

# PËRDORIMI INSTRUMENTAL I KUFIJVE MIDIS KATEGORIVE FETARE DHE METAFORAVE GJINORE NË BALLKAN\*

ALBERT DOJA\*\*

**Abstrakti.** Në këtë artikull shqyrtoj mënyrat e identifikimit dhe përkatësisë fetare në Ballkan si instrumente politike që aplikohen për të konsoliduar strukturat hierarkike midis grupeve shoqërore dhe individëve, të cilët shumë shpesh përdorin metafora gjinore që përshkruajnë kategori të ndryshme njerëzish ose si të feminizuar ose si vërtet burrërorë si dhe të përdorimit të grave si njësi shkëmbimi.<sup>1</sup>

## Një ideologji etno-fetare me nuanca gjinore

Mbi të gjitha, Ballkani është një vend kalimesh, takimesh dhe kontaktesh, i mahnitshëm në aftësinë e tij të hibridizimit të Ortodoksisë Lindore, Katolicizmit dhe Myslimanizmit. Megjithatë, në një këndvështrim përgjithësues të kulturave dhe shoqërive të Europës juglindore, sidomos Shqipërisë, bien menjëherë në sy dallimet rajonale midis malësisë dhe fushës, midis mënyrave të jetesës të ndikuara nga kultura të ndryshme fetare, midis situatave të ndryshme sociale dhe ekonomike, sidomos për sa i përket ndikimit të tyre ndaj raporteve gjinore.

Në Ballkan, si kudo tjetër, ndërrimi i fesë dhe politika e saj normalisht kanë të bëjnë me një histori kolektive që ka përfshirë komunitetet sociale dhe kulturore, ose më saktë, pjesëtarët e familjeve, fiseve, fshatrave apo të grupimeve më të mëdha. Në kohët më të hershme, para dhe pas kulmit të islamizimit në shekullin e shtatëmbëdhjetë, njerëzit konvertoheshin në myslimanë apo të krishterë me qëllim që t'i përkisnin një grupi të caktuar shoqëror. Ndryshimi i fesë dhe

\*Një version më i hershëm i kësaj eseje është prezantuar në konferencën Feja në Kufij: Sfida të Reja në Studimet Akademike të Fesë, Soderton University College, Stokholm, Suedi, 19-22 Prill, 2007, dhe në konferencën e Kotor Network mbi Minoritet e Reja Fetare, Sarajevë, Bosnje Hercegovinë, 25-26 Maj 2007. Përgatitja për këtë ese si dhe prezantimi i saj u mundësuan nga Programi i Kthimit të Trurit (Brain Gain Programme) i PNUD-it dhe nga Ministria e Punëve të Jashtme Norvegjeze.

\*\*Albert Doja është profesor i Sociologjisë dhe Antropologjisë në New York University në Tiranë dhe në Universitetin European të Tiranës, është Përgjegjës i Departamentit të Shkencave Humane dhe Sociale dhe Dekan i Programeve Pasuniversitare në New York University në Tiranë, Bashkëpunëtor Nderi (Honorary Fellow) pranë Departamentit të Antropologjisë në University College Londër, si dhe ka qenë në shërbim të Programit të PNUD-it mbi Tërheqjen e Trurit si Zëvendës Rektor i Universitetit të sapo formuar të Durrësit. Ai ka mbrojtur Doktoraturën në Antropologji Sociale në 1993-shin në Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales në Paris dhe një Akreditim Profesorati (Habilitation à Diriger des Recherches) në sociologji dhe antropologji në 2004-ën nga Universiteti i Parisit-5, Sorbonne. Profesor Doja ka mbajtur një sërë pozicionesh akademike në Francë, Britaninë e Madhe, Irlandë dhe Shqipëri. Ai ka botuar rreth gjashtëdhjetë artikuj në revista akademike ndërkombëtare të recensuara me bord redaktorial. Kërkimet e tij akademike përqendrohen në përdorimin e identitetit, gjinisë dhe marrëdhënieve fisnore, përdorimin e fesë, etnisë dhe nacionalizmit, antropologjinë e historisë, teorinë antropologjike dhe kulturore, strukturalizmin dhe post-strukturalizmin.

<sup>1</sup> Përkthyer nga anglishtja, Smoki Musaraj, Ph.D. Candidate, New School University, New York, USA.

Botimi origjinal: "Instrumental borders of gender and religious conversions in the Balkans", Religion, State & Society, vol. 36 (1), 2008, pp. 55–63. DOI <http://dx.doi.org/10.1080/09637490701809738>. © Routledge Taylors & Francis.

përkatësia fetare janë rrjedhimisht pjesë e procesit të socializimit që vjen nga përpjekja drejt një identiteti kolektiv. Simbolet dhe besimet kolektive, risitë dhe ceremonitë konsiderohen si pjesë e fesë zyrtare—përkatësisht fesë së krishtere dhe myslimane—së një komuniteti apo një rrjeti shoqëror vendas, pavarësisht nëse tipare të tyre kulturore i përkasin apo jo këtyre feve në përgjithësi. Ato kategorizohen kolektivisht jo si veçori fetare të një sistemi besimesh në nivel universal, por si ‘trashëgimia prej paraardhësve në tradita dhe zakone.’ T’i përkasësh një feje do të thotë t’i përkasësh një grupi të caktuar shoqëror.

Në rastin e dallimeve fetare, gjithsesi, ka një mospërputhje midis organizimit social ekzistues dhe praktikës ligjërimore të pjesëtarëve të tij rreth shoqërisë dhe sjelljeve sociale. Ligjërimet e këtij lloji në Shqipëri, për shembull, krijojnë përshtypjen se kjo mospërputhjeje është tejet e madhe dhe duket si një hendek i pakapërcyeshëm midis të krishterëve dhe myslimanëve. Nga ana tjetër, vrojtimet empirike në terrenin e cilitdo komuniteti vendas dëshmojnë jo vetëm ekzistencën e një komuniteti gjuhësor me gjithëpërfshirje të plotë të të krishterëve dhe myslimanëve, por gjithashtu edhe të një komuniteti shumë të hapur ndaj mënyrave të ndryshme të jetesës dhe dokeve kulturore. Edhe pse një individ mund të mbartë të njëjtat paragjykime si grupi i tij kundrejt grupeve të tjera fetare, vlerat thelbësore të një grupi përcaktohen nga sistemi farefisnor dhe i aleancave martesore, nga linjat e solidaritetit apo armiqësisë, nga statusi dhe pozicioni shoqëror, të cilat janë të përbashkëta në shumë komunitete pavarësisht nga përkatësia fetare. Të qenët mysliman apo i krishterë bazohet në familjen, farefisnin, grupin territorial apo shoqëror përkatës, që sipas traditës ka të bëjë me “përkatësinë” ose praktikën fetare. Nuk bazohet në një sistem të caktuar besimi apo bindjeje fetare; në realitet kjo i ka rrënjët në kulturën sociale. Feja në këtë rast është një konformizëm që transmetohet përgjatë komunitetit (Doja, 2000).

Si pasojë, ndërsa shumëkush e sheh kundërvënien e grupeve fetare ndaj njëra tjetrës si një shkak apo arsye të disa zhvillimeve historike në Ballkan, në të kundërtën, kjo duhet parë pikërisht si një rrjedhojë e këtyre zhvillimeve. Konceptimi i kategorive ‘i krishterë’ apo ‘mysliman’ është natyrisht i lidhur me identifikime të ndryshme sociale, politike, territoriale, etnike, gjinore dhe të tjera si këto. Një tipar i rëndësishëm i këtij lloji konceptualizimi është logjika populiste dikotomike në ligjërimin politik dhe kulturor që përshkon krejt Ballkanin dhe shpesh përmban një arsyetim të gabuar përfytyrimi metonimik. Konceptimi kundërvënës midis ‘të krishterëve’ dhe ‘myslimanëve’ është pjesë e një serie çiftesh antitetike si malësor/fusharak, malok/fushor, qytetar/fshatar, verior/jugor, pushtues/i pushtuar, shtypës/i shtypur, autokton/i ardhur, i ndershëm/i pandershëm, i pastër/i ndotur, të cilave shpesh u mbivendosen qartazi kategoritë mashkullore/femërore apo mashkull/femër (Sofos 1996; Zhivkovic, 1997). Këto çifte antitetike, pasojë e elementëve kulturorë seksistë dhe maskilistë, u vishen në mënyrë të dukshme grupeve të ndryshme njerëzish pavarësisht tipareve të tyre reale, qoftë për t’i ngritur ata në qiell, qoftë për të poshtëruar identitetin e tyre. Ky karakterizim i të gjitha grupeve territoriale apo fetare si bartësit e një mentaliteti të caktuar njihet edhe si “Ballkanizim” (Todorova, 1997) dhe merr pjesë në logjikën e një serie orientalizmesh të vendosura mbi njëra tjetrën (Bakic-Hayden, 1995).

Çdo dikotomi, për më tepër, mund të degëzohet rishtazi dhe përmbajtja e tyre të shumëfishohet e të përdoret në konflikte sa vjen e më të përgjakura, siç shihet për shembull, në perceptimin e konvertimeve në myslimanizëm si tradhëti ndaj gjakut dhe qumështit të krishterë, që presupozohet të vijë me transformimin nga gjaku dhe raca Sllave në atë Turke. Konvertimi në myslimanizëm ka qenë gjithmonë një çështje delikate, e shtjelluar gjerësisht në letërsi, sidomos në poezinë epike. Disa nga kryeveprat më me zë të letërsisë ballkanase, që nga shkrimet e hershme të poetit dhe peshkopit malazez të shekullit të nëntëmbëdhjetë Petar Njegos deri tek Jugosllavi i shekullit të njëzetë, fitues i çmimit Nobel Ivo Andric, kanë ndikuar jashtë mase në këtë drejtim. Siç është paraqitur në këto vepra, kjo ideologji etno-fetare përjashtoi të gjithë sllavët myslimanë nga “njerëzia” dhe tregon se çfarë mund t’u bëhet atyre që konsiderohen si jo-njerëzorë, dhe se çfarë mund të jetë, brenda konditave të caktuara, një detyrë fetare dhe një akt spastrimi. Një ligjërim i tillë nacionalist fetar, drejtuar kundër qumështit të nënës së

muslimanëve sllavë dhe kundër aftësive të tyre riprodhuese, i mallkon ata të zhduken, jo vetëm si ‘burracakë dhe lakmitarë’ dhe si ‘elementet e pafe të një race të re,’ por përfundimisht si ‘Orienti’ i korruptuar që e ka shkëputur racën sllave nga ‘rrymat civilizuese’ të perëndimit (Sells, 1996).

Shumë studime kanë eksploruar sesi është përfytyruar dhe ligjëruar komuniteti etno-fetar ndër shumë kultura në bazë të metaforave gjinore të riprodhimit dhe farefnisës, si dhe mënyrat sesi politika nacionaliste dhe fetare strukturohet nëpërmjet gjinisë (Mosse, 1985; Yuval-Davis, 1997; Goldstein, 2001; Nagel, 2003). Nacionalizmi populist serb në veçanti ka theksuar disa dikotomi me nuanca gjinore që ndërtojnë marrëdhëniet shoqërore duke ua kundërvënë ‘serbët e pastër’ jo vetëm boshnjakëve ‘tradhtarë’ që janë konvertuar në myslimanë, por edhe fantazive të shqiptarëve burrërorë, por ‘kafshërorë’ dhe ‘të ligj,’ burokratëve dhe komunistëve serbë ‘të shburrëruar’, aktivistëve serb ‘të feminizuar,’ ose oponentëve të linjës së Miloshevicit ‘me probleme hormonale’ (Salecl, 1994). Duke u mbështetur në një përkufizim maskilist të kombit, është aplikuar një strategji e rëndësishme ligjërimore sipas së cilës kategoritë ‘femërore’ dhe ‘të shburrëruar’ përfshijnë pothuajse cilindo që nuk i përmbahet versioneve të pranueshme ‘nacionaliste’ të burrërisë ose versioneve ‘gjinore’ të identitetit kombëtar.

Është pikërisht roli në rritje i praktikave ligjërimore tradicionaliste dhe nacionaliste që bën të mundur si pasojë që feja të konvertohet në ndërgjegje nacionaliste, që ndërgjegjia nacionaliste të organizohet dhe që nacionalizmi i organizuar të bëhet më luftarak, më maskilist, më mizogjin, më racist dhe më i dhunshëm. Projektet nacionaliste mundet faktikisht të mobilizojnë një praktikë ligjërimore tradicionaliste që lidhet me formimin e imazhit social të gjinisë dhe fesë, rezultati i së cilës është që të gjenerojë luftë mbi bazën e një rendi moral të ngurtësuar dhe të një ideologjie etno-fetare me simbole gjinore.

### **Instrumentalizimi i kategorive gjinore dhe fetare**

Një fenomen i mëtejshëm është se valencat ligjërimore dhe polet e kundërta të një çifti termash shpesh kthehen anasjelltas; faktikisht, një gamë e gjerë çiftesh termash të kundërt mund të marrin një spektër vlerash me nuanca të ndryshme. Në varësi të kujt flet dhe me kë, kur, në ç’kondita, dhe për çfarë qëllimi, ndërrimet e renditjes dhe kombinimet e dallimeve etnopsikologjike territoriale, fetare apo gjinore, shpesh në dukje logjikisht inkonsistente, mund të marrin kompleksitet marramendës. Fushorët dhe qytetarët mund të perceptohen si racionalë, pragmatikë dhe të kultivuar, ose në të kundërt si të degjeneruar, të butë dhe të nënshtruar; malësorët dhe fshatarët mund të perceptohen si trima, krenarë, guximtarë, ose në të kundërt si të dhunshëm, primitivë dhe arrogantë. Në këtë proces të ndërtimit të identitetit kufijtë hapësinorë, fetarë dhe gjinorë vazhdimisht etnicizohen dhe politizohen për të shprehur kufij kulturorë, një proces i cili shumëfishohet sidomos në periudha ndryshimesh sociale të menjëhershme dhe përçarëse ashtu si luftërat etnike në ish-Jugosllavi ose trazirat postkomuniste në Shqipëri.

Përgjithësisht, në Shqipëri shpesh ndeshen perceptime reciproke të shprehura në dikotomitë ‘primitiv’ kundër ‘i civilizuar’, dhe ‘besnik’ apo ‘i ndershëm’ kundër ‘i pabesë’ dhe ‘tradhtar’. Shqiptarët jugorë i mendojnë ata veriorë dhe malësorë si ‘primitivë’ dhe veten e tyre si ‘të qytetëruar’. Nga ana tjetër, Shqiptarët veriorë, sidomos katolikë, i mendojnë Shqiptarët myslimanë si ‘të pabesë,’ gjë që i referohet dukshëm konvertimeve fetare të këtyre të fundit gjatë historisë. Ata kanë edhe tendenca t’i quajnë të gjithë Shqiptarët e fesë ortodokse si potencialisht ‘të pabesë’ për arsye të teorive të përhapura konspiruese ku identifikimi me planet ekspansioniste greke i bën këta potencialisht tradhtarë (shiko Schwandner-Sievers, 2002).

Më saktësisht, përkundër ‘delikatesës’ dhe ‘kulturës së qytetëruar’ të disa kategorive njerëzish, mënyrat e të sjellurit të njerëzve të kategorive të kundërta shpesh konsiderohen si ‘fanatike’ dhe si një shenjë e prapambetjes së tyre. Simbolet e fanatizmit shpesh janë të lidhura me çështje fetare, por pikësepari ato kanë të bëjnë me kontekstin e marrëdhënieve familjare, ku

nënshtrimi i spikatur i grave ndaj autoritetit mashkullor konsiderohet si një tregues fanatizmi. Pa dyshim që këto përfytyrime mund të mos kenë asnjë raport me praktikën reale dhe në komunitetet lokale të përziera krishterë dhe myslimanët mund të krijojnë të njëjtat imazhe mbi njëri-tjetrin, gjithmonë me njëfarë shtrembërimi në raport me realitetin. Komunitete të ndryshme brenda të njëjtës fe mundet gjithashtu ta përfytyrojnë njëra-tjetrën si fanatike. Myslimanët e Shqipërisë jugore, për shembull, janë gjithmonë të gatshëm të kritikojnë fanatizmin e disa grupeve të tjera myslimanësh të cilët ata i perceptojnë si ‘të kundërt’ në bazë të një kriteri të caktuar. Ata shpesh perceptojnë bashkëjetesën e tyre me të krishterët e Shqipërisë së jugut, për shembull, si një tregues dhe pikësynim të ‘finesës së tyre kulturore’ krahasuar me myslimanët e zonave rurale ose malore të Shqipërisë veriore (Rapper, 2002). Një superioritet të tillë ata e konsiderojnë detyrimisht të nënkuptohet edhe në raportet e tyre gjinore.

Marrëdhëniet martesore ndërmjet të krishterëve dhe myslimanëve shpesh përcaktohen nga martesat brenda komunitetit fetar. Në komunitete lokale me shumicë myslimane, të krishterët mund të duan t’u përmbahen rregullave të endogamisë fetare, por ata janë të kufizuar gjithashtu edhe nga rregullat e ekzogamisë (martesës jashtë grupit fisnor) që i ndalojnë martesat me kushërinjtë e largët, qoftë nga ana e atit, qoftë nga ajo e nënës. Për këtë arsye, shumë gra të krishtera kanë një shans shumë të vogël të gjejnë një bashkëshort të pranueshëm në fshatin e tyre, ato martohen në qytet, që përgjithësisht mbahet si më ‘i krishterë’. Gjithashtu, gratë e reja që largohen për të vazhduar studimet universitare në qytet kanë tendencë të qëndrojnë aty dhe të mos kthehen në fshat për të gjetur bashkëshort. E gjithë kjo përforcon lidhjet që të krishterët mbajnë me qytetet dhe imazhin e tyre të ‘kulturës’ dhe ‘modernizmit’; cilësi të cilat i përkasin, si kudo, qendrave të mëdha urbane.

Shprehur në terma antropologjike endogamia fetare manifestohet kryesisht në refuzimin e dhënies së grave sesa në refuzimin e marrjes së tyre. Në këtë kuptim, endogamia e krishtere në Shqipëri është më strikte se endogamia myslimane për sa kohë që të krishterët janë akoma më rezistentë sesa myslimanët në dhënien e grave, ndërkohë që pranojnë të jenë marrës, gjë kjo që tregon superioritetin relativ të të krishterëve ndaj myslimanëve. Në shumicën e martesave të përziera burri është i krishterë dhe gruaja myslimane. E kundërta ndodh shumë më rrallë, dhe gratë e krishtere të martuara me myslimanë janë përgjithësisht nga zona të largëta malore dhe ndodhen kështu larg konflikteve lokale midis të krishterëve dhe myslimanëve. Në këtë situatë, marrësit e grave vlerësohen më tepër sesa dhënësit. Burrat e krishterë janë krenarë për faktin që ata mund të marrin gra myslimane, kurse myslimanët ankohen që të krishterët marrin vajzat e tyre, por refuzojnë t’ua japin të tyret atyre (Rapper, 2002).

Megjithatë, situata e tanishme është e kundërta e situatës që mbizotëronte para pavarësisë, periudhë kjo e parësisë institucionale të myslimanëve brenda kornizave të shoqërisë osmane. Praktika e marrjes së grave të krishtera nga burra myslimanë ishte më se e zakonshme. Sipas ligjit islamik i lejohet një burri mysliman të martohet me një grua të krishterë, por nuk i lejohet një gruaje myslimane të martohet me një jo-mysliman. Sidoqoftë, të tilla aspekte legalistike fetare nuk kanë qenë asnjëherë dhe nuk janë aktualisht shumë të rëndësishme në botëkuptimin fetar shqiptar. Në zonat gjysmë-autonome të Shqipërisë veriore, për shembull, raportohet se katolikë të betuar gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë martoheshin rregullisht me gra myslimane të cilat presupozoheshin të hiqnin dorë nga feja myslimane pas martesës (Whitaker, 1968).

Në malësinë para-moderne ballkanase, si burrat e pamartuar ashtu edhe femrat e pamartuara kanë rënë po aq pre e politikave familjare sa edhe pjesëtarët e pafat të shtëpive mbretërore perëndimore gjatë Mesjetës. Çështja e përfitimit familjar—jo përkatësia fetare për se—ishte një nga diskutimet kryesore kur i vinte koha një burri për t’u martuar dhe më të vjetrit e familjes e shqyrtonin këtë situatë me synim që të kryej lidhja më me përfitim për të gjithë grupin familjar. Të drejtat dhe interesat e grave nuk merreshin parasysh. Shumë gra ende i përshkruajnë martesat e tyre me mblesëri dhe i pranojnë ato si norma sociale (shiko Post, 1998). Ndër aspektet e tjera që negocioheshin, më pak problematikja ishte fakti që gruas në përgjithësi i kërkohet të ndërronte fenë e saj për t’iu përshtatur asaj të burrit që po merrte.



Është e arsyeshme të supozojmë që orientimi i sotëm i strategjive martesore është zhvillim i kohëve të fundit që korrespondon me një situatë të re politike dhe bën pjesë e konceptit të ‘kulturës’ që e mbështet atë. Në fillim të shekullit të njëzetë, pak pas pavarësisë, këto tendenca ishin kthyer në të kundërt. Edhe pse ende kishte një numër të vogël martesash ndër-fetare, evidenca demografike nga analiza e një kampioni marrë nga të dhënat e regjistrimit të popullsisë të kryer në vitin 1918 në zonat shqiptare të pushtuara nga Perandoria Austriake tregon se, në shumicën e rasteve të asaj kohe, burri ishte katolik dhe gruaja myslimane dhe vetëm në rreth 10 përqind të rasteve ishte burri mysliman dhe gruaja katolike (Gruber & Pichler, 2002). Në të njëjtën mënyrë, konvertimet në myslimanizëm ishin më të shpeshta sesa konvertimet në fenë e krishtere deri në vitet e para të shekullit të njëzetë, ndërsa tendencat e mëvonshme kanë ndjekur drejtimin e kundërt. Statusi relativ i myslimanëve dhe të krishterëve është kthyer në të anasjellën. Të krishterët konsiderohen si elita dhe doket martesore kanë ndjekur po këtë zhvillim. Me një fjalë, identifikimi dhe përkatësia fetare nuk mund të jenë kritere objektive që përcaktojnë veçoritë e grupeve shoqërore, por kategori që ndihmojnë analizën e tyre. Ato janë në thelb instrumente politike që përdoren për të vendosur marrëdhëniet hierarkike ndërmjet grupeve sociale dhe individëve, ku gratë shpesh përdoren si monedhë shkëmbimi.

### Roli aktiv i grave

Po ta marrim seriozisht Claude Lévi-Strauss-in, duhet të pajtohemi se gratë presupozohet të jenë jo vetëm mjete shkëmbimi në një strukturë formale pushteti, por edhe subjekte aktive në histori si edhe në jetën e përditshme shoqërore. Sipas teorisë së tij mbi marrëdhëniet farefisnore dhe lidhjet martesore gratë shkëmbehen ndërmjet burrave në bazë të rregullave të ekzogamisë (martesës jashtë grupit) dhe ndalimit të incestit. Kjo formë aleance martesore presupozohet të sigurojë komunikim ndërmjet grupeve të ndryshme sociale dhe integrimin e shoqërisë njerëzore në tërësi. Sipas kësaj strukture elementare farefisnore gratë konsiderohen pjesë e një mënyre të caktuar komunikimi, si një ‘e folur’ që shpërdorohet kur nuk shkëmbehet dhe nuk ‘komunikohet.’ Edhe pse Lévi-Strauss-i nuk denoncon dëmet që shkaktajnë sistemet farefisnore ndaj grave, këtu mund të dallojmë një kontradiktë që arrin deri në pranimin e një roli aktiv apo aftësie të grave për të marrë vendime, përderisa gratë ‘flasin’ në të njëjtën kohë që ‘flitet’ për to, përderisa ato ‘komunikohen’ në rolin e tyre si ‘shenja’ dhe ‘komunikojnë’ në rolin e tyre si prodhuese shenjash. Duke cituar Lévi-Strauss-in,

...një grua nuk mundet kurrë të jetë një shenjë dhe asgjë më tepër, pasi edhe në botën e burrave ajo prapëseprapë është ende një person dhe përderisa ajo përkufizohet si një shenjë ajo duhet të njihet njëkohësisht edhe si prodhuese shenjash. Në dialogun martesor të burrave, një grua nuk është kurrë ajo për të cilën flitet; nëse gratë në përgjithësi paraqesin një kategori të caktuar shenjash, të destinuara për një lloj të caktuar komunikimi, çdo grua ruan një vlerë të veçantë që buron nga talentet e saj, si para edhe mbas martese, për të marrë pjesën e saj në duet. Përkundër fjalës që është shndërruar tërësisht në shenjë, gruaja ka mbetur njëkohësisht edhe shenjë edhe vlerë. Kjo shpjegon arsyen pse raportet midis sekseve kanë ruajtur atë pasuri ndjenjash, atë afsh e atë mister që pa dyshim përshkojnë prej fillimit tërë universin e komunikimit njerëzor. (Lévi-Strauss, 1967, p. 569)

Në Ballkan gjatë periudhës osmane, gratë e martuara me myslimanë shpesh ruanin fenë e tyre të krishtere dhe ndikonin në krijimin e ndjenjave të ngrohta midis pjesëtarëve të të dyja feve. Në Shqipëri në veçanti, gratë kanë luajtur një rol të rëndësishëm në ruajtjen e krishtëritimit të fshehtë (Skendi, 1967; Malcolm, 2001). Në shekullin e shtatëmbëdhjetë, kur popullata katolike filloi të zvogëlohej shpejt si pasojë e konvertimeve masive në myslimanizëm, kripto-krishterimi në

mes të Shqiptarëve u rrit përpjesëtimisht. Shënimet e misionarëve shpesh përshkruajnë raste kur komunitete të tëra katolike ndërmerrnin vetëm konvertimin e burrave. Shpesh shtytja për konvertim nuk ishte vetëm financiare, ekonomike apo sociale, por edhe thjesht mbijetesa.<sup>2</sup> Në disa raste të konvertuarit e rinj raportohet të kenë marrë gra të krishtera dhe jo myslimane, me qëllim që shtëpia e tyre të mos humbiste fenë e krishtere.

Të gjitha sistemet fafeshnore i organizojnë marrëdhëniet e të afërmeve nga të dyja anët e atit dhe ëmës, kurse anëtarësimi në grup, emrat dhe burimet simbolike të identitetit, përfshirë këtu edhe feja, shpesh i japin prioritet vetëm njëres anë. Sidoqoftë, duke ndjekur një farë parimi të prejardhjes paralele për trashëgiminë e anëtarësisë në grup dhe të burimeve të tjera nga prindërit tek fëmijët, gjatë asaj kohe një mjet tjetër i përhapur ndër shqiptarët ka qenë edhe edukimi i djemve si myslimanë, me kërkesën e të atit, dhe të vajzave si të krishtere, me kërkesën e nënës. Me sa duket ky sistem dallimesh fetare në bazë të gjinisë ka vazhduar nëpër shekuj dhe duhet të ketë qenë një mekanizëm i rëndësishëm në ruajtjen e krishterimit të fshehtë. Nëse gratë në një familje të caktuar e shpallnin publikisht se ndiqnin fenë e krishtere, kjo mundësonte që prifti të hynte lirshëm në shtëpitë e tyre dhe aty prifti mundet t'u ketë shërbyer edhe burrave. Nëse bashkëpunimi i priftërinjve ka qenë një mekanizëm kryesor në zhvillimin e krishterimit të fshehtë, atëherë mekanizmi tjetër shumë i rëndësishëm ishin dallimet gjinore.

Roli aktiv i grave në mënjanimin e martesave citohet gjithashtu si një efekt anësor i padashur i përkatësisë etno-fetare. Fenomeni relativisht i përhapur i beqarisë së grave në malet veriore shqiptare konsiderohet të jetë përhapur në pjesën e parë të shekullit të shtatëmbëdhjetë nga misionarët Françeskanë (Zamputi, 1961; Dojaka, 1986; Gremaux, 1992). Raporti i vitit 1638 i një nga themeluesve të urdhrit Françeskan në Shqipërinë veriore shpreh entuziazmin e misionarëve rreth çka ishte arritur që nga mbërritja e tyre në vitin 1635 për sa i përket martesave të pastra ose të përmbajtura dhe virgjërisë si mënyrë jetese për popullsinë vendase.

Nuk është e pamundur që sukcesi i misionarëve që i bindën femra t'i përkushtoheshin virgjërisë së krishtere dhe të mbeteshin të palidhura dhe të pastra gjatë gjithë jetës së tyre të ketë qenë paraprirë nga një sistem ekzistues i martesave të vonuara, të cilat i lejonin femrat të jetonin vite të tëra lirie jashtë kornizave të familjes dhe martesave (Gremaux 1992, p. 363). Në një burim tjetër të hershëm të vitit 1617 që ka të bëjë me klanet katolike në Shqipërinë veriore, raportohet se disa burra nuk martoheshin para moshës 30 vjeç, dhe gratë jo para 25 vjeç. Në fakt, vajzat e reja nuk dalloheshin nga djemtë, ato mbanin flokët e prera shkurt dhe merrnin pjesë aktive në luftë dhe sulmime ashtu sikurse burrat (Zamputi, 1961, p. 119). Në këtë kontekst, virgjëria si një gjendje e përhershme do ketë humbur karakterin e saj asketik dhe do ketë marrë një karakter laik aktiv. 'Virgjëresha e përbetuar' që hasim në të drejtën zakonore, e cila pritej deri diku të ishte e barabartë me burrat (Young, 2000), nuk haset aspak vetëm tek katolikët shqiptarë dhe malazezë, por gjithashtu edhe ndër myslimanët shqiptarë dhe ortodoksët serbë.

Thuhet se ligjet kanunore që i japin trashëgiminë dhe të drejtën e pronësisë burrave kanë qenë arsyt kryesore për shndërrimin e grave në 'virgjëresha të përbetuar' nëpër Ballkan. Pa hyrë kësaj radhe në këtë diskutim, mund të themi se kthimi në 'virgjëreshë të përbetuar' ishte e vetmja mundësi e respektueshme për një vajzë që refuzonte të martohej, si dhe mënyra e vetme për të evituar gjakmarrjen ndërmjet familjeve në fjalë. Ka shumë mundësi që nëpër Ballkan, sidomos në zonat malore, ka pasur gjithmonë një pakicë femrash që kanë refuzuar t'i nënshtrohen martesave të detyruara. Ato që nuk mundën të mënjanonin një martesë të imponuar

<sup>2</sup> Në fakt, siç përmendi edhe një recensues anonim i këtij artikulli, ka pasur edhe dy valë të tjera konvertimesh në vijim të luftërave. Kur Rusia i shpalli lufte perandorisë Osmane, në periudhën kur Porta e Lartë mbizotëronte, shqiptarëve ortodoksë vendas që ishin ngritur kundër çifligarëve osmanë iu dha mundësia e zgjedhjes ndërmjet konvertimit në myslimanizëm dhe ekzekutimit. Gjithashtu, kur gjatë fundit të shekullit të shtatëmbëdhjetë, shqiptarë katolikë u ngritën kundër Stambollit kur Austria hyri në luftë me perandorinë Osmane, ata u vunë përpara të njëjtave zgjedhje kur osmanët e rivendosën rendin e tyre.

shpesh kishin lidhje jashtë-martesore. Gjakderdhja që rezultonte sidomos nga hasmëritë e shqiptarëve veriore dhe malazezëve, ku përfshiheshin burrat e familjeve dhe njësive sociale më të mëdha, ishte shpesh efekt anësor i padashur i praktikave mbizotëruese martesore që nuk linin vend për rolin aktiv të grave për të vendosur vetë për fatin e tyre (Gremaux, 1992). Shumica e kësaj dhune të brendshme provokohej nga femra që refuzonin t'i nënshtroheshin zakoneve të ngurta mbi fejesën dhe martesën. Në fakt, ishte pikërisht në çështje martesore që gratë konsideroheshin, sipas burrave në Shqipërinë e Veriut, si shumë të rrezikshme ndaj rendit social, dhe vlerësimet negative ndaj grave janë detyrimisht edhe tregues të frikës me të cilën burrat hynin në marrëdhënie krushqie (Shryock, 1988).

Beqaria femërore ndër shqiptarët veriorë dhe malazezëve ka mundësi të ketë lindur si rrjedhim i ndërhyrjes françeskane në praktikën zakonore me qëllim që t'i jepte një farë pushteti gruas, ndërkohë që ajo ka marrë karakterin e saj të veçantë duke iu adaptuar zakoneve të vendit të përbetimit të virgjërisë dhe mënyrës së veshjes në imitim të seksit të kundërt. Në kontekstin tradicional, çfarëdo ndryshimi veshjeje e vendoste individin në fjalë nën një presion të jashtëzakonshëm që t'i përmbahej roleve gjinore konvencionale bazuar në seksin e vet. Përcaktimi gjinor i detyrave të caktuara apo i mënyrave të sjelljes dhe pamjes së jashtme ishte kaq i ngurtë sa që kushdo që lëvizte sadopak midis këtyre dy sferave të përcaktuara përkufizohej menjëherë si pjesëtar i gjinisë së kundërt. Gruaja, me një fjalë, hidhte poshtë rolin e saj të përcaktuar gjinor nëse ajo vendoste të kryente punët e burrave, të mbante shtëpinë e saj, dhe të lëvizte pa havale, domethënë pa vellon sociale që e mbyllte atë brenda shtëpisë dhe oborrit (Backer, 2003), një izolim që ende pritej deri vonë nga gratë e zakonshme shtëpiake pavarësisht ndryshimit të pozitive të tyre.

Ndër myslimanët shqiptarë që prej pavarësisë në 1912-ën perçja myslimane mbahej rrallëherë vetëm nga gratë e qytetit, edhe pse mbahet më shumë nga gratë në fshatrat e Kosovës krahasuar me ato të Shqipërisë, mbase ngaqë kosovarët myslimanë ndjekin më tepër fenë islame sesa myslimanet në Shqipëri. Megjithatë, që nga 1990-ta, transformimet e trazuaratë tranzicionit postkomunist kanë sjellë edhe një rimëkëmbje të fesë në Shqipëri, përfshirë këtu edhe praktikën e fesë islame dhe kthimit të perçes, sidomos ndër vajza të reja. Sidoqoftë, fjala havale, etimologjikisht e lidhur me fjalën 'vello,' nuk perceptohet si e tillë në shqip, por përdoret më shumë me kuptimin 'shqetësim, telash'. Ky dallim është i rëndësishëm në shprehjen nuk kam havale, që do të thotë 'nuk e çaj kokën' në kuptimin shoqëror dhe përdoret në mënyrë demonstrative nga femrat e reja, nga shqiptarët e krishterë ashtu si edhe myslimanë, në Kosovë si dhe në Shqipëri, si deklaratë jo-zyrtare e çlirimit të grave.

Bashkë me transformimet e shpejta shoqërore nga mesi i shekullit të njëzetë e këtej, jeta e përditshme e shqiptarëve ka kaluar ndryshime drastike, sidomos në ambiente urbane ku familje më tendenca perëndimore i kanë ndryshuar shumë shpejt vlerat e tyre. Në veçanti pozita e grave po ndryshon shumë shpejt, edhe pse për disa kategori grash zakonet e vjetra mund të vazhdojnë të praktikohen. Ndërkohë që shoqëria e sotme shqiptare është një përzierje praktikash moderne dhe zakonesh tradicionale, çmimi për dhënien e të drejtave grave është gjithsesi shumë më i vogël, dhe sot të drejtat e grave sa vjen e njihen më tepër.

## Bibliografia

- Backer, Berit. 2003 [1979]. Behind stone walls: changing household organization among the Albanians of Kosova, (eds) Antonia Young & Robert Elsie. Peja: Dukagjini Books. [Teza e Masterit: Institute of Social Anthropology, University of Oslo, Norway, 1979].
- Bakic-Hayden, Milica. 1995. "Nesting Orientalisms: The case of Former Yugoslavia", *Slavic Review*, 54 (4), 917–931.
- Doja, Albert. 2000. "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation", *Critique of Anthropology*, 20 (4), 421–438. Përkthyer në shqip në format libri si: Përdorimi politik i fesë në Rindërtimin e Identiteteve: Rasti Shqiptar, Tirana: Botime të Institutit Shqiptar për Studime Ndërkombëtare, 2001.
- Dojaka, Abaz. 1986. *Martesa në Shqipëri*. Tirana: 8-Nentori.
- Goldstein, Joshua S. 2001. *War and gender: how gender shapes the war system and vice versa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gremaux, René. 1992. "Franciscan friars and the sworn virgins of the North Albanian tribes", *Religion, State and Society*, 20 (3-4), 361–374.
- Gruber, Siegfried & Robert Pichler. 2002. "Household structures in Albania in the early 20th century", *History of the Family*, 7 (3), 351–374.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967 [1949]. *Les structures élémentaires de la parenté*. 2e edition. Paris/Hague: Mouton. Reprint: 2002.
- Malcolm, Noel. 2001. «Crypto-Christianity and religious amphibianism in the Ottoman Balkans: the case of Kosovo», In: Celia Hawkesworth, Muriel Heppell & Harry T. Norris (eds), *Religious quest and national identity in the Balkans*. New York: Palgrave (School of Slavonic and East European Studies, University College London), pp. 91–109.
- Mosse, George L. 1985. *Nationalism and sexuality: middle-class morality and sexual norms in Modern Europe*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- Nagel, Joane. 2003. *Race, ethnicity, and sexuality: intimate intersections, forbidden frontiers*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Post, Susan-Pritchett. 1998. *Women in modern Albania: firsthand accounts of culture and conditions from over 200 interviews*. Jefferson, N.C.: McFarland.
- Rapper, Gilles. 2002. "Espace et religion: chrétiens et musulmans en Albanie du Sud", *Études Balkaniques: Cahiers Pierre Belon*, 9, 17–39.
- Salecl, Renata. 1994. *The spoils of freedom: psychoanalysis and feminism after the fall of socialism*. London: Routledge.
- Schwandner-Sievers, Stephanie. 2002. "Dawn for a Sleeping Beauty Nation: Aromanian identity politics and conflicts in post-communist Albania", In: Frank Kressing & Karl Kaser (eds), *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*. Baden-Baden: Nomos, pp. 147–165.
- Sells, Michael A. 1996. *The bridge betrayed: religion and genocide in Bosnia (Comparative studies in religion and society, 11)*. Berkeley: University of California Press.
- Shryock, Andrew J. 1988. "Autonomy, entanglement, and the feud: prestige structures and gender value in Highland Albania", *Anthropological Quarterly*, 61 (3), 113–118.
- Skendi, Stavro. 1967. "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans", *Slavic Review*, 26 (2), 227–246.
- Sofos, Spyros A. 1996. "Inter-ethnic violence and gendered constructions of ethnicity in former Yugoslavia", *Social Identities*, 2 (1), 73–92.
- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press.
- Whitaker, Ian. 1968. "Tribal structure and national politics in Albania", In: Ioan M. Lewis (ed.), *History and social anthropology*. London: Tavistock (A.S.A. monographs, 7), pp. 253–293.
- Young, Antonia. 2000. *Women who become men: Albanian sworn virgins*. Oxford: Berg Publishers.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage.
- Zamputi, Injac. 1961. "Pozita shoqnore e grues malësore shqiptare sipas Kanunit", *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës, Seria Shkencaat Shoqërore*, 15 (2), 101–132.
- Zhivkovic, Marko. 1997. "Violent highlanders and peaceful lowlanders: uses and abuses of ethno-geography in the Balkans from Versailles to Dayton", *Replika: Hungarian Social Science Quarterly (Special Issue)*, 107–119.