffogel që e sheh qytetërimin oriental si strehën perfekte për çdo lloj despotizmi.

Pavarësisht pozicionit të tij të qartë si pro-perëndimor, tek “Ku u gabua?” mund të evidentohen disa teza relevante për zhvillimin e këtij punimi. Ndërkohë që autori përmend barazinë e përgjithshme që ekzistonte në shoqëritë islame, ai shpjegon se përjashtim përbënin vetëm tre kategori sociale: Skllëvërit, jo-myslimanët dhe gratë. (f.81). Ndërkohë që autori pranon se statusi i skllëvërve në Orient ishte më mirë se në perëndim (“Skllëvërit mysli-manë kishin të drejta të përcaktuara në ligjin islamik dhe në çdo rast skllavërimi i tyre ishte shtëpiak dhe jo ekonomik, gjë që u krijonte mundësinë skllëvërve të kishin “një shtëpi dhe një familje” (f.84), gjithsesi nga ana tjetër Leëis shton se ishte merita e zhvillimit të Perëndimit që skllavëria në botën mysli-manë u revokua. Sipas Leëis, roli pozitiv i fuqive perëndimore në krijimin e të drejtave të barabarta për shtetasit jo-mysli-manë të Perandorisë Osmane është diçka e qartë, megjithëse kjo përpjekje ndeshi jo vetëm rezistencën e mysli-manëve por edhe të shtetasve jo-mysli-man të veshur me pushtet dhe që kishin interesat e tyre personale në ruajtjen e status-kuosë (f. 93). Megjithatë, ndryshe nga presioni që Perëndimi duket se ushtroi për fundin e skllavërisë dhe pabarazisë për jo-mysli-manët, “pozicioni i grave në shoqëri nuk duket se përbën shqetësim për kritikët perëndimorë të institucioneve Otomane apo institucioneve të vendeve të tjera mysli-manë” (f.94). Gjithsesi,

pretendimi se gjatë shekujve XVI-XIX grate perëndimore kishin një status më të pranueshëm se sa gratë orientale është një çështje e debatueshme. Fakti se gratë perëndimore kishin një ndërveprim social më të lirë me meshkujt dhe se ato nuk ishin tëmbuluara me *hijab* duket se është njësia kryesore që mat vërtetësinë e këtij pohimi përmes të cilit autori thekson pabarazinë e dy kulturave. Kështu për shembull fakti se gratë myslimane kishin më shumë të drejta pronësie përmendet veç kalimthi. (Vakëfet janë të vetmet vende ku shoqëria tradicionale myslimane vendos barazinë midis meshkujve dhe femrave [f. 111]. Sikurse shkruan Imad-ad-Dean Ahmad “Leëis nuk i kushton rëndësi faktit se gratë myslimane e mbanin mbiemrin e tyre edhe pas martesës dhe as rolit thelbësor të gruas në familjet myslimane” (Ahmad: 2002, f.37). Leëis arrin ta realizojë dallimin midis modernizimit dhe oksidentalizimit, por në disa raste ka prirje që t’i unifikojë këto dallime. Kështu për shembull ai shkruan se “për burrat, të vishnin rroba perëndimore shihej si modernizim; ndërsa për gratë të vishnin rroba perëndimore shihej si oksidentalizim dhe si i tillë duhej ndëshkuar” (f.76). Ndërkohë që ndryshe nga ajo çka shkruan autori, në periudhën e Shahut të Iranit ishin gratë e mbuluara me hijab që ndëshkoheshin, ndërkohë që ky aspekt tradicional i mbulimit të fytyrës tek gratë ende shihet si e paligjshme nga qeveria turke. Gjithsesi, Kapitulli ndoshta më i rëndësishëm i këtij libri është “Shekullarizimi dhe shoqëria civile”. Leëis shkruan se myslimanët fillimisht e perceptonin revolucionin francez dhe iluminizmin europian jo si një ngjarje shekullarizuese por si një lëvizje kundër Krishtërit. Kjo është e rëndësishme sepse akoma në ditët e sotme shumë myslimanë gabimisht e konceptojnë kulturën perëndimore si një fenomen të Krishterë më tepër se sa një produkt i shekullarizimit” (f. 104). Me kalimin e kohës Turqit dhe Persët adoptuan termin francez “*laique*” për procesin e shekullarizimit. Më pas autori thekson se “pretendimi sipas të cilit kuptimi fillestar i shoqërisë civile mbart një

domethënie jo-fetare është thjesht një reflektim i pozicionit të kulturës perëndimore të ndikuar nga influenza franceze, pretendim të cilin është përpjekur t'ia imponojë botës orientale jo vetëm ideologjikisht por shpeshherë edhe me forcë”(f.112). Eurocentrizmi i Leëis shfaqet haptazi kur pohon se “elementi i Krishterë nëPerandorinë Osmane e bëri të lehtë që turqit të adoptonin një model që reflekton një urdhër eklesiastik që ishte i panjohur në Islam” (Po aty, f.108). Përballë sfidave ndaj sukseseve të vazhdueshme të Perëndimit, ky “Kristianizim” i Islamit la në udhëkryq shumë komunitete në Perandorinë Osmane duke i bërë të zgjidhnin midis islamizimit dhe shekullarizimit. Autori po kështu vë në dukje - ashtu sikurse edhe në librat e tjerë të tij - rëndësinë e pranisë së tolerancës, bazat e së cilës mund t'i gjejmë që tek Kurani. Por këtë tolerancë të vendeve myslimane e vë përballë kapacitetit integruar të kulturës së Krishterë pas kohës së iluminizmit.Sipas tij, toleranca nëPerandorinë Osmane nuk përkthehej në integrimin e komuniteteve të ndryshme etnike dhe fetare që ekzistonin por në përçarjen e mëtejshme të këtyre komuniteteve. Me fjalë të tjera, toleranca ekzistonte vetëm në kuadrin e ruajtjes së diferencave ekzistuese, ndërkohë që në Perëndim për shkak të efektit homogjenizues të periudhës së iluminizmit me të vërtetë diferencat e kishin vështirë të ekzistonin, por ama përçarja dhe izolimi i komuniteteve të ndryshme nuk ndodhte.

Në konkluzionet e këtij libri, Leëis e refuzon pyetjen “Çfarë u bëri Islami myslimanëve?” Ai argumenton se nuk mund të fajësohet Islami për statusin aktual të myslimanëve për aq kohë sa ishte pikërisht Islami që lulëzoi lirinë dhe progresin shkencor për myslimanët, madje që krijoi edhe mundësi për strehimin e hebrenjve dhe të Krishterëve të persekutuar nga institucionet e Krishtera në Europë (f.156). Pyetja që Leëis shtron është e kundërta, pra “çfarë i kanë bërë myslimanët Islamit?” për përgjigjen e së cilës identifikon katër argumente

të ndryshme. Argumenti i parë e shpjegon rënien e qytetërimit Islam për shkak të adoptimit të ideve të huaja. Argumenti tjetër ia atribuon ruajtja fanatike e zakoneve të tejkaluara. Argumenti i tretë rreket të fajësojë problemet fetare (p.sh dështimi në ndarjen e Kishës nga shteti apo tradita seksiste). Kurse argumenti i fundit bazohet në asimetrinë midis Lindjes dhe Perëndimit (metalet e çmuara, shkatërrimi mjedisor etij.). Megjithatë, dy argumentet më thelbësore janë lënia pas dore e trashëgimisë së shenjtë të Islamit dhe dështimi në ndërtimin e një demokracie sekulare. Në njëfarë mënyre duket e qartë se gabimi i orientit sipas autorit është se nuk ka ditur të inkorporojë tipare të kulturës perëndimore, të cilat merren si standarti bazë për suksesin e Perëndimit.

Në instancë të fundit mund të thuhet se në debatin Leëis-Said të cilin jam përpjekur ta analizoj në pjesën e parë të këtij kapitulli, duket se dy autorët substancialisht nuk ndahen shumë nga njëri tjetri. Nëse Said mbështet një qasje kryesisht Islamocentriste përmes instrumentave metodologjike të analizës së ligjërit, Leëis shfaqet kryesisht si Eurocentrist. Pavarësisht se nga pikëpamja shkencore veprat e këtyre autorëve tashmë janë më të njohurat dhe më të cituarat në këtë fushë studimi, sikurse u shpjegua mësipër, është e vështirë që të krijohet një ndarje e qartë midis aspektit politik dhe atij shkencor tek këta autorë. Ndërkohë që debati midis tyre ka një domethënie thelbësore sepse ka sjellë disiplinën e studimeve post-koloniale në qendër të vëmendjes, ka kontribuar në pasurimin e dijeve mbi këtë fushë si dhe ka krijuar premisat për studime të mëtejshme në lëmin e orientalizmit dhe studimeve kulturore.

1.2 Ballkanizimi përballë Orientalizmit

Në lëmin e studimeve post-koloniale së bashku me Eduard Said një kontribut të rëndësishëm ka dhënë dhe autorja bullgare Maria Todorova. Libri i saj “Ballkani Imagjinar” ngjason me “Orientalizmin” e Said në idenë se Ballkani është një koncept ideologjik i shpikur nga Perëndimi dhe që shpeshherë kufijtë e tij gjeografik bien në kontradiktë me kufijtë e tij kulturor. Pavarësisht se ka një konsensus mbi emërtimin “Ballkan” ku përfshihen të gjitha shtetet e reja që dolën nga rënojat e Perandorisë Osmane, kufijtë kulturor të Ballkanit ende janë të paqarta. Kështu për shembull Sllovenët kulturalisht e shohin veten të distancuar nga Ballkani dhe i etiketojnë fqinjët e tyre kroatë si Ballkanas, të cilët nga ana tyre i etiketojnë Serbët si Ballkanas meqënëse e shkuara kroate është lidhur më Perandorinë Austro-Hungareze më shumë se sa me atë Osmane. Serbët po kështu e refuzojnë etiketimin e tyre si Ballkanas dhe përdorin Ballkanin si instrument ideologjik për të shenjuar fqinjët e tyre shqiptarë. Në këtë drejtim, Todorova bën një dallim thelbësor ndaj Orientalizmit të Saidit të cilin mund ta përmbledhim në shtatë pika kryesore:

- 1) Ndryshe nga nocioni i “Orientit” që është i turbullt dhe i paprekshëm, Ballkani është nocion më konkret.
- 2) Orientalizmi është një strehë ndaj alienimit të industrializimit, një metaforë për seksualitetin femëror të ndaluar (rimishërim i idesë së haremit). Nga ana tjetër, Ballkanizimi nuk është i ndaluar dhe as seksual, ai është mashkullor, primitiv, i

papërpunuar dhe i rrëmujshtëm.(“Ballkani Imagjinar”, f.23-47).

3) Ballkanizimi është një koncept tranzitor, diçka jo krejtësisht Europiane dhe as Orientale dhe që nuk është ende pjesë e kësaj dihotomie.

4) Vetëperceptimi i popujve Ballkanas nuk është i llojit kolonial;

5) Orientalizmi e pozicionon Islamin si “tjetri” ndërkohë që Ballkanizimi ka të bëjë kryesisht me popullsi të Krishtera.

6) Orientalizmi është një ligjërim kryekëput racist duke kategorizuar njerëzit me ngjyrë, ndërkohë që Ballkanizimi është shënjuar i popujve të të njëjtës rracë dhe të njëjtës ngjyrë lëkure.

7) Vetë identiteti në Ballkan është krijuar si kundërvënie ndaj “tjetrit” Oriental.

Pasi ka qartësuar diferencat me Orientalizmin e Said, Todorova nis të hulumtojë mënyrën se si u gjenerua ideja e Ballkanit si koncept i përdorur nga të huajt ashtu sikurse edhe në nivel vetë-perceptimi të vendasve. Studimi i saj fillon qysh me zbulimin e Ballkanit në fillimet e modernitetit dhe vazhdon më pas duke shpjeguar ndryshimet që ka pësuar në kohë ky perceptim deri në shpikjen në shekullin e XX të “Ballkanit”, “Ballkanizimit” si kategori negative. Në rrugëtimin e saj teorik autorja përpiqet të vëzhgojë mënyrën se si janë ndërtuar këto kategori. Kështu për shembull në faqën 78 ajo shpjegon se si udhëtarët Britanik të shekullit XIX zbulojnë sllavët e Ballkanit si popullsi e shtypur në të njëjtën kohë kur në periudhën Viktoriane “u zbuluan” të varfrit si kategori e shoqërisë. Ky vëzhgim i Todorovas lidhet me dy modele perceptimi të periudhës së shekullit XIX, perceptimin aristokratik dhe atë borgjez. I pari mund të evidentohet sidomos në fillimet e shekullit XIX në pjesën dërrmuese shfaqte shenja simpatie kundrejt udhëheqësve Osmanë dhe pushtetin që ata përfaqësonin. Perceptimi borgjez më së shumti kishte prirje të

mbështeste popujt e Ballkanit, të cilët kuptohej se ndoshta ishin të prapambetur, por të paktën besohej se kishin potencialin e nevojshëm për të hyrë në procesin linear të progresit.

Todorova identifikon disa momente historike që kanë sjellë ndërtimin e idesë së Ballkanit. Momenti më i rëndësishëm është fillimi i shekullit XX kur termi “Ballkan” u iu bashkangjit dhunës dhe shqetësimit politik. Ngjarje të tilla si situatat kaotike në Maqedoni, kriza boshnjake, vrasjet në Ballkan, luftrat ballkanike kontribuan në formimin e një materiali të konsiderueshëm në perceptimin e Ballkanit si një mjedis të turbullt. Todorova nuk jep një përshkrim të saktë mbi kontekstin politik në Perëndim në kohën kur ndodhën këto ngjarje. Gjatë kësaj periudhe fuqitë imperialiste ishin në kulmin e ndjesisë së superioritetit kundrejt vendeve koloniale. Autorja është në dijeni të faktit se Orientalizmi dhe Ballkanizimi nuk janë thjesht disa “etnocentrizma banal”, por në këto kategori brendashkruhen elementë strukturorë të ekspansionit kapitalist që shpërtheu në mbarë botën. Megjithatë duket se ajo nuk i mëshon shumë kësaj pikëpamjeje në periudhën kur termi “Ballkan” mori një formë të ngurtësuar ideologjike. Duket se në këtë qasje, “tjetri European” është në mungesë dhe gjithçka që mund të shohim mbetet vetëm i shënjuari i këtij “tjetri”, gjë që në rastin e Said mishërohet në figurën e Orientalit kurse në rastin e Todorova në atë të ballkanasit.

Gjatë luftës së ftohtë Ballkanizimi pësoi një ndryshim më shfaqjen e nocioneve të tilla si “Europa Lindore” dhe “Europa Juglindore”. Përgjatë viteve 80’ një nocion i tretë u shfaq në ligjërimin mbi pjesët jo-perëndimore të Europës, kësaj here në emërtimin e “Europës Qendrore”. Todorova e konsideron “Europën Qendrore” si një ligjërim politik të ndërtuar nga një grup intelektualësh (si Kundera apo Havel) me synimin për të krijuar një forcë

balancuese kundrejt termit “Europa Lindore”. Ata e shihnin një nocion të tillë si pezhorativ meqënëse Lindjen ata e konsideronin si një sinonim të Rosisë dhe Bashkimit Sovjetik, teksa proklamonin një etiketim krejt më vete duke u mbështetur në idenë e një trajektoreje historike të pavarur nga Europa Lindore pavarësisht nga e shkuara e tyre. Duket qartë se kjo arratisje nga lindja (për të përdorur një term të Enis Sulstarovës) u stimulua në kuadër të nevojës së këtyre vendeve për t’u veçuar nga aspiratat pushtuese të Bashkimit Sovjetik. Kundërshtia e Todorovas ndaj këtij termi është se ndërkohë që mund të ketë pasur një efekt pozitiv për vendet e Europës Qendrore, për Ballkanin nuk pati të njëjtin efekt duke qenë se ligjërimi i Ballkanit për veten u la krejtësisht jashtë diskutimi. Sipas saj, diskutimi ideologjik mbi Europën Qendrore edhe një herë e rivendos Ballkanin si “tjetri periferik” që nuk i përket kësaj trajektoreje zhvillimi. Autorja argumenton se koncepti i Europës Qendrore nuk ishte ai i një nocioni që mëton konstruktimin e një rajoni dhe se bashkëpunimet konkrete midis vendeve në fakt dështuan (f.154). Megjithatë duhet thënë se suksesi i politikave të Sllovenisë për ta ripërkufizuar veten brenda kornizave të Europës Qendrore për të lënë mënjanë etiketën ballkanase në njëfarë mënyrë shpjegon fuqinë e idesë së Europës Qendrore si kategori identitare, por njëkohësisht kjo shpjegon edhe njëherë tezën e Todorovas se kjo ide është formuar në kundërvënie ndaj “tjetrit ballkanas”.

Një ndër pikat kyçe të autores në këtë libër është analiza që ajo i bën luftrave në ish-Jugosllavi. Këto luftra aktualizuan edhe njëherë ligjërimin mbi konceptin e ballkanizimit. Megjithëse ishin vetëm jugosllavët të përfshirë në këtë luftë përsëri shtypi ndërkombëtar riformuloi dispozitivin e “luftrave në Ballkan” dhe rikonfiguroi konceptin e ballkanizimit që u përdor në periudhën e luftrave ballkanike në fillimin e shekullit XX.

Por në këtë drejtim, Todorova argumenton se këto luftra në vend që të predikonin procese që mund t'i gjejmë vetëm në Ballkan – të tipit “këta njerëz kanë qindar vjet që luftojnë” – në të vërtetë konstituuan Europianizimin përfundimtar të këtij gadishulli. Homogjenizimi ka qenë një temë bazike në historinë perëndimore, gjë që mund ta hasim jo vetëm në Francën post-revolucionare, por edhe në kohën e kryqëzatave, shpërnguljen e hebrenjve nga Anglia etj. Në shekujt XIX dhe XX transformimi i komuniteteve fshatare të Francës së sotme në popull francez, bashkimi i Gjermanisë dhe ai i Italisë, ripozicionimi i Polonisë dhe politikat shtetërore anti-emigracion janë indikatorë që na tregojnë se ideja e homogjenitetit nuk është një fenomen që mund ta gjejmë vetëm në Ballkan. Sikurse shkruan Todorova “konsolidimi dhe homogjenizimi në Europë u realizuan përpara demokratizimit” (f. 167). Nocioni i shtetit multikulturor që sipas marrëveshjes së Dejtonin po tentohet të implementohet në Bosnje në fakt është një ide krejt e re çka tregon dominimin e Shteteve të Bashkuara në arenën ndërkombëtare. Deri vonë, problemi kryesor në Ballkan presupozohej se ishte shkalla e lartë e multietnicitetit në rajon, të cilin Joseph Roucek e quante “handikapi i heterogjenitetit” (Joseph S. Roucek:2006 f. 3-7). Nocionet e klasës së mesme si rendi, rregullat dhe formalizmi e shihnin heterogjenitetin etnik si të rrëmujshëm dhe ngatërrestar dhe jo si pasurimin e tolerancës dhe diversitetit. Në fund ajo çka mbizotëron në koncepte të tilla esencialiste si ballkanizimi është çështja e fuqisë. Popujt që jetojnë në shtete të fuqishme i përbuzin ata që jetojnë në shtete më pak të fuqishme. Ndërkaq të gjitha çështjet e fuqisë në Ballkan janë zgjidhur nga fuqitë e mëdha sepse sikurse shkruan Todorova “vetë ekzistenca e shteteve të ndryshme në Ballkan ka qenë thujtë ekskluzivisht e rregulluar nga konsideratat e fuqive të mëdha” (f.109). Sigurisht që vështirë se mund të mohohet ndikimi i fuqive të mëdha në politikat e

shteteve të Ballkanit, por nga ana tjetër nuk mund të mohohet as kompleksiteti i agjencive politike të këtyre shteteve në ndërveprimin me fuqitë e mëdha. Këto shtete erdhën në ekzistencë edhe falë perceptimit të identitetit të vetes në një formë të caktuar, në një moment të caktuar dhe përpjekjet e tyre për krijimin e shteteve respektive kanë efekte reale në strukturën shoqërore të këtyre komuniteteve. Tek qasja e Todorovas mund të themi se ekziston një prirje – të cilën mund ta evidentojmë edhe tek Said – për t'i kushtuar rëndësinë kryesore shënjesit, pra vullnetit të Perëndimit për t'i dhënë një formë të caktuar këtyre komuniteteve, ndërsa vetë formacionet politike të vendeve të Ballkanit nuk shihen si pjesëmarrëse në këtë proces ndërveprimi por vetëm si pësuese të këtij procesi. Në librin e saj, Todorova shfaqet si kritike e ashpër e tezave të Huntingtonit dhe ndarjes që ai i bën botës në elemente kulturore në konkurrencë me njëri-tjetrin. Megjithatë, sipas saj nuk mund të flasim për një diferencë të mirëfilltë ndërmjet Krishtëritit perëndimor dhe Ortodoksisë lindore sepse kjo diferencë nuk është veçse një konstrukt i kohëve të fundit. Duhet thënë se një tezë e tillë mund të na çonte në përfundimin se meqënëse nuk paska një diferencë midis Krishtëritit perëndimor dhe Ortodoksisë lindore, atëherë na del se Ortodoksinë duhet ta klasifikojmë si të Krishterë dhe në kundërvënie ndaj Islamit. Ndarja e vërtetë midis perëndimit dhe lindjes, sipas Todorova, nuk është ajo midis Krishtëritit dhe Ortodoksisë por midis të pasurve dhe të varfërve.¹ Në vend që të shtrojë çështjen se pse vende jo shumë të zhvilluara si Hungaria, Kroacia dhe Sllovakia rreshtohen kah kulturës perëndimore ajo mbërrin në konkluzionin se përpjekja e Huntingtonit është vetëm një fasadë që synon të mbrojë perëndimorët e pasur. Ky konkluzion mund të vërehet tek pjesa dërrmuese e autorëve të shkollës post-

¹ Po të kthehemi mbrapa në kohë, si p.sh në kohën e mesjetës mund të na rezultojë që diferenca i pasur-i varfër mund të jetë e pozicionuar në kahe të kundërta nga sa thotë Todorova.

koloniale por në kuadër të këtij punimi një tezë e tillë nuk do na krijonte mundësinë të vëzhgonim sa më gjerë truallin dhe strukturat që i mundësojnë këto diferenca perëndim-lindje. Me fjalë të tjera, përmes kësaj teze synoj të shpjegoj se teza e “përplasjes së qytetërimeve” ashtu sikundër edhe teza e “të pasurve kundër të varfërve” nuk janë veçse konstrukte ideologjike që na mundësojnë ta shohim realitetin në një formë të caktuar. Diferencat kulturore dhe ato sociale nuk janë veçse instrumenta që e kategorizojnë realitetin duke u nisur nga një optikë e caktuar vëzhgimi. Kategori të tilla janë thellësisht kontigjente dhe varen nga trualli ku vendos këmbët vëzhguesi për të realizuar përshkrimin. Ndërveprimi mes dy elementëve (në këtë rast lindja dhe perëndimi) mund të na mundësojë rradhitjen e një shumësie diferencash midis tyre, por synimi i qasjes qëpropozoj nuk është ai i rradhitjes së elementëve diferencues por ai i shpjegimit të strukturës që formëson nuancat e këtij diferencimi dhe funksionit që këto diferenca kanë në mënyrën se si e perceptojnë njëri-tjetrin këto dy elemente.

1.3 Orientalizmi dhe Politikat e identitetit

Një tjetër autor i rëndësishëm që ka trajtuar gjerësisht konceptin e Ballkanizimit është antropologu slloven Bozidar Jezernik. Qasja e tij mund të thuhet se përmbledh në vetvete si “Orientalizmin” e Said ashtu edhe idenë e Ballkanizimit të Maria Todorova, në sensin që ai e sheh orientalizmin si një tipar thelbësor të Ballkanizimit. Kështu për shembull tek libri i tij *Imagining the Turk* (Jezernik: 2010, f.17) autori parashtron krijimin e konceptit të “Perëndimit” apo “Europës” nëpërmjet praktikave të një mekanizmi imagjinar. Megjithëse narrativat që përshkruan autori reflektojnë rrethanat shoqërore, kulturore, politike dhe ekonomike në të cilat kanë ndodhur këto praktika, duhet të kemi parasysh se narrativat e ndërtuara mbi “tjetrin” në fakt flasin më së shumti për “veten”. Kjo tezë theksohet përsëri tek libri i tij “Europa e Egër” (Plejad: 2010): “Vendi dhe njerëzit e Ballkanit shërbyen thjesht si një pasqyrë në të cilën Perëndimorët panë vetveten dhe vunë re, së pari dhe mbi të gjitha se sa të avancuar dhe të civilizuar ishin. Respektivisht mund të argumentojmë se nuk mund të ketë Europë pa Ballkanin” (f. 28). Në këtë drejtim, “turku” megjithëse posedon statusin dhe identitetin e tij, njëkohësisht nënkupton gjithçka që nuk gjendet brenda “nesh”. Jezernik e vazhdon argumentin duke shtuar se “Paradoksalisht pasqyra jonë (në këtë rast turku) mund të jetë “vetja jonë” më shumë seç

jemi ne” (f.50). Kjo ndodh sepse tek orientali fshihet vetë gjeneza e “vetes” Perëndimore dhe duke parë turkun Europeanët shihnin të shkuarën e tyre dhe vërenin se sa shumë ishin larguar prej saj. Kuptimi i imazhit të turkut në Europë do të ishte i pamundur pa pasur parasysh rrethanat dhe kushtet që po i jepnin formëperceptimeve Europiane në kohën kur ky imazh u ndërtua. Ndryshe nga Todorova, Jezernik përpara se të analizojë imazhin e turkut, fillimisht i kushton rëndësi kushteve specifike të Europës që mundësuan krijimin e imazhit të turqve në një formë të caktuar. Jezernik saktëson se “turku nuk ishte një pjesëmarrës pasiv në ndërtimin e imazhit të tij, përkundrazi në procesin e ndërtimit të këtij imazhi, ai luajti një rol aktiv” (f.3). Ai e shpjegon më tej këtë ide duke vazhduar argumentin se “Megjithëse roli i Europës në procesin e krijimit të këtij imazhi është i pamohueshëm, protagonistët në këtë ndërveprim janë Osmanët. Sulltani dhe shteti Osman ishin drejtpërdrejtë të përfshirë në ndërtimin e këtij imazhi (f.33). Megjithatë, imazhi mbi “turkun” duhet parë si një shpikje për audiencën Europiane gjatë kohës së krijimit të “Komuniteteve Imagjinare”, të cilat në të njëjtën kohë bashkëndajnë idenë mbi veten dhe një diferencë të qartë kundrejt nocionit simbolik të “tjetrit”. Sikurse shkruan Rajko Mursic “Tjetri ndërtohet përgjatë procesit të tjetërsisë përmes identifikimit, diferencimit, subjektivizimit dhe klasifikimit” (Po aty, f.19). Në librin e tij “Europa e Egër” Jezernik realizon njëfragmentarizim në kohë për sa i përket perceptimit të Europës mbi Osmanët. Pamja e turkut të tmerrshëm dhe persekutues i nënshtetasve të Krishterë në të vërtetë është më shumë e lidhur me shekullin e XIX kur Perandoria Osmane ishte në rënie përfundimtare para zhdukjes së saj si rrjedhojë e Luftës së Parë Botërore. Rrëfimet më të hershme të cituara që nga shekulli i gjashtëmbëdhjetë, paraqesin një pamje shumë të ndryshme. Siç na kujton edhe autori, “gjatë shekullit të gjashtëmbëdhjetë dhe të

shtatëmbëdhjetë, Perandoria Osmane mendohej të zotëronte fuqi të pakufijshme, ushtria e saj ishte “tmerri i vërtetë i Europës” (f.296). Autori rradhiti elemente të ndryshme të shoqërisë dhe organizimit shtetëror Osman të cilat nën optikën Perëndimore dukeshin si të rrëmujshme, të prapambetura dhe të pakuptueshme. Një ndër këto elemente ishte ai i kombësisë, ku përcaktimi i kombësisë vetëm sipas përkatësisë fetare dukej absurde në sytë e Europianëve. Në faqen 271 ai shkruan se “Perëndimorët e shihnin me habi faktin se kombësia kurrsesi nuk mund të ishte e pandryshueshme në këtë pjesë të globit, por mund të ndryshohej sipas bindjeve, individë të ndryshëm që mund të ishin grekë, mund të ngryseshin bullgarë dhe të gdhiheshin Serbë në të nesërmen”. Elemente të tilla ekzotike përktheheshin dhe kodifikoheshin nga ana e vëzhguesve perëndimorë mbi idenë e diferencimit të “tjetrit Ballkanas” nëpërmjet klasifikimit të tij si imazh i tjetërsisë. Në këtë kuptim barriera simbolike midis Europës dhe Ballkanit sipas Jezernik bëhet e pakapërcyeshme. Madje në këto 25 vjetët e fundit ndërkohë që vendet e Ballkanit po bëjnë çdo përpjekje për t’u bërë pjesë e Europës siç kanë qenë përpara pushtimit Osman, nga ana tjetër Europa e përkufizon vetveten pikërisht në bazë të ndryshimeve të saj nga lindja, përfshirë këtu dhe Ballkanin.

Në tërësi mund të themi se avantazhet që na jep qasja e Jezernik është krijimi i hapësirës së nevojshme për vëzhgimin e të dyja palëve që marrin pjesë në ndërveprim me njëri-tjetrin. Megjithatë, mangësia e kësaj qasjeje mund të jetë se duke parë vetveten përmes “pasqyrës” që i servir Ballkani, Perëndimi ka prirjen që të analizohet si palë që merr pjesë në mënyrë indirekte në përkufizimin e pasqyrimin të vetes. Nisur nga kjo pikëpamje, Jezernik nuk duket shumë larg qasjeve të Said dhe Todorova sipas të cilëve Perëndimin mund ta analizojmë vetëm përmes perceptimeve të tij mbi “tjetrin” oriental. Nga ana

tjetër, në tezën e tij duket se i kushtohet më pak rëndësi perceptimit të orientalëve mbi Europën, gjë e cila do të ishte thelbësore në kuadër të përcaktimit të miteve orientale mbi idenë e Europës. Lidhur me këtë çështje, duket se autori Gerard Delanty na ofron një qasje më të plotë mbi mitin e Europës në librin e tij “Inventing Europe” (“Duke shpikur Europën”). Sipas autorit, ideja e Europës ashtu sikurse ideja e kombësisë është ndërtuar në kundërvënje ndaj tjetrit. Ajo është ndërtuar nga konflikti dhe ndarjet e brendshme dhe jo nga konsensusi dhe paqja. Makro-identitete të tilla si ideja e Europës, ideja e kombit apo botëkuptimet fetare janë më shumë ndarëse sesa unifikuese dhe në pjesën dërrmuese janë produkt i një homogjenizimi të dhunshëm. Pra, teza që propozon autori është se identitete të tilla si Perëndimi dhe Orienti nuk janë unifikime të padiferencuara në vetvete dhe mënyra se si këto dy makro-identitete kanë lindur i atribuohet kryesisht forcave homogjenizuese të Krishtërit në Europë dhe ato të Islamit në Orient. Sikurse shkruan vetë autori “Ka shumë pikëpyetje mbi idenë e identitetit European si një proces totalizues dhe etno-kulturalizmin që e shoqëron atë” (Delanty: 1995, f.2). Duke sjellë konceptin e Europës në fokusin kryesor të analizës së tij, autori përpiqet ta trajtojë entitetin e Europës si ide por edhe si realitet. Si metafora që emërton një civilizim kompleks, ideja e Europës manifeston përsiatjet e kulturës tonë për t’iu kundërvënë kulturave të tjera. Duket se vetë rreshtimi i shumë vendeve si mbrojtëse të një kulture të unifikuar Europiane është tregues i faktit të ekzistencës së konfliktit me tjetrin. Megjithatë, “ligjërimi mbi Europën nuk është gjithnjë ligjërim mbi unitetin dhe përfshirjen, por nga ana tjetër është edhe një ligjërim mbi përjashtimin dhe ndërtimin e diferencave duke u përqëndruar në normat veçuese” (f.1). Ndryshe nga autorët e tjerë të mësipërm, Delanty argumenton se identitete të tilla si Orienti, Ballkani apo Perëndimi janë identitete të variueshme. Nëse një vend i përket

njërit identitetet dhe jo tjetrit, kjo varet nga konteksti aktual të transformimit të këtyre identiteteve. Kështu për shembull, nëse përpara dy dekadash vende si Sllovenia dhe Kroacia quheshin vende të Ballkanit meqënëse ishin pjesë e Jugosllavisë, sot ato konsiderohen si vende perëndimore, sidomos në rastin e Sllovenisë e cila cilësohet rëndom si vendi më perëndimor i Ballkanit. Me fjalë të tjera, këto makro-identitete nuk janë të fiksuara në kohë një herë e përgjithmonë. Ato janë përherë në transformim e sipër, ashtu sikundër edhe vetë ideja e Europës. Nëse në fillim të shekullit XX sllavët konsideroheshin si “tjetri” i Europës, pas viteve 90’ më aderimin e disa vendeve sllave në Bashkimin European, tashmë duket se kufiri i demarkacionit që shenjon tjetrin është vendosur më në lindje. Në kohët e sotme ekziston një konsensus sipas të cilit themelimi i Europës është rrënjësor thellë në Krishtërimin latin, të drejtat e njeriut dhe demokracinë liberale. Delanty e kundërshton këtë tezë duke argumentuar se “teza të tilla janë të pabazuara dhe nëse ideja e Europës do të përdorej si një koncept normativ është e domosdoshme që të analizohet përmes një reflektimi kritik. Është e pamundur ta shohim historinë e Europës si mishërimin e një ideali të madh unifikues, sepse idetë në vetvete janë produkt i historisë” (Delanty 1995,f.3). Parë nga ky këndvështrim, Delanty duket se hedh poshtë tezën qendrore të Eduard Said, sipas të cilit orientalizmin mund ta identifikojmë që nga koha e mesjetës e deri në ditët e sotme si një vijë të pandërprerë. Ndërkohë që po të mbetemi në përkufizimin që jep Delanty, bashkë me ndryshimin e periudhës historike, transformohen edhe vetë identitetet që kontekstualizohen në këtë periudhë historike. Sipas kësaj qasjeje, perceptimi i Europeanëve mbi orientin në kohët e sotme, nuk kanë asnjë lidhje me perceptimet në Europë mbi orientalët në periudhën e kolonizimit Britanik të Indisë. Vërtet mund të gjejmë ngjashmëri në këto perceptime, por

duke qënë se konteksti është tërësisht i ndryshëm nuk duhet të përqendrohemi tek këto ngjashmëri por tek dallimet ndërmjet perceptimeve të cilat janë vazhdimisht në process transformimi. “Të flasësh për Europën si një shpikje” – shkruan Delanty – “nënkupton të shpjegosh mënyrën se si ajo është ndërtuar në një proces historik; nënkupton të theksohet se Europa nuk është subjekt historik por produkti i saj, ndërkaq ajo çka quajmë Europë është një realitet i fabrikuar nga dinamika e historisë” (f.3). Autori qartëson se perceptimet e Europës mbi tjetrin në fakt reflektojnë transformimet e vazhdueshme dhe dinamikat e identitetit të vetë Europës. Në këtë drejtim, ndryshimi i perceptimit mbi tjetrin nuk është veçse pasojë e transformimit të vetes si rrjedhojë e dinamikave historike dhe shoqërore. Pra, me kalimin e kohës nuk ndryshon vetëm perceptimi mbi tjetrin, por mbi të gjitha ndryshon edhe vetë vëzhguesi që ka këtë perceptim.

Tjetër koncept relevant në këtë punim do të jetë ai i varianteve të modernitetit (varieties of modernity) të autorit Volker H. Schmidt. Tek artikulli i tij “Multiple modernities or varieties of modernity?” (Current Sociology, Janar 2006), autori kritikon si tezat e Huntingtonit mbi përplasjen e civilizimeve, ashtu edhe atë të Shmuel Eisenstadt i cili ndryshe nga Huntingtoni e sheh dialektikën e zhvillimit të civilizimeve si të shkëputur nga njëri-tjetri. Sipas tezës së moderniteteve të shumëfishta (multiple modernities) “jo vetëm që ka rrugë alternative drejt modernitetit, por po kështu trajektoret e ndryshme historike dhe kontekstet e ndryshme social-kulturore e bëjnë të pamundur të flasim ende për modernitetin në njëjës” (Eisenstadt: 2000, f. 129). Literatura e moderniteteve të shumëfishta fokusohet vetëm tek faktorët kulturor dhe mënyrën se si ato i japin formë politikës dhe rendit publik. Me fjalë të tjera, në këtë drejtim e kemi të pamundur ta përkufizojmë modernitetin me disa tipare kryesore sepse tiparet e modernitetit marrin

forma të ndryshme në varësi të kontekstit kulturor. Problemi me këtë qasje është se *modernitetet e shumëfishta* nuk na shpjegojnë se ku bazohen këto diferenca të pakapërcyeshme kulturore të cilat na pengojnë të flasim për modernitetin në njëjës. Një pyetje që mund të shtroni do të ishte për shembull: a ka shteti shqiptar më shumë elemente të përbashkëta me principatat shqiptare në mesjetë apo me shtetin e Sllovakisë bashkëkohore? Duke vendosur si njësinë bazë analitike diferencat kulturore mes civilizimeve, teoricienët e moderniteteve të shumëfishta mund të na jepnin përgjigjen se nuk mund të flasim dot për tipare të modernitetit që përfshijnë edhe modernitetin shqiptar edhe atë sllovak. Nëse duam ta konservojmë konceptin e modernitetit si një moment thyerjeje me periudhën para-moderne duhet t'i konsiderojmë diferencat kulturore si diferenca brenda së njëjtës familje. Kësisoj nëse mund ta përkufizojmë ende modernitetin në njëjës, atëherë duhet të themi se elemente të caktuara moderne janë manifestuar edhe në orient edhe në perëndim, pavarësisht se kanë marrë forma të ndryshme. Sipas kësaj qasjeje, të cilën Volker Schmidt e quan “variantet e modernitetit”, moderniteti është një linjë që i pret tej për tej diferencat kulturore dhe i mbivendoset atyre” (Current Sociology, 2006, f.82). Avantazhi i kësaj qasjeje është se nuk i sheh diferencat kulturore si të dhëna një herë e përgjithmonë por mund të identifikojë edhe ngjashmëri mes vendeve të civilizimeve të ndryshme. Kështu për shembull mund të na rezultojë se moderniteti japonez mund të ketë më shumë elemente të përbashkët me atë European sesa me modernitetin aziatik. Teza që propozon Schmidt është se “nuk ka kuptim të themi se vende të ndryshme si për shembull Irani, Brazili dhe Japonia konstituojnë modernitete të ndryshme, por variante të ndryshme apo faza të ndryshme në realizimin e konditave të përbashkëta moderne” (Id. f.83) . Nga kjo perspektivë na mundësohet të flasim edhe për

vende të cilat janë më të prapambetura se disa vende të tjera për sa i përket rrugës drejt modernitetit. Po të mbeteshim në idetë e teorisë së moderniteteve të shumëfishta, do na rezultonte për shembull që brenda Shqipërisë në shekullin e XX kemi pasur të bëjmë me dy modernitete të ndryshme: veriu më i izoluar dhe i prapambetur dhe jugu më i hapur dhe i urbanizuar – duke pasur parasysh konfigurimin e jugut të Shqipërisë brenda shtetit Osman - dhe deri diku më i zhvilluar. Ajo çka propozon Schmidt është të flasim për një modernitet, kushtet e të cilit janë realizuar në një shkallë më të avancuar në jug për shkak të ndikimit të Perandorisë Osmane dhe deri diku edhe të regjimit komunist të Enver Hoxhës, sesa në veri të vendit. Sipas këtij argumenti, nëse e risjellim diferencën Perëndim-Orient nën optikën e varianteve të modernitetit mund të na rezultojë se ndarja e shtetit nga feja dhe shekullarizimi që shihen si tipare të modernitetit Europian, nëse do të realizoheshin në Orient (si për shembull në vendet arabe) do të kishin një efekt pozitiv në rrugën drejt modernitetit. Kështu për shembull, në atë çka u quajt “Pranvera Arabe” kishim të bënim me rrëzimin nga pushteti të kryetarëve të shteteve që ndiqnin politika shekullare. Gadaffi dhe Mubarak, të cilët kishin dekada në krye të këtyre vendeve përdorën pikërisht shekullarizimin dhe aparatit burokratik të shtetit modern për të ruajtur pushtetin e tyre, ndërsa përmbysja e tyre erdhi kryesisht nga pjesa tradicionale e shoqërisë dhe besimtarët. Ky rast na tregon se variante të ndryshme mund të përshkojnë rrugë krejtësisht të ndryshme drejt modernitetit, por tipari kryesor i tij ka qenë dhe vazhdon të mbetet nacionalizmi dhe kombi si krijesë e tij. Rolin e nacionalizmit në konstituimin e modernitetit do ta trajtoj gjerësisht në kapitullin e katërt ku do të analizohet edhe nacionalizmi shqiptar. Ajo çka na duhet të evidentojmë përmes qasjes së Schmidt është se diferencat ekzistojnë jo vetëm formave të ndryshme të civilizimit - siç

mund të jenë për shembull kategoritë e Lindjes dhe Perëndimit – por edhe brenda vetë kategorive të Lindjes apo Perëndimit. Për pasojë mund të argumentohet se moderniteti lindor i Ruisë ka më shumë diferenca sesa të përbashkëta me modernitetin iraken, pavarësisht se të dyja bëjnë pjesë në civilizimin lindor. Element i rëndësishëm në teoritë mbi modernitetin është thyerja që ai solli në historinë Europiane duke krijuar një hendek të pakapërcyeshëm ndërmjet periudhës së mesjetës dhe asaj moderne. Ky hendek i krijoi Europës jo vetëm epërsi ndaj së shkuarës së saj, por edhe përcaktimin e parametrave të civilizimit dhe progresit si sisteme vlerash ekskluzivisht Europiane. Jo rrallë herë moderniteti europian u kthye në një instrument të fuqishëm kolonial. Udhëtarë, ideologë dhe politologë të ndryshëm e kanë përshkruar udhëtimin në orient si një udhëtim në të shkuarën mesjetare në Europë. Kjo u mundësonte kolonizatorëve europianë që t'i udhëhiqnin vendet e kolonizuara drejt progresit, i cili përcaktohej sipas normave dhe vlerave të kulturës europiane. Kështu, nëpërmjet modernitetit Europa jo vetëm arriti ta etiketojë të shkuarën e saj si të prapambetur, por e gjithë pjesa jo-perëndimore u etiketua si një lloj viktime e cila duhet ndihmuar për të dalë nga prapambetja shumë shekullore. Këtu i kanë rrënjët humanizmi dhe iluminizmi europian, që në shekujt XVII dhe XVIII me tezat e tyre do t'i jepnin Europës një ekspansion të ri drejt vendeve përtej oqeanit.

Konkluzione

Në vija të përgjithshme mund të thuhet se të gjashtë autorët e përmendur në këtë kapitull (Said, Leëis, Todorova, Jezernik, Delanty dhe Schmidt) përbëjnë skeletin teorik të këtij

punimi. Me gjithë problemet që mund të ketë qasja aq fort e kritikuar e Eduard Said, sipas të cilit orienti nuk ekziston por është vetëm një fabrikim i perëndimit, metodologjia foucauldjane e Said mbështetur në idenë se pushteti transmetohet përmes dijes është pjesë e rëndësishme e këtij punimi. Ndërsa në rastin e Leëis, pavarësisht kritikave që i janë bërë se ai priret t'i trajtojë kategoritë e Lindjes dhe Perëndimit si njësi monolitike të padiferencuara, pikëpamja e tij na jep një avantazh në krahasim me Said, sepse ndryshe nga ky i fundit, Leëis nuk thotë se orienti nuk ekziston por se si Orienti ashtu dhe Perëndimi kanë ndërtuar njëri-tjetrin si kategori ligjërimore. Për Leëis, ndërtimi i identitetit të tjetrit realizohet vetëm nëpërmjet pasqyrimin të vetes, ku gjatë ndërveprimit si Perëndimi ashtu edhe Islami (kjo është diferenca bazë që bën Leëis) kërkojnë pasqyrimin e vetes tek tjetri duke e konceptuar tjetërsinë si anën e kundërt të vetes.

Kontributi i Todorova në lëmin e studimeve post-koloniale është i rëndësishëm sepse na risjell konceptin e Orientalizmit të Said në kontekstin Ballkanik, ku ky koncept merr një formë krejt tjetër nga përkufizimi që i jep Said, pavarësisht se në nivel simptomatik pasojat janë të njëjta. Me fjalë të tjera, ashtu sikurse në Lindjen e Mesme, edhe në Ballkan, civilizimi perëndimor ka sjellë një shtrëmbërim të termit "Ballkan" duke e përkufizuar këtë të fundit në bazë të ligjëtimeve normative dhe vlerave të përcaktuara nga perëndimi. Nëpërmjet Ballkanizimit mund të kuptojmë se diferencat identitare nuk krijohen vetëm midis dy popujve të besimeve fetare të ndryshme, por edhe mes popujve të të njëjtit besim fetar. Ndryshe nga Lindja e mesme ku Perëndimi e diferencon veten kryesisht për nga aspekti fetar, në rastin e Ballkanit ku pjesa dërrmuese janë të Krishterë, diferencimi bëhet më së tepërmi në kulturë. Pikërisht në rrafshin e kulturës ka hulumtuar antropologu Bozidar Jezernik dhe në qasjen e tij thekson se suksesi më i madh i

perëndimit nuk është shtrembërimi dhe ripërkufizimi i termit “Ballkan”, por ndikimi në vetë perceptimin e popujve ballkanas mbi domethënien pezhorative të Ballkanit si kategori ligjërimore. Që nga ky moment, vetë Ballkani si subjekt kërkon anulimin e vetvetes duke përjashtuar shpirtin ballkanik në emër të integritit në Bashkimin European dhe vërshimit të kulturës perëndimore që t’i japë fund kësaj gjendjeje të përhershme tranzicioni. Ndërkohë që Gerard Delanty e trajton Ballkanin si një urë lidhjeje mes progresit perëndimor dhe prapambetjes orientale por që nuk bën pjesë as në njërin dhe as në tjetrën. Rëndësia e qasjes së Delanty qendron në faktin se kategoritë identitare “Europë” dhe “Orient” ndryshe nga Leëis nuk i analizon si njësi monolitike por si dy kategori identitare gjithnjë në ndryshim e sipër. Ndryshe nga Leëis, Delanty shpjegon se kundërtia mes Europës dhe Orientit në fakt reflektojnë kundërtite e brendshme në vetë identitetin e Europës. Në këtë drejtim, sa më shumë shtoheshin konfliktet brenda Europës aq më shumë orienti shërbente si “tjetri” ku europianët promovonin uniformitetin e tyre. Në këtë rast ekzistenca e tjetrit manifestohet si një tepri e vetes dhe merr forma të ndryshme në bazëtë tensioneve dhe ndasive që ndodhin gjatë dialektikës historike të Europës. Për këtë arsye, sipas Delanty miti i Europës priret të prodhojë unitet në kushtet e një diversiteti të dukshëm, sepse ky mit ka marrë formë vetëm nëpërmjet përjashtimit dhe konflikteve dhe jo përmes konsensusit apo integritit. Autori tjetër Volker Schmidt do të përdoret kryesisht në kapitullin e fundit ku do të analizoj perceptimet post-Otomane mbi modernitetin shqiptar. Koncepti i *varianteve të modernitetit* duket se i jep deri diku përgjigje pyetjes nëse mund të flasim për një modernitet islamik duke i vendosur disa shoqëri, shtete apo edhe rajone të caktuara në faza të ndryshme të një moderniteti të përbashkët. Diferenca që propozon Schmidt, ndryshe nga autorët e tjerë, nuk është

diferencë fetare (Krishtërim-Muslimanizëm siç thotë Leëis), as diferencë kulturore (Perëndim-Lindje siç thonë Said dhe Todorova) por kësaj here kemi të bëjmë me një diferencë midis shoqërive moderne të industrializuara dhe atyre paramoderne. Sipas qasjes së autorit, hendeku që kanë shoqëritë e industrializuara me ato paramoderne është shumë më i madh se ndryshimet midis dy shoqërive moderne që bëjnë pjesë në dy kultura të ndryshme. Moderniteti sipas tij mbështetet në disa tipare të cilat mund t'i evidentojmë tek të gjitha shoqëritë pavarësisht nga diferencat social-kulturore midis tyre. Roli i modernitetit në ngritjen e mitit të orientalizmit do të hulumtohet më tej në kapitullin e katërt, ndërkohë që në kapitullin në vijim do duhet të ndalojmë pak në një analizë sa më të detajuar të mitit të Europës si njësi unitare. Në këtë kapitull do të evidentohen sa më qartë thyerjet brenda idesë së Europës e cila nuk duhet parë në një formë lineare, por si një koncept që në periudha të ndryshme historike ka marrë identitete të ndryshme në varësi kundërvënies ndaj tjetrit, që dikur ishin të huajt (barbarët) kurse sot janë të ndryshmit (islamikët). Në këtë kapitull do të përdoren kryesisht burime historike që japin disa detaje mbi format që ka marrë në kohë miti i Europës dhe impakti që ka patur tjetri orient në ruajtjen e këtij miti.

2. Europa si njësi monolitike

Në këtë kapitull do të trajtohet ideja e Europës si një konstrukt kulturor dhe do të argumentohet se Europa nuk duhet të konceptohet si një realitet i dhënë një herë e përgjithmonë, por si një koncept dinamik i cili është gjithnjë në ndryshim e sipër. Sikurse do të shpjegohet në vazhdim të kapitullit, Europa është një koncept që është krijuar si kundërvënie ndaj tjetrit (tjetrit barbar, indigjen, oriental, komunist etj.) dhe pikërisht nëpërmjet kësaj kundërvënieje Europa e ka etiketuar veten si të tillë. Ligjërimi mbi Europën kryesisht e konsideron këtë të fundit si njësi essence të pandryshueshme, ndërkohë që në këtë kapitull do të argumentohet se në të vërtetë ligjërimi mbi Europën është i ndarë në vetvete në kuptimin që nuk është gjithnjë një ligjërim mbi unitetin dhe integrimin, përkundrazi kemi të bëjmë një ligjërim mbi përjashtimin dhe ndërtimin e diferencave të mbështetura mbi norma përjashtuese. Po të marrim si shembull mitin e unitetit të Europës, mund të themi se uniteti është efektiv vetëm për aq kohë sa nuk arrihet sepse sa më shumë realizohet projekti i unitetit (siç na tregon shembulli i Bashkimit European) aq më shumë evidentohen diferencat brenda këtij uniteti. Studimet e deritanishme janë përqendruar kryesisht të na tregojnë

avantazhet dhe kapacitetet integruese të Bashkimit European, ndërkohë që në këtë kapitull do të trajtohet jo vetëm Bashkimi European por mbi të gjitha ideja e Europës dhe limitet që ka identiteti kolektiv european. Në vazhdim do të shpjegohet mënyra se si ideja e Europës në periudha të ndryshme historike ka qenë gjithnjë nën procesin e vazhdueshëm të ndërtimit dhe rindërtimit të vetes si kundërvënie ndaj të ashtuquajturve jo-europianë, indigjenë ose barbarë. Të flasësh për Europën si një konstrukt nënkupton të evidentohet mënyra se si ajo është formësuar në një mënyrë të caktuar brenda një konteksti të caktuar. Të përshkruhen forcat e ndryshme dhe rrethanat që kanë ndikuar në formimin e dijes Europiane. Kjo do të thotë se Europa nuk është subjekt historik por është produkt i saj, kështu që ajo çka ne quajmë “Europë” në fakt është një realitet i konstruktuar nga konteksti historik dhe nga një kombinim rrethanash të caktuara. Për më tepër, historia e Europës nuk është një histori e ideve të unifikuara, por është një histori e ndarjeve dhe konflikteve të vazhdueshme si brenda Europës ashtu edhe ndaj popujve jo-europianë. Do të ishte e gabuar që Europa të përkufizohej si një projekt që ka ruajtur vazhdimësinë e saj për aq kohë sa ky term nënkupton gjëra të ndryshme në popuj të ndryshëm dhe në kontekste të ndryshme. Për këtë arsye, mund të ndërtojmë një paralele midis idesë së Europës dhe asaj të kombit modern, ku të dyja këto forma identitetesh kolektive janë në instancë të fundit kryekëput ideologjike dhe që marrin kuptim vetëm në rrethana të caktuara historike. Ashtu sikurse kombi modern, edhe ideja e Europës në qendër të projektit të saj politik ka patur gjithnjë procesin e unifikimit dhe homogjenizimit. Sikurse shkruan Delanty “Ideja e Europës është projekti unifikues në një kornizë vlerash kulturore që i kundërvihet një norme politike apo një rajoni gjeopolitik. Mund të shihet si emblema dhe metafora qendrore që organizon një civilizim kompleks. Por Europa më tepër sesa një rajon apo një politikë, është edhe një ide dhe një identitet”

(Delanty: 1995, f.3).Ideja e Europës shërben si rregullator për procesin e ndërtimit të identitetit. Gjatë shekujve XVIII dhe XIX ky funksion i saj e ktheu Europën në strehën e kombeve të reja moderne, të cilat modelit kulturor evropian i shtuan partikularizmin etnik dhe gjuhën kombëtare. Nuk është e rastësishme që në periudhën kur identiteti Evropian i Krishterë kishte fituar përparësi ndaj Perandorisë Osmane, pikërisht në këtë moment kemi formimin e identiteteve kombëtare mbi bazë kryesore etnicitetin. Dominimi botëror i civilizimit evropian nënkupton se tashmë “tjetri” nuk duhej identifikuar më tek “orientali” por kësaj here “tjetri” ndërtohet si nëndarje të reja brenda vetë universalitetit që mëtonte ideja e Europës.

2.1 Origjina e idesë së Europës

Pjesa dërrmuese e asaj çka sot quajmë “Europiane” në fakt është një konstrukt i ideve imperialiste të shekullit të nëntëmbëdhjetë (Nederveen Pieterse, 1991, f.6). Pavarësisht se mund të heqim shumë paralele midis imperializmit dhe nacionalizmit, duhet theksuar se në fakt ishte i pari që krijoi kushtet e ekzistencës së të dytit. Për aq kohë sa fuqitë imperialiste Europiane patën mundësi ta shihnin njëra-tjetrën si një grup me identitet politik të përbashkët kundër prapambetjes së popujve jo-evropianë, ky unitet kulturor që mishërohet në periudhën imperialiste njëkohësisht evidenton edhe ekzistencën e diferencave etnike, fetare, gjuhësore dhe më vonë edhe politike brenda vetë identitetit politik Evropian. Vlen të theksohet se “ideja e Europës ka ardhur nga “lart” dhe jo nga “poshtë”.Ka qenë ideologjia e intelektualëve dhe klasës politike dominante.Si e tillë ka patur prirjen e të qenit një ideologji kundër-

revolucionare e elitave dhe grupeve që pretendojnë të jenë përfaqësuesit e shoqërisë. Në gjuhën e tyre u kodifikua ideja e Europës. Siç dihet, intelektualët luajnë një rol me rëndësi në farkëtimin dhe kodifikimin e identiteteve kolektive (Giessen: 1993, f.36).

Sikurse shkruan Gerard Delanty “ishte kolonializmi dhe pushtimet që unifikuan Europën dhe jo paqja apo solidariteti. Është fakt se në historinë e Europës çdo inisjativë për unifikimin e Kontinentit ka ndodhur pas një periudhe konfliktesh, luftrash dhe tensionesh të brendshme”(Delanty: 1995, f.7). Pjesa kryesore e të ashtuquajturit “unitet” të Europës është formuar në lidhje me kufirin e saj lindor dhe ky unitet është bërë i mundur vetëm përmes homogjenizimit të dhunshëm. Ndryshe nga kufiri perëndimor i Europës, i cili historikisht ka pasur prirje ekspansioniste, kufiri lindor i Europës kryesisht ka qenë në gjendje mbrojtjeje. Ideja e Europës thuhet se ka një vazhdimësi lineare që nga qytetërimi grek për të vazhduar më pas me Krishtërimin, iluminizmin, Perëndimin, ku në gjithsecilin prej këtyre elementeve presupozohet se do mund të gjenim pjesë të asaj çka sot quajmë “Europë”. Megjithatë, duhet thënë se për civilizimin e antikitetit ideja e Europës ishte e parëndësishme dhe nuk konsiderohej si emri i një Kontinenti të tërë sikurse e përdorim në kohët e sotme. Përpara se të kthehej në një shprehje gjeografike, ideja e Europës i përkiste nivelit mitik (Hay: 1957, 104). Fundja edhe vetë nocioni “Europë” nuk ishte një zbulim grek por Fenikas (Hay: 1980, f.67). David Hay shkruan se ideja se “Europa” ishte një nocion grek është një shpikje e mëvonshme e elitave intelektuale për të fabrikuar një traditë kulturore Europiane, rrënjët e së cilës gjenden në antikitetin grek (Hay, po aty, f.58). Me sa duket Kontinente të tilla si Europa apo Azia nuk përbënin ndonjë rëndësi diferencuese për grekët e lashtë, për të cilët gjithçka që nuk ishte greke njihhej me termin “barbare”. Kështu për shembull tek libri “Politika”, Aristoteli shpjegon me imtësi diferencat midis grekëve, europianëve dhe aziatikëve duke

saktësuar se këto dy të fundit bënin pjesë tek “barbarët”. Sipas tij “Barbarët janë me karakter më skllavërues se helenët, kurse popujt e azisë janë më të prirur t’i nënshtrohen skllavërisë sesa europianët” (Aristoteli: 1978, f.56). Antiteza kryesore në mendimin politik të antikitetit grek ishte ajo midis grekëve dhe barbarëve (Gollëitzer:1979, f.18). Në Republikën e Platonit kemi një tjetër evidentim të diferencës ndërmjet Grekëve dhe barbarëve, por nuk ka një të dhënë që të shpjegojë rëndësinë e identitetit European gjatë kësaj kohe. Në kohën e Herodotit Europa dhe Azia nuk ishin asgjë më shumë përveçse terma gjeografik, ndërsa Grekët dhe Persët ishin terma që mbartnin një konotacion të qartë kulturor dhe politik. Në shekullin e katërt para lindjes së Krishtit u krijua një identifikim i Europës me Greqinë dhe një identifikim i Azisë me Persinë (Hay: 1957, f.14).

Ideja e Europës nisi të shfaqet pas rënies së civilizimit grek. Gjatë kësaj kohe pushoi së ekzistuari antiteza midis grekëve dhe “barbarëve” dhe mori formë një koncept i ri dhe më i zgjeruar mbi Europën me Azinë e cila përsëri identifikohet me etiketën e tjetërsisë. Gjatë antikitetit antiteza Perëndim-Orient është krejtësisht e ndryshme me atë të kohës tonë. Perëndimi asokohe nënkuptonte thjesht Perëndimin helenik dhe për më tepër “antagonizmi kryesor në antikitet nuk ishte ai Perëndim-Lindje më tepër sesa ai Veri-Jug” (Baldry: 1965, 39). Sikurse shkruan Baldry, domethënia e Perëndimit në antikitet ishte krejt tjetër, duke qenë se edhe Troja, e cila njihet sot si djepi i qytetërimit perëndimor në fakt gjendej në lindje të Dardaneleve (Baldry, po aty). Pas fuqizimit të Romës dhe zgjerimit të saj të vazhdueshëm, qytetërimi grek u zhvendos më në perëndim. Edhe romakët nuk kishin një identitet të fortë European duke qenë se në Perandorinë Romake përfshiheshin edhe shumë teritore jo-European. Nga këndvështrimi i sotëm, Perandoria Romake ishte Perëndimore po aq sa ishte Orientale, për aq kohë sa në territorin e saj gjendeshin një pluralitet popujsh dhe fisesh si:

Keltët, Gjermanët, Iberikët, Berberët, Ilirët, Libianët. Kontakti i civilizimit romak me Orientin jo gjithmonë provokonte të njëjtat përplasje që ndodhnin kur Romakët aneksonin pjesën veriore të Alpeve të Europës (Dudley: 1975). Etnocentrizmi romak nuk ishte i përqëndruar në idenë e Europës por në mitin e Romës si qendër e botës. Madje edhe gjatë periudhës së mesjetës, të ishe i Krishterë ishte e lidhur me të qënit Romak dhe jo European. Nocioni i Europës si Oksidenti ende nuk ishte në pozitat e një koncepti unifikues. Ndërkohë që emri “Europë” ekzistonte, termi “Europeanë” ishte diçka krejtësisht e panjohur për periudhën e antikitetit. Kësisoj “Europeanët njiheshin më tepër si partikularitete etnike ose fisnore si për shembull banorët e Sirisë dhe Iranit. Europeanët modernë vazhdojnë të quhen “Frankët”, sepse ato nuk kanë gjetur tjetër term për kryqtarët Frankë që erdhën nga Perëndimi në shekullin XII. Po kështu, në Greqi Europeanët ishin të njohur me termin “Frankë”, kurse në pjesë të Afrikës Veriore Europeanët ende njihen si “Romakë” (Davis, tek Delanty: 1995, f.26).

Në vitin 286, ndarja e Perandorisë Romake në dy pjesë gjatë periudhës së Perandorit Dioklecian ishte thelbësore në formimin e antagonizmit në të ardhmen midis lindjes dhe perëndimit. Greqia dhe pjesa dërrmuese e Ballkanit jugor i shkoi pjesës lindore të Perandorisë, kurse gadishulli Italian mbeti si vijë ndarëse midis dy pjesëve të Perandorisë (Herrin: 1987). Pas krijimit të Konstandinopojës si kryeqytet i pjesës lindore të Perandorisë, ky qytet sikurse shkruan Fischer “mori një karakter më oriental, teksa nisi të flitej më shumë në gjuhën greke se atë latine. Termi “Europë” nisi të identifikohet me pjesën Perëndimore të Perandorisë, kurse ideja e Perandorisë ju bashkangjiti më shumë Bizantit Oriental (Fischer:1957). Gjatë këtyre zhvillimeve, konflikti midis Europës dhe Orientit gradualisht nisi të bëhet i qartë. Që nga ky moment, Orienti nuk ishte më vetëm Persia, por me kalimin e

kohës ky term tashmë përfshinte të gjithë Azinë e vogël. Me krijimin e nocionit të Orientit, ideja e Europës nisi të marrë formën e një modeli kulturor.

Ideja e veçanësisë dhe autonomisë historike të Europës nisi të shfaqet përmes një kundërvënijeje. Pushtimet islamike së bashku me pushtimet Perse dhe barbare i dhanë Krishtërimin kuptimin e një identiteti European, gjë që do të shërbente si një mjet i fuqishëm kundër popujve jo-europianë. Me pranimin e besimit të Krishterë nga ana e fiseve veriore që nga Frankët deri tek Vikingët, kërcënimi barbar ndaj Krishtërimit kishte marrë fund. Me integrimin e Europës veriore në identitetin e Europës së Krishterë, kësaj here kundërvënija që do t'i jepte kuptim idesë së Europës ishte “tjetri” Oriental dhe “tjetri” Ballkanas (Fischer: 1957). Ideja e Europës të njohur si “Perëndimi” do të merrte formë në periudhën e zbulimeve të mëdha të tokave të reja. Gjatë kësaj kohe, Europa fiton autonomi nga ligjërimi i Krishterë dhe fillon të shoqërohet më së shumti me ligjërimin mbi progresin falë kontakteve të shpeshta me popullsitë indigjene të tokave të reja. Në këtë periudhë ndodh ajo çka Delanty e quan “transformimi i Europës nga një entitet gjeografik në një sistem vleror civilizimi” (Delanty: 1995). Gjatë fushatës kolonizuese përtej Atlantikut u krijua një mit i ri: Miti European i Perëndimit. Që nga kjo kohë, ky mit u përvetësua nga identiteti i vendeve të Amerikës veriore, sidomos Shteteve të Bashkuara të Amerikës, të cilat edhe në kohën tonë janë mbartës të idealit të një civilizimi Perëndimor të pakufijshëm. Sikurse na kujton Ferdinand Braudel “deri në shekullin e gjashtë kishte disa sisteme botërore, ndër të cilat sistemi European ishte relativisht i parëndësishëm” (Braudel: 1992, f.158). Sistemi me rëndësinë më të madhe ishte ai “Oriental-Perëndimor në shekullin e trembëdhjetë dhe të katërbëdhjetë si dhe civilizimi mesdhetar në shekullin e gjashtëmbëdhjetë” (Abo-Lugnod: 1991, f.24). Kësisoj ka gjasa që pikëpamja e Marshall Hodgson sipas të cilit “Moderniteti

European ishte rezultat i veçimit nga disa kushte historike të përbashkëta ku qëndronte realiteti historik para-modern i Euroazisë” (Hodgson: 1992).

Nëse përgjatë mesjetës ideja e Europës i referohej kryesisht diferencës së saj me Islamin, në periudhën moderne imagjinata mbi të ndërtohej nëpërmjet fitores së civilizimit ndaj natyrës. Filozofët dhe teoricienët politik evropianë të periudhës së iluminizmit e forcuan më tej këtë konceptim mbi dominimin e natyrës. Veçanërisht kontraktualistët (autorët që kanë shkruar mbi kontratën sociale) e shihnin Kontratën sociale si një shkëputje nga ajo çka ata e quanin “Gjendja e Natyrës” (Hobbes: 2000, Locke 2000 dhe Rousseau 1999). Me fjalë të tjera, sipas tyre diferenca midis krijimit të shtetit dhe mungesës së tij mund të identifikohet në diferencën midis Kontratës sociale dhe gjendjes së natyrës. Thomas Hobbes shkruan se “Në gjendjen e natyrës ekziston një frikë e përhershme dhe rrezik i vazhdueshëm vdekjeje nga dhuna, dhe jeta e njeriut është e vetmuar, e varfër, e neveritshme, e vrazhdë dhe e shkurtër” (Hobbes: 2000). Sipas tij gjendja e natyrës është një gjendje që duhet tejkaluar sepse në këtë stad kemi të bëjmë me një “luftë të të gjithëve kundër të gjithëve” (Po aty). Po kështu, disa shekuj pas Hobbesit, Alexandre Kojève shkruante se “diferenca midis njeriut dhe kafshës është se kafsha i përshtatet natyrës së vet, kurse njeriu ia përshtat natyrën vetvetes” (Agamben: 2005), gjë që nënkupton se njeriu është në një gjendje kundërvënijeje të vazhdueshme me natyrën e tij dhe jo vetëm kaq por sipas tij njeriu i jep formë vetvetes pikërisht përmes zaptimit të natyrës. Thyerja e njeriut me natyrën në njëfarë mënyre duket se mund të barazohet me thyerjen e civilizimit me prapambetjen, gjë e cila duket se e veçon iluminizmin European nga sistemet e tjera botërore, të cilat që nga ky moment përfaqësojnë të shkuarën e Europës, pra ajo çka Europa tanimë e ka tejkaluar. Sipas Marshall Hodgson “Europa Perëndimore gjatë periudhës së mesjetës kishte një rol periferik për shkak të prapambetjes së saj, ndërkohë që

civilizimi kinez deri në kohën kur u pushtuan nga mongolët ishte më i përparuar. Zhvillimi i kapitalizmit dhe sistemit të shtet-kombeve bëri që civilizimi evropian ta tejkalonte atë kinez” (Hodgson: 1992). Prapambetja e perëndimit është e shpjgueshme me periudhën e tranzicionit të tij nga forma e prodhimit feudale në atë kapitaliste. Megjithëse zhvillimi i perëndimit nuk e kaloi atë të orientit deri në shekullin e shtatëmbëdhjetë, rrënjët e këtij zhvillimi mund të evidentohen edhe në periudhat e mëparshme (Anderson: 1974). Gjatë rivalitetit të Europës me Orientin, sikundër shkruan David Hay, “kemi të bëjmë me një shtim të përdorimit të emrit “Europë” (Hay: 1957). Kështu për shembull, Erasmi, i cili shpesh është quajtur “Europiani i parë” besonte se princat e Europës duhet t’u jepnin fund grindjeve midis tyre në mënyrë që të formonin një front të unifikuar Evropian për t’i bërë ballë Perandorisë Osmane” (Tazbir J tek Delanty: 1995, f.41). Në këtë moment kemi të bëjmë me transformimin e idesë së Europës nga një sistem progresi në një sistem vlerash normative dhe humaniste. Me shprehjen e Erasmit mund të kuptojmë se gjatë kësaj periudhe Europa kishte fituar një identitet të vetë-dijshëm. Megjithatë duhet thënë se formimi i identitetit Evropian nuk ishte një fakt historikisht i determinuar. Ky identitet u krijua dhe mori formë kryesisht pas shekullit të katërmëdhjetë si pasojë e shpeshimit të kontakteve me popujt jo-europianë por mbi të gjitha me Perandorinë Osmane. Një tjetër tipar që duhet theksuar mbi historinë e Europës Perëndimore është se ajo kurrë nuk e ka patur atë nivel uniteti që ekzistonte në perandoritë e tjera jo-europiane. Islami për shembull është një religjion uniteti, por ndryshe nga Krishtërimi – i cili përfaqësonte një unitet besimi shpirtëror – në Islam kemi të bëjmë me uniformizimin e të gjitha elementeve të tjera si p.sh ligji, tradita, familja etj. Sikurse e kam cekur në kapitullin e parë, ekuivalenti i Kishës në Orient do të ishte xhamia, por Islami nuk ka ekuivalent në fenë e Krishterë, sepse Islami nuk është thjesht fé por mbi të gjitha është një

mënyrë jetese, që i përfshin në vete të gjitha normat dhe rregullat që duhet ta udhëheqin një njeri në jetë (shih Leëis: Islami dhe Perëndimi). Me sa duket, shkalla e lartë e diversitetit në Europë erdhi si pasojë e pamundësisë së Kishës për t'i unifikuar të gjitha vendet e Europës Perëndimore në një bllok të vetëm. Diversiteti kulturor përbrenda Krishtërit bëri të mundur që unitetin e kërkuar, Europa ta gjente vetëm nëpërmjet pushtimeve të tokave të reja dhe armiqësinë me pushtuesit orientale. Siç na kujton Braudel "Europa është vetë diversiteti" (Braudel: 1992), kështu luftat e brendshme nuk i lejuan shtetet Europiane që të unifikoheshin dhe të formonin bazën për të krijuar një identitet të qendrueshëm europian. "Ironikisht – shkruan Delanty – ndërkohë që përdorimi i emrit "Europë" në shekujt e gjashtëmbëdhjetë dhe të shtatëmbëdhjetë erdhi duke u shtuar, kontinenti europian ishte më i copëtuar se kurrë (Delanty: 1995). Nëse mund të flisnim për një unitet të Europës, ky do të ishte një unitet kulturor sepse uniteti politik në Europë nuk është realizuar ndonjëherë dhe ende vazhdon të mos ekzistojë.

Dëbimi i pakicave myslimane nga Spanja në shekullin e shtatëmbëdhjetë shënon një moment të rëndësishëm në kuadër të fushatës homogjenizuese të modernitetit europian. Kjo ngjarje në historinë e Europës u pasua me doktrina të tilla si ajo e pastërtisë së gjakut, e cila u kthye në bërthamën e racizmit europian në shekujt e mëpasshëm si dhe në një legjitimues të një prej fenomeneve më çnjerëzore të nacionalizmit modern: spastrimi etnik. Kështu spastrimi dhe persekutimi i minoriteteve u kthye në një element qendror të modernitetit Europian. Pas zhdukjes nga Europa të armikut të jashtëm, që u shoqërua me tërheqjen e myslimanëve nga Spanja, kësaj here funksioni i "tjetrit" Europian u transferua tek një armik i brendshëm, që ishin hebrenjtë. Këto fakte paraqesin idenë qendrore të këtij kapitulli se **Uniteti Europian në pjesën dërrmuese të rasteve ka qenë rezultat i një homogjenizimi të dhunshëm kundrejt**

diversitetit të periudhës para-moderne. Kjo fushatë uniformizuese, e cila në jo pak raste ka kulmuar me shfarosje minoritetesh dhe spastrimesh etnike u kthye në një element identifikues të modernitetit European.

Europa nisi të etiketohet me emrin “Perëndim” vetëm pas rimarrjes së gadishullit Iberik. Deri në këtë moment, duke qenë se Spanja ishte nën pushtimin arab, nuk konsiderohej si pjesë e “Perëndimit”. Përpara periudhës së zbulimit të tokave të reja, Oksidenti përkufizohej në referencë ndaj kufirit të tij lindor, pra si kundërvënie ndaj islamit. Ajo çka është interesante në këtë moment sikundër shpjegon Delanty është “transformimi i ripushtimit të gadishullit Iberik në një lëvizje për dominimin botëror (Delanty: 1995). Ideali i kryqëzatave u rigjallërua në krijimin e një identiteti të ri European. Europa u kthye në një entitet të përkufizuar në hapësirë dhe në kohë. Kjo u realizua nëpërmjet zhvillimeve të fundit në kartografi (Hale: 1993). Përdorimi i letrës dhe krijimi i hartave të para i dha jetë Europës si Kontinent. Shqetësimi për përparimin e vazhdueshëm të Osmanëve nga juglindja bëri që shtete të ndryshme Europiane si Spanja, Anglia, Hollanda dhe Franca të nisnin një fushatë pushtimi përtej Atlantikut. Nga autorë të ndryshëm thuhet se kjo strategji ishte e vetmja mënyrë për shpëtimin e Europës asokohe (Lach: 1965, f.41). Gjatë kësaj periudhe, antagonizmi i vjetër midis Europës dhe orientit i la vend një antagonizmi të ri midis Europës dhe “Botës përtej Atlantikut” (Gollëitzer: 1964, f.78). Kategori të reja diferencuese nisën të shfaqen duke sjellë krijimin e një ligjërimi të ri mbi “tjetrin”. Kështu për shembull kanibalizmi u bë një ndër stereotipet kryesore mbi Botën jo-Europiane (Hulme: 1993, f.9). Termi “barbar” ia zuri vendin termit “të pafé” për sa i përket etiketimit ndaj popujve jo-Europianë (Jones:1971). Zbulimi i Amerikës bëri që Europa ta shtrinte identitetin e saj drejt një ekspansioni në perëndim dhe jo të ruante pozicionin e saj mbrojtës kundrejt sulmeve që i

vinin nga juglindja. Në periudhën e modernitetit të hershëm synimi kryesor për ekspansionin e Europës nuk ishte Islami por Amerika (Jennings: 1975). Miti i Krishter u transferua nga kufiri lindor për në perëndim, kurse në vend të islamikut të pafé u farkëtua imazhi ekzotik i “njeriut të egër” dhe “indigjenit”. Këtij imazhi të ri të tjetrit do t’i korrespondonte vetëdijesimi i Europës si agjent civilizimi, imazh të cilin ende në ditët tona Europa në pjesën më të madhe e ka ruajtur. Fundja siç thoshte me të drejtë Jean Baudrillard “Amerika është version original i modernitetit. Amerika u bën bisht pyetjeve mbi origjinëndhe mbi të gjitha është një vend që nuk ka të shkuar” (Baudrillard: 2009, f.38). Në këtë drejtim Amerika u bë krijesa më autentike e modernitetit European duke mbartur në vete të gjitha tiparet themelore të këtij moderniteti: spastrimin e popullsisë jo-Europeanë, shkëputjen nga e shkuara si dhe homogjenitetin kulturor. Të gjitha këto elemente e kthyen Amerikën në trofeun ndoshta më të rëndësishëm të modernitetit European. Me gjithë zhvillimin e gjerë të tregtisë me tokat e reja, fuqia ekonomike Europeanë në shekullin e gjashtëmbëdhjetë ende nuk mund të krahasohej me atë të Perandorisë Osmane. Gjatë kësaj kohe Europa Perëndimore u zhvillua duke ndjekur politikat merkantiliste me vendet jo-Europeanë dhe duke ngritur një sistem shtet-kombesh, ndërkohë që pjesa lindore e Europës ende ishte e qeverisur nga Perandoritë e mëdha multietnike me një ekonomi bujqësore. Pasojë e këtij disnivele ishte krijimi i dy nocioneve mbi Europën: ideja e Europës si Perëndimi, e ardhmja e të cilit ishte përtej deteve, si dhe ideja e vjetër e Europës si një bastion të Krishterë kundër myslimanëve oriental (Cahmann: 1952). Këto dy nocione të Europës morën formë në dy tradita të ndryshme perandorake: Perandoritë koloniale dhe Perandoritë e Europës qendrore (Delanty: 1995). Kësisoj mund të evidentojmë se zbulimi i tokave të reja prodhoi ndarje të reja brendavetë idesë së Europës. Qendra gravitacionale e identitetit European u spostua më në perëndim duke krijuar një

shkëputje të saj nga ekonomia agrare e Europës lindore. Kjo shkëputje nga Perandoritë e mëdha të Europës lindore, ekspansioni i saj si dhe revolucioni shkencor shënojnë njëkohësisht fillimin e modernitetit të vendeve të Europës Perëndimore. Bashkë me këtë diferencim, lind një ligjërim krejt i ri të Perëndimit mbi vendet e Europës lindore, të cilat këtej e tutje do të etiketohen si “vende që kanë mbetur midis dy urave të civilizimit”, si “toka të askujt” apo si “zonat e ndërmjetme”.

2.2 Ballkani si kufi midis Europës dhe Orientit

Duhet thënë se miti i Europës është ndërtuar përmes një ligjërimi politik të maskuar nga një përkufizim gjeografik. Gerard Delanty na kujton se “Për aq kohë sa ka ekzistuar Europa, gjithnjë ka ekzistuar edhe “çështja lindore”(Eastern Question)” (Id. F.49). Në rastin e shteteve të Ballkanit, përkufizimi politik i Europës bëhet më qartë se kurrë. Ballkani gjithnjë ka ruajtur një pozicion të dyfishtë në imagjinatën Europiane: Ndërkohë që gjeografikisht gadishulli i Ballkanit ndodhet qartazi në Europë, politikisht Ballkani ka qenë dhe ende vazhdon të mbetet jashtë Europës. Në vitin 1999 ish-Kryeministri i Britanisë, Tony Blair thoshte se “Kosova gjendet në pragun e Europës”. Megjithatë, as edhe një gjeograf nuk do t'i quante Kosovën dhe fqinjët e saj pjesë të Azisë (Glenny: 2007, f.1,). Ligjërimi mbi Ballkanin si një zonë e ndërmjetme midis Lindjes dhe Perëndimit vazhdon të artikulohet ende në ditët e sotme. Deri një shekull më parë, ligjërimi European mbi Ballkanin e ka “spostuar” politikisht këtë të fundit për në lindjen e afërme (shih Todorova f.78 dhe Hobsbaum f.17). Ballkani është linja ndarëse ndërmjet dy civilizimesh, pika e “përplasjes”

ndërmjet Europës dhe Azisë. Në Ballkan gjendet pluraliteti më i larmishëm fetar, etnik dhe kulturor. Në një gadishull të vetëm mund të identifikohen myslimanë sunitë, bektashinj, katolikë, ortodoksë si dhe hebrenj. E gjithë kjo përzierje dhe ky pluralitet bien në kontradiktë me projektin homogjenizues të modernitetit European, i cili që nga shekulli i tetëmbëdhjetë ka patur një prirje për reduktimin e këtyre diferencave. Avancimi i trupave Osmane drejt Europës si dhe rezistenca dhe kundërpërgjigja e Europës ndaj Perandorisë Osmane krijoi këtë vijë të ndërmjetme e cila nuk mundi të inkorporohej as në civilizimin European dhe as në atë aziatik. Kjo vijë e ndërmjetme me kalimin e kohës do të shndërrohej në kufirin midis dy modelesh të ndryshme kuptimore, dy sistemesh të ndryshme mendimi dhe dy kulturash që janë ndërtuar në antitezë me njëra-tjetrën. Ballkani shtrihej në qendër të kësaj zone. Ai nuk u bë kurrë pjesë – në kuptimin e vërtetë të fjalës – as e Perandorisë Osmane dhe asaj e Perandorisë Habsburgase, të cilat të dyja ishin në konkurrencë të vazhdueshme për kontrollin e kësaj zone (Hobsbaum: 1992).

Kur Perandoria Romake u nda në shekullin e katërt, kufiri mes dy pjesëve të Perandorisë shtrihej pak a shumë atje ku ndodhet Ballkani i sotëm. Në vitet në vijim Ballkani do të ishte kufiri ndarës midis civilizimit grek dhe atij latin (Palmer: 1974, f.42). Mc Neil (1964) e përkufizon Europën juglindore si “kufiri i Europës”, “vendimmarrja mbi të cilën varet nga rivaliteti midis fuqive imperialiste” (Mc Neil: 1964, 16). Për këtë arsye, Ballkani nuk arriti të asimilohej nga asnjëri nga këto fuqi imperialiste, por u mbajt dhe vazhdon ende të ekzistojë si një pikë tranzitore mes fuqive të mëdha. Ekzistenca e tij është rrjedhojë e dyluftimeve të vazhdueshme mes Perandorisë Osmane dhe asaj Habsburgase, kështu që identiteti Ballkanik ka qenë gjithnjë një identitet që ka kaluar herë nga lindja dhe herë drejt perëndimit. Kështu për shembull gjatë mesjetës, ortodoksia konceptohej si diçka e huaj dhe gjysëm-

orientale për identitetin Ballkanik asokohe të latinizuar. Dy shekuj më vonë diferenca mes identitetit ortodoks dhe atij katolik u jashtësua në nivel civilizimesh. Kësaj here antiteza e re ishte ajo midis civilizimit të Krishterë dhe atij Islamik, ku në qendër të kësaj difference përsëri ndodhej gadishulli i Ballkanit.

Megjithatë, konflikti midis ortodoksisë dhe katolicizmit u intensifikua edhe më tej në Ballkan në periudhën kur sllavët ortodoksë u përfshinë në Perandorisë Osmane në shekullin e katërbëdhjetë. Që nga ky moment kemi një përçarje brenda vetë identitetit sllav duke qenë se nga njëra anë serbët, bullgarët dhe malazezët u përfshinë në Perandorinë Osmane, ndërkohë që nga ana tjetër sllovenët dhe kroatët ishin pjesë e kulturës latine të katolicizmit romak, i cili ishte kultura hegjemone në Perandorinë Austro-Hungareze. Pra e thënë ndryshe: ndarja midis Lindjes dhe Perëndimit ishte një ndarje që ekzistonte edhe brenda vetë Ballkanit si territor i ndëmjetëm që qëndronte midis Perandorive të mëdha. Për këtë arsye, çdo antagonizëm midis Perandorive të Europës Perëndimore dhe Europës lindore do të reflektonte brenda strukturës shoqërore, politike dhe identitetit Ballkanik. Ndërkohë që Sllovenia dhe Kroacia u asimiluan nga Habsburgët në shekullin e shtatëmbëdhjetë, serbët mbetën për shumë kohë pjesë e traditës Lindore. Qysh nga rënia e Perandorisë mesjetare serbe në shekullin e trembëdhjetë dhe pushtimi Osman, ndërgjegjja kombëtare serbe u konservua në Kishën Ortodokse (Petrovich: 1976), e cila nga ana e saj pavarësisht autonomisë së gjerë që iu dha nga Porta e Lartë, përsëri bënte pjesë në strukturat e shtetit Osman. Ballkani mbeti dhe ende vazhdon të jetë një anomali në balancat e fuqisë mes Lindjes dhe Perëndimit. Pavarësisht se Kongresi i Vjenës në vitin 1815 e integroi Rusinë në Kongresin e Europës duke krijuar njëfarë stabiliteti në marrëdhëniet e Perëndimit me Rusinë, masa të tilla nuk u morën për Ballkanin i cili mbeti pika e dobët në balancën e fuqive. Madje

mund të thuhet se etiketimi i Perandorisë Osmane si “i sëmuri i Europës” (Engels: 1994, f.6) është pikërisht rrjedhojë e pamundësisë së fuqive të mëdha për të prishur balancën ekzistuese që ishte krijuar deri në fillim të shekullit të njëzetë. Kësisoj, sllavët mbetën të mbyllur në vakumin e krijuar nga dy Perandoritë e mëdha dhe lufta për hegjemoninë e këtyre territoreve asnjëherë nuk u zgjidh në formë përfundimtare, të gjitha fitoret e arritura nga njëra fuqi apo tjetra ishin të përkohshme. Sllavët që pranuan katolicizmin romak dhe ata që pranuan ortodoksinë e Patrikanës greke formuan grupe etnikisht të ndryshme, madje këto të dyja u diferencuan edhe më tej nga boshnjakët të cilët përqaftuan fenë islame. Si rezultat i kësaj, Europa Lindore u bë shumë më heterogjene sesa ajo Perëndimore, pavarësisht homogjenitetit më të madh lingistik që kishin (Bartlett: 1994). Perandoritë Ballkanike të mesjetës si ajo serbe apo bullgare patën një jetëgjatësi të shkurtër për shkak të pushtimit nga Perandoria Osmane, për këtë arsye shumica e vendeve të Europës lindore, ndryshe nga vendet Perëndimore, nuk arritën të evoluonin në nivel shtet-kombesh. Këto zhvillime ishin premiset përmes të cilave Friedrich Engels i ndante kombet e Europës në kombe historike dhe kombe jo-historike. Sipas këndvështrimit të Marksit dhe Engelsit, sllavët ishin popuj jo-historik sepse ata asnjëherë nuk arritën të formojnë shtete jetëgjata në periudhën e mesjetës (Engels: 1994, f.11), ndryshe nga vendet Europiane të cilat arritën të ruajnë një dinamikë historike kur në shekujt XVII-XVIII si rrjedhojë e lëvizjeve nacionaliste dhe ndërtimit të ndërgjegjes kombëtare, formuan kombet moderne. Një ndër dallimet kryesore midis Europës Perëndimore dhe asaj Lindore ishte në mënyrën se si ndërgjegja politike çoi në formimin e shteteve respektive. Prirja kryesore në Europën Perëndimore ishte në formimin e shtet-kombeve, territori i të cilave nuk pësoi ndonjë ndryshim të rëndësishëm që nga periudha e hershme e modernitetit në shekujt e gjashtëmbëdhjetë dhe shtatëmbëdhjetë. Si pasojë, shtete

si Anglia, Franca, Spanja, Portugalia apo Hollanda mund të identifikoreshin me etninë dominante qëkishte në dorë pushtetin. Ndërkaq, në Europën Lindore kishte shumë më pak konsistencë midis strukturave shtetërore dhe traditave etno-kulturore (Delanty: 1995). Sikundër argumenton antropologu Robert Bartlett “Europa ishte produkt i një procesi kolonizimi dhe pushtimesh. Ishte pikërisht ky fakt që solli kaosin identitar në Europën Lindore. Racizmi i modernitetit European është ngushtësisht i lidhur me identitetin European i cili u konsolidua përgjatë kolonizimeve në Europën Lindore” (Bartlett:1993, 72). Jo rastësisht kombet më të vjetra Europiane që u përmendën më lart, janë njëkohësisht kombet që kanë qenë më aktive në fushatën e kolonizimeve dhe zbulimit të tokave të reja. Tre entitetet kryesore që ndihmuan në ndërtimin e ndërgjegjes dhe identitetit kombëtar perëndimor ishin myslimanët, hebrenjtë dhe sllavët. Të treja këto entitete etiketoheshin si aziatike apo gjysëm-orientale. Po kështu, ato ishin eksportet kryesore të Europës në botën Islame. Europa, përveç tyre kishte shumë pak gjë për t’i ofruar orientit në këmbim të sasisë së madhe të produkteve që importonte nga vendet orientale, për këtë arsye Europiano-Lindorët u shitën si skllëvër, prej nga vjen edhe vetë termi “Sllav” (Leëis: 1993). Në këtë drejtim nuk duhen anashkaluar edhe diferencat në modelet e zhvillimit që kishte midis Europës Perëndimore dhe asaj Lindore. Benedict Anderson thekson se “Europa u nda në dy faza të ndryshme feudalizmi: faza e parë ishte nga shekulli i nëntë deri në shekullin e katërbëdhjetë në Perëndim, ndërsa faza e dytë ishte nga shekulli i pesëmbëdhjetë deri në shekullin e tetëmbëdhjetë në Lindje” (Anderson:1996, 47). Është e rëndësishme të e vërejtet se vonesa në instalimin e rendit feudal në Lindje, erdhi pikërisht si rrjedhojë e ndërhyrjeve të Perëndimit. Sikurse thekson Bernard Leëis “paradoksi i historisë së Europës Lindore është se zhvillimi që ajo kishte arritur përgjatë periudhës para-moderne kur pjesa më

e madhe e saj ishin pjesë e Perandorisë Bizantine, u kthye në shkakun e prapambetjes së saj në periudhën moderne” (Leëis: 1993). Ndërkohë që Perëndimi avancoi më tej, Lindja vazhdoi të ruajë të njëjtin system ekonomik dhe politik që i kishte sjellë zhvillimin e periudhës para-moderne. Trashëgimia Bizantine dhe Perandoritë multietnike të Carëve apo Osmanëve ishin të paafta që t’i bënin ballë avancimit të Perëndimit, dhe këto vende ranë edhe më tej në prapambetje pas instalimit të kapitalizmit dhe kolonializmit Perëndimor. Karl Ëittfogel na jep një ide më të qartë për sa i përket deformimeve që pëson kapitalizmi i Europës Perëndimore në momentin që aplikohet në kontekstin e shoqërive të Europës Lindore. Sipas tij, komunizmi i vendeve të Europës Lindore dhe Ballkanit ishte i pashmangshëm sepse këto vende pësuan një devijim përgjatë trajektores së rrugëtimit që të çon drejt kapitalizmit. Në këtë drejtim, komunizmin e Europës Lindore ai e përkufizon si “kapitalizëm shtetëror”, i cili sipas tij është version orientali i kapitalizmit që jemi mësuar të shohim në Perëndim (Ëittfogel: 1999, 218). Madje sikurse shkruan Ëittfogel “Lenini vetë e ka përdorur termin *feudalizëm shtetëror* në lidhje me sistemin orientali të tokës në pamfletin e tij të vitit 1907 duke përmendur Plehanovin i cili vazhdimisht ka ngulmuar se trashëgimia institucionale e Rusisë nuk ka qenë feudale, por gjysëm-aziatike (Ëittfogel:1999, f. 394). Mbi këtë bazë është zhvilluar dhe teoria e mënyrës aziatike të prodhimit, nëpërmjet së cilës Marksi shpjegonte një rrugë alternative drejt zhvillimit të cilën e ndjekin disa shoqëri të caktuara, një mënyrë prodhimi e cila për nga forma se si është zhvilluar dialektika e historisë në Europë është diçka krejt e panjohur. Marks, Ëittfogel dhe Engels kanë folur gjerësisht mbi kontradiktat e civilizimit Oriental me atë European, por më gjerësisht tezat e tyre do të trajtohen në kapitullin e katërt.

Në sytë e Perëndimorëve, Ballkani ka qenë gjithnjë i asociuar si trashëgimtar i një Perandorie Orientale në Europë. Për këtë arsye, jo rrallë herë, edhe në perceptimet e vetë Ballkanasve ka qenë e ngulitur e shkuara orientale e këtyre vendeve. Në shekullin e 19 sipas Todorovas vetë intelektualë shqiptarë e konsideronin popullsinë shqipfolëse si “pjesë e lindjes së afërme” (Todorova: 2006, 47). Në sytë e perëndimorëve, ideja Osmane e qeverisjes ishte gjithnjë thjeshtë të mblidhte haraçet dhe të siguronte epërsinë e pozitive të myslimanëve. Me të arritur këto objektiva, ato nuk ndërhnë në zakonet dhe traditat e vartësve të tyre, por i trajtuan ata me një tolerancë përçmuese. Për rrjedhojë “rregullat Osmane kontribuan më së shumti në mbijetesën e traditave të vjetra shekullore, duke i përjetuar e duke i ruajtur si të ishin një muze i vërtetë etnografik” (Eliot: 1965, 95). Kësisoj Perandoria Osmane konsiderohej nga Perëndimi si përgjegjëse për prapambetjen e Ballkanit pikërisht për shkak të nivelit të lartë të tolerancës kulturore, gjë që në Perëndim as që mund të mendohej duke qenë se që nga fundi i shekullit të shtatëmbëdhjetë moderniteti European gradualisht e rriti shumë shkallën e homogjenitetit në shoqëri, gjë që pas revolucionit francez kulmoi me lindjen e kombeve të para. Europa e kombeve fundja thjesht do trashëgonte homogjenitetin fetar që dominonte në Monarkitë e deriatëhershme për ta përkthyer mitin e lindjes së kombit brenda kufijve shtetërorë. Për të kuptuar më qartë perceptimin e Europës mbi Ballkanin do na ndihmonte ajo çka shkruan Todorova tek “Ballkani imagjinar”, sipas të cilës “Konkluzioni se Ballkani është një trashëgimi Osmane, nuk do të ishte kurrsesi i tepruar” (Todorova: 2002, f. 27). Antropologu Bozidar Jezernik tek libri i tij “Europa e egër” ka bërë një përshkrim të detajuar mbi mitet dhe gojëdhënat në Europë mbi Ballkanin. Elementet më ekzotike të cilat më pas “orientalizohen” nga udhëtarët e Europës në Ballkan identifikohen kryesisht në zonat malore të Ballkanit. Për sa i përket jetesës së përditshme, kulinaria shihej nga Europeanët si

shembull tipik i barbarisë në Ballkan. “Nga fundi i shekullit të tetëmbëdhjetë, Perëndimorëve u dukej zakoni i ndarjes së copave të mishit me dorë si një “akt barbar”. Më në fund, popujt e Perëndimit arritën që ta konsideronin këtë mënyrë të të ngrënit si një tjetër provë të ‘pandryshueshmërisë së zakoneve orientale’ (Jezernik: 2010, f.62). Paragjykimi për mënyrën e të ngrënit ishte aq i fortë saqë Europeanët as që synonin të kuptonin domethënien e ritualit të të ngrënit në Ballkan. Sikurse shkruan Jezernik, “kur një hanxhi ndante një copë mishi me gishta dhe ja kalonte mysafirit, ai nuk po i jepte thjesht një copë mishi; ai po kryente një *ikram* për të (një akt nderimi dhe konsiderate). Me këtë veprim ai ishte betuar për ta mbrojtur mysafirin e tij deri në pikën e fundit të gjakut. Për atë pjesë të kohës ata ishin vëllezër.” (Jezernik: 2010, f.64). Europeanët e quanin veten të civilizuar dhe kështu iu desh të gjenin “barbarët” (siç i quanin njerëzit që kishin një mënyrë jetese ndryshe, një pikëpamje ndryshe mbi botën dhe norma kulturore të ndryshme) në vendet e largëta. Duke u nisur nga njohja e tjetërsisë tek tjetri, më pas kjo “tjetërsi” riprodhohej nëpërmjet paragjykimesh dhe gojëdhënash të ndryshme siç ishte për shembull miti i njerëzve me bisht. Në një udhëtim të Philip Thornton, i cili shkoi disa herë në Ballkan gjatë viteve 1930 duke vizituar disa vende, ai hasi shumë njerëz dhe tradita interesante që në Perëndim mund të tingëllonin të pabesueshme. Aventurat e tij gjatë udhëtimeve në Ballkan përfshijnë edhe një takim nga afër me një njeri me bisht. Ai e përshkruan atë si vijon:

“Ishim ulur, pinim kafe dhe hanim ëmbëlsira, ndërkohë që dëgjonim muzikantë Turq, të cilët luanin në njërin cep të dhomës. Vura re doktorin që hidhte sytë përreth, duke shikuar çdo njeri që hynte dhe i përshpëriste kamarierit për dikë që e quanin Nazir. Doktorin u rishfaq tek porta dhe na bëri shenjë që ta ndiqnim në kuzhinë. “Ja një njeri me bisht” tha doktorin me zë triumfues, duke vendosur me dhembshuri dorënmbi supet e një të riu, të pashëm, shqiptar, të

cilit nuk i dukej se i bëri përshtypje fare ky deklaram i habitshëm” (Jezernik, po aty, f. 106). Thornton tregon se një ditë në libraritë e Edinburgut gjen një libër të shkruar nga një shkencëtar gjerman me mbiemër Hahn dhe me titull “Albanische Studien” ku në faqen 163 të librit shkruhet: “Një person shumë i besueshëm, Theodoris, më rrëfeu se në repartin e ushtrisë, për shumë vjet, ishte një burrë i shkurtër, shpatullgjerë, bjond, që quhej Kapiten Janaki. Thuhej se kishte bisht. Për t’u bindur për këtë, kur ishte në gjumë, në mes të ditës, gjashtë veta iu hodhën përsipër dhe Theodhoris që kishte qenë dëshmitar në ngjarje, veçanërisht mban mend të ketë parë një bisht të ngjashëm me atë të dhisë, rreth katër gisht të gjatë, mbuluar me qime të shkurtra, të kuqe e të ashpra.”(Thornton: 1939, f.274). Në fakt ekzistenca e njerëzve me bisht sipas Hahnit ishte regjistruar në punën e një natyralisti të shquar të shekullit të tetëmbëdhjetë dhe duket se kishte marrë atributet e një zbulimi shkencor duke qenë se personi që e kishte regjistruar ishte anëtar i akademive në Paris, Londër dhe Berlin. Shkencëtari quhej Georges Louis Le Clerc, një person – sikurse shkruan Jezernik – “para të cilit edhe Jean-Jacques Rousseau përkulej me respekt” (Ibid. f.110). Natyralistë të tjerë të shekullit të tetëmbëdhjetë e kthyen në një qasje të mirëfilltë shkencore ekzistencën e njeriut me bisht. Carolus Linneaus për shembull arriti t’i klasifikonte ata si specie më vete në librin e tij *Systema Naturis: SATYR-I* me bisht, leshtor, me mjekër, me trup njerëzor, i palogjikshëm, është një specie majmuni. Njerëzit me bisht, për të cilët shtegtarët e fundit flasin shumë, i përkasin të njëjtës gjini (“Systema Naturae”, tek Jezernik: 2010, f. 111). Megjithatë, duhet pasur parasysh fakti që etiketimi i Tjetrit si njeri me bisht nuk është ekskluzivisht specifikë e banorëve të Ballkanit, por është një etiketim që merr formë shumëshkuj më parë. “Për shekuj të tërë, Francezët dhe Skocezët besonin, ose pretendonin se Anglezët kishin bisht – mungesa e të cilit përbën një nga karakteristikat e superioritetit që

dallonte qeniet njerëzore nga kafshët” (Jezernik: po aty, f. 12). Më vonë, shtegtari Venedikas Marco Polo, informoi perëndimin rreth një mbretërie të largët të Lambrit, të populluar me “njerëz me bisht, me gjatësi sa bishti i qenit, por jo mbuluar me qime” (Edwards : 2008, Eönders and Eöhoppers, Smithsonianmag.com). Kësisoj, sikurse mund të evidentohet nga rastet e mësipërme, ekzotizimi i Tjetrit me synim afirmimin e superioritetit të vetes është një dukuri e hershme në civilizimin European, i cili daton qysh nga periudha e Greqisë se lashtë ku Tjetri ishte barbari domethënë jogreku. Nëse çdo periudhë historike ka etiketuar në forma të ndryshme Tjetrin e prapambetur, të pacivilizuar, të egër apo me bisht, përgjatë modernitetit European Tjetri i pacivilizuar ishte mishëruar në figurën e orientalitetit Ballkanas. Pavarësisht se për nga ngjyra e lëkurës vështirë se mund të vërehej ndonjë diferencë domethënëse natyrore, sërish ndërtimi i një imazhi Tjetërsie mbi diferencën kulturore ekzistuese u kthye në një imperativ i cili kulmoi me “imagjinimi i bishtit” tek Ballkanasi i pacivilizuar. Me sa duket, diferencat kulturore kërkohet që të riprodhohen në nivel imazhi, gjë që e kthen shqiptarin me bisht nga një krijesë përrallash në një qenie reale, të vërtetuar shkencërisht dhe produkt i kontekstit të kohës. Përmes bishtit tanimë merr formë e gjithë tërësia e diferencave kulturore, politike, fetare të cilat në periudhën e modernitetit European arrijnë kulmin e tyre.

2.3 Moderniteti European

Revolucioni francez pati një rëndësi të dyfishtë për shoqëritë Europiane. Si një revolucion kundër rendit të vjetër, nuk ishte thjesht revolucion francez por revolucion European në tërësi. Idetë universale dhe idealet të cilave ai u dha jetë ju bashkangjiten kryesisht ambicjeve nacionaliste të klasave borgjeze ashtu sikundër ambicjeve imperialiste të qeverive që e pasuan. Në vitin 1793 Franca ishte në luftë me gjithë Europën dhe doktrina revolucionare e “Kombit” u transformua në një program me sfond imperialist. Shteti francez i pas-revolucionit e transformoi idenë e kombit në një lëvizje ekspansioniste. Në planet e Napoleonit për rindërtimit të Europës ishte krijimi i një Europe sipas imazhit të Francës (Eöolf: 1991, 16). Idetë e revolucionit francez i dhanë popujve të Europës njëfarë identiteti të përbashkët European, por nga ana tjetër ky revolucion njëkohësisht e shkatërroi këtë identitet të përbashkët. Tre ishin faktorët që sipas Gerard Delanty sollën dështimin që revolucionit të kthehej në bazën e identitetit European për një periudhë të gjatë. Së pari, sikurse u përmend, nga viti 1793 Revolucionit u transformua në një program imperialist të shtetit francez. Napoleoni mori titullin e “Perandorit të popullit francez” në vitin 1804, dhe idealet e vitit 1789 ju bashkangjiten luajalitetit ndaj popullit francez (Delanty: 1995). Me fjalë të tjera, ish-Perandoria Romake u rimishërua në formën e Perandorisë franceze të Napoleonit. Së dyti, luftrat revolucionare që filluan më 1793 sollën në një përshkallëzim të antagonizmit midis Europës Perëndimore dhe asaj Lindore, e në këtë drejtim Europa e Napoleonit ishte sërish një Europë e ngjashme me atë të Romakëve (Cahman: 1952, f.608). Nga ana tjetër, vendet e Europës Lindore gjatë kësaj kohe nuk patën të njëjtin pathos revolucionar si në Perëndim. Në këto vende, iluminizmi mbeti në një formë më aristokratike sesa në pjesën Perëndimore të

Europës. Tiparet aristokratike të iluminizmit përbrendësoheshin në karakterin heterogjen shumëgjuhësh të shoqërive të Europës Lindore, ku qeverisja e centralizuar ofronte garancinë e duhur për bashkekzistencën e pluralitetit të madh etnik, fetar dhe kulturor. Për më tepër, Monarkitë absolute të Europës Lindore dhe Ruisë u treguan më të suksesshme në shtypjen e revoltave të brendshme sesa në Perëndim. Me gjithë përpjekjet e veta, siç dihet ideja e Napoleonit për ta farkëtuar imazhin e Europës sipas atij të Francës dështoi. Megjithatë, është interesante të evidentohet se aleanca midis Ruisë, Prusisë dhe Austrisë që shkatërroi projektin ekspansionist të Napoleonit, e etiketuan veten si “shpëtimtarë të Europës” (Cahman:1952, f. 609), pavarësisht se në thelb kjo aleancë përbëhej nga një bllok shtetesh më në lindje se sa Franca dhe lufta e tyre ndaj Napoleonit mund të përkufizohet edhe si një luftë kundër Perëndimit. Në këtë kuptim, ideja e Europës ndërtohet si ligjërime në politikën ndërkombëtare pikërisht si rezultat i rënies së unitetit të Europës si strukturë gjeopolitike, për rrjedhojë rivendosja e Monarkive në Europë i zuri vendin projektit revolucionar të Republikanizmit.

Mids viteve 1789 dhe 1848 nacionalizmi nën formën e republikanizmit u kthye në kërcënim për rivendosjen e Monarkive Europiane, e në këtë drejtim lëvizjet nacionaliste konsideroheshin me prirje liberale falë armiqësisë që kishin ndaj *ancient régime*. Gjithsesi ardhja e nacionalizmit ishte një dialektikë historike e pashmangshme, kështu që ideja e Europës u desh që të përshtatej sipas modelit të ri të partikularizmave të idealeve kombëtare. Por kjo nuk do të thotë se universaliteti i idesë së Europës do të zëvendësohej nga partikulariteti kombëtar, por në njëfarë mënyre do të vërehej se praktikisht e para do të kthehej në kusht për ekzistencën e të dytës. Pas unifikimit të Italisë më 1861 dhe Gjermanisë më 1871, nacionalizmi nën formën e patriotizmit kombëtar devijoi nga ideali revolucionar i

1789 dhe u kthye në një ideologji të themeleve të shtetit-komb. Nga ana tjetër, në Europën Lindore ajo mori formën e lëvizjeve kombëtare separatiste, ndryshe nga Europa ku kombi si krijesë e modernitetit pati një sfond kryesisht unifikues të principatave apo Monarkive të mëparshme. Brenda këtij sfondi separatist të idesë kombëtare ndodhi shkëputja e Greqisë nga Perandoria Osmane në vitin 1830 dhe pas Traktatit të Berlinit në vitin 1878, në krijimin e shteteve të reja të Rumanisë, Bullgarisë, Serbisë dhe Malit të Zi si dhe të Shqipërisë në vitin 1913. Në epokën e nacionalizmit kemi një ndryshim ose më saktë një rikonfigurim të idesë së Europës. Europa si mishërimi i ideali humanist i Perëndimit të Krishterë përbrendësohet në vetë shtet-kombin, i cili është agjenti i modernitetit European. Tipike për këtë kohë ishte ndërtimi i nocionit “popull”. Sikurse shkruan Hobsbaum “Ideja e popullit që ishte një nocion thellësisht politik i cili mori formë gjatë revolucionit francez, pas formimit të kombeve moderne u kthye në një konstrukt kulturor. Komunitetet kombëtare u zbuluan nga elitat intelektuale dhe më pas u politizuan nga patriotët dhe lëvizjet nacionaliste (Hobsbaum: 1996, 37). Vetvetiu pyetja që mund të shtrohet në këtë drejtim do të ishte: Çfarë forme merr ideja e Europës në periudhën e nacionalizmit?

Pikësëpari, sikurse shpjegon Delanty, është ideali humanist i Krishterë dhe besimi në një sistem vlerash universale të bazuara në arsyen, progresin dhe shkencën. Së dyti, është ideali i unitetit politik të Europës që mori formë përgjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë (Delanty: 1995, f. 75). Këto dy dimensione – politik dhe kulturor – të idesë së Europës janë të ndara nga njëra-tjetra, por gjithsesi ato e kanë farkëtuar së bashku idealin e unitetit të Europës. Nacionalistët e shekullit të nëntëmbëdhjetë besonin se civilizimi bazohej në kulturat kombëtare, kështu mund të thuhet se themeluesi i Europës ishte shtet-kombi modern.

Hebrenjtë ishin të përjashtuar nga ky komunitet kombëtar sepse ata konsideroheshin si popull pa kombësi dhe të shpërndarë gjeografikisht në territoret e shteteve të ndryshme.

Megjithatë, duhet ritheksuar se ishte pikërisht nëpërmjet ndërveprimit me civilizimet e tjera që moderniteti European mori formën e tij përfundimtare. Europa, ashtu sikurse çdo koncept tjetër nuk e mbartin kuptimin në vetvete, por nëpërmjet ndërveprimit dhe kundërvënies me të ndryshmit dhe formimit të një tërësie kontrastesh me kulturat e tjera. Në ligjërimin që mbështet dikotominë Vetja-Tjetri, Europa dhe Orienti ishin pole kundërshtarë në një sistem vlerash civilizimi të përkufizuara nga vetë Europa. Ndërgjegja Europiane, sikurse shkruan Delanty “u krijua në kontekstin e një përplasjeje civilizimesh dhe ishte ngushtësisht e lidhur me racizmin dhe misioneve imperialiste të Perëndimit” (Delanty: 1995, f. 84). Funkcioni i popujve jo-Europeanë për Europën mund të përmblihet qartazi nga një frazë tek filmi “Full Metal Jacket” ku ushtari Amerikan në Vietnam pohon se “Jam i sigurt se brenda lëkurës së verdhë të çdo vietnamezi, ka një amerikan që kërkon të dalë në sipërfaqe” (Kubrick S: 1987). Ideja e Europës është ndërtuar përmes një procesi bipolar të formimit të identitetit. Për të ruajtur strategjitë hegjemonike, ndërtimi i një version monolitik të Orientit si një pasqyrë e shtrembëruar e Perëndimit u kthye në një kusht të domosdoshëm për ndërtimin e imazhit të unitetit European. Pikërisht duke krijuar një vizion një-dimensional mbi Orientin, u mundësua krijimi i identitetit European si botë-kuptim universal dhe unifikues. Gjatë kësaj kohe, ideja e Europës pushoi së qeni thjesht një model kulturor por u kthye në idenë rregulluese të kulturës së një etike universale. Kjo çoi në implikimin e pashmangshëm ku ideja e Europës transformohet në një postulat auto-referencial. Me sa duket, Europa e zgjidhi problemin e periudhave të mëparshme të antagonizmit të universales kundrejt partikulares duke e përkufizuar sferën e partikulares në relativizmin e kulturave kombëtare, teksa ideja e

Europës ishte skicuar si trualli ku githë këto partikularitete kombëtare marrin formë. “Kultura konsiderohej si relative, ajo ishte mishërim i historive kombëtare, ndërsa civilizimi ishte universal dhe e tejkalonte konceptin e kulturës. Kësisoj Europeanët përfatuan aftësinë për të konservuar njëkohësisht dy identitete: i pari ai kombëtar kurse i dyti European” (Ibid. f.85). Kësisoj mund të themi se perceptimi subjektiv i Europeanitetit ndodh nëpërmjet identitetit kombëtar. Ky identitet i dyfishtë është një fenomen European *par excellence* (Ibid. 85). Në këtë drejtim, historia e idesë së Europës mund të shihet si pamundësia e shtrirjes së shtet-kombit në nivel universal. Qysh nga ekspansioni francez në kohën e Bonapartit e deri tek ekspansioni gjerman në kohën e Hitlerit prerogativat universale mbetën njëëndërr e porealizuar për shtet-kombet e fuqishme Europiane. Si pasojë e ekzistencës së partikulariteteve kombëtare, e vetmja mundësi për unifikimin e identitetit si Europeanë ishte ndërtimi i Tjetrit, në sytë e të cilit Europa mund të shfaqej si unitet. Nëse Tjetri nuk ekzistonte, ai duhet të shpikëj: Ndërmjet viteve 1800 dhe 1900 mbi 60.000 libra janë shkruar mbi Lindjen e afërt (Said: 1979, f. 204). Periudha e imperializmit ishte njëkohësisht koha e literaturës në udhëtim dhe e përhapjes së orientalizmit si disiplinë shkencore. Perëndimi synonte dominimin intelektual përmes dijes dhe kontrollin ekonomik të Orientit të cilin e përkufizoi sipas termave të vet, për rrjedhojë Orienti u detyrua ta perceptojë vetveten nëpërmjet pasqyrës së Perëndimit. Identiteti i Lindjes si “Orienti” iu mbivendos gjatë kohës së sundimit kolonial, kohë e cila –sikurse kam shkruar më sipër – shënoi homogjenizimin e Europës si sistem civilizimi përmes pushtimit dhe shfrytëzimit të Tjetrit Oriental. Gjatë Rilindjes, imazhi i Europës mbi Orientin ishte ai i despotizmit oriental, perceptim i cili në fakt e ka origjinën disa shekuj më parë, qysh nga koha kur Etiënne de la Boetieshkroi librin e njohur “Ligjërim mbi skllavërinë e vullnetshme”. Teza e “despotizmit oriental” do

tëpasurohej më tej gjatë periudhës së revolucionit industrial nga Karl Marks dhe Friedrich Engels të cilët e ripërkufizuan me emërtimin “Mënyra aziatike e prodhimit”. Tek kapitulli në vijim do të trajtohen më gjerësisht perceptimet e autorëve më të shquar të historisë së mendimit politik Perëndimor mbi Orientin duke filluar që nga La Boetie e deri tek studiuesit kryesorë të teorisë politike perëndimore në shekullin XIX. Duke realizuar një përshkrim të shkurtër të ligjërit të teorisë politike Perëndimore mbi Orientin do jemi në gjendje të evidentojmë diferencat dhe thyerjet që ka pësuar ndërtimi i imazhit të Tjetrit në bazë të kontekstit kur autorët kanë shkruar.

2.4Konkluzione

Synimi i këtij kapitulli nuk është që të tregojë që ideja e Europës karakterizohet nga një pikëpamje negative, por se ashtu sikurse çdo ide tjetër ajo merr formën e kontekstit që i jep këtij nocioni ngushtësisht gjeografik një domethënie politike. Në këtë drejtim, nuk kemi të bëjmë thjesht me një Europë, por kemi ‘shumë Europa’ ku secila prej tyre ka reflektuar periudhën historike specifike ku ajo bën pjesë. Nisur nga këto premisa, mund të dalim në konkluzionin se

kuptimi mbizotërues që mbart në kohët e sotme nocioni “Europë” ka të bëjë më tepër me përjashtimin sesa me përfshirjen. Vizioni i Europës që jam përpjekur të kritikoj në këtë kapitull është imazhi idilik i unitetit të Europës, gjë e cila nuk ka ekzistuar ndonjëherë në secilën prej ‘Europave’ që kemi analizuar përgjatë këtij kapitulli. Nëse do të nënvizonim elementin e përbashkët në format e ndryshme identitare që ka marrë Europa përgjatë shekujve, ai do të ishte përjashtimi. Në këtë drejtim, shpeshherë përjashtimi ka marrë forma të dhunshme, si për shembull në kohën e *reconquistaskur* Spanjollët dëbuan dhe asgjësuan fizikisht arabët që asokohe kishin pushtuar gadishullin Iberik, por mbi të gjitha ky përjashtim duhet kuptuar si veprim për krijimin dhe riprodhimin e një difference. Për krijimin e kësaj difference ishte dhe ende vazhdon të jetë e domosdoshme projektimi i një kufiri imagjinar, i cili është kufi politik më tepër se sa gjeografik. Kësisoj për ndërtimin e imazhit të vetes në periudha të ndryshme historike, Europës i është dashur reflektimi i vetes nëpërmjet imazhit të tjetrit. Në këtë kuptim, do të ishte e pamundur që të kuptojmë idenë e Europës nëse nuk marrim parasysh imazhin e Tjetrit si e kundërta e vetes Europiane. Vetëm duke evidentuar ndërveprimin midis Europës dhe Tjetrit të saj, do jemi në gjendje të kemi një ide më të plotë mbi identitetin European, duke e trajtuar këtë të fundit jo vetëm tek elementet që përfshin por duke kuptuar edhe elementet që ky identitet përjashton, segregon dhe i kundërvihet. Ashtu si çdo lloj koncepti, edhe në rastin e Europës nuk mjafton vetëm të përshkruajmë tiparet kryesore të këtij civilizimi, por duhen përshkruar edhe elementet që ky koncept i mënjanon, i konsideron si të huaja, i ndëshkon dhe i diskriminon. Në këto kushte, për të pasur një ide të qartë mbi gjenealogjinë e idesë së Europës, duhet analizuar gjenealogjia e atyre elementeve të cilat Europa i përjashtonte si të kundërtat e saj dhe që shpeshherë janë emërtuar me përkufizime si: Tjetri saraçen, Tjetri indigjen, Tjetri oriental, Tjetri komunist etj. Po ta shohim dialektikën që ka pësuar koncepti “Europë” përgjatë shekujve, mund

të konkludojmë se në kohët e sotme pothuaj nuk ka asgjë të re mbi domethënien identitare të këtij koncepti. Që pas fundit të luftës së ftohtë, Europa e vogël e Perëndimit i ka lënë vend Europës së madhe dhe kësaj here diferenca nuk është midis Europës Perëndimore dhe Lindjes komuniste, por midis civilizimit European dhe gjithë pjesës tjetër të botës.

Për sa i përket rritjes së ligjëriemeve nacionaliste në Europë qysh pas fundit të luftës së ftohtë, në këtë kapitull jam përpjekur të shpjegoj se nacionalizmi nuk qendron në kontradiktë me idenë e Europës por përkundrazi ai qendron në konjksion me këtë të fundit. Fundja nacionalizmi dhe ideja e kombeve janë nocione thellësisht Europiane që kanë lindur në kohën e modernitetit European. Kur ideja e Europës u diferencua nga botëkuptimi i Krishterë, pas Rilindjes ajo mori formën e idealit kombëtar dhe qysh nga kjo periudhë nis një moment shumë i rëndësishëm për identitetit European, që është momenti i shekullarizimit. Ideali kombëtar jo vetëm që manifeston shkëputjen nga Rilindja por edhe adoptimin e një modeli të ri kulturor në Europën tashmë të shkëputur nga misticizmi dhe bestytnitë para-moderne. Kësisoj Europa dhe uniteti imagjinar që ajo përfaqëson, nuk është zgjidhja kundrejt nacionalizmit, por përkundrazi ajo është konfirmuesja e hegjemonise ekzistuese të shtet-kombit modern. Në fakt, Europa e sotme është një funksion i shtet-kombit, i cili po kështu i ka dhënë formë nacionalizmit në Kontinent. Si rrjedhojë, supozimi sipas të cilit Bashkimi European priret që të kultivoje një pikëpamje kozmopolite që e tejkalon partikularizmin e shtet-kombeve do të ishte një iluzion i pastër. Europa e sotme do të ishte e pakuptimtë në mungesë të shtetit-komb pasi historia e Europës në fakt nuk është gjë tjetër veçse historia e kombeve partikulare që e përbëjnë atë. Për herë të parë uniteti politik i Europës është shfaqur në periudhën e kolonizimit kur Monarkitë Perëndimore si Anglia, Franca, Holanda, Belgjika, Portugalia dhe Spanja kishin interesa të përbashkëta në kolonitë e tyre në Orient. Ky fakt jo vetëm shpjegon se Europa është një entitet i

krijuar përmes përjashtimit por edhe faktin se secila prej vendeve kolonizuese nuk përfaqësonte një ideal të përbashkët European pavarësisht se interesat e tyre konvergonin. Ende në kohët e sotme është e vështirë të flasim për një unitet në Europë kur tanimë kemi të bëjmë me një Europë të shpejtësive të ndryshme dhe me hegjemoninë e Gjermanisë në Kontinent. Sikurse na tregon historia e shekullit të njëzetë, Bashkimi European është një organizatë e cila lindi për shkak të mungesës së unitetit midis shteteve kombe dhe me kalimin e kohës i forcoi edhe më shumë këto të fundit. Shtetet e ndryshme anëtare të Bashkimit European e shfrytëzojnë idenë e Europës si identitet të përbashkët, për të përfituar avantazhet e tyre në nivel shtet-kombesh, për këtë arsye Bashkimi European më tepër sesa parandalon, në fakt i riprodhon partikularizmat kombëtar.

Ideat që i kanë dhënë Europës identitetin e saj që nga periudha e humanizmit të Krishterë e deri në periudhën e demokracisë liberale, kanë dështuar në Bashkimin e Europës. Nga ana tjetër, ideja e Europës nuk duhet shkëputur nga mizoritë që janë kryer në emër të saj. Në vitin 1973, Valter Benjamin shkruante se “Nuk ekziston asnjë dokument civilizimi që nuk është në të njëjtën kohë një dokument barbarizmi” (Benjamin: 2013). Genocidi i kryer nga Europa në periudhën e kryqëzatave, shfarosja e indigjenëve vendas në periudhën e kolonizimit, dhomat me gaz dhe kampet e përqendrimit në periudhën e nazizmit janë po kështu ngjarje që lidhen me idenë e Europës. Përfundimi që duhet nxjerrë nga këto fakte është se ideja e Europës dhe format e ndryshme që ajo ka marrë në kohë të ndryshme, duhet gjykuar edhe për aspektet negative të saj. Në këtë drejtim, pikëpamja e një Europe monolitike nuk është në gjendje të na shpjegojë ndarjet e ndryshme që ekzistojnë brenda konceptit “Europë” dhe as për format e ndryshme që ky koncept ka marrë gjatë ndërveprimit me Tjetrin “Jo-European”. Ndryshe nga literatura e deritanishme që e sheh Europën si shenjues të Tjetrit oriental, në këtë kapitull kam shpjeguar se Europa është njëkohësisht edhe shenjues edhe i shenjuar. Ideja e Europës nuk e ka ndërtuar *ex*

nihilo imazhin e vetes, por ky proces ka ardhur si rezultat i vëzhgimit të elementeve të tjetërsisë tek Tjetri si të kundërtat e imazhit të vetes.

3 Ndërtimi i imazhit të Orientit në teorinë politike Perëndimore

Antagonizmi kundrejt myslimanëve në Perëndim vazhdoi për shekuj të tërë pas periudhës së kryqëzatave, antagonizëm i cili ka marrë forma të ndryshme në kontekste të ndryshme. Është për t'u theksuar se udhëtarëve, diplomatëve apo studiuesve perëndimor deri në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë kishin një informacion shumë të cunguar mbi orientin, kështu imazhi i orientit në perëndim do të krijohej duke u mbështetur mbi një identitet imagjinar. Ndërtimi i identitetit të orientit në Europë do të varej mbi të gjitha nga imazhi i Europës për veten. Identiteti i Tjetrit Oriental do të krijohej nga fabrikimi i substancës së tjetërsisë në varësi të kontekstit social-politik në Europë.

Deri në shekullin e tetëmbëdhjetë antagonizmi midis orientit musliman dhe perëndimit ishte vendosur mbi bazën e dallimeve fetare. Gjatë kohës së iluminizmit dhe goditjeve që pësoi Kisha në perëndim përgjatë viteve të revolucionit francez, orientalët muslimanë shiheshin nën një optikë tjetër. Disa nga autorët më të njohur të iluminizmit francez si Voltaire apo Diderot kishin një imazh pozitiv mbi mënyrën se si funksiononin institucionet fetare në vendet muslimane, ku mbi të gjitha i kushtohej rëndësi mungesës së hierarkive fetare. Sikurse do të shpjegohet më poshtë, ndërtimi i imazhit të orientit të largët dhe shumë pak të njohur, do të realizohej duke u nisur nga imazhi i Europës për veten, kështu ndryshimi që pëson në kohë ligjërimi mbi orientin duhet shpjeguar nëpërmjet ndryshimeve që pëson në kohë vet shoqëria perëndimore. Ndryshe nga Eduard Said, i cili priret të evidentojë vetëm perceptimet diskriminuese të teorisë politike perëndimore kundrejt orientit duke përzgjedhur vetëm autorë të cilët i shkojnë përshtat kësaj qasjeje, mëposhtë do të argumentoj se në fakt “zbulimi” i Tjetrit është i lidhur ngushtësisht me

dialektikën që ai ka me veten. Thënë ndryshe: nëse si tipari kryesor i Tjetrit theksohen praktikat fetare muslimane, kjo ndodh për shkak të atribuimit të tiparit kryesor të Vetes ai I të qënurit i Krishterë. Nga ana tjetër, nëse etiketimi i Tjetrit është politik (despotizmi oriental), kjo ndodh pikërisht për shkak se politika shihet si elementi kryesor që përshkruan veten (demokracia perëndimore). Kësisoj për ta përmbledhur mund të themi se Tjetri përpara se të jetë i etiketueshëm, duhet të jetë i njohshëm, gjë e cila arrihet nëpërmjet identifikimit të elementeve të përbashkëta me Tjetrin dhe më pas diferencimin apo kundërvënien e tyre. Kështu p.sh që Tjetri të klasikifohet në bazë të fesë muslimane, duhet realizuar paraprakisht identifikimi i ngjashmërisë me veten ku muslimanizmi fillimisht njihet si fé monoteiste – ashtu sikurse Krishtërimi – dhe më pas klasifikohet si e kundërta e Krishtërimin (si fé më e prapambetur apo si shëmbëlltyra e Krishtërimin). Po kështu, nëse kategorizimi i Tjetrit oriental vjen përmes sistemit politik, kjo realizohet sërish duke përcaktuar një taban të përbashkët – që në rastin konkret është politika – dhe më pas duke vënë në dukje diferencimin me Tjetrin brenda këtij tabani të përbashkët. Sikurse do të shohim në vijim të këtij kapitulli, diferencimi Europë – Orient vetëm në kushtet e përcaktimit të një tabani të përbashkët. Nuk kemi të bëjmë me një diferencë esenciale, por me disa diferenca të cilat manifestohen në forma të ndryshme në varësi të projektimit të imazhit të Europës së vetes. Pra, bashkë me fabrikimin e Tjetrit oriental, studiuesit dhe filozofët Perëndimorë kanë fabrikuar edhe vetë identitetin European. Në këtë drejtim ekzistenca e Orientit konservator merr kuptim si rrjedhojë e ekzistencës së Europës progresiste, ashtu sikurse figura e Muhametit si person që frymëzon mëkatin merr kuptim si rrjedhojë e faktit se Krishti frymëzonte sakrificën dhe dashurinë. Më fabrikimin e kundërtisë tek Tjetri, njëkohësisht legjitimohet dhe status-quoja e vetes.

Në vijim të këtij kapitulli do të përpiqem të trajtoj ndërveprimin simbolik midis Europës dhe Orientit në tre aspekte kryesore: Së pari, do të analizoj shkurtimisht perceptimet e udhëtarëve dhe intelektualëve perëndimor në vendet Islamike duke filluar që nga Leibniz, Blaise Pascal e deri tek ambasadori francez në Perandorinë Osmane Jean-Baptiste Tavernier. Në pjesën e dytë të këtij kapitulli do të analizohet ligjërimi i filozofëve dhe mendimtarëve perëndimor mbi orientin duke pasur parasysh se pjesa më e madhe e autorëve më të njohur të historisë së mendimit politik perëndimor kanë shkruar gjerësisht për shoqëritë orientale. Në këtë pjesë do të evidentohet ligjërimi politik mbi orientin nga autorë si Tocqueville, Montesquieu, John Stuart Mill, Max Ëeber si dhe Karl Marx. Është me interes të thuhet se pikëpamjet e këtyre autorëve mbi orientin jo rrallë herë bien në kundërshti me qasjen që ata përdorin në analizën e shoqërive Europiane. Kurse në pjesën e fundit të këtij kapitulli do të shpjegohet një nga konceptet më kontroverse të Karl Marks, që është ai i “Mënyrës Aziatike të Prodhimit”. Marks dhe Engels janë ndër autorët që e kanë trajtuar më gjerësisht analizën e shoqërive orientale, çështjen e kolonializmit European apo despotizmin oriental si dhe janë midis atyre autorëve që Eduard Said i konsideron si produkt tipik të Orientalistëve European së bashku me idealistët gjermanë Schelling, Fichte dhe Hegel. Në këtë pjesë do të parashtrihen dhe koncepte që derivojnë nga *Mënyra aziatike e prodhimit* siç është për shembull *Despotizmi Oriental* i Karl Ëittfogel, një koncept i përdorur fillimisht nga Max Ëeber dhe më pas është risjellë në disiplinën e shkencave politike nga Juan Linz dhe Alfred Stepan nën emrin *sulltanizëm*.

3.1 Perceptimet e udhëtarëve dhe intelektualëve perëndimorë mbi shoqëritë islamike

Sikurse u shpjegua shkurtimisht në hyrjen e këtij Kapitulli, perceptimet e Europianëve mbi natyrën e sistemit politik dhe social në Lindje mbështeteshin kryesisht tek konceptimet e tyre mbi fënë Islame, megjithëse njohuritë e tyre mbi Islamin ishin të kufizuara. Rivaliteti, madje shpeshherë armiqësia midis Krishtëritit Europian dhe Orientit Islamik vazhduan, pavarësisht faktit se në Orient vetëm një pjesë e popullsisë ishin islamike (Hourani Albert: 1991, f.15). Sipas teologëve të Krishterë ‘tjetri’ mysliman konsiderohej si i pafé. Pavarësisht ndryshimeve që ka pësuar imazhi i Islamit në optikën perëndimore, përgjithësisht ai shihej si simptomë e një civilizimi të ndryshëm, armiqësor dhe të rrezikshëm. Konfliktet fetare në Damask dhe Bagdad nga shekulli i tetë deri në shekullin e dhjetë, po kështu luftrat fetare në Andaluzi në shekullin e katërbëdhjetë bënë që teologët Ortodoksë dhe ata Bizantinë të vazhdonin ta perceptonin Islamin si një kërcënim të vazhdueshëm (Rodinson Maxime: 1987, f.6). Në shekullin e dymbëdhjetë, Peter i Montboissier i cili përktheu Kuranin në latinisht, e konsideronte Islamin si një herezi të Krishterë kurse Muhametin e quante vrasës dhe të dhënë pas dëshirave e pshore. Megjithatë ai kërkonte konvertimin dhe jo spastrimin e muslimanëve. Një shekull më vonë, Shën Thoma Akuini në librin *Summa contra Gentiles* e akuzonte Muhametin për “tundimin që I bënte njerëzve për dëshira mishtore. Dishepujt e Muhametit konsideroheshin nga Akuini si njerëz brutal, injorantë dhe udhëtarë shkretëtirash. Nëpërmjet tyre Muhameti i detyronte të tjerët që ta pranonin si profetin e tyre me forcën e armëve” (Curtis: 2011, f.31). Me avancimin e Perandorisë Osmane në Europë dhe teksa Turqia u barazua me Islamin në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, vendet islamike filluan të shiheshin nga një optikë e re. Kësaj here ato nuk ishin vetëm rivalët fetarë por mbi të gjitha nisën të konsiderohen si kërcënim ushtarak, politik po aq sa edhe fetar.

Ndërkaq Islami vazhdonte të konceptohej si përgjegjës për despotizmin oriental, degradimin e rolit të gruas, skllavërinë si dhe një një popullsi politikisht pasive që i bindej në mënyrë të pakushtëzuar vullnetit të sundimtarit. Në librin e tij *Parajsa e humbur*, John Milton e krahasonte sundimtarin Osman - synimi kryesor i të cilit ishte pushtimi i tokave të Krishtera - me djallin vetë. Ai shkruante për “djallin e ulur në fronin e një shteti besnik dhe që i tejkalonte pasuritë e persëve apo të Mogulëve indianë dhe që qeveriste tokat e kamura të Lindjes me metodat e tij barbare” (Milton: 1992). Në lëmin e vëzhgimeve të pavërtetueshme të Europeanëve për Lindjen, shpeshherë kishte deklarata tepër të ashpra dhe keqkuptime nga ana e komentatorëve perëndimorë për sa i përket figurave politike në Orient. Tek një frazë e shkruar nga Francis Bacon në fillim të shekullit të shtatëmbëdhjetë, ai i referohet turqve si “Njerëz mizorë, të pamoralshëm dhe të privuar nga arti dhe shkenca; njerëz që mezi arrijnë të matin një copë tokë apo një orë të ditës, me pak fjalë një turp i madh për shoqërinë njerëzore” (Bacon: 1985, f. 39). Po kështu, shkrimtari francez i Rilindjes Michel de Montaigne në esenë e tij mbi virtytin shkruan se “Sipas Muhamedanëve, mënyra më e sigurt për të merituar paraajsën është të vrasësh dikë që i përket një tjetër besimi fetar” (Montaigne: 1978, f. 29). Në fakt, siç shkruan edhe Dorothee Metlitzki “Përgjithësisht romancat mesjetare dhe shkrimtarët humanist kishin një prirje kritike në portretizimin e Orientit”(Metlitzki: 1977, f. 42). Romancat, të cilat promovonin portretin e një Europe ideale me inkorporimin e miteve kalorësiake, paraqitën imazhet e kalorësve trima të Krishterë që luftonin kundër armikut të tyre Saraçen.

Në shekullin e shtatëmbëdhjetë Prifti Katolik Blaise Pascal në përmbledhjen e veprave të tij të publikuar në librin *Pensées* shpjegonte se në të vërtetë besimi fetar nuk binte në kundërshti me arsyen, por përkundrazi ai ishte pjesë e saj. Megjithatë, sipas Pascalit kjo vlente vetëm për Krishtërimin sepse vetëm ky besim fetar mund t’u përshtatej të gjithëve (Pascal: 1925, f.240).

Kur Pascal krahasonte Muhametin me Krishtin, ai thoshte se i pari kishte zgjedhur rrugën drejt suksesit, kurse i dyti zgjodhi përjetësinë nëpërmjet vdekjes (Pascal, po aty, f.301-303). Në mesin e shekullit të shtatëmbëdhjetë, Islami përdorej në kontekstin e konflikteve të shumta teologjike mbi origjinën dhe natyrën e Krishtërit. Gjatë kësaj kohe në Europë, Katolikët dhe Luterianët akuzonin besimin e njëri-tjetrit për tipare Islamike që i kishin adoptuar nga turqit e pafé (Curtis: 2011, f. 34). Ky rast është shumë interesant për të shpjeguar domethënien simbolike që kishte marrë Tjetri Islamik në kontekstin e luftrave të brendshme fetare në Europë. Në këtë drejtim, si pasojëe diferencës që evidentohet tek Tjetri (qoftë ky Luterian apo Katolik), kjo diferencë më pas politizohej duke u etiketuar me simbolikën e Tjetërsisë që ishte “armiku Islamik”. Duke qenë se Islami ishte një armik i njohur si për Katolikët ashtu edhe për Luterianët, etiketimi i tjetrit si Islamik ishte një etiketim kryekëput politik, i cili shërben për veçimin e një komuniteti nga një komunitet tjetër. Kësisoj mund të thuhet se ndarja fillestare ndërmjet vetes dhe tjetrit (i Krishterë- Musliman) është një ndarje që mbartet dhe riprodhohet në ndarjet që eventualisht ndodhin brenda vetë identitetit të vetes. E si përfundim veçimi i jashtëm që merr formë në trajtë civilizimesh riprodhohet politikisht në veçimet që ndodhin së brendshmi. Gjatë kësaj kohe, sikurse shkruajnë Said dhe Curtis, në Europë kemi një rritje të informacionit mbi Perandorinë Osmane dhe Islamin në tërësi, pavarësisht se shumica e publikimeve ishin kritike ndaj tyre. Versioni në gjuhën angleze të përkthimit frengjisht të Kuranit u shfaq në vitin 1650, vit në të cilin u publikua “Refleksionet politike mbi qeverisjen e Turqve” të Francis Osborn, ndërsa pak vite më vonë botohet “Gjendja e tanishme e Perandorisë Osmane” nga Paul Rycout (Curtis: 2011, f.34). Megjithatë, nuk mund të thuhet se të gjitha publikimet e kohës kishin një frymë kritike ndaj Islamit. Kështu p.sh Henry Stubbe në vitin 1674 kritikonte Trininë e Krishterë dhe pohonte se Muhameti ishte “ligjvënësi më i zgjuar që ka ekzistuar ndonjëherë” (Stubbe: 1911).

Curtis na kujton se ndryshe nga sa shkruan Said tek *Orientalizmi*, në fakt analizat dhe përshkrimet e Perëndimit mbi orientin jo gjithmonë përmbajnë një qasje hegjemonike në thelbin e tyre. Po të përdorim termat e historianit Albert Hourani “Të thuash se analizat e Perëndimorëve mbi Orientin kanë një qasje hegjemonike, se gjithnjë ndikohen nga sjelljet doktrinare apo se priren t’i shpjegojnë shoqëritë dhe kulturën muslimane në termat e një Islami të pandryshueshëm, është një argument qartësisht esencialist” (Hourani:1991, f.57-8). Në këtë drejtim, sipas kësaj qasjeje duhet tejkualuar pikëpamja pozitiviste sipas së cilës Perëndimorët e kanë të pamundur të zbulojnë thelbin e vërtetë të shoqërive orientale. Për të kuptuar se si dhe mbi ç’baza realizohet vëzhgimi i Perëndimorëve mbi orientin, na duhet po kështu të vëzhgojmë ligjërimin e Perëndimorëve mbi vetë Europën. Vetëm në këtë mënyrë mund t’i japim përgjigje pyetjes: çfarë faktorësh kanë ndikuar në formimin e këtij vëzhgimi të Perëndimorëve mbi Orientin? Për t’iu afruar sa më shumë një përgjigjeje përfundimtare të kësaj pyetjeje, në pjesën tjetër të këtij kapitulli do të trajtohen disa nga autorët më të njohur të mendimit politik Europian, ku në fokusin kryesor do jenë perceptimi, analizat dhe qasja që kanë ndjekur ata kundrejt shoqërive orientale.

3.2 Farkëtimi i Orientit në Mendimin Politik Perëndimor

Një ndër dilemat e pashmangshme në disiplinën e Politikave të Krahasuara – e cila është saktësisht disiplina e trajtimit të diferencave tipologjike mes sistemeve politike – është çështja nëse një model apo tipologji e caktuar mund të tejkalojë realitetin politik dhe shoqëror pavarësisht nga konteksti dhe koha. Kësisoj dallimi mes elementeve të përgjithshme dhe

tëveçanta në një sistem politik bëhet shume e vështirë për t'u realizuar. Pavarësisht nga kritikata ndaj kësaj disipline, përdorimi i termit *despotizëm* (një ndër termat kyç në ligjërimin politik mbi Orientin) shpeshherë i ngatërruar me termat *tirani* apo *diktaturë*, i referohet një lloji të veçantë sundimi jo-demokratik, një ndër format e ndryshme ndër të cilët është *despotizmi oriental* si regjimi politik mbizotërues në vendet e Lindjes (Koebner: 1963). Një fakt interesant është se “termi *despot* dhe mbiemri *despotik* janë përdorur shumë rrallë deri në fund të shekullit XVI. Termi *Despotizëm* filloi të përdoret më shpesh në shekujt e shtatëmbëdhjetë dhe tetëmbëdhjetë kryesisht për të kritikuar sundimin e Monarkisë absolute, specifikisht atë të Luigjit XIV” (Curtis: 2011, f. 51). Vetëm në fazat e mëpasme termit *despotizëm* iu bashkangjit subjekti oriental, si një formë e veçantë sundimi që mund ta gjejmë vetëm në Lindje. Fillimisht *despotizmi oriental* u përdor për të përshkruar praktikën qeverisëse të Perandorisë Osmane, me bindjen gjithnjë më të madhe se kemi të bëjmë me një sistem politik tërësisht të ndryshëm nga bota Perëndimore, ku sundimtarët ishin arbitrar, absolut, të korruptuar në shoqëri që ndodheshin në gjendje stanjacioni prej shekujsh. Ndryshe nga *tirania* që mendohej se kishte disa tipare pozitive, *despotizmi oriental* përshkruhej gjithnjë në terma pezhorativ (Curtis: 2011, f.52). Në këtë pjesë të Kapitullit do të trajtoj mënyrën se si Perëndimi e përkufizoi “Tjetrin” me tipologjinë e despotizmit oriental. Kjo do të realizohet duke u përqëndruar kryesisht në qasjen e Politikave Krahasuese, e cila do t'i shërbejë këtij kapitulli për të evidentuar sa më qartë mënyrën e klasifikimit të Tjetrit brenda një tipologjie të caktuar.

Pikënisja e kësaj analize krahasuese do të jetë vepra “Politika” e Aristotelit, e cila është një përzierje midis analizës empirike të sistemeve politike ekzistuese dhe përgjithësimit me natyrën e këtyre sistemeve. Në këtë drejtim, Aristoteli dallon tre tipe sistemesh politike në varësi të numrit të personave që udhëheqin, nëse është një, pak ose shumë. Përveç ndarjes për nga sasia ai bënte

dhe ndarjen për nga cilësia, nëse kemi të bëjmë me versione të mira apo të korrupuara të këtyre lloj sistemesh. Në vijim, Aristoteli i krahasonte sistemet politike në forma të tjera, për nga klima, njerëzit dhe gjeografia. Për sa i përket krahasimeve sipas klimës, kjo nuk është një aspekt që e ka trajtuar vetëm Aristoteli por në shekujt e mëpasshëm është trajtuar gjerësisht edhe nga Montesquieu dhe Bodin, gjë që e konceptonin klimën një element që padyshim ka rëndësinë e vet në perceptimin e mendimin politik Perëndimor mbi orientin. Në analizën krahasuese të Aristotelit dallohen tre lloje njerëzish: popujt e zonave të ftohta të Europës, popujt e Azisë dhe ata të Greqisë. Të parët kanë mangësi në inteligjencë dhe shkathtësi, por kanë shpirt, dhe kjo sipas Aristotelit i bën ata popuj relativisht të lirë; Aziatikët kanë shkathtësi dhe inteligjencë por u mungon shpirti, kështu ata kanë prirje të mbeten skllëvër; Ndërkohë që grekët, të vendosur gjeografikisht midis dy të parëve, kanë shpirt dhe inteligjencë. Aristoteli theksonte dallimin midis Grekëve të cilët në thelb ishin të lirë, dhe jo-grekëve, kryesisht Persëve, të cilët ishin skllëvër për nga natyra. Sakaq duket se “Tjetri” për Aristotelin ishin persët, të cilët ishin etiketimi politik për jo-grekët (Aristoteli: 1978, f. 64). Pohimi i tij se “Aziatikët ndryshe nga Grekët, kishin një natyrë më të bindur dhe të nënshtruar” (Po aty), do të kishte një ndikim të rëndësishëm në mendimin politik Perëndimor. Diferenca fillestare e Aristotelit ndërmjet Grekëve (Europës) dhe Persëve (Orientit) do të rimerrej nga autorë të tjerë të mendimit politik duke u transformuar në krahasimin midis shoqërive Perëndimore dhe atyre Lindore. Nga ana tjetër, termi *despot* në periudhën e Aristotelit nuk kishte të njëjtën domethënie si në kohët e sotme, për këtë arsye ai nuk bënte dallimin midis despotit dhe tiranit. Titulli “Despot” u shfaq si term në kohën e antikitetit grek si një titull nderi. Ky përdorim i termit vazhdoi edhe në kohën e liturgjive Kishtare ku emri i Jezu Krishtit përmendej si “Në emër të zotit (Tou despotou) Jezu Krisht” (Curtis: 2011, f. 53). Në periudhën e Perandorisë Bizantine, Despoti ishte “Një titull që i jepet

Perandorit Bizantin, ndërsa më vonë edhe Administratorëve dhe sundimtarëve të vasalëve” (Eëbster’s College Dictionary: 2010 tek *freedictionary.com*). Me sa duket fjala *despot* dhe fenomeni i *despotizmit* janë terma që janë të lidhura me kulturën Perëndimore dhe në periudha të ndryshme fjala ka marrë domethënie të ndryshme. Kuptimi pezhorativ i despotizmit si regjim politik me karakter diktatorial, të cilin e gjejmë rëndom në orient, me sa duket i përket periudhës pas rënies së Perandorisë Bizantine dhe shfaqja e Perandorisë Osmane. Në shekullin e tetëmbëdhjetë në kohën e deklaratës së pavarësisë së Shteteve të bashkuara të Amerikës në një paragraf shkruhej se “është e drejta dhe detyra e këtyre shteteve që të rrëzojnë një qeverisje të tillë ku mbizotëron *despotizmi absolut*” ndërkohë që disa rreshta më poshtë shkruhet se “Historia e mbretit të tanishëm të Britanisë së Madhe, është një histori dhune, uzurpimesh dhe *tiranie absolute* kundrejt shteteve” (www.uscis.gov, “The declaration of Independence and the Constitution of the United States”). Në këtë kuptim, duket se në shekullin e tetëmbëdhjetë, *despotizmi* dhe *tirania* janë kthyer pothuaj në sinonimeqë tashmë përdoren në kontekstin politik, domethënë një sistem qeverisjeje i cili shkel të drejtat e patjetërsueshme të qytetarëve. Në periudhën e mesjetës, Marsiliusi i Padovas në librin *Defensor Pacis* shkruante mbi pushtetin despotik në Azi dhe i dënonte përpjekjet e Papës për të ushtruar një pushtet të tillë të palimituar duke e quajtur “despotizëm të padrejtë” (Curtis: 2011). Kësisoj është e qartë se konceptet politike në të shkuarën dhe në të tashmen përdoren rëndom për shenjimin e një domethënieje të caktuar tek Tjetri. Gjenealogjia e konceptit *despot* në fakt tregon se domethënia politike e konceptit është shkëputur krejtësisht nga bërthama e fjalës dhe origjina e saj. Me etiketimin e shoqërive orientale në termat e “Despotizmit oriental” në fakt ligjërimi politik Perëndimor nuk bën gjë tjetër veçse krijon shkëputjen nga e shkuara mesjetare ku feja ishte qendra gravitacionale e shoqërisë. C’mitizimi i *despotesit* në kuptimin e Krishterë të fjalës, njëkohësisht shenjon edhe

shpikjen e Tjetrit oriental. Për këtë arsye, në autorët e teorisë politike Perëndimore shpeshherë krijohet ideja se ligjërimi mbi orientin në fakt është ligjërim mbi të shkuarën e Europës, gjë që evidentohet edhe tek udhëtarët Perëndimorë të shekujve 18-19 të cilët e përkufizonin orientin si zbulimi i rrënjëve të së shkuarës Europiane, përpara se të vinte ndotja nga civilizimi.

Një prej pikëpamjeve më të rëndësishme mbi diferencën mes sistemeve politike Perëndimore dhe atyre Lindore është ajo e Makiavelit, i cili në librin e tij “Princi” bën një krahasim ndërmjet shtetit francez dhe Perandorisë Osmane në shekullin e gjashtëmbëdhjetë. Ai argumentonte se të gjitha principatat në histori janë qeverisur në dy mënyra: ose nga një princ dhe e gjithë pjesa tjetër e njerëzve të nënshtruar, ose nga një princ dhe baronët të cilët mbajnë postin e ministrit jo për shkak të servilizmit ndaj princit por për shkak të bërit pjesë tek shtresat e fisnikërisë. Perandori Turk personifikon llojin e parë, kurse mbreti i Francës llojin e dytë (Machiavelli: 2003, f.92). Ndryshe nga mbreti francez, Perandoria Turke qeverisej nga një sundimtar i vetëm, ku ministrant ishin servilët e tij; sundimtari mund t’i shkarkonte dhe t’i ndryshonte ministrat e tij kur të donte. Në këtë kuptim, Franca përfaqësonte traditën Europiane të lirisë dhe kushtëzimeve që ka udhëheqësi në qeverisje, kurse Perandoria Osmane përfaqësonte Orientin, ku pushteti i sulltanit e tejkalonte dhe nuk kufizohej nga ligji. Në pjesën e fundit të këtij Kapitulli do të shohim se këto tipare do të rimerren nga Max Ëeber disa shekuj më vonë dhe do të përmbliidhen brenda konceptit *Sulltanizëm*, që sipas Ëeberit nënkuptonte një formë ekstreme të patrimonializmit (Ëeber: 1978, f. 314). Është interesante të theksohet se qysh nga periudha e Aristotelit e deri tek Makiaveli (thuajse njëzet shekuj) duket se shumë pak gjë ka ndryshuar në konceptimin e mendimit politik Perëndimor mbi orientin. Në të dyja rastet, shoqëritë orientale shfaqen si një grup i madh njerëzish të nënshtruar nën dominimin e pushtetit të pakufijshëm të sundimtarit.

Një thyerje të rëndësishme në qasjen e teorisë politike Perëndimore mbi orientin përbën libri i Jean Bodin *Gjashhtë librat e shtetit*, i publikuar vetëm pak dekada pas “Princit” të Makiavelit. Në optikën e Bodin, sulltani i gjithëpushtetshëm i Perandorisë Osmane ka një imaz krejt tjetër. Ai shkruante se “Në Monarkitë absolute të Europës, subjektet i bindeshin monarkut, i cili nga ana e tij duhet të zbatonte ligjet e natyrës dhe ligjet e shenjta. Ai duhet t’i garantonte qytetarëve lirinë natyrore dhe pronën private. Përkundrazi, Monarku despotik në Turqi ishte një princ i cili ishte zot i të gjithë njerëzve dhe pronave në territorin e Monarkisë (Bodin: 2007, f. 41-4). Ai i qeveriste qytetarët e tij duke u mbështetur tek virtyti i pushtimeve dhe luftës së drejtë. Gjatë kohës së luftrave fetare në Francë, Bodin shkruante se “Sulltani Osman ishte i vetmi person që zotëronte një autoritet të denjë për një Perandori apo një Monarki autentike”, më pas vijonte duke thënë se “Vetëm ai mund të pretendojë të jetë pasardhës i Perandorit Romak” (Bodin: 2007, f. 86). Pikëpamja e Jean Bodin na bën të kuptojmë rëndësinë e kontekstit në atribuimin e një përkufizimi tek Tjetri. Autori njihet në mendimin politik Perëndimor si një ndër mbështetësit e Monarkisë absolute. Duke parë kaosin politik në vendin e tij, Bodin projektoi imazhin e kundërtisë tek Tjetri Oriental, i cili kësaj here nuk shfaqet më në terma pezhorativ si në rastin e Aristotelit dhe Makiavelit. I ngjashëm në këtë drejtim më Bodin-in është filozofi i njohur anglez Thomas Hobbes. “Leviatani” i Hobbes u publikua rreth gjysem shekulli pas librit të Bodin, por konteksti politik në Angli ishte i ngjashëm me atë të Francës së Bodinit. Praktikisht Hobbes njihet si autori i parë që e ka vendosur termin *despotizëm* në një prapavijë politike. Sipas tij Monarkia despotike ishte normale dhe aspak barbare. Ajo nuk ndryshonte nga format e tjera të sovranitetit. Të drejtat dhe pasojat e pushtetit paternalist apo despotik ishin të njëjta me ato të një sistemi të ndërtuar nga institucionet dhe zgjedhja e sovranit (Hobbes: 2005, 225). Despotizmi Oriental duket se nuk përbën ndonjë anomali në analizën që Hobbes i bën çështjes së sovranitetit

dhe legjitimitetit, përkundrazi duket se favorizimi që ai i bënte pushtetit autoritar nuk vlen vetëm për format e qeverisjes Perëndimore. Sovraniteti sipas tij është kushti domosdoshëm për çdo sistem politik, pavarësisht nga konteksti.

Në periudhën e iluminizmit duket se orienti fiton një domethënie krejt të re, duke u nisur edhe nga fakti se tanimë Perandoria Osmane nuk e kishte më shkëlqimin e dikurshëm qysh prej disfatës në Vjenë në fundit e shekullit të shtatëmbëdhjetë. Periudha e iluminizmit i kishte veshur Europës mendësinë e zhvendosjes territoriale, shkëputjes nga misticizmi mesjetardhe mëshimit gjithnjë më të madh drejt arsyes dhe racionalizmit. John Locke, një ndër filozofët iluminist të fundshekullit të shtatëmbëdhjetë duke kritikuar Hobbesin e përshkuante pushtetin despotik si “pushtet absolut dhe arbitrar të një njeriu ndaj një tjetri që i jep të drejtën t’ia marrë jetën këtij të fundit kur të dojë” si dhe një sistem ku “populli nuk ka asnjë lloj prone” (Locke: 2005, f.128). Intelektualët dhe studiuesit Europianë të periudhës së iluminizmit i bashkonte përdorimi i burimeve empirike në analizat e tyre që karakterizoheshin nga disiplinat shkencore dhe fryma e racionalizmit. Ata militonin për emancipimin politik të popullit, kundër autokracive dhe politikave despotike, për barazinë mes njerëzve dhe promovimin e tolerancës në shoqëri dhe në politikë. Ata githashtu kërkonin reduktimin e pushtetit të Kishës në shoqëri dhe në politikë. Sikurse do të thoshte Isaiah Berlin “dogma qendrore e Iluminizmit ishte pohimi i parimeve universale dhe të patjetërsueshme, ku një ndër të cilat do të ishin thirrjet për liri dhe emancipim nga pengesat politike apo fetare”(Berlin: 1979, f. 3-4). Në disa aspekte, shkrimtarët e iluminizmit e vlerësonin botën orientale për kontributet e saj në të shkuarën në shkencë, matematikë, mjekësi dhe arte (Curtis: 2011, f. 57), madje disa nga filozofët iluministë e shikonin nga një optikë positive shoqërinë dhe politikën e Perandorisë Osmane. Disa nga shkrimtarët e shekullit të tetëmbëdhjetë ishin në dijeni të ndryshimeve që po ndodhnin në Perandorinë Osmane që e

kufizonin pushtetin e sulltanit. Pikat kryesore ku mbështeteshin këta autorë (midis të tjerëve ishin: Volteri, Helvétiusi, David Hume dhe Henri Linguet) ishin toleranca ndaj besimeve të tjera fetare dhe fuqizimi i pushteteve paralele në Perandori. Ata mendonin se sulltanët e shekullit të tetëmbëdhjetë u nuk e kishin pushtetin e duhur për të shkarkuar Jeniçerët dhe nuk kishin aq pushtet mbi të drejtat e qytetarëve po aq sa sundimtarët Europianë. Udhëheqësit Osmanë tashmë jetonin brenda një sistemi ligjor ku prona private ishte e garantuar dhe të drejtat e grave respektoheshin (Curtis: 2011, f. 62). Orientalisti francez Anquetil du Perron në librin e tij “Législation Orientale” ku trajton gjerësisht parimet themelore të qeverisjes në vendet islamike shkruan se “koncepti i despotizmit oriental ishte një përkufizim imagjinar dhe fantazmagorik mbi format e qeverisjes së këtyre shoqërive”, ky koncept ishte një fiksjon i fabrikuar për justifikimin e kolonializmit Europian në orient, veçanërisht në Indi (Du Perron: 2010, f.47-48). Në sistemin politik Osman, pushteti nuk ishte në duart e një personi të vetëm, por ishte një sistem shumë më i kompleks nga sa mendonin studiuesit Europianë. Du Perron e pranonte që në Azi ekzistonte skllavëria, por e kundërshtonte pikëpamjen sipas të cilës të gjithë banorët e Azisë ishin skllavër (Du Perron:2010). Ai shkruante se disa nga detyrimet e udhëheqësve vinin nga Kurani dhe nga vetë Islami që përmbanin një kod ligjor dhe disa norma morale që rregullonin jetën e përditshme. Sulltani kryente një betim që do të zbatonte ligjin islamik i cili kishte funksion kontrollues të pushtetit të sulltanit (Du Perron:2010, 81). Ai kritikonte idenë e gjithëpranuar asokohe në Europë, sipas së cilës në orient mungonte prona private. Du Perron argumentonte se sikurse e vërtetonin kontratat dhe ligjet e kohës: prona private dhe të drejtat tregtare ekzistonin. Të drejtat e sulltanit mbi trashëgiminë nuk ishin më të shumta se ato të sundimtarëve Europianë. Nga ana tjetër, prona private – ndryshe nga se shkruajnë udhëtarët perëndimorë në Perandorinë Osmane – nuk përfshinte thjesht të drejtën e posedimit. Du Perron shpjegon se François Bernier dhe

udhëtarë të tjerë Perëndimorë e ngatërrojnë të drejtën e posedimit me atë të pronësisë dhe nuk janë të informuar për diferencën midis Ziameteve dhe Timarit nëlegjislacionin e Perandorisë Osmane (Du Perron:2010, f.120). Një tjetër kritikë kundrejt pikëpamjes së despotizmit oriental vjen nga Ambasadori francez në Konstandinopojë të vitit 1786. Si reflektim i ndryshimeve politike në Turqi në kontekstin e centralizimit të mëtejshëm të autoritetit dhe rritjes së autokracisë mbretërore në Francë ai shkroi një letër ku thoshte se “Gjërat këtej nuk janë si në Francë, ku mbreti është sundimtari i vetëm dominant; këtu duhet të bindësh *ulema-të*, njerëzit e ligjit si dhe funksionarët e zyrave të larta” (Lewis: 2004, f. 439-41). Argumenti i ish Ambasadorit francez Comte de Choiseul-Gouffier bie bie në kundërshti me atë çka shkruante Makiaveli rreth dy shekuj më parë, kjo njëkohësisht reflekton jo vetëm ndryshimet që po ndodhnin në Perandorinë Osmane asokohe, por edhe perceptimin e vëzhguesve Europianë mbi orientin. Tashmë informacionet mbi shoqëritë islamike ishin të shumta, dhe për më tepër vetë periudha e iluminizmit karakterizohej nga një sens refuzimi për të shkuarën mesjetare, gjë që pasqyrohej në evidentimin e një tjetër kulture ku roli i fesë ishte i ndryshëm nga struktura e ngurtë hierarkike e Kishës në Perëndim.

Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, disa nga komentaret më të rëndësishme mbi orientin vijnë nga filozofi gjerman Hegel. Sipas Hegelit “historia ka udhëtuar nga Lindja në Perëndim, kurse Europa ishte fundi i historisë” (Hegel: 1956, *The Philosophy of History*, Neë York: Dover Publications, 103-5). Ai argumentonte se në botën Lindore vetëm një person – sundimtari – ishte i lirë; në botën Greke dhe Romake disa njerëz ishin të lirë; kurse në Gjermani të gjithë njerëzit ishin të lirë (Krader Laërence: 1975, f. 234). Hegel argumenton se forma e parë e organizimit politik në histori ka qenë despotizmi, i cili ishte tipik në Lindje; “Eshtë diçka e zakonshme në konceptimin oriental dominimi i një individi që merr formën e një qënieje substanciale nëmënyrë

që asnjë individ tjetër të mos ketë një ekzistencë më vete, apo ta pasqyrojë veten në lirinë e tij subjektive” (G.Ë.F Hegel: 1956, f. 66). Sipas tij orientalët janë popuj ahistorik, pohim të cilin do ta rimerrte Marksi kur flet për mënyrën aziatike të prodhimit. Azia është zona e parë që arriti “lirinë subjektive” të mishëruar në një shtet, por që nga ajo kohë nuk ka pasur progres në drejtim të subjektivitetit: vetëm despoti ishte i lirë për nga vullneti i tij. Tek “Filozofia e së drejtës” Hegeli trajton çështjen e ndarjes midis Kishës dhe shtetit si një fenomen që nuk ka lidhje me orientin, ku kemi të bëjmë me një unifikim të të dyjave (Hegel: 1958, f. 270). Këtë fakt e pohon edhe Bernard Leëis në librin e njohur “Islami dhe Perëndimi” ku shkruan se “Në historinë islamike klasike nuk do të ndodhte kurrë një përplasje midis papës dhe perandorit, për shkak se kalifi ishte i veshur edhe me autoritet politik edhe fetar.” Por më poshtë ai shpjegon një dallim të rëndësishëm midis rolit të besimit fetar në vendet islame dhe atyre Perëndimore: “Islami nuk është thjesht fë, siç është Krishtërimi për Perëndimin, ai është një qytetërim i tërë” (Leëis: 1993, f.15), ndërsa për sa i përket praktikave fetare edhe këtu kemi një dallim të qartë, kështu për shembull për perëndimorët, liria fetare përkufizohet me shprehjen “liria e kultit, por praktika e Islamit do të thotë më shumë sesa kult, ajo nënkupton të gjithë mënyrën e të jetuarit (Po aty, f. 73). Me gjithë keq-perceptimet e ndërsjellta, edhe Leëis ashtu sikurse Michael Curtis pohon se në kohën e iluminizmit orienti filloi të shihej nga një optikë tjetër. “Imazhi i Muhametit si një sundimtar i mençur, tolerant, jomistik dhe jodogmatik u bë shumë i përhapur në kohën e iluminizmit dhe gjeti shprehje tek shkrimtarë si Gëte, Condorcet, Voltaire etj.” (Leëis: 1993, f.118). Qasja e re ndaj islamit, sikurse thashë mësipër kishte lidhje me ndryshimet që po pësonte roli i Kishës në shoqëritë Europiane. Iluminizmi i shekullit të tetëmbëdhjetë kishte dy prototipe ideale: të egrin fisnik dhe lindorin e mençur dhe të sjellshëm. Duke kritikuar indirekt Krishtërimin, iluministët shkruanin se Islami është një fë me themelues njerëzorë (Ibid).

Pavarësisht nga këto zhvillime, ideja e despotizmit oriental si një sistem politik që ekziston në orient që kur nuk mbahet mend, mbeti pak a shumë e njëjtë për mendimtarët politik në perëndim. Perceptimet mbi despotizmin oriental pavarësisht se në pamje të parë duken pasojë e stereotipeve dhe e keqkuptimeve, në të vërtetë nuk duket se e kanë prejardhjen nga mungesa e informacionit mbi shoqëritë orientale apo nga qasjet racore të Aristotelit. Orienti ishte një realitet dhe jo një projektion i ndërtuar nga Perëndimi. Po kështu, koncepti i despotizmit oriental nuk ishte thjesht një metaforë. Autorët që kanë shkruar mbi despotizmin oriental nuk përqëndroheshin vetëm tek vendet islamike apo ato aziatike: ata i referoheshin edhe sistemeve politike në Afrikë, Rusi madje edhe vendeve të Amerikës përpara se të zbuloheshin nga Kolombi. Ata përqëndroheshin në vendet e Azisë duke e marrë të mirëqënë se vendet lindore kishin struktura politike, fetare dhe sjellje shoqërore kryesisht duke iu referuar trajtimit të grave, tërësisht të ndryshme nga Perëndimi. Sikurse u tha më parë, diferenca fillestare midis botëkuptimit politik Perëndimor dhe atij Lindor u realizua qartësisht nga Makiaveli dhe më pas kjo diferencë vijoi në nivele të mëtejshme nga studiues, intelektualë dhe udhëtarë të tjerë të Europës në orient. Sipas pikëpamjes post-moderne, duhet të bazohemi në premisën se koncepti i despotizmit oriental në fakt nuk është përdorur për të kuptuar “Tjetrin oriental” por për të argumentuar dhe justifikuar kolonializmin dhe imperializmin e Perëndimit në këto shoqëri. Sigurisht që disa nga shkrimet mbi orientin vinin nga të dërguar të qeverive Perëndimore në orient, por shumica prej këtyre shkrimeve vinin nga autorë të teorisë politike që kishin ndërmarrë një qasje analizash krahasuese. Edhe pse disa nga udhëtarët perëndimorë në orient mund të kishin një prapavijë politike në vëzhgimet e tyre, gjithsesi burimet empirike të tyre ishin të dobishëm për politologët të angazhuar në analizimin e strukturave politike të këtyre vendeve. Autorët francezë të shekujve të shtatëmbëdhjetë dhe tetëmbëdhjetë për shkak të shqetësimit të tyre mbi pushtetin arbitrar

të Luigjit XIV, përdorën orientin despotik për të paralajmëruar rrezikun e pushtetit të pakufijshëm të Luigjit në vendin e tyre si dhe për të kërkuar kufizimin e pushtetit të Monarkive në Europë (Rubiés: 2005, 158). Duke marrë parasysh këto aspekte, despotizmi oriental ndryshe nga sa thotë Said në të vërtetë nuk ishte thjesht një fantazi e perëndimit, por një strukturë politike dhe shoqërore që përmban karakteristika të veçanta si autokracitë apo mungesën e zhvillimit ekonomik dhe politik. Këto elemente nuk janë specifike për vendet islamike, por mund t'i hasim edhe në vende si Kina apo në kohët e sotme në vende të tjera të Azisë jo-islamike si Filipinet që është ndër vendet ekonomikisht dhe politikisht më të prapambetura të Kontinentit. Pa dashur të mënjanojmë elementin kolonial në analizën e studiuesve perëndimorë mbi orientin, keqkuptimi i tyre duket e pashmangshme për sa kohë janë duke hulumtuar mbi një shoqëri kulturalisht të ndryshme nga optika e tyre perëndimore e vëzhgimit. Në këtë drejtim, vëzhgimi i tyre sigurisht që do të ishte i cunguar, por kjo nuk e bën atë më pak të vërtetë sesa vëzhgimi i një orientali mbi orientin. Në këtë analizë pyetja që duhet shtruar nuk është: Pse mendimtarët politik perëndimorë krijuan këtë perceptim dhe dhanë këto interpretime mbi orientin? Por: në ç'kushte, në cilat rrethana dhe çfarë mekanizmash shoqëror favorizuan këtë interpretim të tyre mbi shoqëritë orientale?

Në pjesën tjetër të këtij kapitulli do të analizohet koncepti i “Mënyrës aziatike të prodhimit”, i cili ka qenë një ndër tezat më të debatuar të Marksit për sa i përket qasjes së tij mbi kolonializmin. Tek “Orientalizmi”, Eduard Said e trajton Marksit si një ndër autorët kryesorë që kanë ndikuar në justifikimin e kolonializmit European në lindje, duke marrë vetëm pjesë specifike të studimeve të Marksit mbi orientin. Përkundrazi, në këtë pjesë do përpiqem të paraqes një fushë-pamje më të plotë duke përfshirë edhe tekste nga Marksi të cilat Said nuk i ka marrë në shqyrtim ose thjesht nuk i ka përmendur.

3.3 Mënyra Aziatike e Prodhimit përballë teorisë së Moderniteteve të shumëfishta

Në librin “Marx at the Margins” Kevin Andersson ka bërë një përmbledhje të veprave të Marksit mbi shoqëritë jo-perëndimore, ku midis të tjerash një hapësirë të rëndësishme zë edhe teza e shumë-diskutuar e tij mbi Mënyrën Aziatike të Prodhimit. Në këtë pjesë do të trajtohen veprat kryesore të Karl Marks mbi orientin, nëpërmjet të cilave do të kritikohet qasja e orientalizmit të Said si njëkoncept unilinear, ku orienti mbetet një koncept pasiv që nuk është veçse një shpikje e perëndimit për të legjitimuar justifikimin kolonial mbi të. Marks është një nga autorët e modernitetit European që ka folur më shumë mbi shoqëritë orientale sidomos në librin e tij “Ethnological Notebooks” i cili ka gjasa të jetë libri më pak i njohur i autorit në lëmin e antropologjisë politike.

Sociologu marksist Aijaz Ahmad e quan qasjen e Said si një “anti-kolonializëm post-modern”. Ky anti-kolonializëm sipas Ahmad injoron çështje të tilla si shtypja nga sistemi i kastave dhe transformimin progresiv të shoqërive aziatike (Ahmad: 1992, 222). Tek artikulli “British rule in India” ku Marks në fazat fillestare e legjitimonte dhe madje e mbështeste sundimin britanik në Indi autori duket se mbështet qasjen se kapitalizmi në vendet orientale mund të vijë vetëm nëpërmjet kolonializmit European. Ky është ndër artikujt më të kritikuar nga Eduard Said, i cili shkruan se “Megjithëse humaniteti i Marksit dhe solidariteti i tij me popullsitë e vuajtura është i qartë, në fund është Orientalisti romantik Perëndimor që del në sipërfaqe” (Said: 1978, 154). Në këtë artikull duken qartë pikëpamjet Eurocentrike të Marksit, i cili ishte ndikuar nga tezat e

Hegelit tek “Filozofia e Historisë” mbi supremacinë e shoqërive perëndimore. Megjithatë, ashtu sikurse shumë autorë të teorisë politike perëndimore, qëndrimi i tij mbi kolonializmin Britanik në Indi duket se ndryshon në vitin 1857 kur boton artikullin “India is noë our best ally” (Tani India është aleati ynë më i mirë). Duke ndjekur një metodë dialektike, Marksi shpjegon kontradiktat dhe antagonizmat e reja që solli në Indi sundimi Britanik. Në ushtrinë e tyre koloniale të rezistencës, Indianët krijuan për herë të parë një organizatë të unifikuar kombëtare Indiane. Në revoltat Indiane, ai dalloi një fenomen të ngjashëm me mënyrën se si brenda kapitalizmit lind klasa punëtore. Në këtë kuptim, revolta në Indi për Marksit nuk qëndronte e shkëputur nga lufta klasore në Europë, kështu që revoltat e indianëve kundër imperializmit Britanik ai nisi t’i konsideronte si të lidhura me lëvizjet revolucionare në perëndim (Anderson Kevin: 2010, 41). Ndryshe nga sa shkruan Said, në fakt pothuaj asnjëri nga autorët e mendimit politik perëndimor nuk ka një qasje lineare kundrejt orientit, ndryshimi i shpeshtë i qëndrimeve nga ana e tyre ishin pashmangshmërisht të lidhura me kontekstin politik në orient ku veçanërisht gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë nisën lëvizjet e para të rezistencës kundër kolonizatorëve perëndimorë.

Koncepti i Marksit mbi shoqërinë aziatike është ndërtuar duke u bazuar gjerësisht në pikëpamjet e ekonomistëve klasikë të tillë si Richard Jones dhe John Stuart Mill, të cilët kishin zhvilluar disa ide të përgjithshme të trashëguara nga Adam Smith dhe James Mill. Adam Smithi vinte re disa ngjashmëri të sipërmarrjes hidraulike në Kinë dhe në një sërë shtetesh të tjera të Azisë (Ettfogel:2000, 372). James Mill e konsideronte “modelin aziatik të shtetit” si një tip institucional me karakter të përgjithshëm (Mill James: 1820, The History of British India, Londer, 175). Më 1848 John Stuart Mill e vendosi shoqërinë orientale në një kuadër krahasues, teksa Marks dhe Engels megjithëse e përmendnin Lindjen ashtu kalimthi, tregonin se nuk kishin njohuri specifike mbi shoqëritë aziatike (Ettfogel: 2000, 373). Vetëm pasi të përfundonte

studimin e ekonomistëve në Londër, Marksi do të dilte si përkrahës i fuqishëm i konceptit “aziatik”. Ai ka shprehur interesim specifik për aspektin ekonomik të shoqërisë aziatike duke folur për një “sistem aziatik” të pronësisë së tokës (Artikujt tek Daily Tribune më 1853), për një “mënyrë aziatike të prodhimit” si diçka specifike (Vol.2 i Kapitalit) dhe “prodhimin aziatik” (Vol.1 i Kapitalit). Mbas 1850-es, nocioni i një shoqërie aziatike specifike pati zhvillime të reja në perspektivën e Marksit. Sipas Marksit “shteti aziatik lindi nga nevoja për vepra ujore të administruara nga autoritetet shtetërore. Dhe ishin pikërisht kushtet e ‘shpërndarjes’ së ‘njerëzve të orientit dhe banimi i tyre në fshatra ‘të vetëmjaftueshëm’ që bënë të mundur vazhdimësinë e tij mijëvjeçare” (Eittfogel: 2000, 374). Në vitin 1853 në një letërkëmbim me Marks, Engels shkruan se “Mungesa e pronës mbi tokën me të vërtetë është çelësi për të kuptuar gjithë Lindjen. Po përse popujt e Lindjes nuk arritën në vendosjen e pronës mbi tokën, bile as në vendosjen e pronës feudale? Më duket se kjo shpjegohet kryesisht me klimën dhe karakterin e tokës, sidomos me brezin e madh të shkretëtirës” (Marks K dhe Engels F:1970, f.146). Në vijim, Engelsi prek konceptin e shoqërisë hidraulike të shpjeguar një shekull më vonë nga Eittfogel: “Kushti i parë për bujqësinë këtu është ujitja artificiale, dhe kjo bëhet ose nga komunat, ose nga provincat, ose nga qeveria qendrore. Në Indi pas pushtimit Britanik, konkurrenca e lirë dështoi fare. Pjelloria e tokës sigurohej në mënyrë artificiale dhe ajo zhdukej menjëherë kur sistemi i ujitjes dobësohej” (Ibid). Nisur nga këto premise, autorët e “Manifestit” dalin në konkluzionin se për funksionimin e bujqësisë dhe ujitjes artificiale në Lindje nevojitej një shtet i centralizuar despotik që të mund të kontrollojë shpërndarjen e ujërave nëpër tokat bujqësore. Megjithatë, në artikujt e tij të mëvonshëm, Marksi e ka ri-parë teorinë e mënyrës aziatike të prodhimit duke evidentuar karakteristika specifike të shoqërive të ndryshme Lindore, në varësi të zhvillimeve historike të kohës. Sikurse u përmend më parë, artikujt e Marksit tek Neë York Daily Tribune reflektonin

ndryshime të rëndësishme të cilat Said nuk i ka marrë parasysh. Një ndër pikat më të dobëta të teorisë së tij është fakti se “Marks i ka shpjeguar se si mund të zhvillohet kapitalizmi modern në Rusi apo në regjimet e tjera orientale” (Ettfogel: 2000, 376). Për sa i përket zhvillimit të brendshëm në Rusi, marksistët konsideronte se pushtimi Mongol ishte momenti kyç që e shkëputi Rusinë nga pjesa tjetër e Europës. (Anderson: 2010, 47). Megjithatë duhet thënë se “Mënyra aziatike e prodhimit” nuk parashtronte ndonjë dallim ndërmjet shoqërive të ndryshme aziatike, qofshin ato islamike ose jo. Kësisoj, pavarësisht strukturave të ndryshme shoqërore dhe politike që ekzistonin për shembull në Perandorinë Osmane dhe në Kinë, kjo tezë i klasifikon këto sisteme politike si gjedhe të së njëjtës kategori, ku si element i përbashkët për nga forma ishte despotizmi oriental. Me fjalë të tjera, “Mënyra Aziatike e Prodhimit” nuk është gjë tjetër veçse artikulum i një rruge alternative drejt kapitalizmit, ku disa shoqëri për shkak të strukturës shoqërore dhe modelit ekonomik përshkojnë një trajektore të ndryshme nga Europa në rrugën drejt modernitetit. Marks është kritikuar veçanërisht nga autorët që mbrojnë teorinë e ‘moderniteteve të shumëfishta’ për faktin se ai parashikonte një rrugëtim unilinear drejt modernitetit që është e vlefshme për të gjitha shoqëritë pavarësisht diversitetit kulturor dhe organizimit të shoqërisë. Në artikullin e tij “A future for the theory of multiple modernities: Insights from the new modernization theory” (“E ardhmja e teorisë së moderniteteve të shumëfishta: perspektive nga një teori e re për modernizimin”), Elsje Fourie bën një përmbledhje të konceptimeve të ndryshme të studiuesve kryesor të kësaj teorie. Argumenti kryesor i këtyre autorëve është se “format e modernitetit janë aq të ndryshme në varësi të kulturës apo rrethanave historike saqë është e pamundur të flasim për ‘modernitetin’ në njëjës (Fourie: 2012, 52-69). Termi ‘Modernitete të Shumëfishta’ u përdor për herë të parë nga sociologu Schmucl Eisenstadt, i cili mund të thuhet se ka qenë arkitekti i kësaj teorie. Nëse ka ndonjë pikënisje ku bashkohen

të gjithë autorët e teorisë së moderniteteve të shumëfishta është “hedhja poshtë e teorive tradicionale të modernitetit. Këta kritikohen për dy pohime themelore: së pari për faktin se modernizimi është një proces unifikues që është tipar i një kulture të vetme (Perëndimit) dhe së dyti që Perëndimi është standarti me të cilën matet suksesi i kulturave të tjera” (Eisenstadt: 2005, 1-30). Shumica e autorëve të kësaj teorie janë skeptik për teoritë klasike të modernitetit si ato të Eber, Hegel, Marks apo Habermas, duke i konceptuar ato si teori parokiale të përqendruara në impaktin e faktorëve monokulturorë dhe institucionale. Sipas Eisenstadt “Moderniteti është procesi i konstituimit të vazhdueshëm të një shumëllojshmërie programesh kulturore” (Eisenstadt: 2005, 2). Një ndër pikat kryesore të kësaj teorie është ideja sipas të cilës moderniteti ka qenë ‘i shumëfishtë’ qysh nga fillimet e tij, madje deri në dekadat e fundit një pjesë e vendeve të Europës vështirë se mund të konsideroheshin ‘moderne’. Europa në tërësi asnjëherë nuk ka qenë ekonomikisht moderne dhe vetëm kohët e fundit mund të krijohet përshtypja se është bërë politikisht moderne (Fourie: 2012, 55). Ndryshe nga sa shkruan Marks tek “Manifesti” sipas të cilit “Revolucioni në vendet Lindore do të ndodhë vetëm pas revolucionit në Perëndim, ku kapitalizmi është në fazat më të larta të zhvillimit të tij”, teoricienët e moderniteteve të shumëfishta mund të thoshin se revolucioni mund të jetë thjesht simptomë e formës perëndimore të modernitetit, ndërsa në vendet jo-perëndimore ky modernitet mund të manifestohet në forma krejtësisht të ndryshme. Një ndër implikimet që del nga qasja e ‘Mënyrës aziatike të prodhimit’ është ideja e Friedrich Engels se orientalët janë popuj jo-historik që janë të destinuar të zhduken nga dinamikat e historisë (Marx & Engels: 1994, 37) për shkak se në këto vende lufta e klasave nuk ka ekzistuar ndonjëherë. Duket se autorët e Manifestit, fenomenet që kanë përshkruar për shoqëritë perëndimore kërkojnë t’i identifikojnë edhe në shoqëritë orientale, e nëse struktura dhe organizimi i shoqërisë në këto vende dallon nga perëndimi, atëherë duket qartë se koncepti i

luftës së klasave ashtu sikurse çdo koncept tjetër monolitik që përdoret si element i modernitetit European nuk mund të përkthehet në nivel universal. Marksia konsideronte se kombet historike ishin përkrahëse të revolucionit në gjithë Europën, kurse kombet jo-historike ishin kundër-revolucionare për nga vetë natyra e tyre dhe ishin të destinuara të zhdukeshin (Marks & Engels: 1973, 23). Në fakt, Engelsi e ka marrë konceptin e ‘kombeve jo-historike nga Hegeli, i cili e identifikonte kombësinë duke u nisur nga tradita shtet-formuese. Sipas Hegel “Një komb pa formimin e një shteti është komb pa histori...ashtu sikurse kombet që ekzistonin përpara formimit të shteteve ishin dhe ende janë në kushte skllavërie” (Rosdolsky: 1986). Tek artikulli i tij “The Magyar struggle” Engelsi përdor një terminologji shumë të rëndë kundër popujve jo-historik gjatë periudhës së revolucionitku shkruan për “një hakmarrje të përgjakshme kundër barbarëve sllavë” si dhe për zhdukjen e “të gjithë këtyre kombeve kokë-derra²” (Rosdolsky: 1986, 25). Këto lloj konceptimesh mbi Lindorët si popuj jo-historik i përgjigjen kontekstit të periudhës kur ka jetuar Engels, ku kombet kishin lindur nga shtetet dhe perandoritë e fuqishme të mesjetës, ndërsa në orient procesi i komb-formimit është një fenomen i kohëve të fundit dhe nuk kishte një kontinuitet historik me perandoritë mesjetare. Kështu për shembull një ndër tiparet kryesore të territoreve Islamike deri në shekullin e nëntëmbëdhjetë ishte mungesa e vazhdimësisë së territoreve të grupuara në entitete etnike siç ndodhte në Europë (ku kishte francezë, anglezë etj.). Udhëheqësit turq, persë ose egjyptianë e quanin njëri-tjetrin sovranë të Islamit dhe jo të shteteve respektive. Në periudhën Otomane, sundimtarët e Spanjës ose Francës njiheshin me emrin ‘Bej’ (Bej i Francës p.sh), po kështu vendet ku këta ‘Bej’ sundonin njiheshin me emrin Vilajete (Leëis Bernard: 2002, f. 205). Për të evidentuar diferencat e mëdha kulturore që ekzistonin mbi çështjen e kombësisë dhe të etnicitetit, Leëis shkruan se “Myslmanët, të mësuar

²pig-headed nations

me diversitetin kulturor, nuk u bënin përshtypje veshjet e të Krishterëve në Lindjen e Mesme, ndërkaq në Europë ardhja e Otomanëve apo e Persëve shoqërohej më grumbuj kuriozësh të pamësuar me veshjet e banorëve të Lindjes për shkak të uniformitetit kulturor në vendet e Krishtera (Poaty, f.299). Këto diferenca kulturore na tregojnë se kombësia si produkt i modernitetit European në kohën e revolucionit francez, në fakt ishte diçka krejt e panjohur për orientin ku rëndësia e identitetit fetar i paraprinte atij kombëtar. Megjithatë, sipas teorisë së ‘moderniteteve të shumëfishta’ kjo nuk nënkupton se vendet e Lindjes nuk e kanë arritur ende fazën e modernitetit, por se në këto vende moderniteti është shfaqur në forma të tjera që dallojnë nga moderniteti European, karakteristikë e të cilit ishte lindja e kombit si simbol i homogjenitetit kulturor, i cili shihet si produkt tipik i modernitetit nga ana e studiuesve klasikë të modernitetit. Kësisoj kjo teori konsiston kryesisht në “braktisjen e vlerave universale të iluminizmit dhe ligjëtimeve në bazë të formave të përfaqësimit të drejtave duke u bazuar në territorin ose anëtarësinë në një komunitet të konstruktuar linguistik dhe historik” (Eitrock: 2005, Tek Eisenstadt *Multiple Modernities*, 31-60). Ndryshe nga “Mënyra Aziatike të prodhimit”, teoria e Moderniteteve të shumëfishta mbështetet në argumentin se moderniteti nuk është një proces që krijohet nga një kulturë e caktuar e cila që nga ky moment veçohet nga kulturat e tjera të cilat lihen jashtë modernitetit. Përkundrazi, veçimi nga kulturat e tjera ndodh brenda vetë kushteve mbi të cilat krijohet lloji i modernitetit. Shumësia e formave politike apo shoqërore në kohët e sotme janë një vazhdimësi e procesit të modernitetit dhe kjo shumësia formohet brenda truallit të modernitetit dhe jo jashtë tij (Elsje: 2012, 56). Vetvetiu pyetja që lind në këtë pikë do ishte: A mund të themi se jetojmë në një epokë ku moderniteti është kthyer në një gjendje globale? Kritiku post-marksist Fredric Jameson do të përgjigjej se “Në kohët e sotme moderniteti formon një pikë reference dhe vetëm përmes tij mund të vëzhgojmë të shkuarën para-moderne, madje

kjo e fundit nuk është gjë tjetër veçse një nocion i ndërtuar nga vetë moderniteti” (Jameson: 2013, 36). Ndërkohë që nga ana tjetër, autorët e Moderniteteve të shumëfishta do të përgjigjeshin se Në periudhën e modernitetit, edhe kundërshtarëve dhe kritikëve të tij do iu duhet të ndërtojnë diferencat dhe identitetet. Në këtëkuptim, sipas tyre “nuk është e mundur dhe as e domosdoshme që ta vëzhgosh modernitetin nga jashtë modernitetit” gjë që rrezikon ta kthejë modernitetin në një koncept monolit. Për këtë arsye, moderniteti kërkon një predikat përmes të cilit të jemi në gjendje të vëzhgojmë dhe të analizojmë format e ndryshme që ai merr në periudha dhe kontekste të ndryshme. Moderniteti në filozofinë gjermane të shekullit të tetëmbëdhjetë dhe të nëntëmbëdhjetë karakterizohet si një konceptim i njerëzve si qenie autonome dhe të aftë për të ushtruar kontroll mbi mjedisin që i rrethon nëpërmjet një aktiviteti racional dhe të vetëdijshëm. Pavarësisht se tek *Mënyra aziatike e prodhimit* dhe tek *Manifesti*, Marks dhe Engels e mbrojnë këtë qasje, nga ana tjetër tek *Ideologjia Gjermane*, Marksi shkruan se “ndërgjegjja dhe vetëdija për njeriun janë të jashtme nga vetja e tij. Ato janë pasojë e mënyrës se si njerëzit i sigurojnë kushtet e prodhimit” (Marks: 1986, 47). Megjithëse teoria e moderniteteve të shumëfishta në pamje të parë duket se na mundëson përfshirjen e variablave të reja (si kultura, struktura shoqërore etj.) në analizën e modernitetit- gjë të cilën *Mënyra aziatike e prodhimit* e trajton në një formë paksa të simplifikuar duke u përqëndruar në zhvillimin unilinear të historisë–në fakt kjo teori ngre shumë pikëpyetje për sa i përket përshkrimit të modernitetit si koncept dhe mbi të gjitha: çfarë dallimi sjell moderniteti po ta krahasojmë me periudhën paramoderne? Sikurse shkruan një ndër kritikët e teorisë së moderniteteve të shumëfishta “Kjo qasje nuk është e pajisur me mjetet e duhura teorike për të përshkruar thyerjen që e karakterizon periudhën e modernitetit nga periudhat e mëparshme. Ajo përqendrohet më së shumti tek dallimet ndër-kulturore dhe duke e bërë këtë rrezikon ta humbasë fokusin mbi konceptin e

modernitetit” (Schmidt Volker: 2006, 77-96). Fokusi i moderniteteve të shumëfishta është në gjetjen e homogjenitetit brenda civilizimeve, pra me fjalë të tjera presupozohet se meqënëse Kroacia dhe Sllovenia janë pjesë e Ballkanit kjo përkthehet në kusht kryesor në ngjashmërinë e moderniteteve të tyre. Kjo diferencë ndër-kulturore zhduk diferencat që përbëjnë secilin entitet, kështu për shembull fokusi nuk përqendrohet tek dallimet që ka Shqipëria në kohën e modernitetit në krahasim me Shqipërinë e periudhës para-moderne dhe vetë homogjeniteti i vendit merret si tipar i mirëqenë. Ky lloj konceptimi na sjell një pikëpamje ontologjike mbi modernitetin, meqënëse secili shtet mendohet se ka modernitetin e tij dhe kufiri shtetëror e ndan njërin modernitet nga një tjetër. Shoqëritë nuk janë entitete të mbyllura në vete por ato ndërveprojnë me njëra-tjetrën, dhe moderniteti është para së gjithash një proces aq dinamik sa që do ishte kontradiktore të mendohej që ai merr formën e kulturës përkatëse (Egner: 2008, f.3). Një ndër pikat e dobëta të kësaj teorie mund të themi se është mungesa e një përkufizimi të qartë mbi konceptin e modernitetit. Kështu për shembull, autorët klasik të modernitetit, midis të tjerëve Maks Eber dhe Karl Marks kanë dhënë një përkufizim të qartë mbi revolucionin që solli moderniteti dhe fenomenin e “ç’magjepsjes”, të cilin Eber e konsideron si specifike e shkëputjes nga misticizmi para-modern dhe si tipar që e diferencon modernitetin. Sipas teorisë së moderniteteve të shumëfishta, autonomia dhe racionaliteti janë tipare qendrore për modernitetin, por që shoqëri të ndryshme mund t’i interpretojnë këto elemente në forma krejt të ndryshme. Nisur nga këto premisa, mund të argumentojmë se lëvizjet fundamentaliste bashkëkohore janë në vetvete modern dhe janë thelbësore në unifikimin e një “moderniteti islam”. Studiuesi Nilofer Gole shkruan se “Islamizmi i refuzon tiparet dominante të modernitetit (Gole: 2005, tek “Eisenstadt *Multiple Modernities*, 91-117) si dhe simbolizmi anti-modern dhe kërkesa për rikthimin e së kaluarës mitike të krijon përshtypjen e një lëvizjeje në thelb anti-moderne. Por në

të njëjtën kohë, duhet shtuar se meqënëse kjo e shkuar është e imagjinuar dhe e interpretuar në mënyrë selektive dhe po kështu evidentohet një thyerje me historinë e së shkuarës, islamizmi paradoksalisht vetëm në dukje është anti-modern. E nëse mbetemi në këtë linjë, duhet theksuar se Islami por edhe format e tjera alternative të modernitetit jo-perëndimor, nuk janë “ishuj kulturor, në të vërtetë është një dukuri globale” (Roy: 2011, 13) që mundëson një shkëmbim më dinamik të kulturave në kushtet e globalizimit. Sipas kësaj pikëpamjeje, në kushtet e shoqërisë bashkëkohore, moderniteti përkthehet në një fenomen global por jo patjetër të gjitha format që merr duhet të jenë të njëjta me versionin European. Mënyra aziatike e prodhimit duket se nuk na mundëson të shohim format e ndryshme që ky modernitet ka marrë në vendet jo-europiane, sepse fokusi kryesor është moderniteti perëndimor, gjë që – sikurse shkruan dhe Marksi – i transformon shoqëritë orientale në një agjent pasiv, çka duket qartë në togfjalëshin “revolucioni duhet të ndodhë fillimisht në vendet që ndodhen në shkallën më të lartë të mënyrës kapitaliste të prodhimit, vetëm më pas vala e revolucioneve do të kalojë në orient” (Marks, Vepra të zgjedhura). Ndërsa tek teoria e moderniteteve të shumëfishta, problem shfaqet tjetërkund. Nëse Mënyra aziatike e prodhimit e nënvlerëson ‘potencialin modern’ të shoqërive orientale mbështetur në një version unilinear të historisë, nga ana tjetër teoria e moderniteteve të shumëfishta duket se mbivlerëson rolin e partikularizmit kulturor. Nëse teoria e parë ia atribuon rolin kryesor të modernitetit Europës, e dyta duket se e zhvesh totalisht modernitetin duke e mënjanuar ndërveprimin kulturor që e shoqëron këtë proces dhe konkluzion duke u përqendruar vetëm kontekstit të shtetit-komb. Këto dy qasje kanë prirjen të mos i kushtojnë rëndësinë e duhur roleve që luan shkëmbimi, diferenca kulturore por edhe identiteti në mënyrën se si moderniteti merr një formë të caktuar në një kontekst të dhënë. Sikurse na kujton studiuesi Olivier Roy “Kemi të bëjmë me një keqkuptim kur themi se oksidentalizimi i islamit çon detyrimisht te një

“liberalizim” të tij. Në fakt, oksidentalizimi është jo vetëm i pajtueshëm me një ligjërim të ri fundamentalist, por madje edhe mund ta favorizojë atë duke adoptuar gjerësisht një vision perëndimor të vlerave dhe të çështjeve. Përveç kësaj, nëse çdo modernizim sjell si pasojë një liberalizim teologjik, kjo do të vihej re edhe tek krishtërimi dhe judaizmi” (Roy: 2011, 16). Teorisë së moderniteteve të shumëfishta i duhen dhënë merita për rëndësinë e ruajtjes së diversitetit kulturor, gjë që ka një impakt thelbësor në implikimet e kësaj teorie. Ideja e Marksit sipas të cilës vendet e botës së tretë për të kaluar në fazën më të lartë të civilizimit të tyre, duhet të kalojnë fillimisht në kapitalizmin sipas modelit europian nuk i përgjigjet realitetit të sotëm. Në njëfarë mënyrë duhet t’i japim të drejtë Olivier Roy kur shkruan se “aktorët e vërtetë të shekullarizimit të islamit sot nuk janë aq muslimanët ‘laikë’, sepse ata janë jashtë riformulimit të fetares, por islamistët dhe fundamentalistët” (Roy: 2011, 20). Madje në këtë drejtim duhet shtuar se lëvizjet nacionaliste në vendet islamike nuk bien në kundërshti me fenë, por ngrihen mbi truallin e islamit si kulturë fetare. Nëse gjatë kohës së modernitetit në Europë, shekullarizimi ishte një proces që shoqëroi rritjen e ndikimit të përkatësisë etnike dhe atë kombëtare, nacionalizmi islamik i dekadave të fundit nuk merr formë nga përkatësia etnike dhe kombëtare por nga ajo fetare. Kombëtarizimi i islamizmit mund të ilustruhet qartë në rastin e Palestinës ku anti-imperializmi kundrejt Izraelit, shfaqet nëpërmjet fundamentalizmit islamik të Hamasit. Por lufta e çëçenëve ashtu si ajo e palestinezëve, është para së gjithash luftë për çlirimin e një populli. Në Palestinë, të krishterët ose laikët (Fronti popullor për çlirimin e Palestinës p.sh është themeluar nga një i Krishterë të quajtur Xhorxh Habashi) janë po aq të përzier sa muslimanët, duke përfshirë edhe atentatet vetëvrasëse (Po aty, 21). Në këtë kuptim, nuk do të ishte e ekzagjeruar nëse do ta cilësonim Bin Ladenin si një njeri modern të botës sonë. “Lëvizja e tij mund të kuptohet vetëm po ta shohësh në lidhjen e saj të dyfishtë, sa perëndimore aq edhe

muslimane: më atë të një ligjërimi islamik radikal që i ka prerë lidhjet me shoqëritë ekzistuese të vlerësuara si të korruptuara (atë çka thonë talebanët), por edhe të një anti-imperializmi të botës së tretë të acaruar që nuk e gjen veten në lëvizjet aktuale kundër globalizimit” (Po aty, 26). Ngjashmërisht, ambasadori i talebanëve në Pakistan Salam Zalef tek një artikull në gazetën “Frontier Post” në vitin 2001 shkruante se “E gjithë bota e di që imperializmi amerikan është mbrojtës i kapitalizmit global...Kapitalizmi botëror i ka zgjedhur amerikanët si qen roje për shkak të egërsisë që kanë ushtruar gjatë Luftës së Dytë Botërore (Kundër gjermanëve dhe japonezëve)” (Frontier Post, 8 Nëntor 2011). Në pamje të parë duket sikur kjo frazë është shkruar nga një prej ideologëve marksist të shekullit të njëzetë, por me sa duket anti-imperializmi dhe nacionalizmi si simptomë e tij mund të marrë forma të ndryshme në varësi të kontekstit kulturor ku adoptohet. Në një artikull të “Le Monde Diplomatique”, Georges Corm na kujton për perceptimin fetar të perëndimit mbi pjesën më të madhe të lëvizjeve me karakter politik në orient. Gjatë Pranverës Arabe, “protestuesit në Bahrein etiketoheshin nga shtypi ndërkombëtar si shiitë, të manipuluar nga Irani për t’u ngritur kundër liderëve të tyre sunitë. Etiketimi i cili nuk i merrte parasysh shiitët që ishin pro-qeverisë dhe sunitët që përkrahnin forcat opozitare”, po kështu “Lëvizja Hezbollah në Liban konsiderohet si një instrument në duart e iranit, pavarësisht kontradiktave që kjo lëvizje ka me komunitetin shiit dhe popullaritetin të gjerë që ajo gëzon tek të Krishterët dhe tek Sunitët” (Corm, Le Monde Diplomatique, Korrik 2014). Në të njëjtën mënyrë, edhe çështja palestineze nuk konsiderohet si luftë për çlirim kombëtar, por si një luftë e arabo-muslimanëve kundër pranisë së hebrenjve në Palestinë duke ngritur prapavijën e anti-semitizmit. Ajo çka nuk merret parasysh në këtë pikëpamje është se edhe në qoftë se Palestina do të ndjehej e kërcënuar nga Budistët apo nga Turqia Post-Otomane, politikisht rezistenca e saj do të ishte e njëjtë pavarësisht se forma e rezistencës do të ndryshonte. Pavarësisht diferencave të mëdha

kulturore, të gjitha kulturat përshkohen nga një taban i përbashkët siç është në këtë rast për shembull ruajtja e një komuniteti kulturor nga kërcënimi i një vendi tjetër. Më pas, ritualet që përdoren dhe që në fazat e mëvonshme politizohen duke krijuar një etiketim të caktuar të vetes dhe tjetrit, janë të formave të ndryshme. Në rastin e Palestinës apo të Irakut në kohën e luftës me Amerikanët, etiketimi i vetes si mysliman vjen për shkak të perceptimit të tjetrit si të Krishter apo si hebre në rastin e Izraelit. Por në qoftë se Palestinezët do të sulmoheshin nga Irani shiit, në atë rast palestinezët do të politizonin identitetin e tyre sunit duke qenë se dallimi me ‘armikun’ duhet të marrë një formë që të përbëjë kuptim në kodet kulturore të shoqërisë. Në këtë drejtim, nacionalizmi nuk është gjë tjetër veçse politizimi i një diference kundrejt Tjetrit si kërcënues potencial.

Në kapitullin në vazhdim do të analizohet mënyra se si nacionalizmi i ka dhënë formë identitetit kombëtar të shqiptarëve. Ashtu sikurse orientalizmi, edhe nacionalizmi është një fenomen që është ndikuar jashtëzakonisht nga moderniteti evropian, i cili që nga koha e revolucionit francez u kthye në katalizator të krijimit të kombeve të reja. Nacionalizmi dhe orientalizmi janë përpara së gjithash fenomene që ndërtojnë një domethënie dhe një dinamikë të caktuar midis vetes dhe tjetrit, për këtë arsye duhet thënë se si njëra ashtu edhe tjetra janë mënyrat kryesore se si ka funksionuar kolonializmi Evropian në vendet e Lindjes dhe në Ballkan. Orientalizmi dhe nacionalizmi janë të dyja ideologji që kanë lindur në Europën perëndimore dhe që kanë marrë forma të ndryshme në varësi të kontekstit ku janë adoptuar. Në këtë drejtim, Shqipëria ndoshta do ishte vendi më interesant për t’u marrë nën shqyrtim për të përshkruar rolin e orientalizmit dhe të nacionalizmit, meqenëse kemi të bëjmë me një vend i cili për nga pozita gjeografike duket si urë lidhëse midis Perëndimit dhe Orientit. Në këtë kapitull do të analizohet roli i orientalizmit dhe nacionalizmit në modernitetin shqiptar dhe format e ndryshme që ka marrë ky modernitet,

duke e konceptuar këtë të fundit si një proces që nuk krijohet një herë e përgjithmonë por si një proces që ka nevojë të ‘shpiket’ dhe ‘rishpiket’ në bazë të kontekstit të kohës.

3.4 Konkluzione

Analizat dhe ligjërimet e autorëve perëndimorë të trajtuar në këtë kapitull paraqesin një nivel të lartë kurioziteti kundrejt shoqërive islamike. Në këtë drejtim, ata kanë siguruar informacione dhe perceptime të detajuara –ndonëse shpeshherë të keq-interpretuara – mbi orientin. Për të kuptuar këto perceptime si dhe konotacionin pezhorativ që shpeshherë ka marrë orienti në teorinë politike perëndimore, është e rëndësishme që t’i referohemi kontekstit në të cilin këta autorë kanë shkruar. Në këtë drejtim, një rëndësi thelbësore ka realiteti historik, i cili shpeshherë mënjanohet apo injorohet nga ana e autorëve bashkëkohorë të studimeve post-koloniale apo të studimeve kulturore mbi orientin. Studimet post-koloniale duken më pak të interesuara për të përshkruar dhe analizuar format e ndryshme që ka marrë ndërveprimi kulturor mes orientit dhe

perëndimit në shekujt e fundit, se sa në shpalosjen e marrëdhënieve të pushtetit dhe sjelljet imperialiste të perëndimit kundrejt orientit. Pavarësisht se imperializmi dhe pushteti perëndimor në orient i instaluar nëpërmjet dijes orientaliste përbën një faktor të rëndësishëm mbi mënyrën e perceptimit të orientit, por nga ana tjetër ky nuk mund të konsiderohet faktori determinant i identitetit oriental. Në këtë kuptim vlen të përmenden dy aspekte: së pari, orienti nuk ishte një aktor pasiv në agresionin Perëndimor në Lindje. Vetëm në periudhën e modernitetit Europian (shekujt XVII-XVIII), Orienti nuk konsiderohej më si një civilizim rival. Të paktën deri në shekujt XVIII dhe XIX, qasja e Perëndimit në orient nuk ishte aspak imperialiste, pasi deri në shekullin XVIII, Perandoria Osmane ishte një shtet i fuqishëm dhe pushteti i saj në Lindje nuk kërcënohej nga asnjë shtet Perëndimor. Deri në shekullin e XVI, Osmanët shiheshin me frikë në Perëndim, gjë që mund ta dëshmojë shprehja e përdorur në pjesën e Makiavelit *Mandragola* të shkruar në fillim të shekullit të XVI: Një vejushë pyet priftin: “A mendon se Turqit do të zbarkojnë në Itali sivjet?” dhe prifti i përgjigjet: “Po, nëse nuk i lutesh zotit” (Machiavelli: 2006, 12). Ligjërimet e autorëve të teorisë politike perëndimore mbi orientin na tregojnë se perceptimet dhe raportet midis civilizimit perëndimor dhe atij oriental kanë pësuar ndryshime të vazhdueshme gjatë shekujve dhe në këto kushte vështirë se mund të thuhet se orienti është një nocion i shpikur nga intelektualët perëndimorë. Sikundër u shpjegua gjatë këtij kapitulli, orienti nuk është përdorur gjithmonë në kuptim pezhorativ, madje në kohën e absolutizmit në Francë, Volteri thurte lavde për fenë islamike dhe pushtetin politik të Sulltanit që sipas tij as që mund të krahasohej me pushtetin absolut që kishte Luigji në Francë. Në pjesën e fundit të këtij kapitulli jam përpjekur të realizoj një analizë krahasuese midis Teorisë së mënyrës aziatike të prodhimit dhe Teorisë së moderniteteve të shumëfishta. Dallimi mes këtyre teorive është se e para na ofron idenë e një modeli unilinear të zhvillimit të shoqërisë. Sipas kësaj pikëpamjeje, vendet orientale

do të zhvillohen vetëm kur ato të arrijnë mënyrën kapitaliste të prodhimit që ka Europa perëndimore. Ndërkohë që teoria e moderniteteve të shumëfishta na paraqet idenë e një modeli multilinear të zhvillimit. Në bazë të kësaj pikëpamjeje, zhvillimi është një proces i shumëfishtë dhe ai merr forma të ndryshme në varësi të kontekstit shoqëror. Problemi me këto qasje është se në rastin e parë, Marksi duket se e nënvlerëson rolin e kulturës në shpalosjen e një modeli alternativ moderniteti i cili jo domosdoshmërisht duhet të ngjasojë me modelin perëndimor. Ndërsa në rastin e dytë, autorët e teorisë së moderniteteve të shumëfishta duket se e mbivlerësojnë rolin e kulturës sepse pavarësisht diversitetit kulturor, përsëri jemi në gjendje të përcaktojmë disa parametra përmes të cilëve të japim një përcaktim se çfarë nënkuptojnë moderniteti apo zhvillimi si koncepte. Në kapitullin në vijim do të jepet rasti i një moderniteti alternativ dhe format që ai ka marrë në zonat shqipfolëse të Perandorisë Osmane.

4 Roli i orientalizmit në ndërtimin e nacionalizmit shqiptar

Në këtë kapitull do të realizohet një analizë përshkruese mbi mënyrën se si ka ndikuar Perandoria Osmane në ndërtimin e identitetit shqiptar. Sikurse është theksuar në kapitujt e mëparshëm, identiteti nuk është një element i dhënë një herë e përgjithmonë, por një entitet që është gjithnjë në ndryshim e sipër në varësi të kontekstit politico-historik dhe shoqëror. Ajo çka është e rëndësishme të saktësohet: identiteti nuk ndërtohet në izolim, në fakt ai është një ndërveprim i vazhdueshëm me identitetin e tjetrit dhe tërësia e etiketimeve që i atribuohen këtij të fundit janë shprehës të identitetit të vetes. Në kapitullin e mëparshëm u përmend se si në vendet islamike, Perëndimorët pavarësisht nga diversiteti etnik i tyre, etiketoheshin në terma fetar meqënëse në shoqëritë islamike identiteti fetar ishte më domethënës se sa ai etnik. Ndërkaq e njëjta gjë mund të thuhet edhe në perceptimet perëndimore mbi orientin, ku pavarësisht se organizimi shtetëror i Perandorisë Osmane ishte realizuar mbi bazën e identitetit fetar, për vëzhguesin perëndimor identiteti i tjetrit bënte kuptim vetëm nëpërmjet termave etnik.

Në mënyrën se si ndërvepron vetja dhe tjetri në ndërtimin e identitetit, një kontribut të rëndësishëm dhe një thyerje në teorinë e kulturës perëndimore ka dhënë libri i Eduard Said “Orientalizmi”. Kritika destruktive që i bëri Said konceptit “orientalizëm” eliminoi njëherë e përgjithnjë neutralitetin e vetë konceptit. Që nga ky moment, orientalizmi bëhet term pezhorativ që implikon atë që merret me të. Sipas mendësisë orientaliste bota është e vendosur si në hartë: kësisoj SHBA-të janë vendi më Perëndimor, ndërkohë që Kina, Rusia dhe Irani bëjnë pjesë në orient. Saidi flet për orientin dhe mënyrën se si ai është krijuar në imagjinatën e perëndimit dhe

se si perëndimi më pas ka investuar që ky imazh i orientit të bëhet dominant nëpër akademitë dhe institucionet perëndimore. Mirëpo orientizmi nuk duhet kuptuar si ligjërim që vepron vetëm nga një kah. Ai përvetësohet dhe përdoret edhe prej “orientalëve” (Sulstarova: 2010, 226). Kësisoj jo vetëm Perëndimorët e shohin orientin nga optika e vëzhgimit të tyre, por edhe vetë orienti e sheh vetveten përmes imazhit që perëndimi ka ngritur mbi të. Për këtë arsye Said argumentonte se “Orienti nuk ekziston, ai është shpikur” (Said: 2009, 67).

Një prej elementet kryesore që do të kthehej në tipar identifikues të Perëndimit do të ishte krijimi i kombit pas revolucionit francez të vitit 1789. Pjesa dërrmuese e teoricienëve të nacionalizmit bien dakort mbi faktin se “kombi është një krijesë e modernitetit europian në kohën e revolucionit borgjez francez” (Gellner: 2008, 42). Disa dekada më vonë, kombi si konstrukt shoqëror apo - siç e përkufizon Benedict Andersson – ky komunitet imagjinar, gradualisht do të fillonte të eksportohej edhe në vendet që asokohe njiheshin si orientale. Në shtet-kombet e reja që u krijuan nga shkëputja me Perandorinë Osmane, është interesante të vërehet ligjërimi pro-perëndimor i elitave të reja intelektuale që farkëtuan idenë e kombit. Në këtë drejtim mund të thuhet se në rastin e këtyre vendeve, sidomos ato vende që bënë pjesë në Gadishullin e Ballkanit, identiteti kombëtar u shoqërua me një ligjërim pro-perëndimor dhe anti-oriental. Që nga ky moment, Perëndimi do të shihej si djepi i civilizimit botëror, ndërsa Perandoria Osmane do të njihej në literaturën e kohës si “i sëmuri i Europës” (Glenny: 2007, 74). Në pjesën më të madhe të vendeve të Ballkanit ishte besimi i Krishterë elementi kryesor që u politizua për t’u kthyer si baza kryesore e kundërvenies së tyre kundrejt Perandorisë Osmane. Pavarësisht se deri në atë kohë, të Krishterët bënë pjesë në një sistem mleti të integruar brenda Perandorisë, pakënaqësitë në rritje si dhe disfatat e vazhdueshme të Perandorisë kundrejt fuqive të mëdha e shndërruan identitetin e tyre të Krishterë si faktor për t’i vërtetuar perëndimit imazhin e tyre si

jo-oriental. Diçka e ngjashme ndodhi edhe në vendet ku shumica e popullsisë ishte muslimane si Shqipëria. Shkëputja nga rrënojat e Perandorisë u shoqërua me atë çka Said e quante “ligjërim orientalist” ku Perandoria Osmane përshkruhej si hordhia barbare e ardhur nga lindja dhe kërkohesh “rizbulimi” i rrënjëve të Krishtera të shqiptarëve duke u kthyer pas në kohën e Skënderbeut përpara se të vinin pushtuesit nga orienti. Sikurse shkruan studiuesi Dritan Egro “Historia romantiko-nacionaliste e shekullit XIX deri në vitin 1945 ishte pjesë e ideologjisë që sollën lëvizjet nacionale. Veprat e kësaj kohe vështirë se mund të quhen mirëfilltazi shkencore, megjithëse ato kishin një ndikim të fuqishëm tek masat popullore për sa i përket gjykimit të së shkuarës historike. (Egro: 2007, 39-50). Gjatë periudhës romantiko-nacionale, stili i trajtimit të historiografisë dallon qartësisht nëse autori ishte katolik apo musliman. Autorët muslimanë përqendroheshin në të kaluarën e përbashkët me Osmanët, kurse katolikët përqendroheshin kryesisht në mbujtjen e vetëdijes kombëtare dhe në periudhën përpara pushtimit Osman (Po aty, 49). Në këtë kapitull do të trajtohet shkurtimisht faktorët që sollën ligjërimin anti-oriental të shqiptarëve duke u përqëndruar tek impakti i Perandorisë Osmane në ndërtimin e ligjëritit nationalist shqiptar shqiptar, ku si tekst kryesor do t’i referohem “Revisiting the Ottomans” të autorit Isa Blumi. Ndërsa në pjesën e dytë të këtij kapitulli do të përqendrohemi në rolin që ka luajtur gjuha shqipe dhe roli i arsimit në fabrikimin e identitetit kombëtar shqiptar. Kurse në pjesën e tretë do të fokusohemi tek mënyra sesi miti i ndërgjegjes kombëtare kulmon me esencializimin e idesë së kombit, gjë që në rastin e kombit shqiptar është shfaqur në kulturën popullore përmes mitit të rikthimit dhe ‘rizbulimit’ të së shkuarës heroike nga ana e intelektualëve të Rilindjes. Në përfundim të këtij kapitulli do të kemi një ide më të qartë mbi mënyrën se si ndërliken së bashku ideja e kombit, orientalizmi dhe miti i Europës në Shqipëri që do të shërbente si varkë shpëtimi për shkëputjen e vendit nga bota orientale.

4.1 Roli i orientalizmit në modernitetin shqiptar

Duke bërë pjesë për pothuajse 500 vjet në Perandorinë Osmane dhe qysh prej të paktën 300 vjet me një popullsi mbizotëruese muslimane nuk mund të ndodhte që Shqipëria, më shumë akoma se të gjitha vendet ballkanike, mos t'i nënshtrohej ndikimit kulturor turko-oriental që u shtri jo vetëm tek gjuha dhe kultura material, por edhe duke mbujtur krijimtarinë letrare të shqiptarëve dhe bëri që të lindë një letërsi e rregullt shqipe (Bartl Peter: 2006, 160). Për të dëshmuar ndikimin e gjuhës turke tek shqiptarët, historiani Peter Bartl duke cituar gjuhëtarin Gustav Meyer shkruan se “nga 5140 fjalë kryesore, rreth 1180 ishin me prejardhje turke” (Ibid). Ky aspekt nuk vërehet vetëm tek pjesa myslimane e shqiptarëve, por edhe tek pjesa katolike ndonëse në një nivel më të kufizuar, vihet re një ndikim i rëndësishëm i orientalizmeve gjuhësore. Kështu për shembull Lok Limthi duke hulumtuar mbi veprën më të njohur të Gjergj Fishtës “Lahuta e Malcis” rezultoi se në këtë libër janë përdorur 364 turqizma (Limthi: 1961, 86-92). Për të treguar ndikimin e osmanishtes edhe në Shqipërinë pas pavarësisë, Eqrem Bej Vlora pohon se “Të gjitha veprimet nëpër zyrat e kadastrës deri në vitin 1920 janë kryer po në gjuhën osmane” (Vlora, Dosja A-VII-5, 55). Një tregues që dëshmon se osmanishtja ka mbetur një gjuhë komunikimi mes intelektualëve shqiptarë deri në fillim të viteve 40' janë disa letra të shkruara osmanisht që intelektualë shqiptarë i kanë dërguar Eqrem Bej Vlorës (Egro: 2007, 58). Revistat katolike të urdhrit Françeskan “Hylli i Dritës” dhe “Leka” kishin prirje të vinin theksin vetëm tek aspektet negative të shtetit osman duke evidentuar përplasjen që Krishtërimi katolik dhe Islami patën në tokat shqiptare (Po aty, 71). Përplasia mes katolikëve dhe muslimanëve në periudhën

pas pavarësisë u paraqit si përplasje midis atyre që kërkonin të shkonin drejt “Europës” dhe atyre që preferonin të qëndronin në orientin statik e të prapambetur. Një prej intelektualëve më të njohur të nacionalizmit shqiptar gjatë periudhës midis dy luftërave ishte Branko Merxhani. Në lidhje me dallimin e Perëndimit nga Lindja, ai shpjegonte se “Zhvillimi i perëndimit dhe dallimi i tij nga lindja filloi me urbanizimin në Europë, sepse rritja e dendësisë së popullatës së qyteteve çoi në rritjen e specializimit të ndarjes së punës. Me kohë, Perëndimi e kapërceu mesjetën dhe hyri në epokën modern, kurse Lindja mbeti në këtë etapë historike deri vonë”(Merxhani: 2003, 149-151). Më pas ai shton se “Jemi të shtrënguar me dashje e padashje të ecim për në oksident” (Po aty, 237). Ashtu sikurse kronikanët perëndimorë dhe autorët e krishterë u referoheshin Osmanëve si “turq” meqënëse identiteti etnik – sikurse është thënë më sipër – në Europë kishte prioritet, edhe tek katolikët shqiptarë pas pavarësisë përdorej fjala “turk” për të nënkuptuar prapambetjen dhe pushtimin e dhunshëm Osman. Perceptimi i Perandorisë Osmane si “turq” synonte shmangien e lidhjeve me formacionin multi-etnik, pjesë e të cilëve ishin edhe vetë katolikët shqiptarë. Shpeshherë historiografia shqiptare e pas pavarësisë priret ta shohë periudhën e Perandorisë Osmane duke u nisur nga konteksti i sotëm dhe duke mos i kushtuar rëndësi faktit se kemi të bëjmë me një Perandori e cila për nga organizimi shoqëror, identiteti lokal, pushteti qendror dhe modeli ekonomik nuk kanë fare lidhje me shtetet-kombe si Turqia apo Shqipëria. Po ta shohim ngjarjen për kontekstin e periudhës historike në fjalë do të vërehej se “Ngaqë nocioni ‘kombësi’ nuk ekzistonte në konceptin shtetëror Osman, u arrit që shteti Osman të qëndronte mbi komunitetet e ndara të princave feudalë” (Egro: 2007, 136). Mungesa e homogjenitetit kulturor, politik dhe gjuhësor në Shqipëri deri në fillimet e shekullit të njëzetë lidhet me mungesën e modernitetit në periudhën e Perandorisë Osmane duke i qëndruar strikte linjës së “Mënyrës Aziatike të Prodhimit” e cila me sa duket ishte një koncept që mbështetej në periudhën e

Komunizmit sikurse na tregon libri i Petrika Thëngjillit “Renta feudale dhe evoluimi i saj në viset shqiptare në shekujt XVII-XVIII”. Madje historiani Sami Pulaha shkon edhe më tej kur shkruan se “Një faktor i parë politik, që ndikoi në përhapjen e fesë Islame ishte kolonizimi, duke vendosur familje të tëra në zona të ndryshme të Shqipërisë” (Pulaha S: 1978, f.50). Me sa duket, ashtu sikurse tradita historike përpara vitit 1945, shkëputja nga e kaluara Osmane do të vendosej në qendër të studimeve komuniste, por ndryshe nga studimet e para Luftës së parë Botërore që kishin si synim ta afronin shtetin shqiptar drejt perëndimit, në rastin e sistemit komunist synohej që e shkuara Osmane të paraqitej si faktor stanjacioni i vendit. Një pjesë të mirë të stereotipeve mbi orientin, të krijuara në periudhën nacional-romantike dhe atë komuniste i kritikon Isa Blumi në librin e tij “Reinstating the Ottomans” i cili na jep një perspektivë krejt të ndryshme në lidhje me periudhën e sundimit Osman në Shqipëri, veçanërisht në shekujt XIX- XX. Ai argumenton se (Blumi: 2011, f.9) ndryshe nga sa mendohet në historiografinë shqiptare pas pavarësisë, “Ismail Bej Vlora nuk do të ulej i vetëm në Ballkonin e një historie moderne të shqiptarëve. Ai do ta ndante unitetin e së shkuarës së Ballkanit perëndimor me shumë të tjerë, me të cilët bashkëndanin të shkuarën e tyre Otomane.” Autori flet për një histori alternative të modernitetit shqiptar, çka pasqyron vështirësitë që paraqiten në përkufizimin e modernitetit si dhe shumësitë e llojeve të ndryshme të tij. Historiografia e pas pavarësisë na ka prezantuar me figurën e Ismail Qemalit si një ndër figurat qendrore të “kombit shqiptar”, ndërkohë që Ismail Qemali si politikan është evidentuar në administratën Otomane, ashtu sikurse pjesa dërrmuese e figurave të politikës shqiptare në fillimin e shekullit të njëzetë. Përkundër analizës klasike që i bëhet periudhës së Perandorisë Osmane, në të cilën simplifikohet ndjeshëm mënyra e organizimit dhe thyerjet e shumta që kanë ndodhur në më shumë se katër shekuj histori, në fakt Perandoria Osmane ka qenë një shoqëri tepër komplekse, të karakterizuar nga ndryshime të vazhdueshme politikash

shtetërore dhe njësisht territoriale. Tek “Shqipëria ç’ka qenë, ç’është e ç’do të bëhet?” Sami Frashëri duke qendruar në të njëjtën linjë shkruan se “Nën sundimin turk shqiptarët morën një pozitë të parapëlqyer, shumë prej tyre patën poste të larta në ushtri dhe në administratën perandorake.” Ndryshe nga tezat e periudhës romantiko-nacionaliste ku prirjet orientaliste kundrejt shtetit Otoman janë të qarta, Samiu thekson se gjatë shekujve, arnautët dhe osmanët shkonin mirë me njëri-tjetrin. Sepse ato që donin arnautët: pasurinë, respektin, armët, kuajt, prenjë si dhe lirinë e tyre të domosdoshme, ato i gjenin tek turqit; dhe ato që kërkonin turqit; trimërinë, besnikërinë, përbuzjen e vdekjes i gjenin tek shqiptarët” (Frashëri: 1962, f.12). Po kështu, Eqrem Bej Vlora thekson se “Asnjë shqiptar, me përjashtim të disa kokave të ndezura, që nuk njohin, janë pa përvojë për gjendjen e vërtetë në vend, nuk ëndërron për një Shqipëri të pavarur. (Eqrem Bej Vlora tek Bartl: 2006, f. 176). Ndryshe nga versioni nacional-romantik ku thuhet se revoltat e viteve 1905-1907 të shqiptarëve të Perandorisë ishin revolta për pavarësi kombëtare, Pater Bartl shkruan se “Kryengritjet e viteve 1905-1907 ishin revolta lokale me synime lokale – ruajtja e privilegjeve, protesta kundër futjes së taksave e detyrimeve të tjera dhe kundër arbitraritetit të nëpunësve turq” (Po aty, f.86). Në kryengritjet e vitit 1908 duke iu referuar një fotografie të kohës ku paraqiten disa kryengritës të veshur në mënyrë të ndryshme nga njëri-tjetri, me kostume kombëtare të vendeve të ndryshme, studiuesi Isa Blumi del në konkluzionin se “këta njerëz nuk po festonin rënien e sulltanit me synim për të ngritur kauzën e kombit shqiptar. Në të vërtetë, në verë të vitit 1908 ishte themelimi i një regjimi të ri Otoman dhe ishte pikërisht kjo ngjarje që i bëri këta njerëz të mblidhen së bashku. Me fjalë të tjera: reformimi i Perandorisë për këta burra ishte diçka thelbësore” (Blumi: 2011, f.13). Po të bazohemi në argumentin nacional-romantik, do të mund të thonim se revoltat lokale në periudhën e Perandorisë Osmane kishin aspirata kombëtare dhe ishin këto revolta që sollën lindjen e kombit shqiptar. Nëse e

shohim nga konteksti i sotëm modern, ky lloj argument mund të bëjë kuptim, por nëse kthehemi në retrospektivë në kontekstin e vendit ku kanë ndodhur këto ngjarje, kryengritjet e Mirditës dhe ato të jugut të Shqipërisë vështirë se mund të themi se kishin mburitur të njëjtën ndërgjegje kombëtare brenda një komuniteti aq heterogjen. Nëse do të prireshim që ta shohim periudhën e Perandorisë osmane në optikën e periudhës pas pavarësisë do dilnim në përfundimin se meqënëse një pjesë e mirë e administratës Otomane përbëhej nga shqiptarë Toskë, ndërsa kryengritjet e vitit 1908 kryesisht ishin ngjarje që ndodhën në pjesën Gegë, atëherë shqiptarët po luftonin me një-tjetrin. Por nëse do i referoheshim kontekstit të kohës, duke qenë se kemi të bëjmë një Perandori të organizuar me një strukturë krejt të ndryshme nga shtet-kombi modern, automatikisht etiketimi i tyre në terma kombëtar nuk do na ndihmonte të shpjegojmë asgjë. Për sa i përket periudhës së shekujve XVIII-XIX e cila konsiderohet si epoka ku i ka filluar moderniteti dhe forcimi i ndikimit shtetëror në gjithë territorin e vendit, diçka e ngjashme mund të gjejmë edhe në rastin e Perandorisë Osmane në kohën e reformave të Tanzimatit (1839-1876). Gjatë kësaj kohe, Shteti Otoman synonte zgjerimin e autoritetit shtetëror në gjithë territorin e vendit, midis të tjerash edhe në zonën e Gegnisë. Si rrjedhojë e kësaj, do të ishin burokratët Toskë që promovuan rritjen e autoritetit shtetëror në zonat Gegë, çka do të sillte implementimin e disa politikave të cilat në kontekstin e sotëm do të konsideroheshin si raciste (Blumi: 2011, f.37). Shumica e elitës Toskë që qeveriste Perandorinë mendonin se komunitetet malësore të veriut nuk ishin veçse njerëz të egër që duhet të civilizoheshin. Sami Frashëri ishte një ndër politikanët më të njohur të Perandorisë që iu caktua detyra për të disiplinuar zonat periferike të Perandorisë, kryesisht zonat me popullsi Gegë në malësitë e Shqipërisë. Shkrimet e para të Samiut përgjithësisht drejtohen të gjitha në të njëjtin qëllim: Forcimin e Perandorisë Osmane nëpërmjet edukimit të popullsisë Gegë dhe po kështu në akuzat ndaj popullsisë Gegë për

prapambetjen e tyre dhe mënyrën se si ata e konceptojnë mjedisin rreth vetes (Blumi: 2011, f.88). Sikurse u përmend më sipër, çështja e civilizimit ishte aspekti kryesor i modernitetit, ashtu sikurse në Europën Perëndimore ku “civilizimi” shikohej si elementi kryesor që e shkëputi shtetin modern nga periudha e misticizmit para-modern. Në kontekstin e Perandorisë Osmane, i ashtuquajtura *mission civilisatrice* për edukimin e rajoneve të prapambetura të vendit, do t’i ngarkohej intelektualëve Toskë të Perandorisë, prej të cilëve ishin Samiu dhe vëllezërit e tij. Në një ndër veprat të tij, Sami Frashëri bën dallimin mes Toskëve dhe Gegëve, në termat e kulturës indigjene të Gegëve që paradoksalisht ndihmoi në ruajtjen në mënyrë të paprekur të kësaj kulture ndër shekuj, kurse Toskët patën një ndikim me rëndësi nga civilizimi perëndimor (Blumi: 2011, f. 90). Sipas Samiut, dallimi kryesor mes Gegëve dhe Toskëve ishte niveli respektiv i edukimit. Në këto kushte, Samiu promovon politikën e Perandorisë për të ndërhyrë në këto rajone, ligjërimit i cili është përdorur rëndom gjatë periudhës së modernitetit European kundrejt orientalëve të pacivilizuar. Kësisoj, mund të vërehet se ligjërimit i cili ndërton figurën ekzotike të Tjetrit indigjen, të pacivilizuar është një ligjërimit i cili ka ekzistuar jo vetëm në marrëdhëniet ndërmjet dy civilizimeve të ndryshme si Perëndimi dhe Orienti, por edhe brenda të njëjtimit civilizim. Nëse moderniteti European i etiketoi orientalët si barbarët e rradhës, moderniteti provizor i Tanzimatit në kontekstin e Perandorisë Osmane “zbuloi” barbarët e tij brenda territorit të Perandorisë të mishëruar në figurën e malësorëve katolikë të veriut. Nga këto premisa mund të dalim në përfundimin se elementi fetar është një element dytësor apo tretësor në përcaktimin e Tjetrit barbar, thënë ndryshe: Europeanët e shekullit XVII-XVIII nuk “i zbuluan” të pacivilizuarit si myslimanë, pasi identiteti i tyre fetar ishte thjesht një ndër elementët e imazhit ekzotik të ndërtuar mbi ta. E njëjta gjë ndodh edhe në rastin e shtetit Osman, ku nuk ishte katolicizmi i malësorëve të veriut që u “orientalizua” por përkundrazi “orientalizimi” i Tjetrit ishte parakushti

për ndërtimin e imazhit të tij si “Tjetri katolik” që në fazat e mëvonshme fiton një domethënie politike që justifikon dominimin e Islamit në të gjithë territorin. Në kohën e Tanzimatit, komunitetet lokale të veriut të qeverisura deri asokohe nga Bajraktarët, do të sakrifikoreshin për një shtet më të centralizuar. Një ndër figurat kryesore të Rilindjes kombëtare që e kundërshtoi projektin centralizues të Perandorisë ishte Pashko Vasa i cili shkruante për audiencën Europiane:

“Si on arrête le premier paysan que l’on récontre [sic] et qu’on lui

demande: Qu’est ce que tu es? Il répondra: Je suis Shqypetâre tout

court. Cette réponse est donnée invariablement tant par ceux de la

haute que par ceux de la basse Albanie [from Bar to Preveza], qu’ils

soient musulmans, catholiques ou orthodoxes. Si on leur parle d’Epire

ou d’Albanie ils croiront qu’on leur parle chinois ou qu’on leur adresse

quelque insulte en langue étrangère et ils pourront se croire offensés. (Vassa Effendi: 1879, f.20)

Duke këmbëngulur në decentralizimin e lokaliteteve të vendit, mund të dalim në përfundimin se Pashko Vasa në fakt po u tregonte fuqive të mëdha se komunitetet që banonin në këto vende e identifikonin veten në një mënyrë uniforme. Pas shpalljes së pavarësisë së shtetit dhe kuptueshme që citimi i mësipërm merr një konotacion krejt tjetër, ku kësaj here nuk bëhet më fjalë për rezistencën e lokaliteteve kundër centralizimit të Perandorisë por për një ligjërim me pikëpamje separatiste në emër të kombit shqiptar. Por ajo që rrallë herë përmendet është fakti se Pashko Vasa ishte një funksionar i Administratës Osmane i cili në periudhën e vonë të Tanzimatit ishte caktuar nga Perandoria në pozicionin e ndërmjetësit mes popullsisë malësore të veriut dhe politikave të shtetit Osman. Madje në vitin 1882, pak kohë pasi kishte shkruar poezinë e

famshme “O moj Shqypni”, Pashko Vasa sapo kishte filluar punë si guvernator i Perandorisë Osmane në Liban ku ishte caktuar nga Sulltani për tëzbutur tensionet në këtë rajon (Blumi: 2011, f.85).

Prezumimet e periudhës moderne sipas të cilës turqit ishin uzurpues të një shoqërie të krishterë para-ekzistuese dhe i shtypi retorikat nacionaliste të këtij komuniteti, nuk janë veçse argument esencialiste të një komuniteti kombëtar primordial. Kombi primordial nuk është veçse sajese e nacional-romantizmit të fillimit të shekullit të njëzetë, dhe më pas u amplifikua më tej nga regjimi nacional-komunist i Enver Hoxhës. Ky argument duket se përjashton ekzistencën e momenteve alternative të modernitetit gjatë periudhës kur shqiptarët ishin pjesë e shtetit Otoman. Në këtë drejtim, një ndër figurat më interesante të kombëtarizuara dhe të orientalizuara ishte padyshim figura e Ali Pashës, guvernatorit të Sanxhakut të Janinës, i cili njihet rëndom si një ndër personalitetet që luftoi Sulltanin për hir të pavarësisë së shqiptarëve. Në vitin 1787 qeveria Otomane e emëroi Ali Pashën guvernator të sanxhakut të Janinës. Gjatë kësaj kohe ai shtypi kryengritje të shumta lokale si ajo e Mahmut Pashë Bushtatit në Shkodër apo kryengritje të tjera të “banditëve” lokal. Gjatë kësaj periudhe shteti Otoman qeverisej nga një bashkëpunim midis qeverisjes qendrore dhe ajanëve lokalë të cilët ishin përgjegjës për rajone të caktuara. Isa Blumi shkruan se gjatë luftës së Perandorisë me fuqitë e mëdha, Ali Pasha ishte një ndër personat më të pushtetshëm që luftonin në krah të sulltanit. Megjithatë, gjatë kohës së rritjes së influencës britanike, ruse dhe franceze ai u përpoq ta fuqizonte pushtetin e tij duke përkrahur herë Perandorinë herë fuqitë e mëdha. Ajo çka është karakteristike e kësaj periudhe është se Ali Pasha synonte të krijonte një shtet të madh brenda shtetit Otoman dhe ai nuk militonte për separatizëm politik, por në të vërtetë synonte të zinte një pozicion sa më komod në administratën Otomane ende të paprekur nga reformat centralizuese të Tanzimatit (Blumi: 2011, f.69). Nëse i shohim nga

perspektiva e sotme do të thonim se ai kishte një identitet të fortë kombëtar (Shqiptar i jugut/Tosk) apo fetar (Bektashi). Mirëpo pyetja që vlen të ngrihet është: a ishte veprimtaria e Ali Pashës e motivuar nga nacionalizmi Tosk apo ai Bektashi? Nga ana tjetër, parë nga perspektiva e sotme do të ishte i pakuptimtë kontributi i Toskëve të Shqipërisë në luftën për pavarësi të shtetit grek (Xoxi: 1991, 134). Në këtë kuptim, separatizmi grek lëvroi tek shqiptarët një përzierje të ligjërimeve nacionaliste dhe orientaliste të fokusuar kryesisht tek anti-islamizmi dhe përqaftimi i besimit fetar të Krishter.

4.2 Një modernitet i përkohshëm

Në kohën e reformave të Tanzimatit, periudhë të cilën isa Blumi e konsideron si një “Modernitet provizor” (Blumi, 2011, 72), ndër tiparet më të rëndësishme për t’u evidentuar ishte transferimi i pushtetit nga Sulltani tek burokracia e Perandorisë, të njohur si Porta e Lartë. Kjo mundësoi një ndryshim të rëndësishëm në hierarkitë e perandorisë, ku pjesa kryesore e pushtetit do të ishte në duart e elitës së re burokratike, tipar i cili sipas Hobsbaëm përbën një ndër elementet më të rëndësishme të shtetit modern (Hobsbaëm: 2012, f.48). Po kështu, gjatë kësaj periudhe mund të identifikojmë edhe të tjera elemente të modernitetit si: forcimin e autoritetit qendror dhe kontrollin e shtetit në gjithë territorin si dhe rënien e pushtetit të atyre që në botën perëndimore do quheshin “feudalët lokal”, ekuivalentët e të cilëve në perandorinë Osmane ishin ajanët. Nëkohën kur shteti Osman arriti të marginalizojë grupe si *ajanët* të cilët dikur kishin një pushtet

tepër të rëndësishëm rajonal, si dhe në vitin 1830 i dëboi garnizonet Jeniçere nga Perandoria, u hapën mundësi të reja për aktorë të rinj politik. Midis tyre ishte një klasë e re intelektuale që gradualisht u bë pjesë e burokracisë së re Osmane. Kjo periudhë – e cila njihet si periudha e Tanzimatit - pati një ndikim të rëndësishëm në politikat e administratës Osmane në Ballkanin Perëndimor. Kjo klasë e re, e cila formonte pjesën kryesore të asaj që do të quhej klasa e *Efendijve*, u bë nismëtare e një drejtimi krejt të ri në qeverisje, gjë që lidhet me një fenomen shumë më të gjerë të botës Perëndimore siç ishte moderniteti (Blumi: 2011, f.65). Në vija të përgjithshme, në historiografinë pas pavarësisë periudha e Tanzimatit konsiderohet si e lidhur me lindjen e nacionalizmit dhe lëvizjeve separatiste të cilat angazhuan një pjesë të mirë të elitave Otomane. Megjithatë, parë nga konteksti i kohës, një pohim i tillë duket problematik për shkak se nga njëra anë kritikon efikasitetin e reformave të Tanzimatit, kurse nga ana tjetër pohon se elitat e dala nga administrata Otomane arritën ta evidentojnë rrënimin e Perandorisë dhe u bënë pjesë e lëvizjeve separatiste. Një rast tipik që tregon se si lindja e Bullgarisë moderne paradoksalisht mund të shihet si produkt të reformave Otomane (Todorova: 1996, f. 58). Ngritja në këmbë e një rrjeti arsimor modern, si edhe rritja dhe centralizimi i administratës kishin qenë objektivat madhore të autoriteteve osmane që prej kohës së Tanzimatit. Shtirja e rrjetit shkollor dhe e burokracisë, po ashtu edhe zhvillimi i rrjetit të telegrafit, rrjetit rrugor, rrjetit hekurudhor, ekipeve të regjistrimeve ose rrjeti i informatorëve kishin ndihmuar në shtimin e kontaktit midis shtetit dhe shoqërisë (Clayer: 2009, Në fillimet e nacionalizmit shqiptar: Lindja e një kombi me shumicë myslimane në Europë, Tiranë: Përpjekja, 310). Por ky modernitet provizor nuk qëndronte i izoluar por ai ishte vazhdimisht në ndërveprim me vendet e tjera perëndimore. “Në kohën e Tanzimatit, rrjeti i ri që imitonte sistemin perëndimor, mendohej si një sistem arsimor për të gjithë subjektet e perandorisë” (Georgeon F: 1995, f.92). Nathalie Clayer shpjegon se

periudha e Tanzimatit e cila u karakterizua nga disa elemente të modernitetit European në fakt kishte si funksion rezistencën ndaj influencës së perëndimit në shtetin Osman. Me fjalë të tjera, reformat e Tanzimatit pavarësisht se mbartnin aspekte të modernitetit European, u implementuan si kundërvënie ndaj këtij të fundit duke manifestuar disa aspekte që nuk mund t'i gjejmë në modernitetin perëndimor. Kësisoj duket se teoria e moderniteteve të shumëfishta i përgjigjet deri diku zhvillimeve të kësaj periudhe, por ama ajo nuk është në gjendje të na thotë arsyen pse moderniteti ndryshon në bazë të kontekstit ku ai vendoset. Siç ka treguar Benjamin Fortna, rrjeti shkollor dhe masivizimi i arsimit në fakt “ndihmonin për t’iu kundërpërgjigjur ‘kërcënimit’ të misionarëve të Krishterë (siç ishte për shembull ndikimi i misionarëve Françeskanë në very të Shqipërisë), propagandës së vendeve fqinje si dhe aktiviteteve të ‘minoriteteve’. Kurset u ndryshuan dhe theksi u vu mbi disiplinën në shoqëri, besnikërinë ndaj Sulltanit, dhe mbi vlerën dhe parimet fetare” (Fortna: 2002, f.93). Dërgimi i predikuesve, ndërtimi i xhamive dhe fondacioneve shkollore shkonin të gjitha në të njëjtin hap. Këto veprime synonin forcimin e patriotizmit Osman dhe të bindjeve fetare Islamike (Clayer: 2009, 312). Nga këto të dhëna del se gjatë kësaj kohe Perandoria Osmane po përpiqej të instalonte një lloj homogjenizimi në të gjithë territorin e vendi, gjë që do të kulmonte me lindjen e një kombi Osman ku të gjithë do të flisnin njëgjuhë të përbashkët dhe të gjithë qytetarët do të qeveriseshin nga administrata e re Osmane. Carter Finley ka përshkruar mekanizmat dhe rrjedhojat kryesore të këtij plani në rrafshin shoqëror: Kalimi nga shërbimi i skribëve që funksiononte mbi një model esnafor dhe patriarkal në një administratë, e cila teorikisht ishte e organizuar sipas një sistemi racional dhe e mbështetur në ligje të shkruara; rritja ekonsiderueshme e kësaj administrate gjatë procesit të centralizimit, për shkak të forcimit të rrjetit administrative në të gjitha shkallët e tij; ndarja e funksioneve; një shumëllojshmëri e profileve dhe e horizonteve kulturore të funksionarëve (Carter Findley tek

Clayer: 2009, po aty). Këto strategji politike pasqyrojnë njëkohësisht reduktimin e pushtetit lokal të *ajanëve* dhe forcimin e centralizimit të një qeverisjeje moderne. Sikurse kam shkruar më sipër, për të kuptuar modernitetin nuk është e mjaftueshme që të hulumtojmë një kontekst politik dhe shoqëror të caktuar duke e interpretuar konceptin e modernitetit si një fenomen që merr formë në një “ishull” të izoluar. Në fakt kur flasim për mënyrën se si moderniteti merr formë në një shoqëri të caktuar, duhet të kemi parasysh edhe ndërveprimin e kësaj shoqërie me vendet e tjera fqinje. Thënë ndryshe: koncepti i modernitetit në këtë punim është interpretuar sipas qasjes së ndërveprimit simbolik, përmes së cilës reformat dhe zhvillimet politike dhe shoqërore të kësaj periudhe duhet t’i shohim si kundërvënie apo si rezistencë kundrejt forcave të jashtme që perceptohen si ‘kërcënues’ të status-quo-së ose formacioneve politike të periudhës para-moderne. Duke iu referuar politikave identitare që shpалosen me rritjen e ndërveprimit të kulturave të ndryshme dhe raporteve të forcave që janë gjithnjë në ndryshim e sipër, do të kemi një pamje më të qartë mbi format e ndryshme që merr moderniteti në kontekste të ndryshme ku ai vendoset. Në këtë drejtim, zhvillimet e Perandorisë më të madhe orientale të kësaj periudhe na bëjnë të kuptojmë se strategjia politike e administratës Osmane gjatë kësaj kohe po perëndimorizohej, por nga ana tjetër mënyra se si këto strategji politike implementoheshin në shoqëri kishte një formë krejt të ndryshme nga perëndimi. Është e vërtetë se konflikti i Ali Pashës me Sulltanin të kujton konfliktet e borgjezisë me aristokracinë Europiane që kulmuan me revolucionet borgjeze të shekulli të tetëmbëdhjetë, megjithatë ndryshe nga borgjezia e trashëguar europiane që me kalimin e kohës u kthye në balancues të pushtetit të mbretit, *ajanët* si Ali Pasha apo Mehmet Aliu dhe pushteti që ato morën nuk binte në kundërshti me pushtetin e Sulltanit, përkundrazi ata ishin përgjegjës për ruajtjen e legjitimitetit të tij në lokalitetet ku qeverisnin. Ardhja e këtij moderniteti provizor argumentohet sipas Isa Blumit me dy ngjarje kryesore: Së pari për shkak të

dështimit në implementimin e politikave shtetërore nga ana e patriarkëve lokal, jo për shkak të rezistencave me sfond nacionalist të këtyre të fundit, por për arsye sepse ata ishin fokusuar më së tepërmi në rritjen e avantazheve dhe të pushtetit të tyre politik në rajonet ku ishin vendosur. Ndërsa faktori i dytëishin luftrat e Perandorisë me fuqië e mëdha, sidomos lufta me Rusinë e cila përfundoi me humbjen e Krimesë e cila deri në atë kohë kishte qenë nën administrimin e Perandorisë. Gjatë këtyre luftrave u shfaqën limitet ushtarake të shtetit Osman, gjë që solli në rritjen e influencës perëndimore në territoret e Perandorisë. Ishte pikërisht rritja e influencës perëndimore që u shoqërua me kultivimin e ndërgjegjes kombëtare tek minoritetet e Krishtera të Perandorisë. Influenca e huaj ndikoi në forcimin e dallimeve burokratike midis të Krishterëve dhe Myslimanëve. Me fjalë të tjera: Nga njëra anë politikat e Perandorisë synonin centralizimin e shtetit, fshirjen e diferencave sektare dhe forcimin e ligjit, kurse nga ana tjetër vendet Europiane po shfrytëzonin influencën e tyre duke i promovuar më tej diferencat ekzistuese. Ligjërimi nëpërmjet të cilit fuqitë perëndimore synonin politizimin e diferencave ekzistuese ishte ai i zbulimit të “rrënjëve natyrore” të komuniteteve fetare në emër të të cilave duhet të luftonin për shkëputjen nga një Perandori etnikisht dhe kulturalisht heterogjene (Blumi: 2011, 103). Kësisoj shtetet Europiane në politikën e jashtme u shpallën si mbrojtës të grupeve të Krishtera brenda Perandorisë të cilat duhet ta harronin të shkuarën e tyre disa-shekullore në këtë shoqëri multi-fetare. Në lidhje me këtë çështje, studiuesi Ussama Makdisi do të shkruante se “Të kushtëzuara nga rrethanat e kohës, elitat lokale do të hynin në aleancë me fuqitë Europiane duke artikuluar një ligjërim progresi dhe civilizimi” (Makdisi: 2000). Ky lloj ligjërimi mbi ‘civilizimin dhe progresin’ është në koherencë me orientalizmin, që është ndër konceptet kryesore ku fokusohet ky punim. Ishte pikërisht ky lloj ligjërimi që në fazat e mëtejshme u “ngjyros” me nuancat nacionaliste në periudhën e Rilindjes kombëtare. Nga ana tjetër, ishin prirjet separatiste të kohës

të mishëruara në figurën e botës së civilizuar të Krishterë që do të sillnin centralizimin e shtetit Osman në kohë e reformave të Tanzimatit si rezistencë kundrejt ligjërimit nacionalist dhe orientalist të minoriteteve. Është e rëndësishme që në mbyllje të kësaj pjese të theksohet se figura të rëndësishme të nacionalizmit shqiptar si Bushatllinjët e Shkodrës, Ali Pasha, Skënderbeu apo Mehmet Aliu ashtu sikurse figura të nacionalizmit serb të tilla si Obrenovici, në kontekstin e tyre nuk synonin zgjerimin e vendit të tyre përtej rajoneve ku ata qeverisnin. Isa Blumi na kujton se “atdheu” i Skënderbeut nuk shtrihej deri në Tivar apo në Prevezë, teksa Ali Pasha bashkëpunoi me elitat e Peloponezitetit në sulmin e tij kundër Gegëve të veriut të Shqipërisë në përputhje me politikën e Sulltanit (Blumi: 2011, 106). Në vazhdim të këtij kapitulli do të përpiqem të shpjegoj rëndësinë e hapjes së shkollave në kultivimin e identitetit kombëtar tek minoritetet e Perandorisë. Ndryshe nga pikëpamjet klasike sipas të cilës ishte ndërgjegjja kombëtare shqiptare që solli si rezultat luftën e vazhdueshme për hapjen e shkollave shqipe, do të argumentohet se në të vërtetë hapja e këtyre shkollave ishte në vazhdimësi të rritjes së influencës së fuqive Europiane në Perandorinë Osmane. Në këtë drejtim, do të shohim se si dialetika mes rritjes së centralizimit gjatë periudhës së Tanzimatit dhe rezistencës së brendshme të intelektualëve në rajone të ndryshme të Perandorisë solli si rezultat një elitë të shkolluar nëpër shkollat e Stambollit dhe të Janinës, që do t’i bënte rezistencë arsimit masiv që po promovonte administrata e re Osmane.

4.3 Roli i arsimit në ndërtimin e identitetit kombëtar në Shqipëri

Arsimimi shpeshherë perceptohet si një vullnet individual i qytetarëve për t'u bërë pjesë e strukturës shoqërore, ku ata mësojnë historinë e paraardhësve të tyre dhe vendit të tyre pavarësisht nga sistemi politik ku merr formë politika arsimore. Në vijim të kësaj pjese do të argumentohet se jo vetëm arsimit nuk është një kategori neutral e njohjes, por gjithashtu se i gjithë procesi i të mësuarit formësohet me një synim politik të caktuar, që është ndërtimi i një hapësire shoqërore homogjene që përkufizon identitetin e qytetarëve si anëtarë të një komuniteti dhe politizon sensin e përkatësisë së tyre në këtë komunitet. Në fakt, arsimit si strategji politike synon unifikimin e një shoqërie funksionalisht të diferencuar dhe për këtë arsye hapja e shkollave konsiderohet si një ndër prurjet më të rëndësishme të modernitetit që do t'i jepte fund pluralitetit kulturor dhe politikave me sfond kryesisht rajonal të periudhës para-moderne. Për të trajtuar domethënien politike të arsimit shtetëror, fillimisht duhet bërë një ndarje mes dy rrymave kryesore të nacionalizmit të cilat e shohin rolin e arsimit në shoqëri nga perspektiva të ndryshme. Parë nga perspektiva primordialiste, të krijohet përshtypja se të mësuarit përmban në vete të vërteta historike pavarësisht nga konteksti politik dhe në instancë të fundit arsimit prodhon disa të vërteta objektive që e tejkalojnë kontekstin politik dhe shoqëror. Ndërsa sipas perspektivës instrumentaliste, të mësuarit është një instrument politik i ngarkuar me një funksion dhe një strategji politike të caktuar, gjë që tek e fundit varet nga konteksti politik dhe shoqëror ku merr formë. Teoritë bashkëkohore të nacionalizmit mbështesin idenë sipas të cilës kombi si komunitet shoqëror është ndërtuar nga propaganda e periudhës së Rilindjes kombëtare, e cila ka politizuar elemente të tilla si gjuha, feja dhe kultura në varësi të ndryshimeve shoqërore që po ndodhnin gjatë kësaj periudhe. Sipas Eric Hobsbaëm “Arsimit masiv është një ndër faktorët kryesorë që kanë influencuar krijimin e identitetit kombëtar” (Hobsbaëm: 1992, 38). Për të argumentuar pohimin e tij, ai merr shembullin e Italisë ku përpara themelimit të shtetit Italian në shekullin e

nëntëmbëdhjetë, gjuha italiane përdorej vetëm nga shtresat e privileguara të shoqërisë, të cilat nuk përbënin më shumë se 2.5% të gjithë Italisë së sotme (Ibid). Duke unifikuar këtë komunitet nëpërmjet ligjëritimit nacionalist, arsimit masiv integron të gjitha diferencat që ekzistojnë në shoqëri duke riprodhuar një shkallë të lartë uniformiteti përmes gjuhës së shkruar, gazetave ose përkthimeve nga gjuhët e huaja në një gjuhë standarte për të gjithë qytetarët e këtij komuniteti. Edhe në shtete të tilla multi-kulturore si Perandoria Osmane apo ish- Jugosllavia, respektivisht osmanishtja (sidomos gjatë periudhës së Tanzimatit) dhe serbishtja ishin të dyja gjuhë zyrtare të cilat çdo qytetar i vendit duhet t'i mësonte pavarësisht nga etniciteti i tij. Veçanërisht në Perandorinë Osmane, gjuha luante një rol të rëndësishëm sepse ajo ishte njëkohësisht edhe tregues i hierarkisë shoqërore dhe për këtë arsye shumë shqiptarë komunikonin në gjuhën osmanishte, që ishte gjuha e elitave Osmane dhe e Universiteteve më të rëndësishme të Perandorisë. Gjatë kësaj kohe, gjuha shqipe ishte e ndaluar dhe ajo mbeti vetëm në nivelin e të folmes verbale. Profesor Albert Doja shkruan se “Argumenti kryesor i shtetit Osman për të ndaluar mësimin në gjuhën shqipe ishte që shqiptarët i përkisnin komuniteteve fetare të ndryshme si myslimanë, ortodoksë dhe katolikë. Gjuha kishte një rëndësi të veçantë për popullsinë shqiptare sepse duke qenë se ato nuk mund të unifikoreshin për nga identiteti fetar, gjuha u kthye në instrumentin kryesor të identitetit kombëtar shqiptar” (Doja: 2009, 148-68, Etniciteti, ndërtimi kombëtar dhe nacionalizmi në territorin etnik shqiptar: qasje antropologjike e konfliktit të marrëdhënieve ndëretnike, Polis 8, Tiranë). Për këtë qëllim, hapja e një shkolle për mësimin e gjuhës shqipe do të kishte një rëndësi thelbësore për aspiratat politike të komunitetit shqipfolës. Në këtë drejtim, duhet theksuar se organizimi i shtetit Osman, sikurse kemi thënë më sipër ishte ndërtuar mbi bazën e identitetit fetar sipas sistemit të milletit. Udhëtarët perëndimorë në Perandorinë Osmane i kanë përshkruar milletet si “Kombe fetare” (Leëis: 2001,

324, The muslim discovery of Europe) meqënëse funksioni i fesë ne Perandorinë Osmane ishte ekuivalent me atë të kombit në Europën e shekujve XVIII-XIX. Kësisoj, parë nga perspektiva e shtetit Osman, shqiptarët e asokohe nuk etiketoheshin për nga identiteti i tyre etnik. Meqënëse termi “shqiptar” nuk na thotë shumë për konekstin e periudhës historike që po trajtojmë, termi “shqipfolës” (Clayer: 2009, 250-67) i përdorur nga Nathalie Clayer duket më i përshtatshëm për të përshkruar banorët shqipfolës të Perandorisë përpara pavarësisë së shtetit kombëtar shqiptar. Në ‘shqiptarizimin’ e banorëve shqipfolës të Perandorisë rolin vendimtar do ta kishin elitat intelektuale të Perandorisë Osmane si Hasan Prishtina, Sami Frashëri, Ismail Qemali etj. Ashtu siç ka ndodhur edhe në krijimin e kombeve të tjera Europiane, këta intelektualë “Realizuan organizimin e një të shkuare mbi bazën e trashëgimisë kulturore të popullsisë me synim rritjen e mobilizimit politik që do të silltë themelimin e shtetit kombëtar” (Sulstarova: 2010, 57). Në krahasim me Europën Perëndimore, në Europën lindore shtresat intelektuale luajtën një rol më të rëndësishëm në zbulimin e ‘rrënjëve’ të së shkuarës dhe në promovimin e kulturës kombëtare. Veç kësaj, në perëndim Universitetet si institucione të lëvrimin të kulturës dhe arsimit shtetëror kanë ekzistuar përpara themelimit të shtet-kombit modern, kësisoj në periudhën e rilindjes kombëtare këto Universitete tashmë e kishin konsoliduar rolin e tyre në shoqëri. Krejt i ndryshëm ishte rasti në Europën qendrore dhe lindore ku Universitetet u themeluan pas zgjimit kombëtar dhe në këto kushte intelektualët patën monopolin e kodifikimit të gjuhëve kombëtare dhe propagandimin e imagjinatës kombëtare (Schopflin George: 2000, f.62). Mund të thuhet se ky ishte një tipar dallues i rajoneve të Ballkanit që kanë qenë pjesë e Perandorisë Osmane. Nëpërmjet këtij fenomeni mund të shpjegohen pozicionet e dyfishta të figurave qendrore të Rilindjes kombëtare si vëllezërit Frashëri, Hasan Prishtina apo Ismail Qemali, të cilët ishin pjesë e administratës Otomane, ndërkohë që pak vite më vonë u kthyen në personalitetet

kryesore të “zgjimit” kombëtar shqiptar. Në këtë drejtim, pozicioni politik i Sami Frashërit ishte emblematic në këtë periudhë: tek “Shqipëria ç’ka qenë, ç’është e ç’do të bëhet” ai shkruan se armiku më i rrezikshëm për shqiptarët janë turqit, kurse tek “Përhapja e Islamit” e cila është shkruar fillimisht në gjuhën arabe, ai shkruante se “gjuha turke është një ndër gjuhët më tëëmblla” (Frashëri: 1994,f.6). Ashtu sikurse Sami Frashëri, rilindasi tjetër Hasan Prishtina në një kontradiktë të drejtpërdrejtë me idealin e Rilindjes kombëtare (e cila ishte një lëvizje më së shumti kundër Portës së lartë), shkruante se “Për kombin tonë shqiptar, rrezik nuk përbëjnë Osmanët, por fqinjët tanë, grekët dhe serbët” (Prishtina: 1995, f.28). Këto shembuj na tregojnë se përfytyrimi i kombit është më e vështirë për t’u realizuar në formën e pavarësisë nga një Perandori multi-etnike si Perandoria Osmane se sa nga bashkimi i principatave të pavarura të mesjetës si në rastin e Gjermanisë dhe Italisë ku të paktën ekzistonin disa institucione të cilat në një moment të caktuar politizohen duke u kthyer në vatrën e kultivimit të ndërgjegjes kombëtare. Me sa duket, Sami Frashëri dhe Hasan Prishtina e kuptonin se një shkëputje totale nga Perandoria Osmane do ta pengonte misionin politik të kultivimit të ndërgjegjes kombëtare. Duke qenë se përfytyrimi i kombit është një proces që vjen nga lart poshtë, sigurisht që posti i tyre politik në administratën Osmane do të kishte një rol të rëndësishëm në zgjerimin e idesë së kombit në krahinat shqipfolëse. Nacionalizmi si një strategji politike që transmetohet në nivele të ndryshme të shoqërisë ku elitat kulturore shpeshherë janë në pozicione antagoniste në një moment ku secila përpiqet të filtrojë një mesazh politik (qoftë në formën e religjionit, etnicitetit apo gjuhës) kundrejt një komuniteti të caktuar, arsimi është padyshim një ndër sferat kryesore që bën të mundur përkthimin e idealit kombëtar në shtresat e ndryshme të shoqërisë. Po ta shohim nën këtëoptikë, një ndër ngjarjet kryesore që i dhanë një formë zyrtare nacionalizmit shqiptar ishte hapja e shkollës së parë shqipe në Korçë më 7 Mars të vitit 1887. Deri në vitin 1880 nuk

ekzistonte asnjë shkollë shqipe zyrtare në të gjitha territoret shqipfolëse. Sikurse shkruan Isa Blumi “Kjo përbënte një disavantazh të rëndësishëm sepse shkollat ishin institucionet qendrore që ndikonin në zhvillimin e një klase intelektuale që historikisht kanë formuar shtet-kombet modern” (Schäandner-Sievers, Stephanie & Fischer, Berndt, 2002: f. 132). Në vijim të këtij kapitulli do të trajtohet diskutimi mbi çështjen nëse shkollat shqip ndërtuan identitetin kombëtar shqiptar apo përkundrazi këto shkolla ishin thjesht instrument të ndërtuar nga propaganda nacionaliste si rrjedhojë e një identiteti shqiptar para-ekzistues. Dy studiues të ndryshëm të identitetit kombëtar shqiptar mbajnë qëndrime të kundërta në këtë diskutim. Isa Blumi dhe Denisa Kostovicova bien dakort mbi faktin se shkollat shqip kishtin një impakt thelbësor në ndërtimin e idesë së kombësisë edhe pse identiteti shqiptar sikurse u theksua në fillim të kapitullit, u ndërtua nëpërmjet politizimit të gjuhës së folur. Qysh në momentin kur gjuha shqipe nisi të shkruhet, ajo u kthye në një faktor të rëndësishëm të ligjërimit mbi kombin nëpërmjet publikimeve të poetëve romantik si vëllezërit Frashëri, Pashko Vasa apo intelektualëve të tjerë të Rilindjes kombëtare. Në artikullin e saj “Shkolla shqipe and nationhood: Albanians in the pursuit of education in the native language in interëar (1918-41) and post-ëar autonomy (1989-98) Kosovo”, Denisa Kostovicova jep një qasje analitike mbi përhapjen e gjuhës shqipe në Kosovë në kohën e ish-Jugosllavisë. Në analizën e saj, ajo shkruan se shkollat fetare myslimane në periudhën midis dy luftërave si dhe “sistemi paralel” i shkollave që e zhvillonin mësimin në shqip brenda shtëpive private, bënë të mundur konservimin e gjuhës shqipe (Kostovicova: 2002, f. 157-171).Duket se në rastin e Kosovës faktori fetar kishte një rol me rëndësi në ruajtjen e imagjinatës kombëtare, për më tepër duhet thënë se elita e shoqërisë Kosovare pas luftës së parë botërore vinte nga trashëgimia politike dhe kulturore e Perandorisë Osmane. Në shpjegimin e saj, Kostovicova duket se jep një shpjegim të qartë mbi rolin e shkollave shqipe në ndërtimin e

miteve kombëtare, por megjithatë në këtë artikull nuk i jepet përgjigje pyetjes: Si dhe çfarë faktorësh ndikuan që gjuha shqipe të transformohej në simbol të përfytyrimit të idesë së kombit tek shqiptarët gjatë viteve të para pas pavarësisë? Thënë ndryshe: Çfarë mekanizmash shoqëror ndikuan në faktin që shqiptarët e Kosovës t'i manifestonin aspiratat e tyre kombëtare nëpërmjet gjuhës së tyre? Në qasjen e saj, duket se autorja e esencializon rolin e shkollave shqipe duke i transformuar ato nga një instrument politik për farkëtimin e identitetit kombëtar, në synimin përfundimtar të aspiratave kombëtare, sikur ideja e kombësisë të ishte e inkorporuar brenda vetë tipareve esenciale të gjuhës, a thua se kjo e fundit nuk është thjesht një ndër instrumentat politike që bëjnë të mundur përfytyrimin e së parës. Përgjigjet e këtyre pyetjeve duket se na jepen nga studiuesi Isa Blumi, i cili e sheh nga një perspektivë tjetër rolin e gjuhës shqipe në idenë e kombit. Duke folur për figurat kryesore të rilindjes kombëtare që proklamuan ndërgjegjen kombëtare të shqiptarët, ai shkruan se “Ata artikulonin koncepte politike, kulturore dhe spiritual mbi idenë e kombit shqiptar pavarësisht përdorimit të gjuhëve si turqishtja, arabishtja apo persishtja nëpër shkollat klerike apo sekulare të Perandorisë” (Blumi: 2002, 136). Konteksti në të cilin u lëvrua ideja e kombit, të ben të mendosh se institucionet arsimore dhe mbi të gjitha gjuha e folur brenda tyre nuk përbënin elementin thelbësor në zhvillimin e nacionalizmit shqiptar. Konceptimi i tij thekson faktin se ligjërimi nacionalist që pretendonte krijimin e një identiteti të unifikuar dhe homogjen u farkëtua brenda sistemit arsimor Otoman, pavarësisht se pikësynimi përfundimtar i këtij ligjërimi ishte në kontradiktë me institucionet ku ai u farkëtua. Siç do thoshte Hobsbaum “Nën maskën e një përcaktimi jogjuhësor të kombit fshihej monopoli gjuhësor” (Hobsbaëm: 2012, f.168). Megjithatë, duhet shtuar se pjesa dërrmuese e nacionalizmave të fillimit të shekullit të njëzetë që nga armenët, lituanët, maqedonasit, shqiptarët madje edhe nacionalizmi arab nën Perandorisë Osmane theksin kryesor e vinin tek elementi gjuhësor ose

etnik. Por gjuha dhe etnia nuk ishin të vetmet elemente që u kombëtarizuan, pasi në mungesë të kulturës popullore që krijonte homogjenitetin e nevojshëm për përhapjen e këtyre elementeve në nivel kombëtar, do të ishte thuajse e pamundur që gjuha dhe etnia të ktheheshin në përfaqësues të identitetit kombëtar. Hobsbaëm na kujton se “Kërkesa e nacionalistëve shqiptare që gjuha e tyre të mos shkruhej as me shkronja arabe, as me shkronja greke, por me alfabetin latin, gjë që nënkuptonte mosnënshtrim qoftë ndaj grekëve, qoftë ndaj turqve, nuk kishte sigurisht kurrfarë rëndësie për ata që nuk dinin të lexonin asnjë lloj alfabeti” (Po aty, f.198).

Kjo tregon se duhet të marrim parasysh faktorë të tjerë që shërbejnë për të artikuluar identitetin dhe mitet që e ndërtojnë atë. Në këtë drejtim, Isa Blumi thekson se politikat e shtetit austriak dhe atij italian kanë përdorur zhvillimin e arsimit në veriun e Shqipërisë dhe në pjesën bregdetare për të forcuar pozicionin e tyre imperial në Perandorinë Osmane (Blumi: 2002, f.138), e cila tashmë nuk e kishte më fuqinë politike të dikurshme për të administruar territoret e veta. Këto fakte historike dëshmojnë rëndësinë e propagandës nacionaliste për të manipuluar objektivin fillestar të themelimit të shkollave nga shtetet e huaja, duke i transformuar shkollat e para në ‘inkubatorët’ e nacionalizmit dhe identitetit kombëtar. Nga rasti i dhënë, duket qartë se nacionalizmi nuk vjen së bashku me themelimin e shkollave të para në gjuhën kombëtare, por këto të fundit janë rrjedhojë e ndërtimit të identitetit kombëtar i cili nuk përfshin vetëm gjuhën e shkruar, por edhe një tërësi normash kulturore të cilat përkthehen në instrumenta politike nëpërmjet mekanizmave të ligjëritit nationalist. Sikurse shkruan Eric Hobsbaëm “Nacionalizmi i paraprin kombit” dhe një ndër kushtet kryesore që ndihmojnë në farkëtimin e ndërgjegjes kombëtare sipas tij është “themelimi i kombit nëpërmjet shtrembërimit të historisë së tij” (Hobsbaëm: 2012, f.26). Duke folur për rëndësinë e gjuhës në themelimin e kombeve modern, Hobsbaëm shton së “Gjuhët kombëtare janë e kundërta e asaj që supozon mitologjia nacionaliste,

e cila i përfytyron si themelet parësore të kulturës kombëtare dhe si gurra e shpirtit të kombit” (Ibid. f.94), ndërkohë që siç u tha më sipër, në të vërtetë gjuha kombëtare nuk është rrjedhojë e krijimit të kombit. Kur më 1908 u bë unifikimi i alfabeve, u bë një hap përpara drejt bashkimit kombëtar. Unifikimi i alfabeve ishte rrjedhojë e prirjeve homogjenizuese të periudhës së iluminizmit dhe rilindjes kombëtare. Përzgjedhja e alfabetit latin, sikurse na kujton studiuesi Stavro Skëndi “donte të thoshte edhe një shkëputje nga Osmanët dhe një afirmim të mëtejshëm të kombësisë shqiptare, sidomos nga ana e myslimanëve” (Skëndi: 2010, f. 52). Nga impakti politik që do të kishte përdorimi i një alfabeti latin si kundërvënie ndaj alfabetit Osman, duket qartë se nacionalizmi shqiptar qysh në fillimet e tij ka lindur si një kundërvënie ndaj “Tjetrit” oriental. Kjo mund të evidentohet edhe nga argumenti i Skëndit, i cili shkruan se “Duke vendosur përdorimin e shkrimit latin, shqiptarët nuk bënë vetëm një hap të madh përpara drejt bashkimit, por ata braktisën Lindjen dhe u kthyen nga Perëndimi” (Ibid., f. 53). Në rastin e shqiptarëve myslimanë, instrumentalizimi i gjuhës së shkruar do të kishte një impakt thelbësor në identitetin e tyre, pasi për herë të parë identiteti i tyre etnik do të kishte një funksion politik më të rëndësishëm se sa ai fetar. Kultivimi me historinë, folkun dhe kulturën në gjuhën shqipe do t’i jepte popullsisë shqipfolëse të Perandorisë Osmane një identitet kombëtar i cili do t’i mbivendosej ndasive fetare, kjo për shkak edhe të karakterit sekular që ka në thelb ideja e kombit si krijesë e modernitetit Europian. Ndryshe nga organizimi shoqëror i shtetit Osman ku përkatësia fetare ishte elementi kryesor që përcaktonte identitetin e individit, pas krijimit të kombit shqiptar dhe “rizgjimit” të së shkuarës mitike, gjuha do të kthehej në elementin kryesor dallues të identitetit shqiptar. Megjithatë, duhet theksuar se nacionalizmi vjen përpara arsimimit masiv, pavarësisht se në rrethana të caktuara bëhet i pandashëm me të. Arsimi masiv në fillimet e tij lind si produkt i politikave nacionaliste dhe nëpërmjet gjuhës zyrtare ai luan një rol të

rëndësishëm në homogjenizimin kulturor të shoqërisë. Kështu për shembull pjesëtarë të rangjeve të larta politike në administratën Osmane si vëllezërit Frashëri, Ibrahim Temo apo Ismail Qemali, kishin shumë për të humbur nga ndryshimet shoqërore që po ndodhnin për shkak dinamikave imperialiste në territoret e Perandorisë, jo rastësisht ata u kthyen në figurat qendrore të shtetit të ri shqiptar (Blumi: 2002, 141). Me sa duket qartë se identiteti kombëtar shqiptar ishte një lëvizje që vinte nga lart-poshtë d.m.th ishin elitat e Perandorisë Osmane të parët që promovuan identitetin shqiptar dhe jo shtresat e ulëta shoqërore.

Përmbledhtazi mund të thuhet se idetë e ndryshme të studiuesve Denisa Kostovicova dhe Isa Blumi na tregojnë se nuk ka asnjë arsye esenciale në përpjekjet për hapjen e shkollave të para shqipe, e thënë ndryshe: përpjekjet nuk ishin për hir të gjuhës shqipe por për domethënien politike të cilën mbartte gjuha shqipe. Rëndësia e hapjes së shkollave të para dhe veçanërisht vendosja e përdorimit të alfabetit latin shënon dy prirjet kryesore të nacionalizmit të fundshekullit XIX: kundërvënien dhe homogjenizimin. Të dytën e mundësoi hapja e shkollës së parë sekulare në shqip më 7 Mars 1887, gjë që do të sillte rritjen e shkollës së integritit të shqipfolësve pavarësisht ndasive të tyre fetare. Ndërsa të parën e mundësoi përdorimi i alfabetit latin si shpëtim nga alfabeti arab i Osmanëve dhe rikthimi drejt Perëndimit. Pavarësisht se mund të themi se të dyja qasjet e autorëve janë të vërteta duke u bazuar në kontekstet e ndryshme që ato vëzhgojnë, në të vërtetë duket se ato anashkalojnë mënyrën se si ndërlikohet ideologjia me kontingjencën në formimin e identitetit. Edhe pse Isa Blumi na shpjegon mënyrën se si shkollat shqipe ndërtuan identitetin kombëtar shqiptar, po kështu ai bie në esencjalizëm kur trajton vetëm arsyet e ngushta politike që i çuan elitat shqiptaro-osmane në promovimin e identitetit shqiptar. Megjithatë kjo elitë duket e interesuar në shpikjen e një identiteti kombëtar shqiptar, kjo nuk shpjegon mënyrën se si ata transformuan, politizuan dhe kombëtarizuan elemente të caktuara të

kulturës shqiptare për të gjetur legjitimitetin e duhur tek shqipfolësit e Perandorisë Osmane. Në instancë të fundit, të dy këta autorë në qasjen e tyre i trajtojnë identitetet si të vendosura një herë e përgjithnjë. Ndërkohë që Isa Blumi flet për një identitet, thelbi i të cilit janë poetët romantikë të rilindjes kombëtare dhe ish-politikanët e Perandorisë, nga ana tjetër Denisa Kostovicova duket se mbivlerëson rolin e edukimit informal në gjuhën shqipe në Kosovën e pas-luftës së dytë botërore. Për të kuptuar rolin e ligjëritimit nacionalist të rilindasve, nuk mjafton vetëm analiza e rrethanave historike që i kthyen këta njerëz në emblemë të kombit shqiptar, por duhet pasur parasysh edhe mënyra se si nacionalizmi u përshtat në kulturën popullore shqiptare dhe e ktheu këtë të fundit në funksion të tij.

Në vazhdim të këtij punimi do të trajtohet shkurtimisht dimensionin esencialist që i jep nacionalizmi idesë së kombit si rikthim në rrënjët e vërteta të ekzistencës. Në lidhje me këtë çështje vlen të analizohet konceptimi esencialist i miteve shqiptare mbi idenë e rikthimit, konceptim i cili u kthye në lajtmotiv të regjimit nacional-komunist dhe mund të thuhet se ka ende ndikim në diskutimet e viteve të fundit mbi identitetin e shqiptarëve.

4.4 Konceptimi esencialist i kombit: Miti i rikthimit

Ideja e kombit si rikthim në rrënjët e origjinës ku kanë jetuar të parët tanë është një ndër idetë karakteristike të periudhës së romantizmit. Nga ky lloj perceptimi e ka zanafillën e

gjithëperiudha e Rilindjes kombëtare, ku siç duket edhe nga vetë termi “ri-lindje”, kemi të bëjmë me një rigjallërim të shpirtit të kombit pas fundit të një periudhe të errët e cila duket se e ka ndërprerë në mes lidhjen e popullit me të shkuarën. Në këtë pjesë do të përpiqem të trajtoj mitin e rikthimit si një ndër komponentët kryesorë të modernitetit shqiptar dhe ligjërimit nacionalist i cili sikurse shkruan Enis Sulstarova “Eshtë ligjërimi për modernitetin” (Sulstarova: 2010, f.401). Fillimisht do të analizohet miti i rikthimit të heroit tonë kombëtar në trojet e veta, pasi u mor peng në oborrin e Sulltan Muratit II kur ishte vetëm nëntë vjeç. Më pas do të trajtohen shkurtimisht dy ndër veprat kryesore të letërsisë shqiptare pas pavarësisë siç janë “Dr. Gjilpëra zbulon rrënjët e dramës së Mamurrasit” si dhe “Studenti në shtëpi” të shkruar nga Migjeni. Ajo çka i bashkon të treja këto histori janë ideja e zbulimit të thelbit të shqiptarëve, pra me fjalë të tjera kombi shqiptar është një esencë e pandryshuar që ndodhet në shpirtin e çdo shqiptari pavarësisht se sa larg atdheut ndodhet ky i fundit. Në këtë drejtim mund të thuhet se ajo çka bëri që Gjergj Kastrioti të rikthehej në Krujë tek toka e të parëve ishte esenca e shqiptarizmit, gjakut të të parëve që nuk mund të ndryshonte kurrsesi në dy dekadat që Skënderbeu jetoi në oborrin e Sulltanit, ku mori edhe titullin “Bej”. Megjithatë, përtej miteve që janë ndërtuar rreth figurës së tij, është me rëndësi të theksohet lidhur me këtë se në një document venedikas të Korrikut 1448 heroi shqiptar përmendet si “L’Ottomano”, një emër që ia kishin vënë vetë krerët shqiptarë, prej nga dilte se ata e shikonin atë si të lidhur me shërbimet në favor të Sulltanit, më shumë se çdonjëri prej tyre (Skëndi: 2010, f.192). Edhe lëvizjet e tij politike pas rikthimit të bujshëm në Krujë duket se rimishërojnë traditën e të parëve. Me të mbërritur në Krujë, heroi kombëtar u kthye në fenë e të parëve të tij. Stavro Skëndi shkruan se “Ai dha urdhër që banorët myslimanë dhe renegatët të zgjidhnin ose krishterimin ose vdekjen, duke shpallur kështu një luftë fetare: Kryqi kundër Gjysmëhënës” (Po aty, f.194). Nga kjo lëvizje duket qartë se feja luante një rol

tërëndësishëm në strategjinë politike të kohës, pasi krishtërimi do të shërbente si mjet për bashkimin e shqiptarëve dhe mund të ishte një mundësi e mirë për të siguruar ndihmën e Perëndimit të krishterë kundër Osmanëve. Për më tepër “fitoret e Huniadit dhe fjalët që qarkullonin se Perëndimi po përgatiste një kryqëzatë të re” (Po aty, f.195) tregonin qartë se zgjedhja e Skëndërbeut për t’u rikthyer në fenë e të parëve ishte një vendim politikisht i justifikuar për nga mënyra se si po rridhnin ngjarjet. Në terma të tjerë, duket se miti i rikthimit mbështetet në idenë sipas të cilës sundimi Otoman në Shqipëri ishte një dominim fetar, ekonomik, shoqëror nga një shtet i huaj kundrejt një popullsie autoktone të Krishterë e cila u detyrua t’i nënshtrohej disa normave që nuk kishin lidhje fare me strukturën shoqërore dhe normat kulturore shqiptare. Ajo çka është qendrore në këtë interpretim, është ideja e shumicës prej Europeanëve të shekullit XIX dhe që ka ende një impakt me peshë në historiografinë e Ballkanit, që mbështetet në mospërputhjen mes Krishtërimin dhe islamit. Kësisoj, heroizmi i Skënderbeut fillon që me rikthimin e tij në fenë e Krishterë, e cila rëndom konsiderohet si bërthama e vërtetë e shqiptarizmit përpara imponimit të fesë islame që ishte – në bazë të këtij interpretimi – njëanomalie ardhur nga orienti. Kur aplikohet nga Perëndimorët, kjo qasje nuk arrin të diferencojë elementë të tillë si ndikimi Osman, Islam, apo Turk - të treja këto elemente grupohen brenda predikatit “Elemente Orientale” (Spreitzhofer: 2007, f.3) Ashtu si në rastin e Gjergj Kastriotit që rikthehet triumfalisht në Krujë për të mobilizuar princat e tjerë katolikë në qëndresën kundër Perandorisë Osmane, një rast i ngjashëm është rikthimi i Ismail Qemalit i cili nga funksionar i lartë në administratën Otomane kthehet në heroin e pavarësisë së Shqipërisë nga Perandoria Osmane. Tek filmi “Nëntori i dytë”, sikurse shkruan Enis Sulstarova “Pritja me flamur që Ismail Qemali i bën Isa Boletinit në Vlorë është ndoshta një nga skenat më emocionuese në përfytyrimet kolektive të brezave të shqiptarëve modernë për historinë e tyre, e

krahasueshme me ardhjen e Skënderbeut në Krujë” (Sulstarova: ardhmeriaonline.com, Hegjemonia kombëtare). Qysh në vitet 1860 Ismail Qemali kishte vendosur lidhje me veprimtarët e Stambollit që diskutonin për formimin e një alfabeti shqiptar, por nuk duket se ka luajtur ndonjë rol në çështjen shqiptare deri në fund të shekullit XIX. Çështja shqiptare për Ismail Qemalin ishte një rrethanë e krijuar tashmë në perandori dhe që mund të shfrytëzohej për projektet që ai kishte për reformimin e qeverisjes dhe të administrimit të Perandorisë Osmane. Liberalizimin dhe decentralizimin e ushtrimit të pushtetit ai i shikonte si zgjidhjen e mbijetesës osmane në Rumeli dhe të problemit shqiptar, të paktën derisa u nda prej xhonturqve. Clayer shkruan se lidhjet që kishte me botën shqiptare dhe me lëvizjen kombëtare shqiptare, Ismail Qemali i shfrytëzoi për objektivat më të gjera që kishte për Perandorinë. Ashtu sikurse përpiqej të shfrytëzonte edhe lidhjet me lëvizjet kombëtare armene e maqedonase, xhonturqit, helenizmin apo kontaktet që kishte me diplomatët perëndimorë (Clayer: 2012, f.328). Projekti nacionalist i Ismail Qemalit në kuadër të reformave brenda Perandorisë Osmane kishte një legjitimitet të cunguar, në këtë kuptim projekti komb-formues i Ismail Qemalit kishte vështirësi të zgjerohej deri në pjesën veriore të Shqipërisë së sotme, sepse ai ishte para së gjithash një figurë e nacionalizmit Tosk (nga krahina e Perandorisë Osmane e quajtur Toskalik). Madje ai mendonte se interesat kombëtare shqiptare mund të pajtoheshin me ato greke, diçka kjo që e zemëroi keq Faik Konicën, i cili në vitin 1901 i shkruante ministrit të Punëve të Jashtme të Austro-Hungarisë se “madje na propozoi neve të adaptojmë alfabetin grek...pra ndërprerje të plotë me Ismail Qemal Beun” (Sulstarova: ardhmeriaonline.com). Kësisoj imazhit heroik të Ismail Qemalit që rikthehet në trojet e veta pas shkëputjes nga Perandoria Osmane në fakt i korrespondon një realiteti alternativ ndaj hegjemonisë kombëtare të pas pavarësisë. Tek “Nëntori i dytë” ashtu sikurse tek historiografia shqiptare pas pavarësisë, Ismail Qemali paraqitet si figura qendrore e

nacionalizmit shqiptar dhe separatizmit nga Perandoria Osmane. Rikthimi i tij në Vlorë dhe takimi i tij me Isa Boletinin është ndër mitet më të njohura të nacionalizmit shqiptar që paraqet një Geg' dhe një Toskë të përlur duke puthur flamurin kombëtar. Në këtë kuptim, e gjithë veprimtaria politike e Ismail Qemalit sipas mitit të rikthimit, i shërbente ekskluzivisht kauzës kombëtare dhe përpjekjet e tij u kurorëzuan më së fundmi më 28 Nëntor të vitit 1912 me ngritjen e flamurit në Vlorë. Ismail Qemali dhe figura të tjera të rëndësishme të rilindjes kombëtare kërkonin të krijonin një identitet të ri të shqiptarëve, dhe ky identitet do të binte ndesh me identitetin Osman sepse ky identitet i ri, krejt natyrshëm vendoset në shërbim të fuqive të tjera që luftonin Perandorinë Osmane. Pavarësisht se nuk mund të thuhet se të gjithë rilindasit donin të luftonin Perandorinë, por prirja kryesore e rilindjes kombëtare ishte kundërvënia ndaj identitetit Osman. E vetmja mënyrë për t'u ndarë nga Perandoria Osmane ishte përmes shkëputjes nga traditat shtetërore të saj, që nënkuptonte edhe shkëputjen nga funksioni specifik i fesë në shoqërinë osmane. Por kjo kundërvënie nuk mund të realizohej pa e parashtruar Perandorinë Osmane si një fuqi të huaj në trojet shqiptare, si ndërgjegjja false e shqiptarëve e cila në katër shekujt e fundit e ka shkëputur Shqipërinë nga rrënjët e saj duke e rrëmbyer nga Europa dhe nga Krishtërimi. Në këtë drejtim, lindja e një kombi të ri siç është në këtë rast Shqipëria, është një proces që shoqërohet me ri-shpikjen e së shkuarës heroike dhe rikthimit në këtë të shkuar e cila perceptohet si esenca ose ADN-ja e kombit. Megjithatë, miti i rikthimit në të shkuarën e lavdishme solli çarje të rëndësishme për sa i përket unifikimit të kësaj lëvizjeje. Ndoshta problem kryesor ishte ai i harmonizimit të identitetit islam me atë të krishter. Në këtë moment kemi të bëjmë me dy forma të ndryshme religjioni, njëra prej të cilave e ardhur nga Orienti – Islami, si inkubator i qytetërimit oriental që nuk ishte vetëm fé por një e vërtetë universal që përhapej në të gjitha fushat e shoqërisë – kurse forma tjetër e religjionit që është nacionalizmi ishte një fenomen

i ardhur nga Europa, ky qytetërim superior si në shkencë ashtu edhe në teknologji, që premtonte si atëherë ashtu edhe sot një të ardhme të ndritur. Në fakt problemi i harmonizimit të identitetit Perëndimor me atë Oriental e ka burimin tek mënyra se si në vendin tonë ndërthuret ideja e kombit dhe ajo e Islamit. Përkatësia Europiane në ligjërimin nacionalist shqiptar, ka si shkak pikërisht kunërvënien ndaj Islamit si formë qeverisjeje, kulturë politike e cila mendohet se naka lënë më shumë se katër shekuj mbrapa në kohë.

Në periudhën pas pavarësisë, miti i rikthimit shërbeu si instrument në kërkim të ri-zbulimit të rrënjëve të së shkuarës. Për ta ilustruar këtë, mjafton të marrim si shembuj dy ndër autorët më të njohur shqiptar të periudhës midis lufrave botërore: Faik Konicën dhe Migjenin. Në veprën “Dr. Gjëlpera zbulon rrënjët e dramës së Mamurrasit” autori ndërton një simbolikë ku paraqitet prapambetja e zakoneve orientale në Shqipëri në sytë e një shqiptari i cili kishte jetuar për shumë vite në Perëndim. Drama e Dr. Gjëlperës fillon në momentin kur atij i ndahet nga jeta i ati, gjë që e bën doktorin që të mendojë për të shkuar për herë të parë në atdhe (Konica: 2001, f.61). Në njëfarë mënyre, duket se që nga titulli i librit, e gjithë sfida e doktor Gjëlperës ishte zbulimi i rrënjëve të së shkuarës në vendin ku kanë jetuar paraardhësit e tij. Fakti që babai i tij u nda nga jeta, ia shtoi sensin e përkatësisë doktor Gjëlperës kundrejt vendit të tij, ashtu sikurse nga ana tjetër shkëputja nga Perandoria Osmane (ose siç quhej ndryshe “I sëmuri i Europës”) bëri që kombi shqiptar të formohej nga “rikthimi” dhe “rizbulimi” i së shkuarës nga ana e elitave intelektuale. Në këtë drejtim, Konica na flet për një *mission civilisatrice* që mbart në vetvete Dr. Gjëlpera i cili ndodhet në pozitën e Europeanit racional që udhëton për hir të misionit, karrierës ose aventurës në një koloni përtej detit apo në një vend ekzotik dhe të paeksploruar. Kontakti i parë i tij në tokën e të parëve ishin varkëtarët e portit të Durrësit të cilët i duken si “shembëlla shumë të varfra të racës së njeriut” (Konica: 2001, f.103). Por ajo çka i bën më shumë përshtypje

Dr.Gjëlpërës është mungesa e plotë e njohurive mbi higjenën: “Tani qëllimi im është ky: Unë do t’mundohem të ndërroj mënyrën e rrojtjes dhe ngrënies të këtij populli; do t’i mësojkëtij populli fuqinë shëronjëse të diellit; të erës së pastër, të ujit, të kulturës fizike, të gjellëve natyrale dhe të paqme. Koha e magjisë dhe e hapeve u mbarua; nisi koha e kuptimit dhe e natyrës” (Po aty, f.125-126). Për konceptin e higjenës si kategori ideologjike që i jep një domethënie të caktuar identitetit të tjetrit ka folur gjerësisht antropologu Bozidar Jezernik tek “Europa e Egër” ku shkruan mbi eksplorimet e udhëtarëve Perëndimor në Ballkanin e shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe evidentojnë mungesën totale të higjenës në këto vende, çka mendohej se ishte tipar i vendeve të prapambetura orientale. Personazhi i Konicës dhe përshtypjet e tij për Shqipërinë, ngjasojnë me vizitën e një doktori Britanik në Stambollin e vitit 1824 ku gjatë njëdarke ai kujtonte se “Nuk ka as thika dhe as pirunë, as pjata, as gota për të pirë, as karrige; vetëm një pjatë e përbashkët vihet përpara deri sa të boshatiset, dhe ndoshta pesëdhjetë të tjera sillen më pas një nga një. Paragjykimi për gishtat me yndyrë, e bëntë tmerruese pamjen e zonjave delicate që ngulnin duart në pjata kundërmuese, duke copëtuar një kofshë qengji, ose duke shqyer krahun e një pule mishfortë” (Jezernik: 2010, f.63). Në të vërtetë, imazhi i Dr Gjëlpërës për shqiptarët e prapambetur është një imazh që të kujton ligjërimet e para mbi “*mission civilisatrice*” të Perëndimit ndaj Orientit të prapambetur në fillimet e modernitetit European ku Orienti nuk ishte më rivali i rrezikshëm, por Fishte kthyer në indigjenin e prapambetur. Por thelbi i mosmarrëveshjeve të Dr.Gjëlpërës me shqiptarët duket se është më i gjerë se kaq, ngase kthimi i tij në atdhe është dëshmi e faktit se shqiptarët e përshkruar në libër janë mishërimi i tradhëtisë ndaj qënies shqiptare: Dr. Gjëlpëra flet një shqipe të kulluar, kurse dr. Emrullahu një shqipe plot turqizma dhe dr.Protagora Dhalla një shqipe plot greqizma. Duket se ardhja e dr.Gjëlpërës në atdhe kërkon të zgjojë esencën e shqiptarizmit duke e “zbuluar” atë. Kontradiktën midis dijes

dhe racionalitetit Perëndimor të dr.Gjëlperës nga njëra anë, dhe “marifeteve” dhe prapambetjes orientale të vendasve, Konica e zgjidh duke paraqitur kompromiset që i duhet të bëjë dr.Gjëlpera për të arritur qëllimet e veta. Në lidhje me këtë, Sulstarova shkruan se “Dr. Gjëlpera mendon se është i pajisur me dijen universal dhe me naivitete përpiket të përdorë metodat racionale kur hyn në një rrethanë vendore, por nga konflikti që krijon padashur, ai kupton se është i paditur dhe i papërgatitur dhe kur del prej kësaj rrethane tashmë ka fituar një dije të vlefshme që e përdor për rrethanat e tjera” (Sulstarova: 2010, f.338). Ilustrimi që na jep Konica na tregon se në të vërtetë rikthimi tek “rrënjët” e së shkuarës në fakt është i pamundur për aq kohë sa konteksti ka përvetësuar një model të caktuar politik dhe kulturor që nuk është e lehtë të zhbëhet. Nga ana tjetër, rikthimi i dr.Gjëlperës në atdhe tashmë është i zhveshur nga mitet e rilindjes kombëtare, madje ideali esencialist i dr.Gjëlperës për t’i rikthyer shqiptarët në qënien e tyre të vërtetë në fund dështon në momentin kur heroi i ardhur nga Perëndimi pranon të “orientalizohet për të arritur qëllimet e veta (Po aty). Devijanca nga e shkuara e lavdishme tashmë ka ndodhur dhe çdo përpjekje për t’u rikthyer tek “rrënjët”, përsëri ndodh brenda po atij trualli ku kjo devijancë ka marrë formën e njëstrukture të caktuar shoqërore.

Në të njëjtën linjë me Konicën duket se është edhe Migjeni tek libri i tij “Studenti në shtëpi”. Libri flet për një student shqiptar në Europën qendrore, që merr një letër nga familja ku i kërkohet të shkojë për vizitë në shtëpi. Autori tregon se student kishte kohë që e shtynte vizitën për në shtëpi sepse nuk i bëhej që të linte lirinë që gëzonte në Europë për t’u kthyer në botën patriarkale të familjës shqiptare. Në fakt, ky libër është më aktual se kurrë për kohët e sotme, në një moment ku shumë të rinj shqiptar që kanë studiuar në Europë po kthehen në Shqipëri në kuadër të inisjativës “Brain gain”. Por ilustrimi që na jep ky libër është ai i përplasjeve kulturore dhe identitare të studentit shqiptar që ka studiuar në Europë me banorët vendas të Shkodrës.

Pavarësisht se edhe Nushi vinte nga i njëjti vend si bashkëmoshatarët e tij, autori na tregon se jeta në Europë e kishte prezantuar atë me një model kulturor që ishte shumë i ndryshëm nga ai shqiptar (Migjeni: 1998, f. 22). Migjeni flet për lirinë me të cilën Nushi ishte mësuar në Europë, gjë e cila ishte ende diçka e huaj për bashkëqytetarët e tij në Shkodër. Autori tregon se në momentin e rikthimit të tij në qytetin e vendlindjes, Nushi vëren një stil tjetër jetese dhe papritur e sheh veten nga një individ të lirë European, në pjesë të një komuniteti ku ende ekziston sundimi patriarkal i fisit. Qysh prej rikthimit të tij në vendlindje, Nushit i duket krejt e huaj familja e tij. Ai nuk kuptohet më me të atin, ashtu si kuptoheshin atëherë kur ishte fëmijë. Dikur babai ishte ideali i ëndërrimeve të tij, por sot ai e kupton se babai i tij “asht një prej qindar – në mos mija – etnish në qytetin tonë, njeni prej atyne etënve që nga fmia e vet duhen me bamë një njeri anakronik, pikturën e vet, trashigimtarin e dej të një kalueme të gjymtë (Po aty, f.133). Nushi e do babain e tij si prind, por ai e urren atë si përfaqësues të një realiteti arkaik me të cilin ai i ka shkëputur marrëdhëniet qysh prej ikjes së tij në Europë. Ai tashmë është bërë pjesë e Europës modern dhe pasi ka përqaftuar normat kulturore Europiane, nuk mund të rikthehet sërish tek rrënjët e tij, gjë që nënkuptonte rikthimin në një realitet shumë më të prapambetur se ai me të cilin Nushi ishte mësuar në Europë. Në këtë drejtim, ashtu sikurse tek Dr. Gjëlpera, edhe në rastin e Nushit, subjekti duket se e ka të pamundur rikthimin tek rrënjët e origjinës për sa kohë ky rikthim në fakt do të ishte një hap pas për identitetin e tij European që ai kishte përvetësuar gjatë kohës kur ishte student në Europën qendrore. “Nushi vëren kontrastin e mnerrshëm në mes të vendit të vet dhe t’atyne viseve. Dhe si i ri që asht, ndjenjat e tij mnjanojnë për mrekullinat e largëta, e në mendime gjyrmon shkaqet pse vendi i tij asht aq mbrapa. Dhe njato shkaqe, me gjith zjarrmin e rinis, i urren. Urren të kaluesen që asht aq e afërme, si baba i tij. Baba asht i afërm si babë, por i largët si përfaqësues i shoqnis, si person.” (Po aty, f. 135). Nga pasazhi i mësipërm

duket qartë se modeli kulturor që na serviret tek Nushi është se në të vërtetë nuk ka asnjë të shkuar të largët të cilën duhet ta ripërjetësojmë, me fjalë të tjera: kërkimi tek rrënjët e origjinës në fakt nuk sjell zhvillim por është një pengesë që nuk na ndihmon kurrsesi për t'u emancipuar në një nivel të ngjashëm si Europa. Si në rastin Dr Gjëlperës së Konicës, edhe në rastin e Nushit, Europa konceptohet si sinonim i zhvillimit dhe si civilizimi superior prej të cilit personazhet frymëzohen për të zhvilluar vendin e tyre. Është i dukshëm kontrasti i letërsisë së pas-pavarësisë e cila si fokus kryesor ka sfidën drejt së ardhmes ku si frymëzim kryesor janë modeli dhe normat kulturore Europiane, teksa letërsia para periudhës së pavarësisë (si në rastin e vëllezërve Frashëri) përkundrazi ka si objekt kryesor natyrën, origjinën, madhështinë e vendit, ndërkohë që duket më tepër i përqëndruar tek e shkuara e lavdishme siç evidentohet në poezinë “O moj Shqypni” e Pashko Vasës “Ti ke pas kenë një zojë e randë, burrat e dheut të thirrshin nanë” (ëëë.teksteshqip.com/ letersi/ Pashko Vasa). Tregimi i Migjenit vazhdon dhe pas tre viteve të tjera Nushi përfundon studimet për mjekësi në qytetin e Europës qendrore dhe rikthehet në atdhe, kësaj here përgjithmonë. Tashmë marrëdhëniet e tij me të atin kanë ndryshuar, sepse i ati e trajton me respekt që në momentin kur Nushi fillon punë dhe siguron të ardhura për familjen. Pas pak ditësh, Nushi do të bënte një zbulim të rëndësishëm në familjen e tij: Agia – motra e tij – e tradhëton fshehurazi burrin me shegertin e këtij të fundit. Sipas zakonit, Nushi duhet ta vrasë mashkullin që turpëronte nderin e familjes së motrës, por ai nuk bën asgjë sepse e pushton një gëzim i papritur. Gëzimi ka të bëjë me mënyrën se si motra e tij po hakmerret ndaj traditës patriarkale shqiptare. Sikurse shkruan Enis Sulstarova “Në qytetin e lindjes, Nushi, i pafuqishëm për të ndryshuar marrëdhëniet familjare, detyrohet të bëhet hipokrit, të hiqet sikur nuk di gjë për atë që ndodh në familjen e motrës. Si mjek që është, Nushi mund të kurojë sëmundjet, por jo kalbëzimin moral të familjes dhe shoqërisë shqiptare” (Sulstarova: 2010, f. 345). Në fund

tëtregimit Nushi dorëzohet përballë kompromisit me vendin e origjinës së tij dhe në njëfarë mënyre arrin të justifikojë problemin moral të familjes së motrës së tij vetëm për shkak të urrejtjes që ai ushqente ndaj patriarkalizmit shqiptar. Në fund, edhe heroi i tregimit bëhet pjesë e vendit të origjinës duke u detyruar të ruajë sekretin për të motrën, gjë që ishte e kundërta e asaj çka kishte mësuar në Europë të cilën e çmonte për çiltërsinë dhe lirinë e saj. Ashtu sikurse Dr Gjëlpera i Konicës, edhe Nushi reflekton kontrastin e identitetit European me atë shqiptar në dëshminë e vetë shqiptarëve. Në të dy këto vepra, duket se autorët kërkojnë të na japin një mesazh mbi trajektoren që duhet të ndjekin shqiptarët për t'u zhvilluar, dhe kjo trajektore me sa duket duhet të kalojë drejt Perëndimit dhe Europës. Letërsia e këtyre viteve, ashtu sikurse ajo e viteve përpara dhe gjatë pavarësisë në fakt reflekton sfondin politik dhe kontekstual në perceptimet e shoqërisë mbi idenë e kombit apo atdheut. Në rastin e letërsisë së Pashko Vasës apo Vëllezërve Frashëri ideja e kombit mund të përkufizohet vetëm nëpërmjet esencës apo rrënjëve të origjinës së tij, ndërsa në letërsinë midis dy luftrave botërore tipari kryesor me sa duket është adoptimi i normave kulturore Europiane pasi vetëm në këtë mënyrë kombi do të shkëputet nga zakonet e prapambetura të së shkuarës.

4.5 Konkluzione

Në këtë kapitull u trajtua ndikimi i orientalizmit në modernitetin shqiptar duke u përqendruar kryesisht tek mënyra se si orientalizmi ndikon në ndërtimin e idesë së kombit dhe nacionalizmit. Nga sa u tha në këtë kapitull, mund të dalim në përfundimin se në themel të orientalizmit dhe të nacionalizmit qëndron ideja e përjashtimit të tjetrit, ndërsa për sa i përket formës se si këto koncepte lidhen me njëri-tjetrin, përfundimi që mund të nxjerrim është se i dyti është artikulum politik i të parit. Në të katërta pjesët e këtij kapitulli është analizuar aktiviteti politik i disa prej figurave qendrore të Rilindjes kombëtare shqiptare. Elementi i përbashkët i të gjitha figurave që janë marrë në shqyrtim është se dimensionin orientalist i tyre fillon të aktivizohet vetëm si rrjedhojë e afirmimit të identitetit kombëtar. Në këtë drejtim, figura të tilla si Pashko Vasa, vëllezërit Frashëri apo Ismail Qemali ishin funksionarë politik të rëndësishëm të Perandorisë Osmane dhe në momentin që ata u përfshinë së bashku me intelektualë të tjerë në veprimtarinë politike të Rilindjes kombëtare, vështirë se mund të thuhet se ata po kërkonin krijimin e kombit shqiptar ashtu siç e njohim sot. Si orientalizmi ashtu edhe nacionalizmi në thelbin e tyre janë ideologji të adoptuara nga Europa perëndimore dhe fillesën e tyre e kanë në periudhën e modernitetit Europian ku shtetet e Europës ndërtojnë kufijtë e demarkacionit me njëri-tjetrin mbi baza etnike dhe linguistike, teksa nga ana tjetër ndërtojnë kufij demarkacioni me orientin e prapambetur para-modern. Në vende orientale si Perandoria Osmane e cila kishte një organizim shoqëror krejt të ndryshëm nga vendet e Perëndimit, nacionalizmi ishte një lëvizje që nisi shumë vonë dhe erdhi më tepër si rezultat i rritjes së kontakteve më perëndimin. Në pjesën e dytë të këtij kapitulli kam përdorur një qasje kritike mbi teorinë klasike të modernitetit, sipas të cilës moderniteti është një periudhë ekskluzivisht Europiane, në një kohë kur shoqëritë orientale të shekullit të XIX klasifikohen rëndom si shoqëri para-moderne. Sipas këtij botëkuptimi, shoqëritë

jo-perëndimore janë veçse aktorë pasivë të proceseve politike dhe shoqërore që ndodhin në perëndim, ndërkohë që sipas qasjes së ndërveprimit simbolik që kam përdorur në këtë punim, në të vërtetë shoqëritë ndërveprojnë me njëra-tjetrën. Sipas kësaj qasjeje, pavarësisht se moderniteti për herë të parë ka lindur në perëndim, nëpërmjet shkëmbimeve kulturore, tregtare dhe politike të Perëndimit me orientin, ai u shfaq edhe në orient, ndonëse në një formë tjetër. Në këtë drejtim, orienti nuk mund të konceptohet si aktor pasiv siç e konsideron Eduard Said, pasi pas disa shekujsh nën kolonizimin e perëndimorëve, shkëmbimet kulturore me perëndimin ndikuan që fenomene të caktuara perëndimore të shfaqeshin edhe në orient. Duke u bazuar në këtë pikëpamje, kam analizuar reformat e Tanzimatit në Perandorinë Osmane të cilat nga shumë studiues konsiderohen si një përpjekje e shtetit Osman për centralizimin e pushtetit, formimin e një burokracie të re shtetërore dhe homogjenizimin e kulturës Osmane. Të treja këto elemente janë tiparet thelbësore të periudhës së modernitetit Europian që kulmoi me themelimin e kombit modern, pavarësisht se në rastin e Perandorisë Osmane nuk prodhoi të njëjtin efekt por vetëm sa shtoi rezistencën e forcave rajonale brenda Perandorisë dhe kjo periudhë moderniteti përfundoi me pavarësinë e kombeve të reja në Ballkan. Në pjesën e tretë të këtij kapitulli jam përqendruar në rolin e gjuhës në krijimin e identitetit kombëtar në rastin e Shqipërisë. Kam analizuar mënyrën se si standartizimi i gjuhës dhe hapja e shkollave janë instrumentat kryesore në krijimin e imagjinatës kombëtare. Për këtë arsye, klasat intelektuale kanë qenë ata të cilët kanë propaganduar fillimisht idenë e kombit dhe janë përpjekur që përmes gjuhës së shkruar dhe hapjes së shkollave në gjuhën amtare të krijohet një homogjenitet gjuhësor që ta diferencojë veten nga gjuha e pjesës tjetër e cila që nga ky moment etiketohet si “gjuhë e huaj”. Në këtë nënkapitull kam arritur në përfundimin se hapja e shkollës së parë shqipe dhe përdorimi i alfabetit latin në fakt ishte një instrument i rëndësishëm politik që shkëput Shqipërinë nga identiteti

oriental dhe e afron drejt perëndimit latin. Nga ana tjetër, hapja e shkollës shqipe nuk nënkupton fillimin e nacionalizmit shqiptar, pasi në vetvete përpjekjet e vazhdueshme për hapjen e shkollës shqipe tregojnë se lëvizja nacionaliste kishte nisur qysh përpara dhe në instancë të fundit hapja e shkollës shqipe i siguroi nacionalizmit strehën perfekte për ndërtimin e identitetit kombëtar. Në pjesën e fundit të këtij kapitulli jam përpjekur të kritikoj pikëpamjen esencialiste mbi kombin, që në rastin e Shqipërisë mund ta gjejmë më së miri tek mitet e rikthimit. Në përfundim të kësaj pjese mund të dalim në përfundimin se mitet e rikthimit ngërthejnë në vete idenë e mbërritjes në rrënjët e origjinës, ide të cilën mund ta shohim qartazi në debatin Qosja – Kadare mbi rrënjët e identitetit Lindor apo Perëndimor tek shqiptarët. Në bazë të kësaj perspektive, Skëndërbeu rikthehet në Krujë pas disa dekadash nën urdhrat e Sulltanit për të rigjetur rrënjët e origjinës së tij, ashtu sikurse disa shekuj më vonë heroi i pavarësisë së shtetit shqiptar Ismail Qemali do të kthehet në vendin e origjinës së tij për të ngritur flamurin e të parëve të tij. Kjo perspektivë është kritikuar nga premisat e qasjes konstruktiviste sipas së cilës miti i rikthimit të Skëndërbeut apo ai i Ismail Qemalit janë konstrukte shoqërore të ndërtuara nga nacionalizmi shqiptar, në të cilin nuk përmendet se me ardhjen e tij në Krujë, Gjergj Kastrioti ekzekutoi dhe dëboi të gjithë shqiptarët e fesë myslimane, po kështu në këto mite nuk përmendet se Ismail Qemali ishte për një kohë të gjatë guvernator i Tripolitanisë (në Libinë e sotme) i dërguar nën urdhrat e Sulltanit. Nëpërmjet kësaj qasjeje, kam dalë në përfundimin se ideja e mitit të rikthimit është paralelizmi perfekt mbi idenë e kombit, i cili në rastin e kombit shqiptar konceptohet si rikthim në rrënjët e të parëve pas më shumë se katër shekujsh pushtim. Sipas kësaj qasjeje esencialiste, kombi mbart në vete një esencë të pandryshueshme pavarësisht nga ndryshimet që mund të pësojë së jashtmi. Pavarësisht se krijimi i kombit ka sjellë dominimin e një ligjërimi të caktuar kombëtar mbi ligjërimet e tjera alternative, nuk duhet harruar se këto ligjërimet alternative nuk janë më pak të vërteta se ligjërimi

dominant. Në fakt është konteksti ai që përcakton ndërtimin e një ligjërimi dhe përjashtimin e një tjetri, politizimin e një ngjarjeje dhe dënimin e një ngjarjeje tjetër. Kësisoj është e pamundur që ta shkëpusim ligjërimin nga vëzhguesi që e interpreton këtë ligjërim. Ajo çka jam përpjekur të trajtoj në këtë kapitull është mënyra se si rrethanat politike i japin një domethënie të caktuar interpretimit të një ligjërimi, i cili nuk është kurrë neutral.

7. Konkluzionet e punimit

Në mbyllje të këtij punimi, konkludojmë se argumenti i autorëve të qasjes orientaliste, sipas të cilëve orienti nuk është veçse një nocion i shpikur nga perëndimi për të legjitimuar sundimin kolonial të Perëndimit në Lindje, nuk është në gjendje të na shpjegojë rolin që kanë luajtur shoqëritë Lindore në këtë proces. Kjo pikëpamje priret që t'i konsiderojë shoqëritë orientale si aktorë pasiv përgjatë ndërveprimit të tyre me kulturën perëndimore. Nëpërmjet qasjes së ndërveprimit simbolik, jam përpjekur të shpjegoj se ndërveprimet kulturore mes Perëndimit dhe orientit në shekujt e fundit kanë ndikuar jo vetëm në ndërtimin e identitetit oriental të Lindjes, por edhe në ndërtimin e identitetit European të Perëndimit. Sipas kësaj qasjeje, civilizimi European merr formë pikërisht nëpërmjet alter-egos së tij që është civilizimi oriental. Qasja konstruktiviste na ndihmon të kuptojmë se Perëndimi jo vetëm ka konstruktuar orientin si alter-

ego të vetes, por në këtë proces ka kontruktuar edhe veten si pasqyrim të Orientit. Për rrjedhojë, Orienti është civilizimi nëpërmjet të cilit merr formë ideja e “vetes” Europiane. Si ilustrim të kësaj mund të kujtojmë se pak kohë pas periudhës së kolonializmit European kur kontaktet e Perëndimit me orientin u shpeshtuan, në Europë nisi periudha e modernitetit ku u rrit centralizimi i shtetit, u formua burokracia shtetërore, nisi periudha e homogjenizimit etnik dhe lingvistik si dhe u minimizua roli i fesë në shoqëri. E gjithë kjo ndodhi pasi intelektualët Europeanë projektuan në orientin e largët një hapësirë ku u ndërtua e kundërta e Europës: Një civilizim ku feja luante rolin kryesor në shoqëri në atë pikë sa ishte e paimagjinueshme ndarja e fesë nga politika, ekonomikisht të prapambetur, me një nivel kulturor ku ende mbizotëronte misticizmi dhe bestytnitë. Me pak fjalë për perëndimin gjatë shekujve XVIII dhe XIX orienti ishte krejt e kundërta e modernitetit, në këtë kuptim orienti ishte mishërimi i para-modernes, në njëfarë mënyre orienti ishte e shkuara e Perëndimit modern dhe ekonomikisht të zhvilluar. Roli i orientizimit në modernitetin European ka qenë ai i pasqyrës dhe ishte pikërisht nëpërmjet dijes orientaliste që perëndimi ndërtonte imazhin e vetes. Nëse do ta çonim në nivel të mëtejshëm këtë arsyetim, mund të thuhet se në kohën e modernitetit kur orienti u kthye në objekt studimi nga ana e studiuesve perëndimorë, ideja nuk ishte thjesht që Europeanët duhet të diferencoheshin nga orientalët, por mbi të gjitha Europeanët duhet të diferencoheshin nga orientali që fshihej brenda tyre. Në këtë drejtim, lindja e kombeve Europiane në kohën e modernitetit ishte rrjedhojë e këtij diferencimi pasi kombi në thelbin e tij ishte një nocion sekular, një ideologji tokësore e cila ushqente një sens përkatësie që ishte krejt e kundërta e domethënies ideologjike të fesë në Lindje. Kësisoj, ndërtimi i kombeve të reja në Europë materializonte gjithë dimensionin sekular të modernitetit European të periudhës së iluminizmit. Pasi në tre kapitujt e parë kam trajtuar rolin e orientizimit në modernitetin European, në

kapitullin e fundit jam ndalur tek roli që ka pasur orientalizmi në krijimin e kombit shqiptar. Siç u tha më sipër, ideja e kombit është një ide e krijuar në perëndim dhe në rastin e kombit shqiptar një rol të rëndësishëm do të luanin vendet perëndimore si Italia (e cila ishte veçanërisht aktive në hapjen e shkollave françeskane në qytetin e Shkodrës) si dhe Austro-Hungaria e cila kishte si synim shmangien e dominimit sllav në Ballkan. Me gjithë kontributin e perëndimit, i cili në fillim të shekullit të njëzetë duket se më në fund kishte vendosur në ndarjen e Perandorisë Osmane duke sponsorizuar kryengritjet e forcave separatist brenda Perandorisë, një rol të rëndësishëm në krijimin e kombit shqiptar kanë pasur politikanët shqipfolës të Administratës Osmane. Ndryshe nga sa na thonë mitet nacionaliste të pas-pavarësisë, në fakt konteksti historik pas reformave të Tanzimatit stimuloi lëvizjet e para nacionaliste në Ballkan, mes të tjerave edhe nacionalizmin shqiptar. Figura të shquara të Rilindjes kombëtare si Pashko Vasa, Sami dhe Abdyl Frashëri, Ismail Qemali, Hasan Prishtina etj. ishin politikanë të formuar nga shteti Osman të cilët mbrojnë interesat e Sulltanit në rajonë të ndryshme të Perandorisë ku disa prej tyre kishin pozicionin e guvernatorit. Historiografia e pas-pavarësisë ka mbivendosur ligjërimin dominant kundrejt ligjërimeve të tjera alternative, ndërkohë që në këtë kapitull jam përpjekur të analizoj një histori alternative të nacionalizmit shqiptar, ku figurat e Rilindjes kombëtare nuk është e thënë që duhet të dalin heronj ose tradhëtarë, por si figura të cilat kanë vepruar në një terren të rrëshqitshëm siç ishte periudha e fundshekullit të nëntëmbëdhjetë dhe fillimshkullit të njëzetë dhe që duhen analizuar për nga konteksti i kohës. Në fund të këtij punimi, mund të dalim në përfundimin se orientalizmi ka pasur një kontribut thelbësor në formimin e kombit shqiptar për vetë faktin se ideja e kombit si krijesë e modernitetit European ka lindur si kundërvënie ndaj orientit. Në këtë kuptim, pavarësisht se intelektualët kryesorë të nacionalizmit shqiptar vinin nga Administrata Osmane, interesat e tyre për ndërtimin e kombit shqiptar anonin kah Europa

perëndimore dhe elementeve të modernitetit European si iluminizmi dhe romantizmi. Për rrjedhojë, ndërtimi i identitetit kombëtar shqiptar ishte një instrument politik që do të afirmonte identitetin europian të shqiptarëve, pavarësisht se në fazat fillestare ky identitet nuk qëndronte në kontradiktë me identitetin Osman, por përkundrazi ai konsiderohej si pjesë përbërëse e këtij të fundit.

Bibliografia

Abo-Lughod J, *Before European Hegemony: The World System A.D 1250-1350*, Oxford University Press 1991

Ahmad I, *Bernard Leïis, Ëhat Ëent Ërong?*, Oxford University Press, Neë York 2002

Ahmad A, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, Londër 1992

Anderson B, *Passages From Antiquity to Feudalism*, Verso, Londër: 1996

Anderson K, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity and Non-Ëestern Societies*, University of Chicago Press 2010

Aristoteli, *Politika*, Rilindja, Prishtinë: 1978

Bacon F, *Of Goodness and Goodness of Nature*, Essays or Counsels, Civil and Moral, Harvard University Press 1985

Baltry H.C, *The Unity of mankind in greek thought*, Cambridge University Press: 1965

Bartlett R, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350*, Penguin, Londër 1994

Bartl P, *Myslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare (1878-1912)*, Dituria, Tiranë 2006

Baudrillard J, *Amerika*, Zenit, Tiranë 2009

Bauman Z, *Moderniteti dhe Holokausti*, Pika pa Sipërfaqe 2015

Benjamin È, *Messianism and Revolution – Theses on History*, ceasefiremagazine.co.uk 2013

Berlin I, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Hogarth Press, Londër1979

Blumi I, *Reinstating the Ottomans: Alternative Balkan Modernities 1800-1912*, Palgrave Mac Millan, USA 2011

Bodin J, *Gjashtë libra mbi shtetin*, Dita 2000, Tiranë2007

Braudel F, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century, Vol 1: The structure of everyday life*, University of California Press 1992

Clayer N, *Në fillimet e nacionalizmit shqiptar: lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë*, Përpyjekja, Tiranë 2009

Curtis M, *Orientalism and Islam*, John Hopkins University Press, California 2009

Dalrymple Ë, *The Truth About Muslims*, Neë York Revieë of Books 2004

Delanty G, *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, Mac Millan 1995

Deleuze G, *Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France – PUF, Paris 2000

Deleuze G, *Nietzsche and Philosophy*, Columbia University Press, Columbia 1983

Doja A, *Etniciteti, ndërtimi kombëtar dhe nacionalizmi në territorin etnik shqiptar: qasje antropologjike e konfliktit të marrëdhënieve ndëretnike*, Polis 8, Tiranë 2009

Dudley D, *Roman Society*, Penguin books, Londër 1975

Du Perron A, *Législation Orientale*, Kessinger Publishing, Paris 2010

Edëards R, *Ëonders and Ëhoppers*, Smithsonianmag.com 2008

Egro D, *Historia dhe Ideologjia: Një qasje kritike studimeve osmane në historiografinë moderne shqiptare*, Maluka, Tiranë 2007

Eisenstadt S, *Multiple Modernities*, Neë Brunsëick, Neë Yorke 2005

Eliot C, *Turkey in Europe*, Routledge, Londër 1965

Fortna B, *Imperial classroom. Islam, the state and education in the late Ottoman Empire*, Oxford University Press 2002

Foucault, M. *The Subject and Poëer*. Critical Inquiry. 8, 1982

Fourie E: *A Future for the Theory of Multiple Modernities: Insights From the Neë Modernization Theory*, *Social Science Information*, University of Virginia, 2012

Frashëri S: 1994, *Përprjekja e heronjve në përhapjen e Islamit*, Mihrani, Stamboll, Përkthyer nga Miftar Ajdini

Frashëri S, *Shqipëria çka qenë, ç'është e ç'do të bëhet? Mendime për shpëtim të mëmëdheut nga rreziqet që e kanë rrethuar*, Tiranë 1962

Frontier Post, 8 Nëntor 2011, "America's military campaign in the region"

Gellner E, *Nacionalizmi*, Instituti i dialogut & Komunikimit, Tiranë 2008

Georgeon F, *Des Ottomans aux Turcs. Naissance d'une nation*, Isis, Stamboll 1995

Gole N, *Snapshots of Islamic modernity*, tek Eisenstadt "Multiple Modernities", Neë Brunsëick, 2005, 91-117

Gollëitzer H, *Europe in the age of Imperialism 1880-1914*, Norton & Company, Londër 1979

Glenny M, *Histori e Ballkanit 1804-1999: Nacionalizmi, lufttrat dhe fuqitë e mëdha*, Toena, Tiranë: 2007

Hay D, *Europe Revisited: 1979*, History of European Ideas, Vol. 2 f.11-21

Hay D, *The Emergence of an Idea*, Edinburgh University Press: History, Philosophy and Economics, Edinburg 1957

Hegel G.Ë.F, *The Philosophy of History*, Dover Publications, Neë York 1956

Hegel G.Ë.F, *The Philosophy of Right*, Clarendon Press, Oxford 1958

Hobbes T, *Leviatani*, Dita 2000, Tiranë 2005

Hobsbaëm E, *Kombet dhe nacionalizmi që nga 1780: Programi, miti, realiteti*, Toena, Tiranë 2012

Hodgson M, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, Cambridge University Press 1992

Hourani A, *Islam in European Thought*, Cambridge University Press: 1991

Hulme P, *Elegy for a Dying Race: The Caribs and their Visitors*, University Of Maryland: College Park 1993

Jameson F, *Singular Modernity*, Verso, Londër 2013

Jezernik B, *Imagining the Turk*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2010

Jezernik B, *Europa e Egër*, Plejad, Tiranë 2010

Koebner R, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, Journal of the History of Ideas, 1963

Konica F, *Vepra 2*, Dudaj, Tiranë 2001

Kostovicova D, *Shkolla shqipe and nationhood*, London, Hurst & Co publishers, f.157-171

Krader L, *The Asiatic mode of production*, Thesis publishers, Netherlands 1975

Kubrick S, *Full Metal Jacket* 1987

Lach D, *Asia: In the Making of Europe Vol.1*, University of Chicago 1965

Leëis B, *Islam and liberal Democracy*, The Atlantic, Shkurt 1993

Leëis B, *Islami dhe Perëndimi*, Instituti i Dialogut dhe i Komunikimit, Tiranë 2007

Leëis B, *Lindja e Turqisë Moderne*, Shtëpia e Librit & Komunikimit, Tiranë 2004

Leëis B, *Muslim Discovery of Europe*, Norton & Company, Cleveland 2001

Leëis B, *The roots of Muslim rage*, The Atlantic, Shtator 1990

Limthi L, *Fjalët turkisht ose t'ardhuna në anën e turkishtes të përdorura në "Lahuta e Malcis"*,
Shtejzat 5, 1961, 86-92

Locke J, *Traktati I Dytë Mbi Qeverisjen*, Dita 2000, Tiranë 2005

Machiavelli N, *Mandragola*, Mondadori, Milano 2006

Machiavelli N, *Princi: politika dhe kodet morale*, Uegen, Tiranë 2003

Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, University of California Press 2000

Marks K & Engels F, *Mbi fenë*, Naim Frashëri, Tiranë 1970

Marks K, *Ideologjia Gjermane*, Shtëpia Botuese "8 Nëntori", Tiranë 1986

Marx K & Engels F, *The Eastern Question*, Routledge, Londër 1994

Marks K & Engels F, *The Revolutions of 1848*, Penguin books, Londër 1973

Mc Neil E.H, *The Rise of The East: A History of Human Community*, Chicago University Press,
Chicago: 1991

Merxhani B, *Vepra*, Plejad ,Tiranë2003

Metlitzki D, *The Matter of Araby in Medieval England*, Yale University Press 1977

Migjeni, *Vepra*, Hiva, Tiranë: 1998

Mill J, *The History of British India*, The Classics.us, USA 2013

Milton J, *Paradise Lost*, Macmillan Coll Div, Ëashington: 1992

Montaigne,*Les Essais*, Presse Universitaire de France, Paris 1978

Nietzsche F, *Gjenealogjia e Moralit*, Uegen, Tiranë 2011

Palmer R.E, *Roman Religion and Roman Empire: Five Essays*, University of Pennsylvania Press,
Philadelphia 1974

Pascal B, *Pensées*,Hatchette, Paris 1925

Petrovich B, *A History of Modern Serbia1804-1918*, Neë York: Harcourt Brace Jovanovich 1976

Poulton H & Farouki S, *Muslim Identity and the Balkan State*, Hurst & Company, Londër 1997

Prishtina H 1995, *Një shkurtim kujtimesh mbi kryengritjen shqiptare të vjetit 1912*, Eurolindja,
Tiranë 1995

Pulaha S,*Qëndresa e popullit shqiptar kundër sundimit Osman nga shek. XVI deri në fillim të
shek. XVIII*, Dokumente Osmane, Tiranë 1978

Rodinson M, *Europe and the mystique of Islam*, University of Ëashington Press 1987

Rosdolsky R, *Engels and the non-Historic Peoples: the National Question in the Revolutions of 1848*, Glasgoë: 1986

Roucek J, *Balkan Politics: International Relations in No Man's Land*, Ëestport, Conn. Greenwood, 2006

Roy O, *Islami i Globalizuar*, Instituti i dialogut & Komunikimit, Tiranë 2011

Rubiés J.P, *Oriental despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu*, Brill, Leiden 2005

Said E, *Adrift in Similarity*, Al-Ahram Ëeekly Online, October 2001

Said E, *Orientalizmi: Imagjinimi evropian i Orientit*, Dy Lindje dhe dy Perëndime, Tiranë 2009

Schmidt V, *Multiple modernities or varieties of modernity?* Current Sociology, Janar 2006 Vol.1

Schëandner-Sievers S & Fischer B, *Albanian Identities, Myth and History*, Hurst & Co, Londër 2002

Schopflin G, *Nations, Identity, Poëer: The neë politics of Europe*, Hurst & Co, Londër: 2000

Skëndi S, *Studime Kulturore Ballkanike*, Instituti i Dialogut dhe Komunikimit, Tiranë 2009

Spreitzhofer K, *The Ottoman legacy in the Balkans*, John Hopkins University, 2007

Stubbe G, *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, and a Vindication of Him and His Religion from Calumnies of Christians*, Luzac, Londër 1911

Sulstarova E, *Në pasqyrën e oksidentit*, Logos, Shkup 2010

Todorova M, *Ballkani Imagjinar: Ballkani si alter-ego e Europës*, Instituti i Dialogut dhe Komunikimit, Tiranë 2006

Vlora E, *Bisedime mbi historinë bujqësore të Shqipërisë*, Arkivi i Institutit të Historisë, Dosja A-VII-5

Äagner P, *Modernity as Experience and Interpretation: A new sociology of modernity*, Polity Press, Cambridge 2008

Äeber M, *Economy & Society*, University of California Press, 1978

Äebster's College Dictionary: 2010 tek freedictionary.com

Äittrock F, *Modernity: One, none or many? European origins and modernity as a global condition* tek Eisenstadt *Multiple Modernities*. Në Brunsëick 2005

Äittfogel K, *Despotizmi Oriental: një studim krahasues i pushtetit total*, Toena, Tiranë 2000

Äoolf S, *Napoleon's Integration of Europe*, Routledge, Londër 1991

Yoffe E, *Bernard Leëis: The Islam scholar U.S. politicians listen to*, The Slate, Në Yorke 2001

