

Antropologjia dhe të përbashkëtat

Olsi Lelaj
Ervin Kaçiu
Nebi Bardhoshi



Olsi Lelaj
Ervin Kaçiu
Nebi Bardhoshi

Antropologjia dhe të përbashkëtat

Qendra e Studimeve të
Antropologjisë Sociale dhe Kulturore
Heinrich Böll Stiftung - Tirana

Dy fjalë lexuesit

Këto ese ofrojnë shembuj etnografikë dhe gasje teorike mbi dimensionet shoqërore, kulturore, ekonomike, politike, ligjore dhe ekologjike, të cilat artikulojnë konceptin e të përbashkëtave në antropologji.

Me pyetjen: *“A ekziston një antropologji e të përbashkëtave?”*, Olsi Lelaj tërheq vëmendjen e lexuesit mbi mënyrën se si koncepti i të përbashkëtave është debatuar dhe artikuluar brenda disiplinës së antropologjisë. Duke u mbështetur në kërkimet e tij etnografike në Shqipëri dhe Itali, Lelaj sjell shembuj se si të përbashkëtat artikulohen në komunitete të caktuara.

Çështja e *“solidaritetit dhe të të përbashkëtave”* është në qendër të esesë së Ervin Kaçiut. Me fokus te komunitetet

rurale, lëvizjet studentore dhe pakicat në Shqipërinë bashkëkohore, si raste studimore etnografike domethënëse, Kaçiu ofron një analizë kritike mbi mënyrën se si të përbashkëtat lidhen me format e solidaritetit në realitete të caktuara shoqërore.

Eseja “E përbashkëta, lumi, shteti”, shkruar nga Nebi Bardhoshi, shtjellon mundësinë e një ripaktimi mes njeriut dhe natyrës. Ajo mbështetet në kërkimin etnografik mbi marrëdhënien shtet–fshat dhe pronën e përbashkët, me fokus te statusi ligjor i lumenjve. Në thelb, eseja problematizon format e shtetit parazit dhe pushtues, të cilat cenojnë të përbashkëtat dhe jetën me dinjitet për njerëzit dhe krijesat jonjerëzore.

Olsi Lelaj

Antropologjia dhe të përbashkëtat

Hyrje

A ka një antropologji të të përbashkëtave? Ç'raport ka antropologjia me të përbashkëtat? Çfarë janë të përbashkëtat në këndvështrimin antropologjik? Mbi çfarë temash është diskutuar “e përbashkëta” në antropologjinë bashkëkohore? Çfarë problematizon një antropologji e të përbashkëtave? Këto çështje dhe pyetje të mëdha e, pa dyshim, komplekse, paraqiten

në këtë shkrim si mundësi për të artikuluar raportin që ka ndërtuar dija antropologjike me konceptin dhe praktikën sociale të të përbashkëtave.

Duhet të shënojmë që në fillim se çështja e të përbashkëtave nuk është një risi në diskursin antropologjik. Është politizimi i tyre në modernitetin e vonë, që apelon një risi në raportin mes dijes antropologjike dhe të të përbashkëtave.

E ndarë në dy pjesë, kjo ese parashton një reflektim kritik mbi origjinën dhe zhvillimin e konceptit të “të përbashkëtave” si objekt shqyrtimi dhe analize antropologjike, si dhe jep shembuj konkretë të tipologjive të të përbashkëtave.

Të përbashkëtat, ose siç njihen në zhargonin anglofon, commons, po zënë, dita-ditës, një vend domethënës në debatin bashkëkohor antropologjik. Natyra e debatit, ose, më mirë të themi, e

debateve, pasi qëndrimet dhe perspektivat nuk janë asnjëherë njëfillëshe, ndërthur lëndën empirike me qasjen teorike të pjesëmarrësve. Por, ajo që i bën debatet rreth kësaj çështjeje edhe më shpotitëse, është shfaqja e vetëdijeshmërisë politike të antropologëve mbi tezat që paraqiten në lidhje me temën e të përbashkëtave. Polemikë, reflektimet, analizat dhe kritikë apelojnë shpeshherë nevojën e një dijeje antropologjike të angazhuar, e cila nuk ka më frikë të dallohet dhe të kritikohet si ideologjikisht e pozicionuar dhe politikisht e përfshirë në debatin publik. Antropologjia e të përbashkëtave apo antropologjia mbi të përbashkëtat, dukshëm, ashtu siç do të veçohet edhe më poshtë, artikullohet në një kontekst, sa lokal po aq dhe global, ku kryefjalë janë “krizat” e shoqërisë njerëzore, të cilat lidhen me rendin e kapitalizmit neoliberal, së bashku me format e qeverisjes apo regjimeve politike që burojnë prej tij. Pashmangshmërisht, antropologjia e “të përbashkëtave” është njëherazi edhe një

antropologji e krizave të bashkëkohores.

Për çfarë krizash bëhet fjalë, ku është burimi i tyre dhe si lidhen këto me të përbashkëtat apo me kërkimin antropologjik rreth tyre, bëhet e nevojshme të dallohen që në fillim.

Krizat, të përbashkëtat, antropologjia

Nisur nga termi “kriza e shumëfishtë” (polycrises) i Edgar Morin-it (1999), antropologu Thomas Hylland Eriksen, së bashku me Oscar Salemink-un (2023), shprehin natyrën e zemëratës antropologjike. Kjo e fundit identifikohet me krizat e shoqërisë njerëzore në atë që ata e cilësojnë si koha e grykësisë dhe shkatërrimit. Kriza e bashkëkohësisë është shfaqur vrullshëm dhe identifikohet me shkatërrimin dhe humbjen e “biodiversitetit, [me] ndryshimet klimaterike, [me] humnerën e pabarazisë në nivel global dhe kombëtar, ku ndjenja e thellë e pafuqisë po përfshin edhe vendet e

konsideruara demokratike, duke ushqyer konspiracionistët, etnonacionalizmin, populizmat e djathtë dhe të tjerë që japin përgjigje të thjeshta për pyetje komplekse”. (Salemink dhe Eriksen, 2023:1)

Në thelb, është kriza e demokracisë liberale, e artikuluar në kriza financiare, humanitare, ekologjike, pandemike, të luftërave, si dhe rritja e autoritarizmave politikë, të cilët lidhen, në një mënyrë apo një tjetër, me shqetësimin e diskursit antropologjik për të përbashkëtat. Cila është origjina e këtyre krizave të ndërlidhura? Përgjigjja e drejtpërdrejtë dhe përgjegjësia kryesore, sipas Salemink-ut dhe Eriksen-it, është vetëm prona private. Detyra e mendimit antropologjik, në optikën e parashtruar, është “mobilizimi [i dijes dhe kërkimit] për të rimarrë të përbashkëtat nga ideologjia kapitaliste, bazuar te prona individuale, shtetërore apo korporatave”. [opt. cit: 4] Prona private dhe kapitalizmi, si përgjegjës për krijimin e padrejtësive

bashkëkohore njerëzore, kanë zënë vend në një pjesë të mendimit intelektual në shkencat sociale dhe humane. Prona private, si burim i krizës themelore në ndërtimin e raporteve njerëzore të tjetërsuara në rendin kapitalist, ka një trashëgimi domethënëse akademike të monumentalizuar në mënyrë elokumente në teori dhe ideologji. Do të ishte e tepërt të shkonim në rrënjët e kësaj perspektive, por mjafton të shënojmë se trashëgimia intelektuale e shndërrimit të raporteve njerëzore prej pronës private lidhet me kohën kur u artikulua dhe u formulua mendimi mbi origjinën e pabarazisë nga Rousseau, më 1755.

Është Karl Marx-i, “kampioni” intelektual dhe politik antikapitalist, që analizoi natyrën e mbrame të pronës private kapitaliste, krizave të kapitalizmit, pabarazisë shoqërore, shfrytëzimit, konfliktit klasor dhe propozoi komunizmin si një rend ku prona private do të ishte veçse histori. Kjo qasje eklipsoi autorësinë

për të tjera organizime shoqërore të propozuara nga qëndrime teorike dhe ideologjike, që varionin nga qasje socialiste, socialdemokrate, anarkiste, komunitare e me radhë. Afërmendsh, shpalosjet e këtij qëndrimi kanë korpusin e botimeve edhe në analizën antropologjike të shoqërive moderne dhe bashkëkohore. Qëndrimi i parashtruar më lart nga Salemink-u dhe Eriksen-i, të cilët nuk kanë aspak drojë ta quajnë “A Manifesto Against Private Property” (një manifest kundër pronës private), ndonëse mbart jehonën e Manifestit të Partisë Komuniste, nuk i jep lexuesit asnjë referencë adresuese të një artikulimi doktrinar. Marx-i dhe Engels-i as nuk shfaqen si referencë në tekstin në fjalë.

Pavarësisht kësaj, kumti i tyre e vendos dijen antropologjike kundër formës bashkëkohore të kapitalizmit neoliberal dhe shndërrimeve të marrëdhënieve njerëzore që burojnë prej tij, të reflektuara në thellimin e asimetrive klasore, gjinore, etnike, racore

si dhe në shkatërrimin e natyrës në nivele kombëtare dhe globale.

Shënimi i parë në lidhje me tiparet e antropologjisë, në raport me “të përbashkëtat” si temë, dhe antropologjia e të përbashkëtave si shqyrtim kërkimor, është se dija që qarkullon rreth kësaj çështjeje mund të konsiderohet shumë mirë si një dije kundër kapitalizmit neoliberal. Kjo antropologji nuk ushqehet vetëm në dialog me mendimin bashkëkohor postmarksist apo anarkist, siç veçon në vlerësimin e saj antropologia Trémon (2022), por do të shtonim se çështja e të përbashkëtave i ka dhënë mundësi rigjallërimit dhe rivlerësimit të trashëgimisë intelektuale të antropologjisë humaniste, premisë mbi të cilën disiplina u shqua në agun e shekullit XX.

Në historinë e antropologjisë social-kulturore, kritika e thellë ndaj njësimit të botës dhe zhdukjes së formave alternative të

jetesës nga mësymja e organizimit shtetëror modern, bashkë me ngritjen e ekonomisë kapitaliste, kolonializmit, urbanizimit dhe proletarizimin e jetës njerëzore në tërësi, kanë qenë parësore dhe të lidhura fort me premisën e ngritjes së antropologjisë moderne, të themeluar dhe zhvilluar në frymën e humanizmit malinowskian dhe boasian. Kultura si veçori e Njeriut, kulturat si shprehi e subjektiviteteve kolektive (shoqërive) në të jetuarin dhe të interpretuarin e botës, bashkë me pluralitetin e formave të organizimit shoqëror, jo vetëm që u shquajtën nën këtë optikë si përbashkueset e natyrës njerëzore, por edhe u kërkua ruajtja e tyre si trashëgimia e përbashkët më e madhe e njerëzimit kundrejt uniformizimit të jetës nga hegjemonia e Perëndimit.

Antropologjia e shpëtimit u pozicionua përgjatë gjithë mesit të shekullit XX, si rojtare e të përbashkëtave njerëzore. Përshkrimi i detajuar etnografik i mënyrave

të tjera të jetës, organizimeve ekonomike e politike alternative, formave të besimit dhe interpretimit të botës, i dokeve e zakoneve, i kostumeve dhe formave të tjera të materializimit në botë të traditave kulturore, do ta shoqërojë kurdoherë militantizmin akademik antropologjik, sidomos në kritikën e tij në lidhje me mendësinë dhe organizimin njëdimensional perëndimor. “Tjetri” u vendos nën mbrojtjen e antropologëve kundrejt makinerive pushtetare, që identifikoheshin me zgjerimin kolonial kapitalist dhe shtetin modern. [Clastres, 2014]

Në këtë aspekt, shënimi i dytë në lidhje me antropologjinë mbi të përbashkëtën nuk është zbulimi i së dytës nga e para, pasi përshkrimi dhe ruajtja e mënyrave alternative të jetesës, që kërcënohen nga bota dhe mendësia perëndimore, është një farë abc-je e ligjërimit antropologjik. Ajo që merr rëndësi këtu është ripolitizimi dhe angazhimi publik i dijes antropologjike si

“shkencë radikale”, një “rikthim te vetja” pas strukjes në katedër dhe baraspeshimit diskursiv, veçanërisht gjatë viteve '80 të shekullit të kaluar.

Këto shënime paraprake bëhen të rëndësishme, pasi na ndihmojnë në vendosjen e disa kornizave, në lidhje me raportin mes disiplinës së antropologjisë dhe të së përbashkëtës. Si shfaqen të përbashkëtat në debatin aktual në antropologji do të jetë pjesë e diskutimit më poshtë.

Antropologjia e të të përbashkëtave

Debati kryesor mbi të përbashkëtat, jo domosdoshmërisht vetëm brenda antropologjisë, ka nisur rreth aftësisë së komuniteteve njerëzore për të vetadministruar burime jetike, ku theksi kryesor është mbi burimet natyrore. Si burime natyrore të përbashkëta identifikohen toka, uji dhe sistemet e qarkullimit të tij, si: kanalet vaditëse, pyjet,

dajlanet për peshkim, e egra për gjah bashkë me bimët mjekësore, livadhet e me radhë. Këto burime natyrore, në tërësi, janë përdorur historikisht nga komunitetet njerëzore për të siguruar mbijetesën. Aftësia e komuniteteve njerëzore për të vetadministruar këto burime natyrore u vu fillimisht në pikëpyetje në fund të viteve '60 të shekullit të kaluar, nga një artikull me titull dhe përmbajtje problematike. Garrett Hardin (1968) nënvizonte se tragjedia e të përbashkëtave qëndronte te liria e tejpërdorimit dhe aksesit të pakufizuar të burimeve natyrore prej komuniteteve njerëzore, si rreziku kryesor i tejshfrytëzimit. Sipas tij, me kalimin e kohës, kjo liri, bashkë me lirinë e riprodhimit të njerëzve, do të vinte në pikëpyetje mbijetesën e njerëzimit, nëse nuk do të kufizohej dhe administrohej nga një organizëm i jashtëm si shteti. “Freedom in commons brings ruin to all!” – pohonte ai, ndërsa ripropozonte malthuzianizmin dhe nevojën e kontrollit të rritjes së popullsisë.

Megjithatë, puna voluminoze dhe e mirëdokumentuar, me shumë lëndë etnografike dhe antropologjike, nga grupi i drejtuar nga ekonomistja politike, nobelistja Elinor Ostrom, e publikuar më pas nën titullin *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (1990), ofronte një kuadër krejt tjetër. Të dhënat tregonin se, ndonëse ka pasur raste të keqshfrytëzimit të burimeve natyrore të përbashkëta, historia dëshmonte se njerëzimi, prej mijëra vitesh, kishte vetadministruar me sukses burimet natyrore, duke ndërtuar mekanizma efektivë kontrolli për shfrytëzimin e tyre, në funksion të së mirës individuale dhe kolektive. Qëndrimi i Ostrom-it u artikulua kundër proceseve privatizuese nën siglën e neoliberalizmit si dhe kundër shtetëzimit të të përbashkëtave në shumë vende të botës.

Vënia e theksit fillimisht te burimet natyrore si “të përbashkëta” është një aspekt që do të zgjerohet më pas në punën

e Ostrom-it. Qëndrimi i Stefan Gudeman-it (2001) na jep një qasje më të plotë në përkufizimin e tij mbi atë se çfarë duhet të kuptojmë antropologjikisht me të përbashkëtat, e veçanërisht mbi lidhjen e ndërvlarësisë që ato kanë me komunitetet njerëzore. Sipas tij, “e përbashkëta është një vlerë a interes i bashkëndarë. Është trashëgimia e një komuniteti dhe i referohet çdo gjëje që kontribuon në jetën sociale dhe materiale të një grupi me identitet të përbashkët: toka, ndërtimet, rezervat e farërave, dijet, një rrjet transporti, një sistem edukimi ose rituales... Pa një të përbashkët nuk ka komunitet; pa komunitet nuk ka të përbashkëta”. [2001: 27]

Ngjashëm, Nonini (2007), nënvizon se, antropologjikisht, të përbashkëtat i referohen një varieteti më të gjerë burimesh “natyrore, fizike, intelektuale dhe kulturore që mundësojnë mbijetesën e njeriut”. Gjegjësisht, kuptimi këtu është se këto burime janë “pronë” e përbashkët që ruhen,

përdoren dhe trashëgohen nga komunitetet njerëzore dhe, mbi të gjitha, janë thelbësore për riprodhimin biologjik, kulturor dhe social të tyre. Raporti i ndërvlerësimit mes “të përbashkëtave” dhe “komunitetit” na jep një nga karakteristikat themelore të së parës, pasi ato kushtëzohen dhe rregullohen nga parime vlerore dhe morale të vetë komunitetit, të cilat, shpeshherë, kalojnë përtej logjikës së tregut, akumulimit dhe përfitimit.

Në antropologjinë ekonomike, debatet mes njeriut racional dhe atij vleror janë themelore në historinë e mendimit të disiplinës. Çështja e së përbashkëtës e ka rikthyer këtë debat në antropologji, veçanërisht në shqyrtimin që ka vlerorja, etikja dhe moralja në lidhje me ekonominë. Komunitetet e rregullojnë shfrytëzimin e të të përbashkëtave nëpërmjet kodeve dhe vlerave që janë të pavarura nga logjika e

përfitimit.¹ Pavarësisht kësaj, kjo nuk do të thotë se logjika e veprimeve individuale a komunitare janë kurdoherë të drejta. Romantizimi i komuniteteve njerëzore, si krejtësisht të drejta, etike dhe morale, do të ishte një dritëshkurtësi e reflektimit tonë. Privatizimi i burimeve natyrore, dijes, kulturës, shpikjeve, kthimi i tyre në mallra dhe përjashtimi i komuniteteve e shoqërisë nga përfitimi, ka prodhuar një efekt zinxhir kundër “mbylljes” dhe “blerjes” së asaj që dikur ishte e përbashkët dhe komunitare.

Se si shfaqen konkretisht “të përbashkëtat” dhe komuniteti, kam veçuar dy raste kërkimore ilustruese. Rasti i parë i referohet komunitetit rural të peshkatarëve në Zogaj, Shkodër (Shqipëri), ndërsa rasti i dytë i referohet të “të përbashkëtave” në kontekstin urban, me fokus komunitetin e artistëve të Teatrit të Sirenave – Teatro del

1. Për një shembull nga komunitetet rurale në Shqipëri, shiko esenë e Bardhoshit në këtë vëllim.

Lido d'Ostia TiC, Romë (Itali).

Rrjeta dhe komuniteti

Fshati liqenor i Zogajt, në Shkodër, ishte i banuar në vjeshtën e vitit 2021 nga rreth 60 familje dhe jetesa e banorëve sigurohej kryesisht nga peshkimi në liqen. Përveç peshkimit, një punishte qilimash, e drejtuar nga një grua zaganjore, u kishte dhënë mundësinë disa grave të fshatit të siguronin të ardhura shtesë për familjet e tyre. Kopshtet e vogla rreth shtëpive u jepnin banorëve që kujdeseshin për to, perime dhe fruta sezonale. Ndonjë shpezë apo bagëti mbahej nëpër disa shtëpi për nevoja jetike. Tokat buzë liqenit dhe buzë malit Tarabosh ishin të kultivuara me ullinj, nga të cilët zaganjorët siguronin vajin e ullirit gjatë nëntorit. Fshati dikur ishte i njohur, përveç endjes së qilimave, edhe për punimin e lëkurës; kjo e fundit mjeshtëri e humbur plotësisht në kohën kur u zhvilluan kërkimet e mia. Banorët e këtij fshati janë të

besimit mysliman.

Ky komunitet veçohet për praktikën komunitare të peshkimit, kryesisht të krapit. Liqeni i Shkodrës është një “i përbashkët”, një burim natyror i sigurimit të jetesës për disa komunitete që jetojnë rreth tij dhe zaganjorët janë, në këto anë, rasti më përfaqësues i lidhjes mes së përbashkëtës dhe komunitetit.



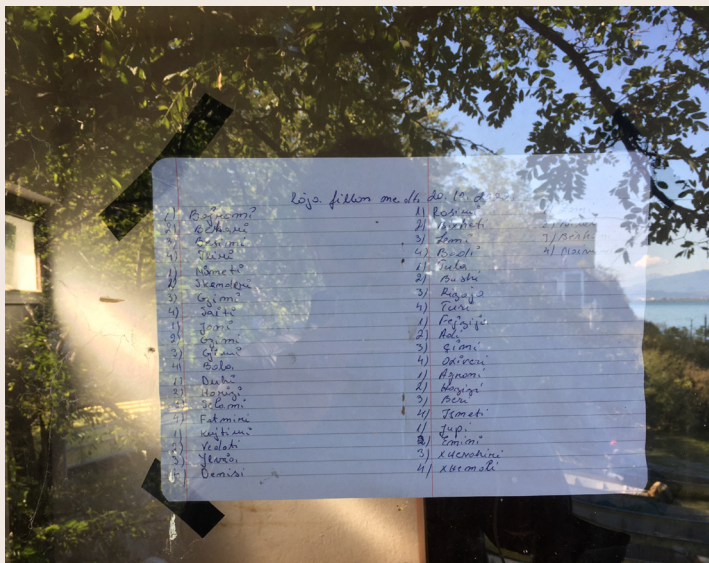
Në breg të liqenit. Zogaj, tetor 2020. Autor: Olsi Lelaj

Duhet të shënojmë se, Liqeni i Shkodrës, si burim natyror, rregullohet dhe klasifikohet nën regjime juridike ndërkombëtare, kombëtare, lokale e dokesore, të cilat, jo domosdoshmërisht, janë në harmoni me njëra-tjetrën.

Zaganjorët e kanë të qartë këtë kompleksitet. Për ta, liqeni ka pika reference, ka shenja ku ndahen dhe pikëtakohen këto regjime juridike dhe statuse. Peshkatarët e Zogajt e dinë shumë mirë deri ku liqeni është “i përbashkëti” i tyre, e dinë ku ndahen me Shirokën apo komunitete të tjera përreth liqenit, e dinë ku ndahen me Malin e Zi e kështu me radhë.

Prej tetorit e deri në fillim të marsit, peshkatarët bëhen bashkë për të gjuajtur peshkun e liqenit. Një komitet i zgjedhur mes tyre organizon dhe koordinon punën për gjithë këtë proces, i cili përfshin: mbledhjen e kuotave për blerjen e ushqimit për të afruar peshkun dhe materialet bazë, ruajtjen e peshkut me turne nga grabitqarët njerëzorë dhe natyrorë, mbajtjen e llogarive, rregullimin e mosmarrëveshjeve, sigurimin e mjeteve të punës, zënien, peshimin, shitjen e peshkut dhe ndarjen e barabartë të fitimeve. Zënia e peshkut me “trata”, rrjetën e madhe, shënonte historinë identitare

të komunitetit. Sa herë që ajo hidhej dhe mblidhej, po aq herë komuniteti bëhej bashkë. “Kshu e zam na peshkun” – më tha një peshkatar gjatë një interviste. Njerëzit siguronin të ardhura dhe komuniteti ekzistencën e tij. Kjo praktikë kishte qenë pjesë e traditës në këtë fshat dhe ishte rimarrë përsëri pas rënies së komunizmit. Vetëm pas vitit 1997 kishte lindur nevoja që të shkruhej një rregullore e brendshme dhe një statut që rregullonte marrëdhëniet mes anëtarëve. Vetëm zaganjorët mund të merrnin pjesë në këtë mënyrë peshkimi, askush tjetër.



Listë e personave që do të jenë roje të peshkut.
Zogaj, tetor 2020. Autor: Olsi Lelaj

Teatri i Sirenave

Historinë, formën e organizimit dhe aktivitetin e këtij teatri m'u dha rasti t'i dokumentoja gjatë pranverës së vitit 2022. Struktura, në të cilën ishte vendosur teatri, kishte qenë dikur kinoteatri i kolonisë buzëdetit, "Vittorio Emanuele III", një ansambël ndërtesash të cilat qenë ndërtuar gjatë fashizmit për të kuruar turbekulozin dhe, që më pas, kishin funksionuar, deri në vitin 1983, si strehë për fëmijët jetimë dhe familjet në nevojë. Çfarë e bëri interesant rastin ishte se teatri i sotëm nuk kishte asnjë lidhje me origjinën e objektit në të cilin ishte strehuar. Përkundrazi, teatri dhe komuniteti rreth tij ishin produkt historik i zaptimit të ndërtesave publike për nevoja komunitare; një fenomen shumë i përhapur në Itali. Hapësira në fjalë ishte zaptuar më 6 janar të 1996 nga një grup të rinjsh që vinin nga qendra sociale "Affabulazione" në Ostia, e cila qe krijuar nga zaptimi i një tjetër hapësire publike në vitin 1992. Të

dyja hapësirat e zaptuara, edhe sot e kësaj dite, funksiononin si qendra sociale, që kishin për qëllim zhvillimin e aktiviteteve kulturore me bosht komunitar. Politikisht i majtë, procesi i zaptimit ishte parë si mekanizmi i vetëm për rimarrjen e publikes prej shtetit e për t'ia kthyer komunitetit, ku kultura dhe emancipimi artikulohehin si “e përbashkëta” e komunitetit.



Aktivitetet e teatrit komunitar. Ostia,
maj 2022. Autor: Olsi Lelaj

Për tri vite radhazi, grupi i kishte rezistuar mësymjeve të forcave policore, duke jetuar në këtë godinë. Gjatë kësaj kohe ata organizonin aktivitete kulturore, takime politike dhe performanca artistike, nëpërmjet të cilave i jepnin jetë qëllimeve të zaptimit, komunitares për komunitetin. Grupi ia kishte dalë që të krijonte një raport institucional me strukturat shtetërore, duke shfrytëzuar edhe ndryshimet ligjore në lidhje me artin dhe kulturën. Këto ndryshime i kishin dhënë mundësinë bashkësisë në fjalë të themelohej dhe të merrte statusin e teatrit komunitar, pjesë e rrjetit të teatrove komunitarë të Romës.

Kolektiviteti i teatrit dhe komuniteti rreth tij bënë një qëndresë të re, edhe më të fortë, me ardhjen e së djathtës në krye të bashkisë së Romës, e cila kishte propozuar privatizimin dhe/ose dhënien në koncesion të godinës, duke i hequr teatrit statusin e fituar. Kërkesës për t'u larguar nga godina, kolektivi i ishte përgjigjur duke e rizaptuar

teatrin dhe duke e mbrojtur fizikisht atë nga përpjekjet e policisë për lirimin e hapësirës së zënë. Rezistenca e tyre funksionoi pasi politika bëri një hap mbrapa, duke ia rikthyer statusin e humbur. Në aspektin organizativ, asambleja e qytetarëve është struktura bazë vendimmarrëse e tyre në lidhje me veprimtarinë dhe aktivitetet sociale dhe kulturore të këtij teatri. Përveç dy përfaqësuesve që paguheshin nga teatri i Romës, pjesëmarrja dhe organizimi i aktiviteteve kulturore ishin me bazë vullnetare. Komuniteti rreth këtij teatri është heterogjen, por pashmangshmërisht i lidhur me Ostian. Në mbrojtjen e teatrit, por edhe në çështje të tjera publike komunitare, ata janë tepër aktivë politikisht.



Event përkujtimor për rihapjen e teatrit.
Ostia, maj 2022. Autor: Olsi Lelaj

Shënime përmbyllëse

Shembujt që morëm këtu ishin për të ilustruar natyrën e të të përbashkëtave dhe komuniteteve rreth tyre. Zbrazja e fshatrave, si rrjedhojë e emigracionit, bashkë me zhbërjen e komuniteteve rurale

e urbane prej tifozerive partiake krahinore, po e bën më të mundshëm dhe më të lehtë privatizimin e të “të përbashkëtave” në Shqipëri. Pyetjen hipotetike se si e shihte dhënien me koncesion të peshkimit në Liqenin e Shkodrës, peshkatari zaganjor nuk e mori aspak me lehtësi dhe nuk iu duk një pamundësi. Përkundrazi, “... ishte një mundësi”- më tha- “që dikur ishte përfolur si një realitet i mundshëm”. Në një kontekst ku koncesioni, investitori strategjik dhe partneriteti publik-privat (PPP) janë ndër patentat më të shitura dhe më të suksesshme të politikave neoliberalë të qeverisë shqiptare, gjithçka ishte dhe është e mundur. Shpresa e vetme është rezistenca.

Komuniteti rreth teatrit të Sirenave, ashtu si shumë komunitete të tjera, na tregon se rezistenca e vazhdueshme komunitare është mbrojtja më e mirë e të “të përbashkëtave” ndaj politikave privatizuese të ekonomisë korporatiste, mendësisë oligarkike dhe shtetit bashkëkohor neoliberal. E, në këtë

kontekst, sa lokal po aq dhe global, ftesa e antropologjisë humaniste për të gjithë është tek pjesëmarrja në rezistencën për mbrojtjen e të “të përbashkëtave” – qofshin ato burime natyrore, botëkuptime a të drejta universale të Njeriut – ndaj një rendi të ri me trajta neofashiste që po merr formë në shumë vende të botës, përfshirë këtu edhe Perëndimin.

Ervin Kaçiu

“A mund të bëhemi bashkë?”

E përbashkëta,
të përbashkëtat dhe
komunitetet

Parashtrim

Një pyetje që artikullohet rëndom kudo si shqetësim, por veçanërisht në dy mjedise, të cilat unë kam pasur rastin të frekuentoj më shpesh, në auditorët e universiteteve dhe në organizata të shoqërisë civile, ka qenë se përse nuk bëhemi bashkë ne shqiptarët për

të kërkuar, sipas kontekstit, çfarë na takon e na përket nga e përbashkëta?

Natyrisht, për t'i dhënë përgjigje kësaj pyetjeje nuk mjafton vetëm ky shkrim i shkurtër, por, nga kompleksiteti që mbart, i duhet dedikuar shumë vite punë kërkimore që të përftohet një analizë solide dhe e qenësishme. Ndaj këtu, më së shumti, do të shtrohen pyetje e do të ekspozohen disa linja reflektimi, për sa, në këndvështrimin tim, koncepti që mbështjell pashmangshmërisht arsyetimin në kërkim të përgjigjeve është kultura politike. Po ashtu, brenda kufizimeve të këtij shkrimi, besimi social i shpjeguar, veç të tjerash, përmes asimetrisë ligjërimit-praktikë, propozohet si koncept analitik në shtjellimin e raportit mes komunitetit, të së përbashkëtës dhe të të përbashkëtave.

Në fakt, duhet thënë, që në zanafillë, se pyetja mbi të bërit bashkë është shpeshherë retorike dhe kërkon vetëm përgjigje konfirmuese të aksiomës, që në

domethëniet rutinore të së përditshmes lëviz mes marzheve të determinizmit biologjik-gjenetik dhe atij kulturor – ne shqiptarët jo vetëm s'bëhemi bashkë, por s'bëhemi. Pra, një lloj shqiptari, esencialisht hobesian, që udhëhiqet vetëm prej egoizmit dhe individualizmit, përballë një qytetari të idealizuar universal, i cili është në gjenezë shumë më tepër altruist, i orientuar drejt ndërtimit të kolektiviteteve dhe të së përbashkëtës.

Le ta nisim arsyetimin, duke pasqyruar disa raste domethënëse të sugjeruara nga puna e terrenit në mikro, përmes hulumtimit etnografik.

Hapësira rurale

Fshati, si areal kërkimi dhe, më specifikisht, raporti me të përbashkëtat në këtë hapësirë, ka qenë një realitet dhe dukuri shumë pak e njohur për mua, nisur nga pozita e studiuesit, përpara se të angazhohesha në kërkimin në terren,

në kuadër të projektit “Atlasi etnografik i fshatit shqiptar sot”. Në bazë të këtij kërkimi, veç të tjerash, kam shquar edhe mjaft raste të qasjes komunitare ndaj së përbashkëtës, si individë që bëhen bashkë për të investuar për infrastrukturën e energjisë elektrike në mungesë të investimit nga shteti dhe për administrimin kolektiv të saj, p.sh. në Kozarë të Beratit. Të tjerë që dakordësohen për rrugën e përbashkët mes shtëpive, që gjejnë zgjidhje kolektive për kullotjen e bagëtive, si në rastin e Shishtavecit, apo në ndërtimin e çezmës historike të fshatit po në këtë fshat. Po kështu, për administrimin kolektiv të peshkimit, si në rastin e komunitetit të fshatit Zogaj. Ka edhe mjaft raste ku nuk ia dalin të bëhen bashkë, megjithëse, në pamje të parë, duket mjaft e lehtë për t’u realizuar dhe me shumë përfitime në rezultat. Për shembull, në Seferan, ku, megjithëse të rrethuar nga uji, vaditjen e tokës e kishin zgjidhur, kush mundej, përmes investimit individual dhe jo si një kontribut të përbashkët. Shumica

e individëve përllogaritnin që investimi i përbashkët do të ishte më eficient, si në ndarjen e kostove fillestare, ashtu edhe në kostot e administrimit, por këmbëngulnin, krejt të bindur, në pamundësinë për t'u bërë bashkë, megjithëse nuk e kishin provuar kurrë. Arsyeja tjetër e të mos bërit bashkë, ku edhe konvergon shumica mbi këtë çështje e të tjera të ngjashme, buronte prej vetëdijes së qytetarit të një shteti modern. Nisur nga kjo premisë, këto investime do të duhej t'i realizonte shteti, madje duke iu referuar shpeshherë me nostalgji socializmit, si kohën kur në Shqipëri kishte ende shtet.

Hapësira urbane - Studentët

Nuk përbëjnë detyrimisht një rast përfaqësues të organizimit komunitar rreth të përbashkëtave në hapësirën urbane, për shkak të veçorive specifike, por, në këndvështrimin tim, e brenda strukturës së këtij prezantimi, duhen lexuar si një kallëzues mjaft domethënës. Rasti që po

marr përsipër të trajtoj është pjesërisht për arsye se, gjatë studimeve të mia doktorale, rreth viteve 2013-2014, studentët ishin subjekt studimi përmes intervistave të thelluara, si dhe përpos vëzhgimit sistematik për shkak të marrëdhënies së punës me këto mjedise. Në terma të përgjithshëm, nga vëzhgimi më rezulton se ka mjaft raste kur bëhen bashkë, por është e vështirë të gjenden raste kur bëhen bashkë në mënyrë të qëndrueshme dhe, akoma më pak, në krijimin e ngrehinave sistematike të trashëgimisë së të përbashkëtave, apo rutinizimin e tyre në përmasat e krijimit të një tradite. Thënë ndryshe, vështirë që në fakultetet tona të gjenden komunitete studentore që vetorganizohen rreth një pasioni apo interesi të caktuar dhe, akoma më pak, të orientuar drejt ndonjë qëllimi politik (përtej organizimit të partive politike). Nga ana tjetër, ka ndodhur që, në disa raste, t'i dalin zot së përbashkëtës – universitetit, duke u organizuar në protesta si ajo e vitit 2018. Megjithatë, nënvizoj

që, për mua, bëhen një rast domethënës, sidomos në leximin e mospërputhjes praktikë – ligjërim, të cilin do ta rimarrim në diskutim në vijim të prezantimit.

Romët

Në rastin e romëve në Shqipëri kemi të bëjmë me një mikrokozmos social të veçantë, por po i sjell si kallëzues për dy arsye. Së pari, sepse me këtë pakicë kam pasur mundësinë të bëj një hulumtim më sistematik dhe të shtrirë më gjatë në kohë. Së dyti, sepse në kontekstin tonë manifestojnë disa tipare të veçanta të raportit me të përbashkëtën, të përbashkëtat dhe komunitetin. Po sjell dy shembuj: Shtëpia për romët e varfër të kësaj pakice mund të territorializohet kudo, mjafton që të plotësojë kushtet bazë, si aksesimi në ujë, mundësisht afër lumit dhe, po ashtu, afër burimeve të mundshme të mbijetesës. Romët e varfër udhëhiqen nga një tjetër imagjinatë e botëkuptimit në konceptimin e kufirit midis privates, të

përbashkëtave dhe të së përbashkëtës. Kjo nuk do të thotë që nuk janë të vetëdijshëm për kodet normative dominuese dhe, përtej çdo ekzotizimi, nuk do të thotë që i bëjnë detyrimisht rezistencë strukturës dominuese². Më konkretisht, rrugëtimi në ndërtimin e një vendbanimi të ri është gjetja e një hapësire, kryesisht jo private, për sa kohë nuk “i kishte dalë pronari çdo pëllëmbë toke në Shqipëri”, tashmë edhe private kundrejt pagesës së një qiraje të përballueshme në periferi të qyteteve. Në këto territore ndërtohen barakat për familjet respektive dhe gradualisht nis e merr jetë ravijëzimi i një hapësire të përbashkët dhe komunitetit.

Shembulli i dytë në raport me romët ka të bëjë me ekonominë e tyre, e cila zhvillohet

2. Për më shumë, këtë argument dhe të tjerë që shpalosen mbi këtë rast i kam trajtuar gjerësisht në librin: Kaçiu, E. (në proces botimi). Një antropologji mbi varfërinë dhe të skajuarit: rasti i Romëve në Shqipëri, Instituti i Antropologjisë, Akademia e Shkencave e Shqipërisë. <https://qsa.academia.edu/ErvinKaciu>

në skajet e së përbashkëtës. Boshti i ekonomisë rome në postsocializëm është ekonomia e riciklimit ose, thënë ndryshe, gjithçka e tepërt dhe e konsumuar dhe, si e tillë, e trajtuar si mbetje nga shumica e shoqërisë lokale e globale të konsumit, për romët transformohet në burimin kryesor të të ardhurave. E përbashkëta janë “plehrat” si hallka fundore e konsumit, apo që të paktën konsiderohej e tillë deri “sa edhe këtij burimi t’i dilte pronari”, duke u rivlerësuar në treg si një mall që mund të kapitalizohej duke prodhuar surplus. Mbi këtë të përbashkët, në pamundësi për të aksesuar territore të tjera të të përbashkëtave të shumicës, romët kanë ndërtuar të përbashkëtat e tyre. Kjo e fundit, duke komunikuar edhe me kthina të së përbashkëtës, qoftë edhe pa e pasur për qëllim, për të cilat nuk kujtohej askush, si për shembull, duke kontribuar për mjedisin përmes mbledhjes së mbetjeve të riciklueshme. Gjithsesi, më duhet të theksoj që romët po i sjell në diskutim si një nuancë të veçantë të kësaj gjeografie sociale, pasi

prej të qenit pakicë e kanë më të lehtë të bëhen bashkë rreth të përbashkëtave të tyre. Këto të fundit janë, në vetvete, fluide, pasi e gjithë jeta e tyre karakterizohet nga një zhvendosje permanente drejt gjetjes së një qosheje brenda së përbashkëtës, në varësi të trajektores dhe ritmit të zhvillimit të vendit.

Disa shënime teorike mbi konceptet

Janë të shumtë autorët që janë marrë me të përbashkëtën në të gjitha disiplinat e shkencave sociale, shoqëruar me debate rreth këtyre çështjeve dhe koncepteve, sikurse ndodh rëndom në sferën akademike. Sikur të trajtonim vetëm hartën e koncepteve, qoftë edhe duke u ndalur në qëmtimin e mendimtarëve më të zëshëm në sferën e teorisë sociale dhe mendimit politik, si konceptin e publikes oikos dhe polis të Hannah Arendt-it³ dhe konceptin e

3. Këtu e kam fjalën për konceptin e publikes të Hannah Arendt në: Arendt Hannah. 2006. Gjendja njerëzore. Përkthyer nga Stavri Pone. Tiranë: IPLS&Dita 2000.

sferës publike të Habermas-it⁴, nuk do të na mjaftonte koha për ta diskutuar. Këtu kam përzgjedhur arbitrarisht vetëm definicione që më vlejnë më shumë për shtjellimin e raportit të paralajmëruar që në titull mes së përbashkëtës, të përbashkëtave dhe komuniteteve, duke qëndruar brenda kushtëzimeve të këtij shkrimi.

Të parën e kam filtruar nga arsyetimi i antropologut Stephen Gudeman, veçanërisht për peshën që mbart argumenti i tij qendror se “nuk mund të ketë komunitet pa të përbashkëta dhe të përbashkëta pa komunitet” [Gudeman, 2001: 27]. Në terma të tjerë, Gudeman-i argumenton se e përbashkëta është një bashkëndarje interesash ose vlerash ndaj dhe çfarë ndodh me të përbashkëtën nuk është thjeshtë

4. Këtu e kam fjalën për mënyrën se si i qaset konceptit të publikes në raport me të përbashkëtën Habermas në: Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Përkthyer nga Thomas Burger, Cambridge Massachusetts: The MIT Press.

një përkim fizik/material, por një ngjarje sociale [Gudeman, 2001: 27-28].

Për post-marksistët si Hardt dhe Negri, e përbashkëta është gjithçka që përfshin pasurinë e përbashkët të botës materiale –“ajrin, ujin, frytet e tokës dhe gjithë bujarinë e natyrës si dhe rezultatet e prodhimit shoqëror që janë të nevojshme për ndërveprimin social dhe prodhimin e mëtejshëm social, si njohuritë, gjuhët, kodet, informacionet, ndikimet, etj. [Hardt dhe Negri, 2009: Viii].

Antropologia Tremon, në problematizimin e raportit kompleks mes të përbashkëtave, së përbashkëtës dhe publikes, nënvizon se e përbashkëta duhet parë si folje dhe jo si emër, domethënë si një proces... e madje këtu apelohe mi që të mos e idealizojmë e mundësisht ta shohim me lupë se ky është një proces vetëm i të varfërve, ndërsa për ndarjen e mirëqenies mes të pasurve lëvrohen terma të tjerë. Megjithatë,

duhet theksuar se, pavarësisht termave që zgjedhim të përdorim dhe domethënies që preferojmë t'i atribuojmë, të përbashkëtat, ashtu si edhe të mirat publike, pikëtakohen të dyja në të qenit rezultat i vendimmarrjes politike, thënë ndryshe, në varësinë prej kësaj të fundit [Tremon, 2022: 3-4].

Gjithsesi, një shteg tjetër për të hyrë në komunikim me rebusin konceptual, në rastin tonë, do të shohim që bëhet empiria. Kësisoj, le të kthehemi tek argumenti ynë qendror: komunitetet mund të krijojnë të përbashkëtat e tyre ose të bëhen bashkë për të ruajtur të përbashkëtat e tyre. Por ky pohim, i mbështetur edhe në empiri, bëhet vetvetishëm shtrati i shumë pyetjeve të tjera, si: me çfarë lloj të përbashkëtrash kemi të bëjmë? Cila është natyra e vetë këtyre komuniteteve? A janë të mbyllura apo të hapura, të qëndrueshëm apo të përkohshëm, dhe si komunikojnë me publikun, si kontribuojnë për publikun apo prodhojnë vetëm parcelizimin e të së përbashkëtës,

krejt të pashqetësuar për publiken? A janë politike këto komunitete? Apo, më shumë se sa komunitete, mos janë vetëm rrjete të mbyllura sociale, të organizuar rreth interesash thellësisht private?

Ligjërimi kundrejt praktikës

Nyja që lidh të gjithë vektorët potencialë të analizës, në këndvështrimin tim gjendet në mundësinë ose jo për t'u bërë bashkë dhe, mbi të gjitha, në raportin e ndërsjellë komunitet - të përbashkëta.

Ndryshe nga se aludohet rëndom nga puna e terrenit, siç edhe e shquajta në fillim, vërehen mjaft praktika sociale të aksionit kolektiv në mikro, megjithëse ndoshta jo mjaftueshëm. Megjithatë, nga ana tjetër, për mua është një tregues mjaft domethënës fakti që, po nga empiria, më rezulton se ligjërimi e mohon edhe më shumë mundësinë e të bërit bashkë se sa vetë praktika. Duke u ndalur vetëm në tri grupet shoqërore të lartpërmendura, megjithëse tri

tipologji me shumë dallime mes tyre, nga bisedat me njerëz të ndryshëm kam gjetur si emërues të përbashkët një narrativë të pasur për të pohuar dhe shpjeguar pamundësitë e të bërit bashkë. Madje, vlen të theksohet që kjo narrativë, shpeshherë, të imponohet në dialog për shkak të valencës që i jep bashkëbiseduesi, i cili duket sikur kërkon ta “bërtasë” këtë qëndrim. “Ne nuk bëhemi bashkë për një vijë uji apo nuk biem dakord për një gardh” – të thonë rëndom në fshat – “e jo më të bëhemi bashkë t’i kërkojmë shtetit çfarë na takon dhe e ka për detyrë të bëjë”. Studentët, tashmë, kanë filluar të thonë që vështirë të bëhen bashkë edhe për një lojë në grup dhe jo më për angazhime më të rëndësishme. Një qëndrim të tillë e kam pikasur edhe me studentët e shkencave sociale në një kërkim më të strukturuar prej vitit 2014, kur, me një ndjesi pesimizmi, rëndom, pohojë prej tyre pamundësia për t’u bërë bashkë. Edhe kur u paraqisja raste suksesi të aksioneve kolektive, si ndonjë protestë apo ndonjë petition në

nivel fakulteti të finalizuar me sukses, prirja dominuese ishte zhvlerësimi i tyre. Për shumicën, këto ngjarje gjykoheshin si anomali, si raste sporadike krejt të paqëndrueshme dhe, mbi të gjitha, të paefektshme, sepse, në thelb, nuk arrinin të ndryshonin asgjë.

Asokohe, ashtu si edhe sot, bindjen që nuk bëhen bashkë dhe se askush nuk angazhohet për të përbashkëtën e lexoj si një nga faktorët kryesorë, që ndikon prirjen e individit (edhe në mjedise të tjera sociale përtej universitetit) për të mos u përfshirë në mënyrë të qëndrueshme në aksione kolektive, që kanë për synim ruajtjen apo përmirësimin e së përbashkëtës së tyre dhe të publikes në tërësi. Për sa i përket romëve, duke qenë një pakicë etnike e skajuar, paraqesin tipare të ndryshme, aq sa, jo rastësisht, në zhargon njihen si komuniteti rom. Megjithatë, të funksionuarit si komunitet në rastin e tyre kushtëzohet thuajse nga një formë e solidaritetit

mekanik durkhemian, si një bashkëveprim të ngjashmish nga njëra anë dhe, në anën tjetër, si vullnet për t'u mobilizuar në vetëmbrojtje nga tjetri krejtësisht i ndryshëm. Ndërsa, në narrativë, edhe shumica e romëve artikulojnë të njëjtën ndjesi pesimizmi si edhe shumica.

Përse narrativa përfton nota disfatiste, madje, në mospërputhje me realitetin, ose, e thënë ndryshe, përse përvijohet ky dallim mes perceptimit dhe përvojës? Një nga përgjigjet e mundshme është mungesa e besimit të shteti, të tjetri dhe madje të vlere të së përbashkëtës si dhe të publikes në raport me privaten.

Narracionet gjithashtu shpërfaqin kuptimin që i atribuon vetë subjekti, lidhjes mes të përbashkëtave, së përbashkëtës dhe komunitetit. E përkthyer, narrativa dominuese ngjan të jetë: “Vështirë të krijojmë komunitet apo të funksionojmë si komunitet, si në zonat urbane ashtu

edhe në ato rurale, madje edhe për grupet më të marginalizuara, jo vetëm për të përbashkëtat e afërta dhe që lidhen me interesa të së përditshmes, por akoma më e pamundur për të drejta që tejkalojnë këtë fushë sociale e që apelojnë një gjeografi më të gjerë shqetësimesh e interesash rreth të së përbashkëtës”.

Kushti që konstituon në të bërit bashkë për të aksesuar, ruajtur apo përmirësuar të përbashkëtat dhe, akoma më shumë, për të përbashkëtën (për nga domethëniet që po i atribuoj në këtë shkrim) është kohezioni social, indi lidhës i së cilës është besimi. Në European Social Survey (2013)⁵, World Value Survey dhe European Value Survey (2017-2022)⁶ dhe çdo sondazh tjetër në shkallë globale, që ofron mundësinë e analizave

5. https://www.osfa.al/sites/default/files/preliminary_findings_-_european_social_survey_in_albania_-_26_march_2013.pdf

6. https://search.gesis.org/research_data/ZA7505?doi=10.4232/1.14320

sasiore krahasuese, shoqëria shqiptare renditet si një nga vendet me normën më të ulët të besimit social.

Ndërsa, nga vëzhgimi në mikro, e shoh të udhës të theksoj sërish, se edhe në rastet kur zhvillohen praktika të suksesshme të organizimit komunitar në artikulimin e së përbashkëtës, për rrjedhojë, tjetër qasje ndaj sferës publike, individit ka prirjen t'i trajtojë si ngjarje rastësore që nuk mund të shndërrohen në ritual politik. Kësisoj, besimi se ne nuk bëhemi bashkë tejkalon edhe përvojën konkrete, sepse ngjarje të këtij lloji nuk lexohen si mundësi për të stabilizuar praktika të të bërit bashkë.

Aksi i narrativës përcaktohet nga përvoja dominuese, që e redukton të bërit bashkë në marrëdhënien me tjetrin e përzgjedhur me kujdes në bazë të interesit, vlerësimit dhe riklasifikimit të përhershëm. Të qenit bashkë nuk garanton të bërit bashkë! Edhe tjetri afër, që mund të jetë fqinji, për të cilin,

për ta kategorizuar si marrëdhënie të afërt, informantët përdorin shpesh shprehjen “jemi rrit bashkë”, nuk e mbart statusin e sigurt të mikut, por i nënshtrohet një verifikimi të përhershëm. Kjo ka gjasa të ndodhë edhe në rastet kur supozohet që, prej traditës, marrëdhënia të jetë e garantuar për shkak të lidhjes së gjakut. Idioma: gjaku nuk bëhet ujë, në mjaft raste e ka humbur fuqinë, pasi fitojnë përparësi të tjera nevoja, ndaj edhe gjaku, tashmë me raste, mund të bëhet ujë! Aksioma e ka humbur statusin dhe është shndërruar në një pohim të çfarëdoshëm që, po ashtu, i nënshtrohet një verifikimi permanent. Është një botë aq fluide, saqë tjetri afër, me të cilin ka bashkudhëtuar që kur “ka dalë në botë” mund të ndryshojë shpejt statusin e të bëhet tjetri i përgjithësuar, që vlerësohet me kritere dhe hamendësohet të jenë produkt i pashmangshëm i këndvështrimit mbi vetë sistemin politik. Kjo në kuptimin që shprehja Homo – Homini lupus vlen si kriter vlerësimi edhe për vëllanë, fqinjin,

për këdo, afër e larg. Në këtë prizëm, në rrethana të caktuara, askush nuk mund t'i shpëtojë “darës së mosbesimit” apo një prove permanente të besimit. Nuk mund t'i besosh më as vëllait; u prish njeriu; secili sheh punën e vet; ky është kapitalizmi; demokracia nuk ekziston etj., janë shprehje që dëgjohen rëndom kudo ku kam shkelur si qytetar i këtij vendi dhe si kërkues.

Shkaqe dhe pasoja të mosbesimit

Në këtë kontekst, mendoj se besimi te tjetri e te shteti, duhet lexuar si faktor me shumë ndikim në prirjen për t'u bërë bashkë në praktikë dhe, njëherazi, si një mjet analitik në të kuptuarin e kulturës politike rreth të përbashkëtave dhe të së përbashkëtës. Përmbledhtazi, nëse do ta zbërthenim në komponentë përbërës matricën e kapilaritetit të mosbesimit në postsocializmin shqiptar, si pasojë e zhgënjimit shumëvjeçar, kemi të bëjmë me: mungesë besimi te qeveria, tek institucionet,

te klasa politike, mungesë besimi madje te kapitalizmi dhe demokracia, duke kaluar nga magjepsja në çmagjepsje, mungesë besimi tek efektet e mundshme të angazhimit për të përbashkëtën, mungesë besimi te bashkëfshatari, te bashkëqytetari, te kolegu etj., gjer në zhvlerësimin e së përbashkëtës.

Për sa i përket deshifrimit të vertikalitetit të fenomenit të mosbesimit, është aq e qartë që instancat që zotërojnë pushtet politik e vështirësojnë raportin e qytetarit me të përbashkëtat e publike, sa të duket e tepërt të ndalesh e t'i analizosh. Ndaj, e thënë në terma krejt të përgjithshëm, politikat neoliberale, privatizimi i gjithçkaje, shoqëruar me korrupsionin e skajshëm dhe abuzimin me pushtetin, kanë prodhuar si rezultat shkatërrimin e hapësirës publike, duke mpakur, deri në pamundësim, ekzistencën e territoreve në të cilat mund të kultivohej ideja e së përbashkëtës. Mjafton të marrim

si shembull transformimin e mjediseve universitare në qendra të konsumit të shpejtë të dijes, në një shkëmbim mekanik mes marrësit dhe dhënësit të shërbimit. Rezultati është pamundësia e funksionimit, si një ngrehinë ku mund të gjallojë kultura e pjesëmarrjes, në zhvillimin e praktikave që potencialisht do të motivonin angazhimin kolektiv, të projektuar në forma organizimi që do bënin të mundur lëvrimin e një tjetër shqisë e vetëdijeje për të përbashkëtën, si një ushtrim në demokraci dhe, njëherazi, si mekanizëm për restaurimin e besimit. Po ashtu, një hapësirë tjetër e ushtrimit të individit dhe shoqërisë në kulturën e pjesëmarrjes rreth së përbashkëtës do të duhej të mundësohej nga organizatat e shoqërisë civile, por burokratizimi i shumicës prej tyre dhe logjika e projekteve në vetvete prodhon efektin e kundërt-fragmentarizimin permanent⁷.

7. Kjo çështje shtjellohet gjerësisht në artikullin mbi shoqërinë civile që gjendet në: <https://qsa.academia.edu/ErvinKaciu>

Kësisoj, rrjedhoja e pashmangshme është që çdo hapësirë, institucion apo agjent social që mund të krijonte ndjesinë dhe vetëdijen e së përbashkëtës pamundësohet. Kjo prodhon tëhuajëzim edhe prej së përbashkëtës dhe të përbashkëtave në vetvete, duke legjitimuar krijimin e rrjeteve që, shpeshherë, kufizohen në zgjidhjen private të problemeve, me qëllimin të përfitojmë sa mundemi nga e përbashkëta.

Natyrisht, Shqipëria nuk është një rast sui-generis, megjithëse është me rëndësi të shquhen e të analizohen veçoritë e saj specifike. Studiues të shkencave sociale, që kanë pasur për objekt studimi shoqëritë postsocialiste, rreken, ndër të tjera, të deshifrojnë ekuacionin me shumë ndryshore të kulturës politike, duke përfshirë në analizë besimin vertikal e horizontal, kompetencën dhe efikasitetin politik të qytetarit. Pra, Shqipëria nuk është një rast i izoluar, pasi, nëse e lexojmë në makro tablonë e shoqërive postsocialiste krahasuar me

vendet perëndimore, shumë prej studiuesve shquajnë një nivel të ulët të besimit mes individëve dhe mes tyre e shtetit. [Letki dhe Evans, 2005: 522]; [Rose dhe Shin, 2001]; [Lagerspetz, 2009] Për rrjedhojë, edhe niveli i angazhimit qytetar, i të bërit bashkë për çështje të përbashkëta, është në nivele shumë të ulëta në vendet e Europës Lindore [Fuchs dhe Klingerman 2006]. Ekzistojnë tri perspektiva kryesore në lëmin e sociologjisë politike dhe shkencave politike, që interpretojnë mungesën e besimit tek institucionet, te njëri-tjetri, mungesën e pjesëmarrjes qytetare dhe të vepruarit si kolektivitete rreth të përbashkëtave dhe të së përbashkëtës.

Sipas qasjes kulturaliste, fenomenet e së tashmes mund t'i kuptojmë duke zbuluar rrënjët e së kaluarës. Kjo qasje nënvizon rëndësinë e trashëgimisë komuniste në formësimin e qëndrimit dhe sjelljes së qytetarëve, sepse, sipas kësaj perspektive, edhe predispozita politike e individit

influencohet nga kultura në të cilën kultivohet. [Sztompka, 1995]; [Inglehart 2006]; [Pop–Elches, Tucker 2013] Në mënyrë të veçantë për Sztompka-n, një nga pasojat më të rënda “të kulturës së bllokut” ishte përhapja e erozionit të besimit. Kodi kulturor, i trashëguar nga komunizmi, ishte antagonizmi midis dy sferave të jetës – private kundrejt publike apo shoqëri kundrejt autoriteteve [Sztompka, 2003: 153].

Perspektiva institucionaliste [Letki, 2006] i interpreton këto qëndrime si rrjedhojë e performancës së institucioneve dhe si zgjedhje racionale të individit në bazë të përvojës së tij/saj aktuale. Me pak fjalë, sipas kësaj optike teorike, në qoftë se institucionet do të siguronin zhvillim ekonomik, do të luftonin korrupsionin, do të garantonin funksionimin normal të së drejtës, pra, do të vërtetonin se ishin të besueshme, do të ndikonin edhe sistemin normativo-vleror që dominon në një shoqëri të caktuar. Mbi të gjitha, kjo do të ndikonte

edhe predispozitën e qytetarit për të qenë më pjesëmarrës në raport me të përbashkëtën. E shprehur me fjalët e Uslaner-it “kur njerëzit e ndjejnë që qeveria e tyre po i trajton në mënyrë të drejtë, ato do të besojnë njëkohësisht se edhe bashkëqytetarët janë të besueshëm” [Uslaner, 2002: 219].

Në perspektivën e kapitalit social, sjellja e individit në përgjithësi dhe sjellja politike në veçanti zhvillohen në ndërveprimin mes njerëzve, ndaj apatia e mosbesimi janë pasojë e transmetimit të papërshtatshëm të normave dhe vlerave demokratike nga institucionet sociale dhe formale që kryejnë këtë funksion shoqëror. [Putnam et al, 1993; Uslaner, 2008] Argumenti i tyre themelor është se shkaku kryesor i pjesëmarrjes së ulët të qytetareve në jetën publike është mungesa e besimit social.

Antropologët Giordano dhe Kostova [Giordano dhe Kostova, 2002: 74-92] argumentojnë se besimi midis qytetarit dhe

shtetit në vendet postsocialiste kufizohet në ato situata në të cilat qytetari është i sigurt se do të arrijë përfitime personale. Kjo praktikisht fiton trajtat e një sistemi përfaqësimi dhe strategjish racionale që aktorët ndjekin, kur një shtet dështon në mënyrë të përsëritur të kryejë detyrat e tij themelore, veçanërisht përgjegjësinë për krijimin e kushteve për të garantuar një «hapësirë të qetë», në të cilën ata mund t'i besojnë njëri-tjetrit përmes “sundimit të ligjit”. Të dy autorët theksojnë se mosbesimi është një strategji e arsyeshme për t'u shkëputur dhe, në këtë mënyrë, për t'u përballur me vështirësitë e përditshme të postsocializmit. I gjendur në qerthullin e mosbesimit, sjellja më e arsyeshme për individin është të gjejë rrugën më të sigurtë. Prej këtij kushti jetik, sikurse argumentojnë sociologët Tilly dhe Gambeta [cituar nga Giordano dhe Kostova, 2002: 75], është e pashmangshme që individët ta konsiderojnë të qenit pjesë e një rrjeti shumë të personalizuar që i garanton mbrojtje

shumë më të besueshme. Një mbrojtje më efektive dhe, për këtë arsye, më racionale se mbështetja tek shteti apo tek tjetri që gjendet jashtë këtij rrjeti të mbyllur social.

Nëse zhvillimeve kontekstuale të vendeve postsocialiste i shtojmë edhe vështirësitë e të funksionuarit si komunitet në shoqërinë moderne, plotësohet tabloja e pengesave në konstituimin e komuniteteve rreth të të përbashkëtave. Në këtë aspekt (për të mos u zgjatur më shumë) mjafton të citojmë argumentin e Bauman-it (2000), ku pohon se shoqëria moderne, e udhëhequr nga konsumerizmi dhe vlerat neoliberales, promovon individualizmin, duke e bërë të vështirë ndërtimin e komuniteteve të qëndrueshme. Si alternativë, njerëzit shpesh i qasen «komuniteteve imagjinare» përmes nacionalizmit, rrjeteve sociale ose grupeve që ndajnë të njëjtin stil jetese, por këto zakonisht nuk arrijnë të ofrojnë një përkatësi të vërtetë dhe të qëndrueshme.

Përfundime

Erozioni i kohezionit social dhe mosbesimi duhen lexuar si pengesë në transformimin e praktikave të përbashkëta në vetëdijen për të përbashkëtën; nga sporadike dhe si zgjidhje imediate në ritualistikë politike; nga akte të sfazuara në ushqim të kompetencës politike të individit e, kësisoj, kulturës politike; nga rrjetëzime informale, të mbyllura brenda “gardhit të privates”, si rezultat i tëhuajëzimit prej shtetit në rrjetëzime që i rikthejnë sovranitetin shoqërisë dhe legjitimitetin së përbashkëtës.

Megjithëse nuk pretendoj të kem ndonjë zgjidhje dhe me shpresën se nuk po rrëshqas në sofizëm, besoj se kemi nevojë për një rimagjepsje nga demokracia, duke e riformuluar marrëdhënien me këtë të fundit. Kjo nuk mund të bëhet përmes modele të importuara dhe unilineare, që përkthehen në rregullime formale përmes

transplantimit të proceseve racionalizuese në kuptimin weberian, por që gjallon si një zhvillim endogjen, pavarësisht se jam krejt i vetëdijshëm se nuk është koha më e mirë, marrë parasysh se çfarë po ndodh këtu e kudo. E thënë ndryshe, kemi nevojë të besojmë sërish te demokracia si proces e të rigjejmë kozmosin politik që zbuloi Tockëvil dikur, përmes gjallërimit të territoreve ku mund të rutinizohet ushtrimi i përditshëm në demokraci. Si shumëfishim e normalizim i praktikave, tashmë të elaboruara nga individë që, prej agjencisë së tyre, kanë mundur të bëhen komunitet apo të funksionojnë si komunitet dhe “t’i dalin zot të të përbashkëtave”. Në këtë rrafsh, në këndvështrimin tim, lind nevoja që të punohet pikërisht në mikro me komunitete të vogla, në hapësirën urbane dhe atë rurale si një mekanizëm që do të ndihmojë në restaurimin gradual të besimit te vetja, te tjetri, tek aftësia e mundësia për të rikonceptuar të përbashkëtën si pluralitet, ku është edhe më e mundshme

të integrohen pjesa dhe e tëra, si interesi individual dhe ai komunitar. Thënë ndryshe, duke e mbyllur me fjalët e Bauman-it, dëshira për komunitet është e natyrshme tek individi, por ndërtimi i një komuniteti të vërtetë kërkon ndërveprim, kompromis dhe, mbi të gjitha, vendosjen e ekuilibrit midis sigurisë dhe lirisë.

Nebi Bardhoshi

E përbashkëta, lumi, shteti: një përsiatje mbi kontratën e re sociale me natyrën

Në një shoqëri të ngërthyer nga kriza dhe që jeton për një kohë të gjatë në kushte krize është e vështirë të gjesh një pikënisje që ta mundëson ndërtimin e një teorie apo, të paktën, një përsiatjeje teorike, mbi mënyra jetese që sigurojnë dinjitet për njeriun dhe krijesat e tjera — pra, për gëzimin e gjithëjetëve me dinjitet. Sidoqoftë, ia vlen gjithmonë të përpiqemi; ndaj, qëllimi i këtij

diskutimi është të parashtrojmë rëndësinë dhe mundësinë e një ripaktimi (diorthôsis) mes njeriut dhe natyrës, duke vendosur shtetin në qendër të analizës, si agjentin kryesor përmes të cilit ky kusht mund të realizohet.

Premisa themelore mbi të cilin nisim diskutimin është se nuk ekziston një pakt që garanton jetë me dinjitet për njerëzit dhe krijesat e tjera jonjerëzore— një premisë që rrallë gjen kundërshti, përveçse nga ata që aktualisht ushtrojnë pushtetin. Duke qenë se në qendër të diskutimeve janë “të përbashkëtat”, kemi përzgjedhur të fokusohemi te prona e përbashkët e fshatit në kuadrin e shtetit modern, me vëmendje të veçantë ndaj historisë së shtetëzimit dhe statuseve ligjore që vetë shteti i ka dhënë kësaj të mire. Brenda këtij kuadri, ndalemi më konkretisht në statusin e lumenjve, të cilët sot përballen me politika koncesionare dhe forma të tjera privatizimi.

Shqyrtimi i gjendjes, dhe kushti ligjor e politik i pronës së përbashkët të fshatit, na mundëson për të parë thellë në historinë e shtetit modern, por, akoma më shumë, në sjelljen e shtetit në ditët tona.

Pyetja praktike që shtrohet është: si mund të kapërcehet jetesë nën kushtin e shtetit parazitar apo pushtues? Këto shfaqje dhe forma të shtetit — si entitete që thithin apo grabisin të përbashkëtën — qëndrojnë në kundërshtim të thellë me konceptin e shtetit të drejtë dhe kushtin e të gëzuarit të gjithëjetëve me dinjitet.

Dy-tri koncepte teorike

Mes njeriut dhe natyrës duket se tashmë mbizotëron një gjendje e tillë tensioni, që ndoshta vetëm koncepti i luftës mund ta shprehë sa e si duhet. [Latour, 2017] Si çdo herë, pikënisja më e mirë për tejkalimin e kësaj gjendjeje është njohja dhe pranimi i kushtit social në të cilin ndodhemi, pra lufta, ndërsa instrumenti primar mund të

jetë një ripaktim gradual me natyrën. Një ripaktim që s'ka arsye të jetë medoemos i atypëraytshëm, as total e as global, siç është propozuar disa herë, as globalisht i njëjtë [shih p.sh., Gracia, Maria da Gloria dhe Cortes, Antonio. 2023], por i hap pas hapshëm, me një vizion që ndërthur rendin politik social, pra njeri me njeri dhe, paralel me të, njeri - natyrë. Thënë ndryshe, termi ripaktim kërkon të shprehë atë që në greqishten e lashtë njihet me termin diorthôsis – që mund të përkthehet si riparim apo korrigjim.

Objekti konkret i analizës është prona e përbashkët e fshatit dhe, më specifikisht, lumi. Prona e përbashkët e fshatit është një e përbashkët [commons] specifike, e cila shpreh fshatin si subjekt juridik, por edhe politik. Lumi është një e përbashkët [commons] akoma më specifike. Është një e përbashkët komunitare [e të gjitha llojeve] dhe një e mirë dhe e përbashkët universale. Por, mbi të gjitha, lumi përmban një atribut

të përveçëm, që është tipari ekzistencial për jetën njerëzore dhe tejnjerëzore. Referuar përmasave globale, po përmendim faktin se rreth 50% e sipërfaqes së pyjeve janë në kufijtë e pronave të përbashkëta të fshatit. Këtu strehohen burimet dhe varietetet e jetës më endemike, por edhe disa nga burimet më të rëndësishme ekonomike, si: ujërat, mineralet, hidrokarburet dhe bimët mjekësore. Prona e përbashkët ka qenë jetike për krijimin dhe mbajtjen e fshatit si bashkësi autonome në aspektin juridik dhe politik. Politikat shtetëzuese të shtetit modern mbi pronën fshatçe krijuan kushtin e një konflikti permanent në mes shtetit dhe komuniteteve fshatare. Intensiteti dhe shfaqja e këtij konflikti varet prej natyrës dhe forcës sociale të komuniteteve fshatare dhe natyrës së shfaqjes së shtetit si rend politik e vleror, por, mbi të gjitha, si praktikë sociale. Në periudhën e quajtur tranzitore [1990 e deri më sot] janë zbatuar dhe vazhdojnë të zbatohen një sërë politikash me thelb privatizues, të cilat kanë cenuar pronën

e përbashkët të fshatit. Për të përmendur vetëm disa prej tyre, kujtojmë politikat e “Shqipërisë një euro” (2006), “Paketën e maleve” [2025], politikat për privatizimin e minierave [2010 e në vijim], politikat për dhënien e së drejtës koncesionare për ndërtimin e hidrocentraleve të vegjël etj.

Shteti do të analizohet nga mënyra e sjelljes së tij në praktikë, përkundrejt shoqërisë dhe natyrës. Këtu do të shqyrtohen tri forma të shfaqjes së shtetit: shteti parazit, shteti pushtues dhe shteti i drejtë. Koncepti teorik i “shtetit parazit” është marrë nga libri Kontrata Natyrore i Michel Serres [Serres, 1990]. Me shtet parazit, autori i referohet atij shteti, i cili shkakton përvetësim dhe marrëdhënie asimetrike në fushën e ekonomisë, ndërkomunikimit, peshës dhe raportit të pushtetit. Në fushën e ekonomisë, shteti parazit më shumë mbledh se sa jep apo shpërndan në shoqëri. Madje, shpesh, është një mekanizëm në thellimin e pabarazisë, duke krijuar një

grup, klasë a kastë përfituese. Në lëmin e ndërkomunikimit, shteti parazit ka mekanizma të prodhimit të dijes dhe të legjitimituarit “të parazitizmit shtetëror”, duke tentuar ta sjellë diskursivisht shtetin në pozicion etik dhe të moralshëm. Në kohë krizash, shteti parazit tërhiqet dhe rishtrihet në shoqëri. Kur vjen puna tek raporti i shtetit me natyrën, dhe konkretisht te zonat e njohura ligjërisht si prona shtetërore, që janë dhe objekt i diskutimit këtu, shteti parazit aplikon politika, siç janë, për shembull, ato të mbiquajtura “Partneritet Publik Privat” [PPP] dhe, me anë të kontrollit që i bën diskursit, ndoshta me të njëjtat mekanizma parazitare, kërkon, dhe jo rrallë ia del, të legjitimojë politikat e veta parazitare në dëm të të drejtave të komuniteteve lokale.

Krahas apo si varietet tipik i shtetit parazit, si më vete apo si variant i tij, shfaqet edhe praktika e shtetit me tipare pushtuese apo pushtues. Koncepti i shtetit

pushtues është përftuar nga leximi i punës së Kriti Kapilës mbi pronësinë, shtetin dhe sovranitetin në Indinë moderne. [Kapila, 2022] Jo gjithë shtetet moderne janë pushtuese dhe jo gjithë praktikat shtetërore mund të jenë pushtuese. Vetë Kapila nuk ka emërtuar një shtet të caktuar si pushtues, por ne do të përpiqemi të provojmë se, jo rrallë, shteti merr tiparet e një shteti pushtues nga ana formale dhe nga praktika sociale. Por, po ashtu, pavarësisht se nuk do të kemi mundësi ta zhvillojmë si tezë, mendojmë se shteti, jo rrallë, pushtohet nga grupime politike dhe ekonomike dhe kjo gjë mundësohet nga prania e sjelljeve dhe praktikave parazitare të shtetit. Thënë shkurt, sqarojmë se këtu përdoret me vetëdije një koncept i gjerë dhe përmbledhës – ai i shtetit pushtues – me synimin për të tërhequr vëmendjen mbi rreziqet që burojnë nga praktika të një shteti të tillë, në dëm të së drejtës dhe së mirës individuale e të përgjithshme. Një nga tiparet dalluese të shtetit pushtues është aftësia e tij për

“të pushtuar diskursin”, me qëllim për të legjitimuar dhe ndërmarrë shpalljen e askujtësisë [nullius] të sendeve – duke përfshirë tokën, trashëgiminë kulturore, madje edhe trupat njerëzorë. Ky pushtet për të shpallur nullius zë fill tek atributet që përthekojnë sovranitetin e shtetit modern.

Unë do të shtoja se vetë sovraniteti, shpallja e askujtësisë dhe pushtimi janë të lidhura ngushtësisht me jurisprudencën dhe legjitimimin e luftës si të drejtë. Kapila e realizon analizën e saj duke gërmëzuar dhe kritikuar teorinë liberale mbi shtetin dhe duke e ballafaquar me teorinë e dhuratës së Marcel Mauss [1925]. Thënë përmbledhtazi, praktika e pushtimit, e aplikuar nga shteti modern, e vendos ekonominë politike të shtetit jashtë kushtit dhe ethosit të ekonomisë së dhuratës – ose, më konkretisht, jashtë ciklit të shkëmbimit, dhe na fton të mendojmë për një teori antropologjike të pushtimit, si një praktikë e përhapur njerëzore, dhe specifikisht se si

kjo ekonomi politike u ndërfut apo vetiu u përftua brenda trupës dhe praktikës së shtetit modern.

Teorisë së shtetit parazit dhe atij pushtues i kanoset rreziku i mbivendosjes së një pamjeje teorike totalizuese shtetocentriste, pra, ku çdo gjë kontrollohet nga shteti dhe ligji shtetëror. Siç na informon teoria e pluralizmit ligjor dhe social, jo gjithmonë shteti ia del – apo ia ka dalë – të ketë monopolin e ligjit. [Merry, 1988] Prandaj, shpallja e askujtësisë [res nullius] apo [terra nullius] mund të mbetet një dëshirë shtetërore. Pluralizmi ligjor është rrjedhojë e përplasjeve të heshtura ose të hapura mes rendeve ligjore të ndryshme. Shpesh, njëri ligj – zakonisht ai shtetëror – nuk njeh dhe nuk pranon rivalitetin e ligjeve jo-shtetërore ose, së paku, të papranuara si të tillë nga vetë ligji shtetëror. Një situatë e tillë në Shqipëri ka qenë dhe mbetet përballja mes ligjit shtetëror dhe të drejtave zakonore. E drejta zakonore është

njohur me emra të ndryshëm, por në këtë punim do të përdorim kategorinë “zakon vendi”. Ligji shtetëror modern u shfaq me përmasa të ndryshme arrogance, siç ndodh, jo rrallë, në marrëdhëniet në mes të riut dhe të moshuarit, mes risisë dhe konservimit.

Të dhënat referuar pronës së përbashkët fshatçe janë mbledhur gjatë punës kërkimore në projekte të ndryshme ndër vite. Këtu do të jepen disa në mënyrë të përmbledhur, në funksion të krijimit të një historiku të shkurtër të marrëdhënies ligjore dhe kulturore në mes fshatit dhe shtetit modern në të gjithë Shqipërinë. Ndërsa, të dhënat etnografike mbi lumin, paraqitur në një syth më vete, i kushtohen çështjes së lumit të Zall Gjoçajt. Për këtë çështje kam punuar pak nga pak, përgjatë pesë viteve të fundit. Ritmin punës kërkimore ia ka përcaktuar kryesisht aktivizimi i zhvilluar në mbrojtje të këtij lumi, kundër ndërtimit të një HEC-i që shkakton devijimin e plotë të rrjedhës së tij. Pjesëmarrja ime ka

konsistuar në pozicionin e një studiuesi të lëmit të antropologjisë. Sa herë jam përfshirë në prononcime publike apo si pjesëmarrës në protesta, ka ndodhur si një proces i zhvendosjes prej pozicionit të vëzhguesit tek ai i pjesëmarrësit.

Shteti, e përbashkëta, fshati

Gati nuk ka nevojë të theksohet se marrëdhënia ndërmjet shtetit dhe fshatit, veçanërisht në lidhje me pronën e përbashkët, është thellësisht e ndërlikuar dhe përbën një nga faktorët kyç që ka shndërruar hapësirën e ish-pronës kolektive të fshatit në një nga “të përbashkëtat” më të kontestuara. [Ostrom, 1990; Bardhan dhe Ray, 2008] Në thelb, ky kontestim lidhet me mosnjohjen institucionale të fshatit nga e drejta shtetërore si subjekt pronësie mbi këto prona, pavarësisht se, sipas zakonit të vendit dhe vlerave social-kulturore lokale, ato i përkisnin vetë komunitetit fshatar. Pra, shteti, herë drejtpërdrejt e herë tërthorazi,

shpërnjeh “fshatin” si bashkësi juridike e politike, ose e përshtat dhe e kufizon sipas logjikës shtetërore.

Në këtë kontekst, do të paraqesim shkurtimisht historinë e shtetëzimit të pronës nga shteti shqiptar përgjatë shekullit XX dhe deri në ditët tona, për të ofruar një kornizë më të gjerë ku mund të kuptohet çështja e pronës së përbashkët në dritën e moderniteteve pronësore të propozuara dhe të zbatuara nga shteti. Njëkohësisht, duam të sjellim në vëmendje një referencë klasike mbi transformimet e fshatit dhe pronës kolektive në përballje me shtetin modern: punën e historianit Jerome Blum (1978). Synimi kryesor është të ofrohet një vështrim reflektiv, që ndihmon në kuptimin e statusit ligjor dhe politik të lumit.

Prona e përbashkët e fshatit në mes dy luftërave botërore

Me rimëkëmbjen e shtetit-komb shqiptar pas Luftës së Parë Botërore, thuajse e gjithë

prona e përbashkët e fshatrave u shtetëzua. Në praktikë, fshatarëve iu la e drejta e gëzimit dhe e përdorimit sipas kriterëve ligjore. Këto të drejta ngjasojnë me pronësinë, por nuk janë e njëjta gjë, pasi fshati nuk mund të vendoste më për fatin juridik të pronës së tij të përbashkët, për sa kohë ishte shteti ai që zotëronte cilësinë e pronarit. Kjo sipas ligjit shtetëror. Ndërsa sipas ligjit të pashkruar – që për marrëveshje fjale do ta quajmë zakoni i vendit – shtetëzimi, de facto, nuk e cenonte pronësinë e fshatit mbi pronën e përbashkët, për sa kohë nuk ndërhyjnë aktorë të tjerë që kërkonin privatizimin e saj. Përplasja mes ligjit shtetëror dhe zakonisht të vendit shfaqet kur shteti kërkon ta privatizojë, ose ta shndërrojë plotësisht apo pjesërisht objektin e pronës së përbashkët. Dëshmi të reagimit të komuniteteve fshatare ndaj dhënies së pyjeve me koncesion apo tjetërsimit të pronësisë në favor të palëve të treta gjenden kudo në Shqipëri. Po japim tre shembuj:

Shembulli i parë vjen si shënim etnografik nga zona e Matit. Një banor, të cilin folkloristi Dhosi Liperi e takoi rastësisht, grindet me shoqëruesin e Liperit dhe kjo situatë na vjen e përmbledhur në këtë formë:

“E qortoi rreptësisht për padrejtësinë që u kishin punuar macukllanët dhe e demaskoi rëndë, se bjeshkën në mal të Dejës, përmbi grykën e Zallit, e grabitën me të pabesë e poshtërsisht... Nuk ishin të zotë t’ua merrnin burrënisht, ballë për ballë me pushkë, siç i ka hije shqiptarit... Tapitë i nxorët me dredhi e me ndihmën e Zogut... Atë kullotë na e pat dhënë vetë Skënderbeu...». [Liperi, 2014: 116]

Shembulli i dytë vjen nga zona e Lagunës së Nartës, Vlorë:

«Autoritetet lokale, pa të drejtë, na kanë ndaluar peshkimin në gjol, duke shkelur dispozitat e kontratës së lidhur midis sipërmarrësit të Dajlanit dhe financës.

Lutemi të urdhërohen autoritetet përkatëse që të na japin të drejtat tona për peshkim, sipas Ligjit dhe Zakonit, në mënyrë që të mos shkaktohet mjerimi i familjeve tona.» [AQSh, Tiranë, F-152, 1923, dok. 1129-001]

Këtë shkresë e hartuan dhe nënshkruan kryeplaku i Nartës, Llabro Bako, kryeplaku i Zvërnecit, Stavro Çeve, dhe kryeplaku i Panajasë, Veli Zyberi, më 1923.

Shembulli i tretë është një fragment nga një memorandum i kryepleqësisë së fshatit Pobickë, Leskovik (juglindje e Shqipërisë), drejtuar organeve të qeverisë, ku parashtrohen shqetësimet mbi pronën e përbashkët të fshatit, si vijon:

«Prej kohësh që nuk mbahen mend, katundi ynë posedon një kullotë verore me gjithë pyllin e ndodhur në të, e cila caktohet me kufi... me dokumente respektive dhe të pakundërshtuara prej të gjitha regjimeve që kanë urdhëruar në këtë vend...». [Prifti,

2010]

Këto ishin disa shënime për periudhën mes dy luftërave botërore.

E përbashkëta në periudhën sociale dhe post-socialiste

Periudha socialiste në Shqipëri [1944-1990] përbën një rast unik krahasuar me vendet e tjera socialiste në Europë. Nga viti 1946 e në vijim, në tri periudha kohore (1946-1956, 1961-1967, 1980-1981) u shtua dhe u intensifikua shtetëzimi i pronës në hapësirën rurale, duke krijuar kategori të pronësisë shtetërore dhe shoqërore. Në kushtetutën [Statusin] e vitit 1946, të parin pas Luftës së Dytë Botërore, thuhet si vijon:

“Janë pasuri e përbashkët e popullit të gjitha minierat dhe pasuritë e tjera të nëntokës, ujërat, burimet natyrale, pyjet dhe kullotat, mjetet e komunikacionit ajror, postat, telegrafet, telefonat, radiostacionet dhe bankat”.

Kurse në kushtetutën e dytë, miratuar gjatë socializmit (1976), thuhet:

“Në Republikën Popullore Socialiste nuk ka klasa shfrytëzuese; ato janë zhdukur dhe ndalohet prona private dhe shfrytëzimi i njeriut nga njeriu”.

Më tej vazhdohet:

“Janë pronë vetëm e shtetit: toka dhe pasuritë e nëntokës, minierat, pyjet, kullotat, ujërat, burimet natyrore të energjisë, uzinat, ...”. [Kushtetuta 1976, neni 18]

Siç është dëshmuar në studime të tjera, ideja dhe praktika e pronës së përbashkët të fshatit dhe asaj private nuk u zhdukën plotësisht gjatë periudhës socialiste, por është e qartë se në këtë përplasje mes sistemeve ligjore dhe politike, dominonte shteti. Prona fshatare u përfshi si pronë e kooperativës ose e shtetit, duke u shpërnjohur si një çështje qendrore. Në praktikë, njerëzit vazhduan të zbatojnë

jo pak praktika zakonore, të cilat ruanin kujtesën e përkatësisë dhe të të drejtave historike mbi të përbashkëtën fshatare. Për vazhdimësinë e kujtesës dhe praktikës së “zakonit të vendit”, dhe specifikisht të kanunit, dëshmon fakti se një pjesë e madhe e popullsisë në zonat malore të Shqipërisë e realizoi dekolektivizimin e pronës mbi bazën e normave tradicionale.

Me rënien e socializmit, në debatet politike brenda institucioneve shtetërore, dy vizione dhe imagjinata politike mbi pronën u shpallën, herë të ndara e herë të ndërthurura. Shumëkush kërkonte rikthimin e të drejtave pronësore, duke e parë këtë si një të drejtë historike dhe si një formë triumfi ndaj regjimit socialist. Ndërkohë, logjika e shpërndarjes së pronës socialiste si parim i ndarjes së tokës bujqësore u imponua. Megjithatë, në këtë debat nuk u përfshi statusi juridik i ish-pronës së përbashkët të fshatit dhe, në pjesën dërrmuese, ish-prona e fshatit,

përfshi dhe lumenjtë, mbetën pronë e shtetit. Peizazhi ligjor postsocialist u pasurua me një mori ligjesh, të cilat shpesh krijuan fragmentime dhe fraktura sociale, ku ndërthureshin parime të kundërta doktrinare, dështime të institucioneve për të zbatuar ligjet, apo praktika të ndryshme të zbatimit të të njëjtit ligj.

Fryma legjitimuese e pronës së përbashkët të fshatit, referuar zakonit të vendit, është mbështetur në tri parime kryesore: barazinë, të drejtën e përdorimit sipas nevojës dhe kujdesin për brezat e ardhshëm. 1. Barazia: familjet dhe çdo anëtar i tyre kanë të drejta të barabarta mbi përdorimin dhe gëzimin e të mirave të përbashkëta. 2. Përdorimi sipas nevojës: sasia e shfrytëzimit matet me nevojat vjetore. Ky sens i masës lidhet me raportin e fshatarëve me natyrën: nuk mund të priten dru, të gjuhen kafshë apo të peshkohet më shumë sesa është e nevojshme, pasi kjo shihet si shkelje ndaj pronës së përbashkët

dhe natyrës. Në rastet kur dikush përfiton më shumë se familjet e tjera, mund të vendosen rregulla të reja ose të bëhet ndarja e hiseve. 3. Kujdesi për brezat e ardhshëm: ky parim është më pak i dukshëm dhe thuhet se pa një pronë të përbashkët të mbrojtur nuk mund të ketë vazhdimësi. Ky sens etik lidhet edhe me besimin se shfrytëzimi i tepërt i natyrës mund të sjellë ndëshkime hyjnore [Krasniqi, 2016] dhe është një parim depërtues i së drejtës zakonore. Referuar filozofisë politike dhe të së drejtës, ky parim përkon me etikën aristoteliane [mesotes] të shprehur në masën e duhur, ose të mesmen e artë.

Siç vihet re, këto parime tradicionale përkojnë me frymën e Draft Paktit me Natyrën [2028], por edhe vetë fryma e ligjit shtetëror mëton ta mbartë. Dallimet duket të shfaqen në praktikë, konkretisht përgjatë përballjes së kuptimit konkret se kush është komuniteti që përfiton drejtpërdrejt dhe

përgjatë zbatimit të së drejtës.

Përgjatë historisë ka pasur gjithmonë një përballje, madje një përplasje, midis individit, që ka kërkuar të përfitojë më shumë sesa e lejonte norma e zakonit të vendit, dhe ligjit shtetëror. Për shembull, thuajse në çdo komunitet, në periudhën postsocialiste u shfaqën individë dhe familje që shfrytëzuan, me qëllim përvetësimi dhe pasurimi, burimet e përbashkëta. Kjo ndodhte herë nën justifikimin e mbijetesës, herë në cilësinë e “njeriut të fortë” apo të moskokëçarësit ndaj normave komunitare dhe shtetërore. Jo rrallë, fryma e njeriut të fortë migroi nga praktika sociale në atë shtetërore. Por ndodhi edhe anasjelltas. Shteti postsocialist mori herë tiparet e një shteti dorëjashtë, e herë-herë të një shteti me moralin e njeriut të fortë dhe moskokëçarës, por edhe të përfaqësuar nga burokrati i korruptuar – një shtet që përngjasoi lehtësisht shtetin parazitarr. Kjo sjellje ka dominuar dy dekadat e para të periudhës

postsocialiste. Por edhe panorama e një shoqërie të korruptuar, shfrytëzuese dhe mosrespektuese e natyrës, ka gjasë të jetë një praktikë sociale e ekzagjeruar diskursivisht nga një shtet parazit. Shtetit parazit i konvenon që në ekonominë e tij politike të sajojë një shoqëri që e meriton një shtet të tillë, pra, ashtu siç shfaqet. Këtë po e lëmë si hipotezë. Ndërsa në rastin në vijim do të flasim për një shtet parazit që fillon e merr tipare të shtetit pushtues. Vetë komuniteti dëshmon se ia kishte dalë të mbronte pronën e përbashkët nga kultura pushtuese brendakomunitare dhe nga kushdo tjetër, deri sa i shfaqet shteti pushtues në aleancë me kompani private të prodhimit të energjisë elektrike, që kërkojnë të përvetësojnë lumin, nën idenë e energjisë së rinovueshme, politikë e promovuar globalisht, por edhe posaçërisht nga Bashkimi European, ku Shqipëria kërkon të bëhet anëtare.

Lumi Zall Gjoçaj, Europa dhe e drejta

Që prej vitit 2007 e në vijim, qeveritë shqiptare – si të djathta, ashtu edhe të majta – kanë dhënë rreth 714 leje koncesionare për ndërtimin e hidrocentraleve të vegjël në rrjedhat e lumenjve. Kjo politikë u paraqit si një akt sovranist dhe europeanist. Ajo u shoqërua edhe me një narrativë ambientaliste. Në këtë mënyrë u ndërtua një diskurs dominues që promovonte idenë se ndërtimi i sa më shumë hidrocentraleve do t'i siguronte Shqipërisë energjinë e nevojshme. Madje, vendi do të bëhej eksportues me përfitime të konsiderueshme. Gjithçka u paraqit si pjesë e politikave europeanizuese për zhvillim të qëndrueshëm dhe prodhim të energjisë së rinovueshme. Ndërkohë, në rajonin e Ballkanit Perëndimor janë dhënë mbi 3,500 leje të ngjashme. Më shumë se 40% e tyre janë në zona të mbrojtura. Një ndër arsyt kryesore të këtij zhvillimi janë kërkesat e BE-së për energji të rinovueshme.

Rasti që do të analizojmë është pjesë e këtij realiteti. Ashtu si shumë raste të tjera në rajon, ai tregon çfarë ndodh kur ideali i energjisë së pastër zbatohet nga një shtet parazit dhe pushtues.



Pamje dëshmi nga punimet e firmës koncesionare, Zallgjoçaj, 2023. Foto nga Nebi Bardhoshi.

HEC-et e vogla konsistojnë në futjen e rrjedhës së lumit (pjesërisht ose plotësisht) në tuba metalikë, të cilët kanë për funksion të devijojnë rrjedhën dhe eliminojnë kontaktin e ujit me tokën, deri sa të krijohet lartësia ideale për lëshim drejt turbinës. Si rezultat, ndërtimi i këtyre HEC-eve shkakton devijimin e rrjedhave lumore, duke sjellë degradim të mjedisit dhe shfarosje të shumë specieve endemike.



Diga e hidrocentralit që devijon rrjedhën e lumit,
Zall Gjoçaj — Mat. Autor: Nebi Bardhoshi

Në këtë kontekst ndodhet edhe çështja e Zall Gjoçajt, një komunitet i përbërë prej më shumë se 10 fshatrash, i shtrirë në anë të lumit që është devijuar. Do të flitet për HEC-in e ngritur në lumin Flim, pjesë e parkut natyror “Lurë-Mali i Dejës”.



Përballë memorialit të Pavarësisë, Tiranë, sloganet “Stop ekocidit” dhe “Për ne jeni pushtues”. Autor: Nebi Bardhoshi

Të parët që kundërshtuan ndërtimin e këtij HEC-i ishin banorët e fshatrave përgjatë brigjeve të lumit. Atyre iu bashkuan edhe banorë me origjinë nga kjo zonë, por që tashmë jetojnë në Kamzë dhe Tiranë. Më pas u bashkuan ekspertë dhe aktivistë

të mjedisit si dhe, herë pas here, grupime me angazhim politik. Rol qendror në organizimin e aktiviteteve, rrjetëzimin kombëtar e ndërkombëtar, mediatizimin e çështjes dhe mbrojtjen ligjore e ndërmoi Grupi ATA me qendër në Kamzë. Dalëngadalë, u formësua një komunitet i rrjetëzuar që e bashkonte lumi.



Mbi digën e hidrocentralit, duke mbajtur posterin
“Për ne jeni pushtues”. Autor: Nebi Bardhoshi

Argumenti i mbrojtjes ligjore është
i ndërlidhur ngushtë me nevojën
ekzistenciale për ujin e lumit dhe me
logjikën juridike lokale, sipas së cilës

komuniteti e ka përdorur lumin prej shekujsh dhe për herë të parë e gjen veten të shpronësuar fizikisht dhe praktikisht nga të drejtat historike dhe jetësore që ka pasur mbi të. Argumenti tjetër ishte fakti se kishte qenë komuniteti që e kishte mbrojtur, si rrallëkush, dhe pa ndihmën e shtetit, gjithë habitatin natyror.

Në gjykatë janë paraqitur, së paku, tri çështje gjyqësore, që kanë kaluar në tri nivelet e gjyqësorit dhe pritet të shkojnë edhe në gjykata ndërkombëtare. Në çështjet e paraqitura në gjykatë përfshihen argumente që tregojnë se leja për ndërtimin e HEC-it është dhënë në kundërshtim me ligjin për parqet kombëtare. Dokumentet e përdorura në aplikimin për marrjen e lejes së zhvillimit të veprës nga ana e kompanisë përfituese nuk janë në përputhje me ligjin. Nuk ishin kryer studime të plota në terren për gjendjen e rrjedhës aktuale të lumit, ndërsa masat ekologjike të detyrueshme nuk janë respektuar. Për më tepër, nuk

ka pasur një studim solid mbi efektet e shmangies së masës së ujit apo ndikimin e ndërprerjes së rrjedhës mbi ujërat nëntokësore. Gjithashtu, u parashtruan fakte që tregonin se firma ndërtuese nuk kishte tagër ligjor për të ndërtuar HEC-in. Në vijim u organizuan studime dhe diskutime publike, ku u paraqitën fakte shkencore mbi ndikimin negativ që ndërtimi i këtij HEC-i ka mbi mjedisin.

Por, më kryesorja, mbetet fakti se, pas ndërtimit të digës, u konfirmua se shqetësimi i banorëve kishte qenë i bazuar. Janë paraqitur disa herë prova filmike që tregojnë se gjatë verës rrjedha e ujit ndalon plotësisht, duke shkelur një nga kriteret ligjore bazë. Përveç tharjes së bimësisë dhe pasojave të tjera që sjell thatësia, disa familje kanë mbetur pa ujë të pijshëm, pasi, ose e përdornin lumin si burimin e tyre kryesor të ujit të pijshëm, ose krojet që ushqeheshin nga rrjeti nëntokësor i ujërave janë tharë gjatë verës.

Kundërshtia ndaj ndërtimit të HEC-it është realizuar jo vetëm përmes protestave, por edhe përmes shumë mekanizmave të tjerë, si: takime publike me ekspertë, aktivistë dhe liderë politikë, diskutime dhe shkrime në media lokale e kombëtare, përmes realizimit të videove, dokumentarëve dhe kronikave raportuese në media. Gjithashtu, janë zhvilluar studime mbi protestat dhe efektet e tyre [Freund. Ph.; Gjini. P.; Chan Kee. L. Ch.; Malaj. D.; Schönthaler. S., 2022] mbi ndikimin në mjedis.



Abdi Toçi, aktivist për çështjen e lumit të Zall Gjoçajt, duke mbajtur posterin e krijuar nga ai vetë “Më kaloj jeta me të pa drejta. Abdi Toçi, Urxall, Mat”. Autor: Nebi Bardhoshi

Nga gjithë kjo veprimtari dhe rrjetëzim i aktivizmit në mbrojtje të lumit, mund të thuhet se është kontribuar në krijimin e një kulture mbi lumin që ka tri përmasa kryesore: e drejta mjedisore, e mbështetur në legjislacionin në fuqi dhe të drejtën historike të banorëve mbi lumin; aspekti politik, i shprehur përmes protestave; dhe botimeve kritike e shkencore, kreativiteti i protestës, ku spikat një gjuhë pluraliste në shprehjen dhe përcjelljen e mesazhit, duke ndërthurur mesazhe vernakulare dhe universale.

Parë në sytë e përplasjes së sistemeve ligjore, përkatësisht të ligjit shtetëror dhe zakonit të vendit, del qartë se banorët veprojnë bazuar në të drejtën shtetërore. Gjykata dhe ligji shtetëror nuk njohin “zakonin e vendit” si referencë mbi të cilën mund të jepet drejtësi. As fshati nuk u njoh si palë në procesin gjyqësor, por vetëm nën kategorinë e përgjithshme “palë paditëse”.

Mbi shtetin pushtues dhe demokracinë

Ky diskutim do të mbyllet me shqyrtimin e tri slloganeve të përdorura në protestat e banorëve të Zall Gjoçajt kundër ndërtimit të HEC-it: - “Për ne jeni pushtues!”, “Ekocid”, “Më shkoi jeta me pa të drejta”. Secili shpreh një dimension të përballjes me shtetin: i pari artikulon shtetin si pushtues përmes politikave koncesionare; i dyti thekson shkatërrimin e mjedisit si një formë të dhunës institucionale; i treti, konceptuar nga Abdi Toçi, njëri prej banorëve dhe aktivist kryesor, sintetizon përvojën e padrejtësisë së vazhdueshme në shoqërinë shqiptare.

Slloganet janë një formë “britme”, të ngjashme me ritualet e vdekjes, ku qytetarët vajtojnë humbjen dhe mosnjohjen e të drejtave. Ato dëshmojnë një vetëdije antropologjike për shtetin si pushtues, i cili rikthehet në fshat jo për zhvillim, por për të marrë burimet natyrore, pa njohur të drejtat

e komunitetit. Kjo qasje përputhet, deri diku, vetiu me teorinë e Kriti Kapilës (2022), sipas së cilës shteti legjitimon pushtimin përmes ligjit, duke shpallur sende dhe territore si “pronë e askujt” për t’i përvetësuar si pronë shtetërore. Në këtë rast, shteti nuk është vetëm pushtues, por edhe shkelës i normave të veta ligjore, duke treguar një përzierje të pushtimit dhe kapjes së brendshme nga praktikat institucionale, qofshin si shkelje proceduriale apo si akte korruptive.

Çështja e Zall Gjoçajt ka dëshmuar reagimin social të margjinave brenda një rrafshi të shtresëzuar ekzistencialist, si për komunitetin njerëzor ashtu dhe për habitatin natyror. Përmasa e ekzistencializmit natyror dhe social mund të shërbejnë si bazë për një ripaktim mes shtetit dhe shoqërisë dhe, më tej, për një riformulim të marrëdhënies së njeriut me natyrën. Ethosi i këtij ripaktimi, si shoqëror ashtu edhe natyror, do të kishte qenë një shtet i drejtë, që si zemberek të praktikës së

tij do të kishte pasur “shpirtin e dhuratës” dhe jo pushtimit – një dinamikë e dhënies dhe e marrjes, e mbështetur mbi respektin e ndërsjellë.

Rreth autorëve

Prof. asoc. dr. Olsi Lelaj

antropolog

Olsi Lelaj është studiues i antropologjisë së modernitetit. Aktualisht është drejtor i Institutit të Antropologjisë në Akademinë e Shkencave të Shqipërisë dhe bashkëthemelues i Qendrës së Studimeve në Antropologji Sociale dhe Kulturore (QSASK).

Kërkimet e tij shkencore trajtojnë tema, si: formimi i klasave dhe roli i shtetit modern, dija etnografike nën diktaturë, ideologjitë moderne dhe intelektualët, si

dhe hapësirat urbane postkomuniste. Gjatë viteve, Lelaj ka kryer kërkime në terren në Shqipëri, Kosovë, Greqi dhe Itali. Ai është autor i librit *Nën shenjë të modernitetit: antropologjia e proletarizimit gjatë socializmit shtetëror në Shqipëri* (2015) dhe bashkautor (me Nebi Bardhoshin) i monografisë *Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë* (2018).

Ai ka qenë bashkëredaktor i revistës *Urbanities*, në një numër të veçantë të saj, me titull: “The Dreams and Nightmares of City Development: Urban Planning, Ideologies, and Social Movements in Contemporary Cities” (2017).

Artikujt e tij janë botuar në revista të ndryshme, kombëtare dhe ndërkombëtare.

Lelaj është mësimdhënës në antropologjinë kulturore dhe sociale, në universitete publike dhe jopublike në Shqipëri. Ai është profesor i ftuar në

Departamentin e Dizajnit dhe Teknologjive Arkitekture, Territoriale dhe Mjedisore (PDTA) në Universitetin “La Sapienza” të Romës. Aktualisht ai jep mësim në fushën e antropologjisë urbane në Departamentin e Urbanistikës, Fakulteti i Arkitekturës dhe Urbanistikës, në Universitetin Politeknik të Tiranës.

Linku i publikimeve: <https://qsa.academia.edu/OlsiLelaj>

Dr. Ervin Kaçi

antropolog

Ervin Kaçi është doktoruar në sociologji në Universitetin e Triestes. Ai është angazhuar si lektor në universitete të ndryshme publike dhe jopublike në Shqipëri, në lëndët e sociologjisë, teorive sociale dhe lëvizjeve sociale.

Në vitin 2018, iu bashkua Institutit të Antropologjisë, në Akademinë e Shkencave

të Shqipërisë, si kërkues shkencor me kohë të plotë. Kaçiu është autor i monografisë Një antropologji mbi varfërinë dhe të skajuarit: rasti i Romëve në Shqipëri dhe i shumë artikujve shkencorë dhe publicistikë.

Gjatë viteve, dr. Kaçiu ka kryer hulumtime të karakterit sasior dhe cilësor në Shqipëri, Izrael, Itali dhe Kosovë. Ai është angazhuar për një periudhë të gjatë kohe si konsulent në organizata të ndryshme ndërkombëtare dhe vendase të shoqërisë civile, veçanërisht në sferën e organizimit komunitar.

Fushat e interesit akademik të dr. Kaçiut, në rrafshin e antropologjisë dhe sociologjisë politike, përfshijnë një spektër çështjesh, si: pakicat, emigrimi, shoqëria civile, moderniteti dhe ideologjitë, marrëdhënia shoqëri-shtet në postsocializëm.

Linku i publikimeve: <https://qsa.academia.edu/ErvinKaciu>

Prof. dr. Nebi Bardhoshi

antropolog

Nebi Bardhoshi është kërkues shkencor në Institutin e Antropologjisë në Akademinë e Shkencave të Shqipërisë dhe drejtor ekzekutiv i Qendrës së Studimeve në Antropologji Sociale dhe Kulturore – Shtëpia e Antropologjisë.

Bardhoshi është studiues i antropologjisë social-kulturore, me interesa të veçantë studimore në antropologjinë juridike, politike, e natyrës dhe në historinë e mendimit antropologjik.

Ai ka një eksperiencë të pasur në fushën e mësimdhënies, në fusha të ndryshme të antropologjisë social-kulturore.

Në fushën e botimeve Bardhoshi ka një eksperiencë të konsiderueshme. Ai është autor i disa monografive, si: Gurtë e kufinit:

kanuni, pronësia, strukturimi social (2011), Antropologji e kanunit (2015) dhe Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë (2018), kjo e fundit në bashkautorësi me Olsi Lelajn. Ai ka botuar një numër të konsiderueshëm artikujsh akademikë, brenda dhe jashtë vendit dhe ka qenë redaktor i vëllimeve të ndryshme studimore mbi Ballkanin dhe rajonin e Mesdheut.

Linku i publikimeve: <https://qsa.academia.edu/NebiBardhoshi>

Referenca

Antropologjia dhe të përbashkëtat

- Hardin, G, 1968, "The tragedy of the commons", Science, New Series, 162 (3859), 1243-1248.
- Gudeman, S, 2001, The anthropology of economy: Community, market, and culture, Malden & Oxford: Blackwell Publishers.
- Morin, E., & Kern, B. A, 1999, Homeland earth: A manifesto for the new millennium, Cresskill: Hampton Press.
- Nonini, D. M. (Ed.), 2007, The global idea of commons, New York: Berghahn Books.
- Ostrom, E, 1990, Governing the commons: The evolution of institutions for collective action, Cambridge: Cambridge University Press.
- Salemink, O., & Eriksen, H. T, 2023, "A manifesto against private property: Anthropological anger in an era of greed and destruction", Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology, 97, 1-6.
- Trémon, C.-A, 2022, "Commoning and publicizing: Struggles for social good", Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology, 94, 1-19.

<https://qsa.academia.edu/OlsiLelaj>

“A mund të bëhemi bashkë?” E përbashkëta, të përbashkëtat dhe komunitetet

Arendt H, 2006, Gjendja njerëzore, përkthyer nga Stavri Pone, Tiranë: IPLS&Dita 2000.

Bauman, Z, 2001, Community: Seeking Safety in an Insecure World, Cambridge: Polity Press.

Fuchs, D., & Klingemann, H.-D, 2006, Democratic communities in Europe: A comparison between East and West. In H.-D. Klingemann, D. Fuchs, & J. Zielonka (Eds.), Democracy and Political Culture in Eastern Europe (pp. 25–66), New York: Routledge.

Giordano, C., & Kostova, D, 2002, The social production of mistrust, In C. M. Hann (Ed.),

Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia (pp. 74–91), London: Routledge.

Gudeman, S, 2001, The Anthropology of Economy: Community, Market, and Culture. Malden & Oxford: Blackwell Publishers.

Habermas, J, 1989, The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society, përkthyer nga Thomas Burger, Cambridge Massachusetts: The MIT Press.

Inglehart, R, 2006, Mapping global values. International Studies in Sociology and Social Anthropology, 11.

Lagerspetz, M, 2009, Still citizen vs state? Post-

communist prospects for democracy in Europe. In A. Konttinen (Ed.), *Civic Mind and Good Citizens: Comparative Perspectives* (pp. 147–168), Frankfurt: Peter Lang.

Letki, N., & Evans, G, 2005, Endogenizing social trust: Democratization in East-Central Europe. *British Journal of Political Science*, 35(3), 515–529. <https://doi.org/10.1017/S000712340500027X>

Letki, N, 2006, Investigating the roots of civic morality: Trust, social capital, and institutional performance. *Political Behavior*, 28(4), 305–325. <https://doi.org/10.1007/s11109-006-9016-2>

Pop-Eleches, G., & Tucker, J. A, 2013, Associated with the past? Communist legacies and civic participation in post-communist countries. *East European Politics and Societies*, 27(1), 45–68. <https://doi.org/10.1177/0888325412465087>

Putnam, R. D, 1993, The prosperous community: Social capital and public life, *The American Prospect*, 4 (13), 35–42.

Rose, R., & Shin, D. C, 2001, Democratization backwards: The problem of third-wave democracies. *British Journal of Political Science*, 31(2), 331–354. <https://doi.org/10.1017/S0007123401000133>

Sztompka, P, 1995, Cultural and civilizational change: The core of post-communist transition, In B. Grancelli (Ed.), *Social Change and Modernization: Lessons from Eastern Europe* (235–246). Berlin & New York: De Gruyter.

Sztompka, P, 2003, *Trust: A Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Trémon, Anne-Christine, 2022, Commoning and publicizing Struggles for social goods, *Journal of*

Global and Historical Anthropology 94 (2022): 1–19.
Uslaner, E. M, 2002, *The Moral Foundations of Trust*.
Cambridge: Cambridge University Press.
Uslaner, E. M, 2008, Trust as a moral value. In D.
Castiglione, J. W. van Deth, & G. Wolleb (Eds.),
The Handbook of Social Capital (pp. 101–121), Oxford:
Oxford University Press.

Sitografi

[https://www.osfa.al/sites/default/files/preliminary_](https://www.osfa.al/sites/default/files/preliminary_findings_-_european_social_survey_in_albania_-_26_march_2013.pdf)
[findings_-_european_social_survey_in_albania_-_26_](https://www.osfa.al/sites/default/files/preliminary_findings_-_european_social_survey_in_albania_-_26_march_2013.pdf)
[march_2013.pdf](https://www.osfa.al/sites/default/files/preliminary_findings_-_european_social_survey_in_albania_-_26_march_2013.pdf)
[https://search.gesis.org/research_data/](https://search.gesis.org/research_data_ZA7505?doi=10.4232/1.14320)
[ZA7505?doi=10.4232/1.14320](https://search.gesis.org/research_data_ZA7505?doi=10.4232/1.14320)
<https://qsa.academia.edu/ErvinKaciu>

E përbashkëta, lumi, shteti: një përsiatje mbi kontratën e re sociale me natyrën

Bardhan, P. K., & Ray, I. (Eds.), 2008, *The contested commons: Conversations*, New Delhi: Oxford University Press.
Blum, J, 1978, *The End of the Old Order in Rural Europe*, Princeton University Press.
Freund, P., Gjini, P., Chan Kee, L. C., Malaj, D., & Schönthaler, S, 2022, “Local resistance in environmental struggles: The case of Zall-Gjoçaj, Albania”. *Contemporary Southeastern Europe*, 9, 65–77.
Gracia, M. G., & Cortes, A, 2023, *Blue planet law: Ecology*

- of our economic and technological world,
Springer.
- Kapila, K, 2022, *The anthropology of ownership, sovereignty, and the law in India*, HAU Publications.
- Krasniqi, S, 2016, *Ekokultura: Natyra në kulturën popullore shqiptare*, Prishtinë: Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës.
- Latour, B, 2017, *Facing Gaia: Eight lectures on the new climate regime*, Cambridge: Polity Press.
- Liperi, Dh, 2014, *Mitologjia Skënderiane*, Tiranë: Vllamasi.
- Mauss, M, 1954, *The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*, The Free Press.
- Merry, E. S, 1988, "Legal pluralism", *Law & Society Review*, 22 (5), 869–896.
- Ostrom, E, 1990, *Governing the Commons*, Cambridge: University Press.
- Prifti, B, 2010, *Toskëria: Kolonja dhe Leskoviku*, Tiranë: Vllamasi.
- Serres, M, 1995, *The natural contract*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sitografi

<https://qsa.academia.edu/NebiBardhoshi>

Titulli Antropologjia dhe të përbashkëtat

Autorë Olsi Lelaj
Ervin Kaçiu
Nebi Bardhoshi

Redaktore Mimoza Shqefni

Komisionuar nga shtëpia botuese
Heinrich Böll Stiftung, zyra Tiranë

Faqosja Kleidi Eski

Përmbajtja
©Qendra e Studimeve të Antropologjisë Sociale dhe
Kulturore

Fotografitë
©Olsi Lelaj
©Nebi Bardhoshi

Botimi
© Heinrich Böll Stiftung, zyra Tiranë
ISBN 9789928485052

Përmbajtja e këtij botimi është rezultat i tre diskutimeve të hapura të zhvilluara në kuadër të platformës Green Sofa, të mbajtura në dhjetor 2023. Pikëpamjet dhe qëndrimet e shprehura janë përgjegjësi e autorëve dhe nuk përfaqësojnë domosdoshmërisht qëndrimet e fondacionit.
Versioni digjital.

Dhjetor 2025.

■■■ HEINRICH BÖLL STIFTUNG
TIRANË

