

Falje, dëgjim, pritje: Etika e solidaritetit në lëvizjen e Kosovës për rezistencë paqësore në vitet 1990-ta

Arbër Jashari
Prishtina, Kosova
arber.jashari@hotmail.com

Abstrakti

Në kohën kur shpërbërja e Jugosllavisë në vitet e hershme të dekadës së 1990-ve u kthye në dhunë ndërmjet republikave që e përbënin atë, shumica dërmuese e njerëzve në Kosovë përqaftuan një lëvizje të gjerë shoqërore për rezistencë paqësore ndaj politikave shtypëse të shtetit të Serbisë. Lëvizja paqësore e Kosovës, që zgjati për gati një dekadë, erdhi në jetë mbi themele morale të traditës dhe u përshkua nga etika e solidaritetit. Në këtë punim, do të bëjë një analizë mbi tri praktika të veprimit etik dhe afektiv të mishëruara në aktivitetet e njerëzve të zakonshëm në këtë periudhë – praktikat e faljes, dëgjimit dhe pritjes. Pra, argumenti kryesor i këtij punimi, do të jetë të provojë se shkalla e ngritur e veprimit etik ishte qenësore për ngjizjen dhe jetën e lëvizjes paqësore.

Fjalët kyçe: *Afekt, etika, morali, solidariteti, tradita, Kosova*

Hyrje

Në vitin 1989, shteti i Serbisë, i papenguar nga institucionet e federale të Jugosllavisë, veproi në mënyrë joligjore për ta revokuar statusin e Kosovës si rajon autonom me institucionet e veta të qeverisjes. Si pjesë e fushatës së “masave të veçanta”, qindra mijëra punëtorë të institucioneve publike të Kosovës u larguan me dhunë nga vendet e tyre të punës dhe mbetën të papunë në një sistem ekonomik të mbyllur dhe të kontrolluar nga shteti. Mijëra vetë u burgosën dhe dhjetëra mijëra të tjerë u larguan drejt vendeve perëndimore nëpër Evropë.

Përgjigjja e popullit të Kosovës ndaj kësaj situatë jashtëzakonisht të vështirë ishte mjaft e papritur. Përderisa popujt e tjerë që jetonin në Jugosllavi morën armët në duar për t’iu përgjigjur yshtjes hegjemone të Serbisë, populli i Kosovës sfidoi logjikën e

dhunës duke e drejtuar energjinë rezistuese kah organizimi i praktikave grupore, sikurse fushata për pajtimin e gjaqeve, dhe në ngritjen e institucioneve të solidaritetit në fushat e arsimit dhe të shëndetësisë.

Ngjizja dhe rrugëtimi i lëvizjes paqësore, e cila u përqaftua në formë të gjerë nga populli i Kosovës në fillimn e viteve të 90-ta, është bërë temë e hulumtimit për një varg të studiuesve përgjatë viteve (shih, në veçanti, Clark 2000, Pula 2004, Krasniqi 2010, Maliqi 2012, Marsalevski 2016).³¹ Në kohën e fundit, ka pasur edhe një numër në rritje të aktivistëve dhe artistëve nga Kosova që kanë marrë inspirim nga lëvizja në fjalë dhe kanë bërë përpjekje bujare për hulumtime të thelluara mbi aspekte të veçanta të zhvillimit të saj.³² Pjesa më e madhe e këtyre studiuesve, nga fusha të ndryshme të dijes, kanë përmendur rëndësinë e një etike të solidaritetit si shtytëse për përhapjen e lëvizjes në vitet e hershme të saj. Megjithatë, gati të gjithë janë munduar të vënë theksin te arritjet apo dështimet e lëvizjes në nivelin e pastër politik, do të thotë te rezultatet përfundimtare. Për pasojë, ka pasur krejt pak vëmendje mbi rolin e njerëzve të zakonshëm si pjesëmarrës aktivë në lëvizjen paqësore.

Në një studim përmbledhës, bërë nga një pikëpamje antropologjike me vëmendje te proceset më shumë sesa te rezultatet finale, kam shtyrë përpara argumentin se lëvizja paqësore e Kosovës është mbështetur mbi besime të forta të solidaritetit të vjelura nga tradita dhe është mbajtur gjallë, në masën më të madhe, falë impulsit të njerëzve të zakonshëm për afërsi e afekt me njëri-tjetrin (në origjinal: to affect and be affected) (shih Jashari 2019). Nisur nga konceptet e gjera të traditës dhe afektit, të shtjelluara në atë studim, këtu do ta shtojë një pjesë të tretë dhe do të thellohem në terren të prekshëm për të treguar me shembuj se si nocione specifike nga tradita dhe prania e afektit ishin qenësore për mënyrën e jetesës dhe veprimit gjatë periudhës së lëvizjes paqësore. Kam vlerësuar se tri forma të veprimit etik, të cilat njerëzit e zakonshëm i përqaftuan gjatë kësaj periudhe, ishin thelbësore për ardhjen në jetë dhe rritjen e lëvizjes paqësore të Kosovës. Këto tri forma ishin impulsi drejt faljes, dëgjimit dhe pritjes.

Impulsi për të falur, i shfaqur para së gjithash përgjatë fushatës për pajtimin e gjaqeve në periudhën e hershme të lëvizjes (shih Neziri dhe Çetta 1999), është vlerë themelore e jetesës etike për të gjithë njerëzit. Pikërisht në aktin e faljes, në pamje emocionale nëpër fshatra gjithandej Kosovës, u besatua një lidhje afektive ndërmjet individëve dhe familjeve si përbashkim në sfidën kolektive për mbijetesë e liri. Natyrshëm, akti i faljes ndiqet nga impulsi për t'u kujdesur për të tjerët dhe për t'i dëgjuar hallet e tyre.

Gatishmëria për të dëgjuar njëri-tjetrin, për t'i dëgjuar më të moshuarit e më të diturit, mund të thuhet se ishte tipari më i rëndësishëm etik i lëvizjes paqësore të Kosovës. Argumenti im në këtë shkrim është se gati asnjëra nga institucionet dhe format e veprimit, të cilat i dhanë hov lëvizjes, nuk do të ishin të mundura pa shpërfaqjen e sensit për t'u afruar dhe për të dëgjuar njëri-tjetrin. Lidhja afektive e popullit të Kosovës me Ibrahim Rugovën, njeriun që do të shndërrohej në simbolin e lëvizjes paqësore të Kosovës, ishte, para së gjithash, një lidhje e bazuar në një etikë të të dëgjuarit. Për shumë vite me radhë, çdo të premte, njerëzit hapën veshët për të dëgjuar se çfarë thoshte Rugova në paraqitjet para shtypit. Përgjatë gjithë kësaj kohe, porosia e tij ishte krejt e ngjashme: ai bënte thirrje për durim dhe pritje.

Durimi dhe përcaktimi për të pritur ishte veprimi i tretë etik që e karakterizoi përpjekjen kolektive të Kosovës. Në një kohë të rënduar dhe me provokime të përditshme

police, populli i Kosovës e formësoi lëvizjen paqësore me durimin e pritjes. Durimi për të pritur, si do të argumentojë më poshtë, nuk është vetëm aktivitet pasiv (ashtu si mendohet në kuptim të parë) por kërkon sakrificë dhe vëmendje të thellë etike.

Këto forma të veprimit i shoh si mishërim i kësaj etike të solidaritetit dhe të tria do t'i diskutojë veç e veç në pjesë të ndara të këtij shkrimi. Në pjesën e parë, megjithatë, do të thellohem në një diskutim të shkurtër mbi nocionin kompleks të traditës dhe natyrën e veçantë të të kuptuarit të saj në mesin e njerëzve të zakonshëm në Kosovë. Në këtë formë, do të provojë ta bëjë një lidhje ndërmjet normave morale që burojnë nga dija zakonore dhe natyrës së veçantë të formësimit etik që e përjetuan njerëzit në Kosovë përgjatë viteve të lëvizjes paqësore të rezistencës.

Tradita: Pasuri apo barrë?

Çfarë do të thotë të thuash se një gjë ka traditë apo buron nga ajo? Sikurse është rasti me të tjera nocione a koncepte, vetë termi “traditë” është tejet i vështirë për ta definuar me një fjali. Megjithatë, janë dy pikëpamje të gjera mbi traditën, të cilat i shoh si dominante në mendimin publik të kohës sonë: Përderisa në njërin anë, tradita shihet si “pasuri” që duhet të ruhet për të ardhmen, në anën tjetër ajo vlerësohet të jetë më shumë si një “barrë” për t'u flakur dhe për t'u lënë në të kaluarën.

Në pikëpamjen e parë, pra në atë që e sheh traditën si pasuri, mendohet se ajo duhet të shërbejë si udhërrëfyes, apo edhe si një kod i sjelljes, sipas të cilit individë e grupe organizojnë jetën përbrenda rrethit të ngushtë të familjes dhe atij të gjerë të shoqërisë. Sipas kësaj pikëpamjeje, përçimi i dijes dokesore nga njëri brez në tjetrin është thelbësor për jetesën e mbijetesën e njeriut në botë. Në këtë kuadër të mendimit, studiuesi eminent Edward Shils (1981, 17), vlerëson se tradita është “krejt ajo çfarë mbijeton përmes përçimit, pavarësisht nga substanca dhe mjedisi institucional”. Metafora e përçimit të dijes, megjithatë, është paksa hutuese sepse në vetvete nënkupton se dija që jepet mbetet e pandryshuar dhe, ata që e marrin këtë dije, ia përcjellin tutje brezit të ri pa ndryshuar gjë. Kjo i bie se dija zakonore, qoftë konkrete apo abstrakte, përcillet nga paraardhësi te pasardhësi vetëm si informacion i kodifikuar – pa u vënë fare në praktikë. Megjithatë, siç ka argumentuar me kompetencë antropologu Tim Ingold (anipse ai e ka fjalën më tepër për forma performative të dijes, sikurse zejtaria), dija zakonore përcillet nga një brez në tjetrin jo thjeshtë përmes përçimit të informacionit të kodifikuar por më tepër përmes asaj që ai e quan “kultivim i vëmendjes” (Ingold 2001). Në procesin e ndërliqshëm të “kultivimit të vëmendjes”, marrësve të dijes zakonore nuk u jepet thjeshtë informacion i përpiktë nga brezi paraardhës (siç ndodh, fjala bie, me libërthat bashkëkohorë të recetave ushqimore apo manualeve për përdorimin e makinave), por me kujdes u ofrohen hapje e shtigje në mënyrë që ata vetë të zbulojnë e formësojnë njohuritë për të fituar përvojë e për të marrë përgjegjësi më të mëdha në jetë.

Kjo pikëpamje mbi traditën, si pasuri që bartet nga brezi në brez përmes kultivimit të vëmendjes (e jo përmes përçimit të informacionit të kodifikuar), sheh dijen zakonore si diçka që rritet me kohë a jo që mbetet statike në të. Në këtë proces rritjeje, dija zakonore gjithsesi ndryshon sepse, siç na thotë edhe Shils-i (1981, 14): “Tradita nuk mund të riprodhohet e ribëhet në vetvete. Vetëm njerëz të gjallë, me qëllime e ide, mund ta bëjnë e ribëjnë atë”. Pikërisht këtë pikëpamje të traditës, si thesar që vjen duke

u rritur e ndryshuar, e shoh si thelbësore në rastin e lëvizjes paqësore të Kosovës.

Së pari, megjithatë, le t'ia japim hakun edhe pikëpamjes tjetër që e kemi përmendur këtu, do të thotë asaj që e sheh traditën më tepër si barrë sesa si thesar. Në këtë pikëpamje, tradita shihet si sinonim i asaj ndaj të cilës individë e grupe njerëzore duhet të ngrihen nëse duan të përparojnë në botën moderne. Këtu tradita konsiderohet si një "longue durée", përgjatë së cilës mendohet se qeniet njerëzore kanë jetuar sipas rregullave e ideve të pandryshuara ndër gjenerata dhe për qindra vite me radhë. Për më tepër, në këtë pikëpamje, tradita shpeshherë shihet si ana e errët e nocioneve si liria, progresi, emancipimi apo arsimimi. Ky qortim ndaj traditës i ka rrënjët, deridiku, të lëvizja e iluminizmit pasiqë, siç na e përkujton Shils-i (ibid, 21): "Drita e fortë e arsyes dhe e dijes shkencore shëndriti udhën e kryqtarëve kundër thelbit tradicional... [ajo] rrinte në kundërshti të plotë me besime të pranuar vetëm sepse ishin pranuar në të kaluarën..."

Pak vende mund të ofrojnë shembuj më të mirë sesa Kosova dhe populli i saj sot rreth kësaj qasjeje dialektike mbi traditën - si pasuri apo si barrë. Kjo, ndoshta, sepse në masë të madhe, shoqëria e Kosovës ende konsiderohet si mjaft tradicionale edhe nga mbrojtësit edhe nga kundërshtarët e traditës. Për dallim nga shoqëritë ekonomikisht të zhvilluara e politikisht të emancipuara të Evropës perëndimore, shoqëria e Kosovës ende konsiderohet nga shumëkush si e ngecur (për të mirë apo për të keq) në baltën e dendur të traditës. Qysh më 1981, Shils-i kishte vërejtur me mprehtësi se në pikëpamjen moderniste të akademisë, "[t]radita duket sikur përshtatet në një lloj të shoqërisë por nuk ka vend në një tjetër" (1981, 18).

Pikërisht në një mjedis akademik e intelektual të ndikuar nga ky lloj i mendimit, përderisa po kryente studimet e doktoratës mbi jetën në një pjesë rurale të Kosovës në fund të viteve të 80-ta, antropologia në ardhje Janet Reineck pati ardhur në përfundim se lidhja me traditën ishte forma e vetme e jetesës për popullin e Kosovës. Në mes rreshtash, Reineck-u pati lënë të nënkuptohet se paaftësia e njerëzve në Kosovën rurale për ta kapërcyer murin e traditës i kishte lënë ata shumë prapa popujve të tjerë në shkallën e emancipimit dhe, për më tepër, po vinte duke e rrezikuar vetë qenien e tyre si grup në rendin e ri dhe kompleks të globalizimit dhe një bote ngushtë të ndërlidhur.

Në fjalët e saj:

"Ashtu siç e kam vërejtur unë, njerëzit në Opojë i janë përgjigjur kësaj pozite të rëndë shoqërore duke kërkuar prehje në të vetmën gjë që u ofron njëfarë sensi të dinjitetit personal dhe kolektiv: Ajo gjë është Tradita. Duke jetuar sipas ligjeve dokesore, të cilat konsiderohen të tejkaluara në pjesët e tjera të Jugosllavisë, opojasisht shohin veten si pjesë e një grupi me norma morale të veçanta. Duke e përvetësuar autoritetin e plotë të së kaluarës, i japin dinjitet jetës së tyre"

(Reineck 1991, 15).

Qartazi, pra, në studimin e saj Reineck-u merr anën e atyre që traditën e shohin si barrë. Mirëpo, përderisa kjo pikëpamje veçse ishte bërë dominante në mendimin akademik perëndimor në kohën kur Reineck-u po merrej me punën në terren, nuk duket të ketë qenë ashtu në mesin e njerëzve të zakonshëm në Kosovë. Për ta, tradita ishte një gjë me të cilën jetonin çdo ditë e jo diçka që e bartnin në kokë në kryerjen e punëve të përditshme. Ashtu sikurse një opojasi i quajtur Bajram i tha Reineck-ut: "Traditën

e ruajmë sepse është ligj i jetës sonë. Është krejt çfarë kemi” (Reineck 1991, 198). Pra, për Bajramin dhe pjesën më të madhe të njerëzve në Kosovë, sidomos atyre që jetonin në pjesë rurale, tradita ishte pasuria e tyre më e madhe. Në këtë kontekst, shumë njerëz me të cilët kam bashkëbiseduar gjatë viteve të fundit, më kanë thënë se tradita simbolizon “dokat tona” apo “mënyrën tonë të jetesës” të ruajtur dhe bartur *brez pas brezi*. Në fakt, ashtu siç kam vënë re dhe argumentuar në një shkrim tjetër (shih Jashari 2019), njerëzit e zakonshëm në mënyrë të vazhdueshme kanë përdorur nocione nga dija dokesore në zhvillimin e aktiviteteve si pjesë e organizimit kolektiv, që këtu iu kam referuar si institucionet e solidaritetit, në kuadër të lëvizjes paqësore të rezistencës.

Në pjesën e mbetur të këtij punimi, pra, do të japë shembuj sesi kjo formë e veçantë e të kuptuarit të dijes dokesore ishte e dobishme për të mundësuar një nivel të ngritur të sjelljes etike në mesin e njerëzve të zakonshëm përgjatë viteve të lëvizjes paqësore.

Norma morale dhe formësimi etik

Në këtë pjesë do të provojë të bëjë një lidhje ndërmjet nocioneve që dalin nga tradita (të cilave mund t’iu referohemi si norma apo vlera morale) dhe tri formave të veprimit etik, të cilat dolën në pah në aktivitetet e përditshme të njerëzve të zakonshëm përgjatë lëvizjes paqësore të rezistencës në Kosovë. Në këtë orvatje, do të provojë ta ndjek shtegun e hapur nga antropologia Saba Mahmood (2005) për të qëmtuar se çfarë ngjet në procesin e formësimit etik kur ndiqen normat e vlerat e një tradite të caktuar – në rastin tonë, në traditën e dijes dokesore, e cila u ndoq nga njerëzit e zakonshëm në Kosovë përgjatë lëvizjes në fjalë.

Siç vëren edhe Mahmood-i, në traditën shkollare dhe filozofike të mendimit perëndimor, ekzistojnë dy konceptime të mëdha mbi formësimin etik. Konceptimi i parë, i cili është më i vonë, i takon ideve nga periudha e iluminizmit dhe është artikuluar në formën më të qartë nga filozofi me nam Immanuel Kant. Për Kant-in, formësimi etik i njeriut mund të arrihet vetëm përmes aftësisë së arsyes. Në këtë pikëpamje, pak rëndësi i kushtohet aktiviteteve trupore që marrin formë në formësimin etik të njeriut. Për dallim, në konceptimin e dytë dhe shumë më të vjetër që i atribuohet Aristotelit, formësimi etik i njeriut bëhet përmes mënyrave të jashtme të sjelljes. Në pamjen aristoteliane të formësimit etik, siç vëren Mahmood-i (2005, 27), “nuk ka fort rëndësi se çfarë do të thotë një teori e caktuar etike, porse çfarë ajo arrin të bëjë”. Rëndësia e vënies së theksit në dallimin ndërmjet këtyre dy konceptimeve të formësimit etik qëndron në prerjen ndërmjet arsyes (që jepet nga Kant-i) dhe afektit (që gjendet te Aristoteli). Qëllimi im këtu është të vë në pah se, në rastin e lëvizjes paqësore të Kosovës, kjo prerje është e paqëndrueshme. Me fjalë të tjera, argumenti im është se në procesin e formësimit etik (pra, në ndjekjen e normave dhe vlerave morale) arsyeja dhe afekti janë ngushtë të lidhura. Në fakt, pikërisht duke e dhënë lëvizjen e Kosovës si një rast konkret, kam marrë guximin të them se, në shumë trajta, afekti ndërthen në vete potencialin për t’u shndërruar në arsye (shih Jashari 2019).

Duke marrë për referencë një varg të studiuesve, Mahmood-i argumenton se raporti ndërmjet normave morale dhe formave të veprimit etik që vijnë në jetë me ndjekjen e tyre, nuk është lehtësisht i shpjegueshëm. Mahmood-i me arsye vëren se, në përcaktimin për ndjekjen e normave, nuk është e thënë që njerëzit ose t’i pranojnë ose

t'i refuzojnë ato. Më saktë është të thuhet, vazhdon ajo, se ka një varg mënyrash se si njeriu mund të krijojë raport me një normë të caktuar dhe se "forma e saktë trupore që ndjekja e një kodi moral merr nuk është element i rastesishëm por *i duhur* i analizës etike sepse është mënyrë e përshkrimit të formësimit specifik të subjektit etik" (2005, 29, theksi në origjinal). Për Mahmood-in, për më tepër, këto forma të veprimit etik (duke përfshirë, si të rëndësishme për ne në këtë punim, mënyra të sjelljes dhe praktika shpirtërore) mund të konsiderohen si "pozitive" në kuptimin e manifestimit të tyre në jetën e përditshme" dhe se rëndësia e tyre "nuk gjendet [vetëm] në domethënien që marrin për praktikuesit e tyre por edhe në *punën praktike* për formësimin e një individi" (ibid, theksi në origjinal).

Në vija të trasha, ishin tri norma morale të vjelura nga tradita, të cilat u përmendën në vazhdimësi nga figura udhëheqëse përgjatë viteve të lëvizjes paqësore të Kosovës: urtësi, durim, qëndresë. Si u manifestuan këto norma apo, thënë më qartë, si u përkthyen ato në praktika të veprimit etik përgjatë lëvizjes? Si ndodhi që të kuptuarit abstrakt i këtyre normave, në mesin e njerëzve të zakonshëm, të kthehet në mjet të fuqishëm të rezistencës për t'u përdorur në praktikë përgjatë aktiviteteve të përditshme në atë periudhë? Si u bë që bindja ndaj këtyre normave t'iu japë krahë njerëzve për t'u vënë në veprim (ose edhe për t'u përmbajtur) e për t'u bërë bashkë? A mund të thuhet se ndjekja e normave morale, në vijën e argumentit të Mahmood-it, ka potencial t'i shtyjë njerëzit drejt veprimit? A ekziston mundësia që nënshtrimi ndaj hierarkisë dhe disiplinës (në rastin tonë, ndaj normave të traditës) t'i lejojë njerëzit ta përvetësojnë aftësinë për të rezistuar? Këto janë disa nga pyetjet, të cilat shpresoj t'i adresojë në formë implicite në tri pjesët e mëposhtme të këtij punimi, gjatë disuktimit mbi praktikën e veprimit etik të faljes, dëgjimit dhe pritjes.

Falja

Një nga praktikën e veprimit, që pati ndikim të jashtëzakonshëm në formësimin etik të popullit të Kosovës në vitet e hershme të ngjizjes së lëvizjes së rezistencës, ishte impulsi drejt faljes. Siç e kam përmendur në krye të këtij punimi, fushata për pajtimin e familjeve në hasmëri (me anë të procesit të ndërliqshëm të fajes së gjakut) ishte një shtytje që i afroi njerëzit me njëri-tjetrin dhe trasoi udhën e bashkimit përpara sfidave jetike. Në këtë pjesë, do të provojë të shtjellojë se si ky proces rrodhi në praktikë dhe se si kërkimi e pranimi i faljes iu dha forcë njerëzve (përmes formësimit të sjelljes etike) në betejën për rezistencë paqësore.

Prova për të bindur familjet (shpeshherë edhe anëtarë të familjeve veç e veç) drejt faljes së gjakut, do të thotë faljes për vrasjen e një anëtari të familjes, është ndërmarrje e vështirë dhe sfiduese. Në fakt, grupi i studentëve të cilët morën nismën për fushatë të faljes së gjaqeve, e dinin fort mirë vështirësinë e detyrës kur vendosën të kërkojnë ndihmë nga profesorë e intelektualë më të moshuar, si dhe nga figura udhëheqëse të bashkësive lokale e fetare. Këta studentë e dinin, me fjalë të tjera, se për t'i bindur njerëzit drejt faljes së gjakut, duhet të kishin dijen e guximin t'iu kërkojnë t'i thirrin jo vetëm mendjes por edhe aftësive të tjera njerëzore. Falja, siç na thotë studiuesi eminent Roger Scruton (2017, 83-86), nuk është vetëm një akt i thjeshtë të cilin personi i prekur e ofron në mënyrë arbitrare. Përkundrazi, falja ndërthen në vete një proces të gjatë e të

vështirë që kërkon mund dhe sakrificë. Siç e thotë njëri nga pjesëmarrësit gjatë procesit të pajtimit të familjeve: “[V]jetëm ai që nuk e ka provu, se gjë më t’vështirë se me falë nuk ka” (Gashi 2016). Shumë nga këta pjesëmarrës, të quajtur *pajtimtarë*, kanë vënë re në shkrime e intervista se misioni i tyre ishte “heqja e gurit nga zemra e njeriut”, “çlirimi i zemrës” apo “prekja e botës së brendshme të njeriut”. Ishte mision, pra, që duhej të arrihej përmes një teknike të bindjes afektive dhe me qëllimin e ndryshimit të mendjes të njerëzit duke ua ngrohur zemrën. Për më tepër, ishte mision për të rrënjosur (me anë të veprimeve afektive) një etikë të solidaritetit dhe mirëbesimit ndërmjet individëve dhe familjeve.

Siç rrëfen njëri nga pjesëmarrësit në faljen e gjaqeve, kleriku katolik Don Lush Gjergji (2015), rastet e para të faljes ishin më të vështirat dhe kërkuan shumë mund dhe bindje. Ai kujton sesi shumë njerëz, të cilët po provonin t’i bindnin për ta falur gjakun, u ishin drejtuar pajtimtarëve me pyetje si: “A jeni shqiptarë të vërtetë?” dhe “Si mund të na kërkon ta falim gjakun?” Ai gjithashtu kujton se shumë prej përgjigjjeve në fillim ishin të prera: “Ne nuk falim!” Megjithatë, teknikat afektive të bindjes (të cilave iu kam referuar më lart), ishin tejet të dobishme për të bindur njerëz e familje që ta ndërronin mendjen. Dy raste, të përshkuara më poshtë, shërbejnë si shembuj për formën se si këto teknika u vënë në praktikë gjatë asaj periudhe.

Rasti i parë është rrëfyer nga Hava Shala (2016), njëra nga studentet e grupit që nisi fushatën e pajtimit dhe një nga të paktat gra pjesëmarrëse në fushatë. Në rrëfimin e saj, Shala tregon se, për ta kërkuar besën për faljen e gjakut, në numrin më të madh të rasteve grupi i pajtimtarëve (kryesisht burra, por duke përfshirë edhe disa gra aktiviste) bisedonin vetëm me burrat e familjes nëpër *oda*. Megjithatë, ajo tregon për një rast në fshatin e Isniqit, në pjesën perëndimore të Kosovës, ku pajtimi nuk ishte arritur edhe pas marrjes së besës për falje të gjakut nga burrat e familjes së prekur. Siç kujton Shala, burrat e asaj familjeje u kishin thënë se edhe nëse ata do ta jepnin besën për faljen e gjakut, gruaja dhe fëmijët e të vrarit mund të mos pajtoheshin dhe ta prenin besën në kërkim të hakmarrjes. Këta burra kishin pretenduar, vazhdon rrëfimin Shala, se edhe gruaja dhe fëmijët e të vrarit duhej të bindeshin në formën e njejtë siç ishin bindur ata. Siç vëren me të drejtë Shala, kjo kërkesë ishte a pazakontë sepse pajtimtarët e dinin mirë se, në fund të fundit, do të ishin burrat e familjes ata që do ta merrnin vendimin (sidomos për një punë të kësaj rëndësie). Interpretimi që Shala ia bënë këtij rasti është se, anipse burrat vërtetë kishin ndërruar mendje, duhej më shumë kohë për zemrën. Në këtë formë, ata në një mënyrë i shfrytëzuan gruan dhe fëmijët si arsyetim për të marrë më shumë kohë dhe për ta shtyer vendimin. Më tej Shala kujton se si ajo dhe një pajtimtare tjetër kishin shkuar (me leje të burrave të familjes) për ta bindur gruan që të pajtohet për të mos e thyer besën e faljes së gjakut. E vetëdijshme për të ardhmen e pasigurt të fëmijëve të saj, të cilët do të mund të përfundonin të ngujuar në ciklin e vrasjeve të hakmarrjes, gruaja nuk mori shumë kohë për të ofruar premtimin se nuk do ta thyente besën e faljes së gjakut. Megjithatë, kur pajtimtarët u kthyen te oda me lajmin e mirë, burrat aty prapëseprapë nuk e dhanë besën! Pasi kishte kaluar një kohë, megjithatë, Shala kujton sesi burrat vetë u kishin dërguar ftesë pajtimtarëve për ta shtrirë dorën e faljes në një ceremoni publike të pajtimit.

Rasti i dytë është një kujtim i artistes kosovare-britanike Lala Meredith-Vula (2016), e cila si studente ishte e pranishme në disa nga bisedat ndërmjet grupit të pajtimtarëve

dhe familjeve të prekura nga gjakmarrja, si dhe në shumë ceremoni publike të pajtimit. Ajo rrëfen se si, në një rast, një grup i pajtimtarëve kishin qëndruar për orë të tëra në një odë, duke provuar t'i bindin burrat e familjes që ta japin besën për faljen e gjakut. Pa sukses, kujton Meredith-Vula, pajtimtarët kishin provuar të gjitha format e njohura e të provuara të bindjes verbale që veçse i kishin përvetësuar. U ishin lutur burrave që t'i thërrisnin mendjes së shëndoshë; u kishin bërë thirrje për ta pasur parasysh të ardhmen e familjes së tyre; iu kishin lutur që ta shtrinin dorën e pajtimit për hir të rinisë së Kosovës; kishin përmendur domosdoshmërinë për bashkim përpara sfidave në atë periudhë të rëndë. Asnjë nga këto thirrje e lutje nuk kishin bërë punë. Më në fund, për befasinë e të gjithëve që ishin të pranishëm, Anton Çetta, në rolin e tij të dalluar si kryepajtimtar, me mirësjellje u kërkoi burrave të moshuar të familjes së prekur që të largoheshin nga oda dhe të bisedonin ndërmjet vete në një dhomë tjetër. Pas një kohe, kur u kthyen në odë, siç kujton Meredith-Vula, burrat dhanë kumtin që do ta falnin gjakun. Në mes vajit e përqaftimeve, nisi procesi i faljes. Këto dy raste i kam përzgjedhur, ndërmjet shumë të tjerave, për të ilustruar ndërliqshmërinë e procesit të kërkimit dhe dhënies së besës për faljen e gjakut. Teknikat e afektit, të përdorura nga pajtimtarët, shkonin përtej provës së bindjes verbale. Siç e kemi parë në dy rastet e përshkruara këtu, grupet e burrave herë ishin bindur me përdorimin e fjalëve të duhura e herë me mungesën e fjalëve në tërësi.



Figura 1. Pajtimtarë duke provuar ta bindin një familje për faljen e gjakut në odë.
(Marrë nga Neziri dhe Çetta 1999)

Këto procese të gjata dhe të vështira, që në të shumtën e herave përfunduan në ceremoni publike të pajtimit, patën ndikim të madh në sjelljen etike të anëtarëve të familjeve nga të dyja anët e hasmërisë. Në njërën anë, anëtarët e familjeve të të vrarëve hapën zemrën për ofrimin e faljes, ndërsa në anën tjetër, anëtarëve të familjeve të gjakësve iu dha mundësia për ta rinisur jetën. Prosesi i faljes dhe pajtimit të gjaqeve,

në këtë mënyrë, ua hapi udhën individëve dhe familjeve për të treguar solidaritet dhe për të kultivuar një shkallë më të lartë të veprimit etik në vitet ne vijim – ato të lëvizjes paqësore.



Figura 2. Një pajtimtar përqafton një anëtar të një familjeje që ka falur gjakun.
(Marrë nga Neziri dhe Çetta 1999)

Dëgjimi

Nëse mund të thuhet që procesi i vështirë (por çlirues) i faljes së gjaqeve shënoi themelin mbi të cilin shumë njerëz të zakonshëm u drejtuan kah një kultivim i përtërirë i veprimeve etike dhe afektive, shembujt më të mirë për këtë ndryshim vërehen dhe kuptohen më së miri në praktikatat e dëgjimit të vëmendshëm dhe durimit për të pritur. Në këtë pjesë, do të provojë të argumentojë se të dëgjuarit e njëri-tjetrit, si dhe i figurave me autoritet moral and intelektual, ishte thelbësor për punën e institucioneve të solidaritetit të cilave iu kam referuar në vazhdimësi gjatë këtij punimi. Gjithsesi, natyra e dëgjimit për të cilën e kam fjalën këtu, është paksa specifike dhe diskutimi që do të marrë zë më poshtë do të jetë i përqendruar rreth dimensionit etik të dëgjimit (dhe rolin në formësimin e veprimit etik të popullit të Kosovës gjatë lëvizjes paqësore të rezistencës).

Shumë studiues kanë vënë re viteve të fundit se në pikëpamjen moderniste (të ndikuar, para së gjithash, nga ide të lëvizjes iluministe) dëgjimi mendohet të jetë aktivitet pasiv, përkundër shikimit, që besohet të jetë më aktiv. Shpeshherë, shtrohet argumenti se, përderisa njeriu mund të përzgjedh se çfarë të shohë, zëri që ai dëgjon përreth vjen në mënyrë arbitrare. Në këtë formë të kuptimit të funksionit të shqisave, për më tepër, akti i dëgjimit (me vetë nënshtrimin e veshit dhe pasivitetin që e ngërthen në vetvete) mendohet të jetë njëfarë kërcënimi për reflektim të qetë që nevojitet për vendimmarrje

racionale. Antropologu Charles Hirschkind (2006, 14) ka veneruar se, për kritikë të veshit si Immanuel Kant-i, “vetë struktura fenomenologjike e aktit të dëgjimit filloi të shihej si rrezik për autonominë e subjektit të iluminuar liberal...” Për më tepër, Hirschkind-i na thotë, për Kantin dhe kohanikët e tij, mënyra e vetme se si njeriu mund t’i japë autoritet të plotë aftësisë së arsyes është pikërisht përmes një shkëputjeje me “shqisën shpirtërore” (siç është njohur dëgjimi).

Natyra e dëgjimit, të cilës po i referohem këtu, është paksa më ndryshe nga të kuptuarit e zakonshëm e praktikës së dëgjimit – si aktivitet i shkëputur dhe individual i njeriut. Në analizën time, do të provojë t’i ruaj disa nga aspektet që lidhen ngushtë me pikëpamjen konvencionale (sidomos idenë për një shkallë të ngritur të vëmendjes dëgjimore), por në të njëjtën kohë do ta ndjek shtegun e hapur nga Hirschkind-i (2006, 25) për të parë se si akti i dëgjimit “mbërthen trupin në tërësinë e vet”. Në kontekst të traditës së Kosovës, rreth së cilës e kam ndërtuar argumentin e këtij punimi, praktika e dëgjimit mund të vendoset përbrenda rregullave të ndërliqshme të hierarkisë dhe disiplinës që ngërthehen në kuadër të saj. Në këtë rregullim hierarkik, dëgjimi mund të kuptohet si formë e respektit dhe nënshtrimit nga disa anëtarë të familjes e shoqërisë ndaj anëtarëve të tjerë (zakonisht, më të moshuarve) dhe ndaj normave e vlerave që këta të fundit i kanë përvetësuar nga përvoja e jetës. Për shembull, të rinjve e të rejave vazhdimisht u thuhet të dëgjojnë me vëmendje se çfarë kanë për të thënë më të moshuarit dhe për mënyrën se si ata i shprehin mendimet e veta (bie fjala, toni i zërit, gjestet e trupit, pushimet ndërmjet shprehjes së mendimeve). Për më tepër, në krejt këtë rregullim, jo vetëm që pritet nga të rinjtë e të rejtat të dëgjojnë me shumë kujdes, por edhe iu ndalohej të ndërpresin folësit më të moshuar apo t’i kundërvihen mendimeve të tyre. Ky lloj i botëkuptimit vërehet edhe në fjalët e një burri, i cili teksa po shprehte keqardhje se ai sistem i vlerave ishte në zhdukje e sipër, i tha antropologes Janet Reineck (1991, 195): “Përpara, nuk kishim ujë të nxehtë. Kishim pak për të ngrënë. Mirëpo, kishte disiplinë. Kur i zoti i shtëpisë merrte fjalën, të gjithë dëgjonin”. Në një përvojë personale këto vitet e fundit, gjatë një vizite si mysafir (së bashku me studiues e studentë) te një familje diku në perëndim të Kosovës, pata mundësinë të shohë se si kryefamiljari, një burrë në moshë, qortoi djalin e tij të martuar sepse e kishte ndërprerë teksa po u rrëfente një tregim për fshatin mysafirëve të respektuar. Pra, është pikërisht kjo formë e dëgjimit (e cila mund të thuhet se denoton respekt e nënshtrim) që dua ta vë në pah këtu për të theksuar ndikimin në formësimin e veprimit etik në mesin e popullit të Kosovës përgjatë lëvizjes paqësore të rezistencës.

Teksa po shkruante në vitin 1991, sërish Reineck-u kishte vënë re një prirje në mesin e njerëzve në Kosovë për të dëgjuar dhe treguar respekt për njëri-tjetrin në forma të rregullimit hierarkik (para së gjithash, mbi kritere të moshës dhe gjinisë) dhe e kishte parë këtë rregullim në kuadër të asaj që e kishte quajtur si pranim në heshtje (në origjinal: acquiescence) apo “një tipar i ndërgjegjjes shqiptare që shërben si udhërrëfyes në jetë” (1991, 186). Reineck-u e shihte këtë formë të sjelljes dhe veprimit si kufizuese dhe, për pasojë, fataliste për të ardhmen e afërt të shoqërisë së Kosovës në botën moderne të globalizimit. Megjithatë, përtej parashikimeve të zymta të Reineck-ut, kjo formë e rregullimit e bazuar në respekt dhe nënshtrim (e shprehur në praktikën e dëgjimit etik) mori rol të rëndësishëm vetëm disa vite pas studimeve të saj mbi shoqërinë e Kosovës. Pikërisht përmes praktikës së dëgjimit të vëmendshëm, si dhe në prirjen për nënshtrim

ndaj autoritetit moral, populli i Kosovës ia doli të ngris institucione komplekse të solidaritetit përbrenda lëvizjes së rezitencës.

Ka një varg shembujsh për mënyrën se si njerëzit e zakonshëm ishin thellësisht të përkushtuar, me tërë qenien e tyre, në praktikën e dëgjimit etik. Konsideroni, për shembull, prirjen e njerëzve të zakonshëm për të refuzuar përfshirjen në dhunë; vullnetin për t'iu bindur një rregullimi të ndërlikuar të punës dhe detyrimeve tatimore vullnetare; entuziazmin për shndërrimin e shtëpive private në vatra të arsimit dhe shëndetësisë; përlësinë me të cilën pranuan këshillat e më të moshuarve, intelektualëve dhe udhëheqësve fetarë (shih Jashari 2019). Mirëpo, shembulli më i veçantë i përkushtimit në veprim etik përmes dëgjimit ishte padyshim vëmendja ndaj figures së Rugovës – për atë se çfarë thoshte e, sidomos, për mënyrën se si e thoshte. Siç kam argumentuar në një tjetër punim (Jashari 2019, 68), Rugova u bë mishërim i autoritetit moral dhe intelektual – të njohur dhe respektuar nga njerëzit e zakonshëm. Kur ai fliste, por edhe kur rrinte i heshtur, njerëzit dëgjonin me kujdes. Siç ka vërejtur Clark (2000, 116), kjo formë e dëgjimit etik u shndërrua në besim se Rugova “si njeri i urtë, i guximshëm dhe i mençur, e dinte çfarë është më mirë...” Ajo çfarë ishte më mirë në atë kohë, Rugova kishte argumentuar, ishte durimi për të pritur.

Pritja

Me kalimin nëpër procesin e vështirë të faljes së gjaqeve, si dhe me përtërirjen e prirjes për respekt për figurat me autoritet moral e intelektual përmes veprimit etik të dëgjimit, njerëzit e zakonshëm në Kosovë duket sikur arritën gjendjen e duhur për të kapërcyer në fazën e ardhshme të formësimit etik përbrenda lëvizjes paqësore të rezitencës: kohën për të pritur. Nëse flasim prej një pikëpamjeje krejt konvencionale, ideja e pritjes përfaqëson aktivitetin më pasiv për një person të gjallë. Në fakt, në të shumtën e rasteve, pritja nuk konsiderohet të jetë aktivitet fare. Nuk duket fort e zakonshme të dëgjojmë një fjali si: “Jam shumë entuziast sepse sot do të rri e të pres!” Mirëpo, nëse ndalemi e mendojmë për një çast, do të na bie ndër mend se aktiviteti i pritjes është diçka që si qenie njerëzore e bëjmë gjatë tërë kohës dhe, për më tepër, na duhet ta kultivojmë në vazhdimësi përgjatë jetës. Qoftë për ndonjë takim, për ardhjen e autobusit, ndonjë ofertë për punë, për çeljen e luleve apo rritjen e pemëve, aktiviteti i pritjes është pjesë qenësore e jetës sonë të pandarë shoqërore e biologjike. Pritja, në këtë kuptim, është një praktikë të cilën na duhet ta përvetësojmë si fëmijë dhe ta njohim e kultivojmë si të rritur. Pikërisht këtë formë të pritjes, si praktikë jetësore, dua ta vë në pah në këtë pjesë të këtij punimi.

Në rastin e lëvizjes paqësore të Kosovës, dua të propozoj se durimi i njerëzve për të pritur mund të konsiderohet si një praktikë me prapavijë morale dhe etike. Në traditën e Kosovës, ngjashëm sikurse me praktikën e dëgjimit, durimi për të pritur mund të thuhet se përbën respekt për norma dhe nënshtrim ndaj autoritetit moral. Duke e përmendur këtë tipar, Clark-u (2000, 31) thoshte: “Në shoqërinë shqiptare, ekziston trysni e madhe për t’u përshtatur [me rrethin] dhe secili person ndjehet i mbikqyrur nga rrethi shoqëror, ku zakonisht preferohet të pritët për konsensus rreth ndryshimit të një norme sesa të veprohet në formë individuale për ta shkelur atë normë”. Një tjetër tipar në traditën e Kosovës, ngushtë i ndërlidhur me praktikën e pritjes, është ideja e vuajtjes. Edhe në

ditët tona, shumë njerëz besojnë se, për të shkuar përpara në jetë, duhet së pari të kesh durim dhe gatishmëri për të vuajtur. Siç e kishte kuptuar Reineck-u (1991, 193), kur pati shkruar mbi praninë e këtij tipari në mesin e popullit të Kosovës: “Vuajtja shihet si një fakt i jetës”, pati ardhur në përfundim ajo. Pra, këtu e kam fjalën pikërisht për këtë formë të pritjes – si pranim i vuajtjes dhe shprehje e vullnetit për durim.

Shumë studiues kanë drejtuar kritika të ashpra mbi pasivitetin e supozuar të lëvizjes paqësore, sidomos në vitet më të vonshme. Clark-u (2000, 117), për shembull, fajësoi Rugovën dhe të tjera figura udhëheqëse se kishin dështuar të sendërtonin arritjet e hershme të lëvizjes, duke argumntuar se “politika e veprimit “sikur të ishte” [në origjinal: “as if”] u reduktua në test të durimit – më mirë se luftë, por më shumë si strategji e pritjes sesa e fuqizimit”. Për më tepër, ai vuri në pikëpyetje aktivitetin e udhëheqësve politikë e lokalë rreth qasjes së tyre “skajshmërisht pasive, duke pritur për gjëra të ndodhin në skenën ndërkombëtare dhe me qëndrim hezitues për përmirësimin e jetës së përditshme në Kosovë” (ibid., 201). Mirëpo, siç e kam thënë edhe në hyrje të këtij shkrimi, Clark-u dhe studiues të tjerë të lëvizjes paqësore të Kosovës (me interesimin e tyre më të madh në rezultatet përfundimtare sesa në proceset drejt tyre) fatkeqësisht kanë anashkaluar procesin e rëndësishëm të formësimit etik ëpër të cilin kaloi populli i Kosovës gjatë kësaj periudhe. Duket, prandaj, krejt legjitime të flitet mbi këtë periudhë si një kohë e durimit për të pritur – në kuptimin që e kam përshkruar më lart. Qysh më 1992, në një bisedë për New York Times-in, Rugova veçse kishte shfaqur bindjen se vëmendja në sferën morale, me përkushtimin e njerëzve të zakonshëm në praktika të veprimit etik, ishte ajo çfarë duhej në atë kohë: “Jemi të vetëdijshëm se nëse kemi durim për të pritur, do të dalim fitimtarë,” i tha revistës amerikane, e cila e pati përshkruar (jo pa të drejtë) si “burrë thatanik me pamje prej asketi” (Kaufman 1992). Në një shkrim të kohës, duke hamendësuar mbi vullnetin e përtërirë të popullit të Kosovës për rezistencë me anë të përkushtimit etik, Maliqi e pati përshkruar mirë situatën me këto fjalë: “Megjithë vuajtjen, shqiptarët kanë fituar një arritje morale e politike nga kjo situatë, si dhe besim të duhur për rezistencë të plotë afatgjate. Për dallim prej serbëve, *ata mund të presin*” (1998, 110, theksi i vënë nga autori).

Pritja e vërejtur gjatë lëvizjes paqësore, pra, nuk kishte të bënte me ndonjë formë të pasivitetit në mesin e njerëzve të zakonshëm. Përkundrazi, ishte qëndrim i vetëdijshëm etik, të cilin njerëzit u munduan fort për ta arritur dhe për ta mbajtur. Siç ka argumntuar Salla (1995, 3), ky qëndrim (që, përveç durimit për të pritur, përhinte edhe praktika të tjera të veprimit etik si falja e dëgjimi) u bë qendror në përpjekjen e popullit të Kosovës pasi “iu mundësoi ta forcojnë pozicionin moral përballë serbëve dhe u shërbeu si përkushtim i përtërirë për vazhdimin e fushatës paqësore”.

Përfundim

Në këtë punim, kam provuar ta shtrojë argumentin se përkushtimi ndaj praktikave të veprimit etik (si falja, dëgjimi dhe pritja) ishte forma përmes së cilës populli i Kosovës e përqafoi lëvizjen e rezistencës paqësore ndaj shtypjes së paramenduar nga Serbia përgjatë viteve të 90-ta. Për dallim prej shumë studiuesve të kësaj lëvizjeje, të cilët kanë sugjeruar se aspekti moral ka pasur ndikim të kufizuar, përgjatë këtij shkrimi kam provuar të argumentojë se pikërisht epërsia morale e popullit të Kosovës (e arritur

përmes procesit të formësimit etik) ishte qenësore për ngjizjen dhe jetën e lëvizjes. Së këndejmi, përpos argumentit që themelet e lëvizjes paqësore ishin të ndërtuara mbi norma morale të traditës, praktikave të veprimit etik dhe afektiv që e karakterizuan atë duhet të njihen më mirë. Zaten, kjo analizë me pikëpamje antropologjike mbi proceset e lëvizjes (për dallim prej pikëpamjeve të përqendruara vetëm te rezultatet përfundimtare) ka synuar të tregojë se prania e afektivit dhe kultivimi i praktikave të veprimit etik kanë luajtur rol qenësor në lëvizjen e Kosovës për rezistencë paqësore.

*Shënim mbi përdorimin e figurave: Figura 1 and Figura 2 janë riprodhuar me leje nga botuesi, Instituti Albanologjik i Prishtinës, marrë përmes korrespondencës personale me drejtorin e Institutit, Dr. Hysen Matoshi, dhe me autorin e libri, Dr. Zymer Neziri.

Falënderimet

Dëshiroj të falënderoj dy recensentët anonimë, si dhe redaktorët e revistës *Kosova Anthropologica*, për komentet dhe sugjerimet e tyre.

FUNDNOTAT

1 Për një kronologji të ngjarjeve kryesore gjatë periudhës së lëvizjes së Kosovës për rezistencë paqësore, shih Clark (2000) dhe Jashari (2019).

2 Disa shembuj për t'u përmendur: Arkivi i intervistave me aktivistë e aktiviste nga periudha e lëvizjes paqësore, të realizuar nga nisma Oral History Kosovo; seria e shkrimeve mbi jetën në Kosovë gjatë viteve të 1990-ta, të botuar në revistën Kosovo 2.0; vepra e artit "The City is Everywhere," e cila kishte përfaqësuar Kosovën në Bienalen e Venecias më 2018; videot dokumentare "Daullet e rezistencës" dhe "Kurrizi".

BIBLIOGRAFIA

- Clark, Howard. 2000. *Civil resistance in Kosovo*. London & Sterling, VA: Pluto Press.
- Clark, Howard. 2009. "The limits of prudence: Civil resistance in Kosovo 1990-98." In *People Power: Unarmed Resistance and Global Solidarity*. London & Sterling, VA: Pluto Press.
- Gashi, Flamur. 2016. "Interview with Flamur Gashi." Interview by *Oral History Kosovo*, January 23. http://oralhistorykosovo.org/wp-content/uploads/2016/06/FlamurGashi_ENG.pdf (accessed 25 July, 2023).
- Gjergji, Lush. 2015. "Interview with Father Lush Gjergji." Interview by *Oral History Kosovo*, January 23. https://oralhistorykosovo.org/wp-content/uploads/2016/03/Father_Lush_Gjergji_eng.pdf (accessed 25 July, 2023).
- Hirschkind, Charles. 2006. *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Ingold, T. 2001. "From the transmission of representations to the education of attention." In *The debated mind: Evolutionary psychology versus ethnography*, edited by Harvey Whitehouse, 113–153. Oxford: Berg.
- Jashari, Arbër. 2019. "Tradition, affect, ethics: A view of Kosova's movement of

- non-violent resistance in the 1990's." MA Thesis., Southern Illinois University. (Unpublished)
- Kaufman, Michael. 1992. "A different kind of resistance in Kosovo: Serbian repression vs. quiet resistance." *New York Times*, June 23, 1992. <https://www.nytimes.com/1992/06/23/world/a-different-kind-of-war-in-kosovo-serbian-repression-vs-quiet-resistance.html> (accessed July 25, 2019).
- Krasniqi, Gëzim. 2010. "'Parallel system' in Kosovo: Strengthening ethnic identity through solidarity and common social action." *SEEU Review* 6(1): 41-56.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Maliqi, Shkëlzen. 1998. *Kosova: Separate worlds – Reflections and analyses 1989-99*. Prishtina: MM Society.
- Maliqi, Shkëlzen. 2012. "Why the peaceful resistance movement in Kosovo failed." In *After Yugoslavia: Identities and politics within the successor states*, edited by Robert Hudson and Glenn Bowman, 43-76. London: Palgrave Macmillan.
- Marsavelski, Aleksandar, Furtuna Sheremeti, and John Braithwaite. 2016. "Did nonviolent resistance fail in Kosovo." *RegNet Research Paper Series* 112, School of Regulation and Global Governance (RegNet).
- Meredith-Vula, Lala. 2016. "Interview with Lala Meredith-Vula." Interview by *Oral History Kosovo*, July 22. http://oralhistorykosovo.org/wp-content/uploads/2017/03/Lala-Meredith-Vula_ENG_Final.pdf (accessed January 25, 2019).
- Neziri, Zymer and Anton Çetta, eds. 1999. *Pajtimi i gjaqeve: 1990-1991*. Prishtina: Institute of Albanology.
- Pula, Besnik. 2004. "The emergence of the Kosovo 'parallel state,' 1988–1992." *Journal of Nationalism and Ethnicity* 32(4): 797-826.
- Reineck, Janet. 1991. *The past as refuge: Gender, migration, and ideology among the Kosova Albanians*. PhD diss., University of California at Berkeley.
- Salla, Michael. 1995. "Kosovo, non-violence and the breakup of Yugoslavia." *Security Dialogue* 26(4): 427-438.
- Scruton, Roger. 2017. *On human nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Shils, Edward. 1981. *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rreth autorit:

Arbër Jashari është hulumtues dhe etnograf nga Kosova. Në të kaluarën, Arbri ka realizuar disa filma të shkurtër etnografik dhe ka qenë përfitues i bursave nga institucione si Flaherty Film Seminar (2014). Më 2019, me ndihmë nga bursa e Fulbright-it, ka përfunduar studimet post-diplomike (MA) për antropologji në Southern Illinois University (SIU). Për temën e tij të diplomës, mbi lëvizjen e Kosovës për rezistencë paqësore në vitet e 1990-ta, ka fituar çmimin Arshi Pipa Award nga Society for Albanian Studies (SAS). Në planet afatshkurtra, Arbri synon të bëjë studime mbi kulturën e vdekjes në Kosovë si dhe të botojë një roman-biografi të motivuar nga rrëfimi i nënës së tij mbi sfidën për të trashëguar pasurinë e prindërve të saj.

* Ky shkrim u përkthye nga gjuha angleze në gjuhën shqipe nga Arbër Jashari