



A promovon feja dhunë?

Description

Augustine Perumalil

Burimi: Satya Nilayam: Chennai Journal for Intercultural Philosophy 6 (2004), 102-127.

Përmbledhje

Duke vëzhguar se dhuna në emër të fesë ka një histori të gjatë, artikulli këqyr marrëdhënien ndërmjet fesë dhe dhunës. Hetimi fillon me një shqyrtim kritik të dy pikëpamjeve të dhunës së frymëzuar nga feja të cilat janë të të përhapura në rrethe të caktuara – pikëpamja se është pikërisht në natyrën fesë të gjenerojë dhunë; dhe ajo se shkak i dhunës fetare është prania e përemrave mashkullorë dhe imazheve të dhunshme në ligjërimin fetar – dhe zbulon se ato janë shpjegime të papërshtatshme të dhunës së frymëzuar nga feja. Hetimi shikon më tej në faktorët e ndryshëm, si të brendshëm ashtu edhe të jashtëm, që e bëjnë fenë të dhunshme dhe del në përfundimin se nuk ka asnjë dhunë pastër fetare. Pjesa më e madhe e dhunës që i mvishet fesë shkaktohet në fakt nga konflikte më të thella shoqërore, ekonomike dhe politike që ngrejnë krye si pasojë e zemërgushtësisë së sektorëve të caktuar të shoqërisë për sundim, dhe nga një lloj ndjesie (e vërtetë apo imagjinare) privimi, plagosjeje, padrejtësie dhe pasigurie që kanë masat. Rrjedhimisht, argumenton autori, çdo përpjekje për t'u kacafytur me dhunën të kryer në emër të fesë, duhet pikë së pari t'i drejtohet këtyre aspekteve të jetës sociale dhe të kërkojë një ndarje të ekzistencës kombëtare nga përkatësia fetare, të etosit kombëtar nga identiteti fetar.

Përmbajtja

- 1. Marrëdhënia e Ngushtë ndërmjet fesë dhe Dhunës
- 2. Dy pikëpamje të Papërshtatshme të Dhunës Fetare
- 2.1 Feja si Prodhuesja e Dhunës

- 2.2 Imazhet e Zotave të Dhunës dhe të Dhunës Fetare
- 3. Faktoreët që e Bëjnë Fenë të Dhunshme
- 3.1 Disa Dogma në Lidhje me Detyrën fetare të Njeriut
- 3.2 Grindjet e Brendshme
- 3.3 Rrënjët e Shkrimeve të Shenjta të Dhunës
- 4. Faktorët e Jashtëm që Ndhmjnë në Dhunën Fetare
- 4.1 Analiza e Lokut e Luftës fetare
- 4.2 Roli i Nacionalizmit
- 4.3 Rënia e Institucioneve Liberale, Sekulariste
- 4.4 Të heshturit e Ndërgjegjes
- 4.5 Globalizimi dhe Kërkimi për Identitet të Ri
- Bibliografia

1. Marrëdhënia e Ngushtë Ndërmjet Fesë dhe Dhunës

Dhuna në emër të fesë ka një histori të gjatë, duke filluar që nga gjakderdhja në Bibël dhe luftërat e Kryqëzatave e deri te sulmet terroriste ndaj QBT-së [1] më 11 shtator, atentatet vetëvrasëse në Lindjen e Mesme dhe së fundmi zjarrvëniet, përdhunimet dhe vrasjet në masë në Gujarat. Por, siç Mark Juergensmeyer ka vërjetur në librin e tij *Terror in the Mind of God* (2001) (Tmerri në Mendjen e Zotit), që nga rënia e Bashkimit Sovietik dhe fundi i Luftës së Ftohtë, ka një rritje në konfliktet e lidhura me fenë. Arsyeja për këtë rritje, sipas tij, është se me rënien e BS-së, lufta në emër të fesë ka zëvendësuar betejat që vendosnin përballë Perëndimin kapitalist me bllokun komunist. Luftimet e reja, sipas Juergensmeyer, 'nuk janë më forma ime e qeverisjes kundër tëndes. Janë feja dhe besimet e mia kundër të tuajave.

Duke cituar një numër shembujsh të këtyllë të dhunës së ndërlidhur me fenë si nga historia e kaluar ashtu dhe nga ajo e sotmja, William Edelen, në një artikull të botuar në internet të titulluar "Feja është Shkaku i Dhunës" (1999), përgjegjësinë për dhunën ia lë në dorë vetëm fesë dhe argumenton se është pikërisht natyra e fesë ajo që prodhon konflikte dhe dhunë. "Është feja," shkruan ai, "që historikisht ka prodhuar dhunë gjithmonë. Nga Moisiu deri te Kryqëzatat, Henri VIII, Salemi, Hitleri, Kosova sot, në kohën tonë, janë ato vende pa fe që janë më pak të dhunshmet". (Edelen, 1999)

Argumenti i mësipërm, ndonëse me të meta për shkak të të qenit semplist, thjeshtëzues, nxjerr në pah një marrëdhënie të ngushtë ndërmjet fesë dhe dhunës. Ndonëse mund të duket e çuditshme për shumë prej atyre që e konsiderojnë fenë si një dorë drejt të shenjtës dhe një rrugë drejt rritjes shpirtërore dhe përmbushjes njerëzore, më shumë se gjysma e organizatave terroriste të listuara në listën e vitit 1998 të Departamentit Amerikan të Shtetit të grupeve terroriste, ishin me natyrë fetare (cf.

Shepard 2002). Gjithashtu ia vlen t'i kushtohet vëmëndje faktit se mizoria dhe dendësia e dhunës së frymëzuar nga feja – për shembull, sulmi i 11 shtatorit ndaj SHBA-së dhe dhuna e kohëve të fundit në Gujarat – ia kalon asaj të dhunës së frymëzuar nga motive krejtësisht shekullare, siç është ndjellja e trazirave për ndarjen e një shteti brenda një vendi apo një luftë për liri. Rrjedhimisht pra nuk është befasuese që në mbarë botën, midis studiuesve, ndjehet një nevojë urgjente për të pranuar dhe eksploruar marrëdhënien e ngushtë ndërmjet fesë dhe dhunës dhe se pas sulmeve të 11 shtatorit ndaj QBT-së, studiues të shumtë po i kushtojnë një vëmëndje më të madhe këtij fenomeni.

Formulimi i marrëdhënies ndërmjet fesë dhe dhunës shënohet nganjëherë nga mohimi në njërin anë dhe nga paragjykimi e teprimi në anën tjetër. Apolegjetët e fesë shpeshherë e konsiderojnë fenë si bartësin e mesazhit kundër dhunës, të paqes dhe të dashurisë, dhe refuzojnë që feja e vërtetë të ketë ndonjë lidhje me dhunën. Në mbështetje të kësaj pikëpamjeje, ata rreshtojnë lajmëtarë të tillë paqeje dhe jodhune si Bud'ha, Mahavira, Jezui, Mahtma Gandhi dhe Martin Luter King i Riu, dhe e cilësojnë dhunën fetare si një sjellje rreptësisht të papranueshme. Duke u rreshtuar në këtë linjë, udhëheqës të shumtë fetarë, sidomos udhëheqës fetarë muslimanë, kanë argumentuar në të kaluarën e afërt se njerëzit fetarë të cilët përdorin fenë e tyre për të përligjur dhunën nuk janë në të vërtetë fetarë, se muslimanët që përligjin dhunën nuk janë muslimanë 'të vërtetë'(cf. Ingersoll 2001). Përkundrazi, apolegjetet e sekularizmit, me qëllimin për të akuzuar fenë, e cilësojnë atë përgjegjëse për pjesën më të madhe të konflikteve dhe argumentojnë se asgjësimi i fesë do të garantonte një epokë paqeje dhe begatie (cf. Edelen 1999).

S'është nevoja të thuhet që të dyja këto pikëpamje konstatojnë disa të vërteta, por vetëm disa të vërteta të pjesshme. Ta quash afrinë e fesë me dhunën si fundamentalizëm të larguar nga rruga e drejtë, siç kanë prirjen të bëjnë disa apolegjetë të fesë, është sa e njëanshme po aq dhe e tepruar. Egziston nevoja që të shmanget mendimi fort i dëshiruar i religjionistëve në njërin anë dhe ekzagjerimi i sekularistëve në anën tjetër, dhe që afria e fesë me dhunën t'i nënshtrohet një hulumtimi akademik.

Mirëpo, është jashtëzakonisht e vështirë ta gjesh dhe ta thuash të vërtetën në lidhje me marrëdhënien e fesë me dhunën. Vështirësia buron kryesisht nga dy arsye. E para, duke qenë se asnjë formë dhune nuk është sheshazi fetare nga natyra, atëherë është e vështirë që të dallohet dhuna fetare nga tipet e tjera të dhunës. Për shembull, nuk është e lehtë të vendoset nëse konflikti në Irlandën e Veriut është fetar, apo nëse është para së gjithash një luftë klasore dhe etnike; nëse luftërat ballkanike të kohëve të fundit janë konflikte etno-fetare apo etno-nacionaliste; dhe nëse Sionizmi është një ideologji sekulariste apo fetare. Për të kapërcyer këtë vështirësi, mund të jetë e dobishme të flitet më tepër për një dhunë të frymëzuar nga feja, se sa për një dhunë fetare dhe kjo të përkufizohet si dhunë që buron kryesisht nga konfliktet në besimet dhe praktikët fetare apo si konflikte ndërmjet grupeve fetare, si grupe fetare.

Së dyti, secili shembull dhune është kaq unikal saqë çdo përgjithësim i bërë në bazë të studimit të ndoca rasteve është i destinuar të jetë i pazbatueshëm ndaj rasteve në përgjithësi. Vetëm naiviteti sociologjik do të na nxiste të prisnim se i njëjti grupazh faktorësh të përbashkët vepron pas shpërthimeve të të gjitha rasteve të dhunës së frymëzuar nga feja. Rrjedhimisht, për një kuptim të hollësishëm të secilit rast të dhunës së frymëzuar nga feja, është e detyrueshme që çdo shembull të studiohet në kontekstin e vet, duke i kushtuar vëmendje rrethanave dhe forcave unike që ndihmojnë në shpërthimin e saj. Megjithkëtë, analiza e manifestimeve të ndryshme të dhunës fetare ka shumë gjasa që të tregojë disa tipare të përbashkëta. Ajo që vijon është përpjekja për të identifikuar ato tipare që janë të përbashkëta për shumicën e shembujve të dhunës së frymëzuar nga feja, në mos jo për të gjithë.

2. Dy pikëpamje të përpërshtatshme rreth dhunës fetare

Që në fillësë mund të jetë e frytshme të konsiderohen dy pikëpamje rreth dhunës fetare të cilat janë të përhapura në qarqe të caktuara, por që s'mund t'i mbijetojnë shqyrtimit të kujdesshëm kritik. E para syresh është pikëpamja se gjenerimi i dhunës është në natyrën e fesë; dhe e dyta është pikëpamja, e përhapur në mesin e disa feministeve, se shkak i dhunës fetare është prania e përemrave mashkullorë dhe e imazheve të dhunshëm në ligjërimin fetar.

2.1 Feja si prodhuese e dhunës

Ka një shkollë mendimi e cila vendos detyrimisht një marrëdhënie ndërmjet fesë dhe dhunës. Kjo pikëpamje thekson se feja në vetvete, sidomos feja në formën monoteiste, shpie detyrimisht drejt intolerancës, konflikteve dhe dhunës. Ajo gjen një mbështetje empirike në faktin se pjesa më e madhe e historisë sonë është e shënuar nga konflikte dhe luftëra që kanë rezultuar nga dallimet fetare. Ihtarët e kësaj pikëpamjeje ia drejtojnë më tej gishtin tendencës së përgjithshme njerëzore, të vërejtur përgjatë pjesës më të madhe të historisë sonë, se është dyshuese dhe përbuzëse e dallimeve, dhe ata argumentojnë se kjo tendencë është më e madhe në fe, 'meqënëse dallimet fetare priren të racionalizojnë dhe të fryjnë dendësinë e mospëlqimeve që mund të fillojnë me dallimet etnike, ekonomike apo të një lloji tjetër'(Langerak 1997, 514). Këto mospëlqime të thella, pretendojnë ata, janë të destinuar, herë pas here, të gjejnë shprehje në konflikte, dhunë dhe madje luftëra.

Por siç tregon Langerak, feja – as në formën e saj politeiste e as në atë monoteiste – nuk është natyrshëm një terren ushqyes i dhunës, siç sugjerohet nga disa kritikë të fesë. Langeraku argumenton 'Kur njerëzit mendonin se zotat ishin lokalë dhe shqetësimet e tyre ishin krahinore, ne mund t'i blatojmë besnikëri atyre pa këmbëngulur se kushdo duhet të veprojë kështu. Prej këtij del se politeizmi ka qenë mjaft i pajtueshëm me tolerancën fetare apo, pikërisht njësoj, me indiferencën ndaj besimeve të tjetrit (Ibid).

E kështu pra politeizmi e ka të lehtë të jetë tolerant ndaj zotave të popujve të tjerë dhe ne mund të rrokim përsenë pa vështirësi të mëdha. Mirëpo, mund të krijohet përshtypja se monoteizmi, duke pranuar një Zot të vetëm dhe unik, do të prodhojë natyrshëm intolerancë dhe, frytin e saj, dhunën.

Gjithësesi, ky supozim është i gabuar, pasi, siç argumenton Langerak, 'Edhe kur njerëzit mendonin se Zoti i tyre ishte më i fuqishmi, madje dhe Zoti i vetëm i vërtetë në mesin e zotave të shumtë dhe një zot xheloz për këtë, ata nuk kërkonin prej të huajve që të binin dakord me këtë'. (Ibid) Çifutët, për shembull, e konsideronin Jahvehun si Zotin e vetëm të vërtetë; ata ndjeheshin krenarë që ishin populli i

zgjedhur i Jahvehut dhe ndjenin keqardhje për të tjerët të cilëve nuk u qe dhënë ky privilegj, por nuk kërkonin nga njerëzit e tjerë që ta adhuronin Atë. Rrjedhimisht, edhe monoteizimi me ndërlikimet e tij universale mund të shmangë përplasjen me ateistët apo adhuruesit e zotave të tjerë.

2.2 Imazhet e zotave të dhunshëm dhe dhuna fetare

Disa feministe mbrojnë pikëpamjen se përemrat mashkullorë të përdorur në ligjërimin fetar, dhe imazhet e dhunshme në shkrimet e shenjtja janë ndihmëtarët parësorë të dhunës. Teologjia feministe në Perëndim është po aq e shqetësuar nga imazhet e dhunshme të fuqisë femërore të përfaqësuara në imazhet e perëndeshave si Kali, me brezin e saj me kafka, po aq sa janë të shqetësuara nga imazhet e dhunshme që përmbajnë Psalmet. Këto feministe besojnë se nëse përemrat mashkullorë të përdorura në ligjërimin fetar ndryshohen, atëherë edhe imazhet e dhunshme shuhen nga shkrimet e shenjtja, veçanërisht në Psalmet, dhe realitetet e dhunshme thjesht do të zbrapsen. Ato shpresojnë që kur të mos ketë më zota të dhunshëm, nuk do të ketë më as njerëz të dhunshëm (Madsen 2001).

Arsyetimi duket të jetë po ai si në rastet e televizionit dhe dhunës nëpër filma. Ata që mbrojnë censurimin e dhunës nga televizioni dhe filmat, argumentojnë se nëse njerëzit shohin personazhet në ekran duke vepruar dhunshëm, atëherë ata do të duan të bëjnë ashtu edhe vetë. Sikur fillimisht të vinte paraqitja, e mandej imitimi; sikur jeta të ishte ajo që imiton artin, dhe jo arti jetën; sikur historitë nuk dalin nga realitetet shoqërore por nga qëllime dashakeqe që rreken të përpunohen si realitete; kinse për të rrëfyer një histori trazuese nuk ka asnjë arsye tjetër përveç dashakeqësisë. Në të vërtetë, mbrojtësit e çensurës do të deklaronin që meqënëse krimi dhe dhuna nuk u dashkan të ndodhin, artistët duhet të sillen gjithmonë sikur ato nuk ndodhin; se paraqitja është po aq e paligjshme sa dhe vetë akti; se asnjë imazh i dhunshëm nuk mund të jetë kurrësesi i pranishëm pa dashur të krijojë dhunë. Ky argument harron se historitë e dhunshme janë paraqitje artistike të dhunës që ekziston tashmë në shoqëri dhe se dhuna i paraprin paraqitjes artistike në ekran; nuk është veprimi në jetën e vërtetë ajo çka dikush sheh në ekran.

Në të thënit e një historie trazuese, mbrojtësit e çensurës arrijnë të shquajnë vetëm synime dashakeqe. Kjo ndodh pasi ne jemi kaq të mësuar me të parit në ekran dhe në galeritë e artit të shkatërrimit dhe dëmit pa shqetësime emocionale – jo për hir të të kuptuarit, ndjeshmërisë, tmerrit dhe turpit, por për hir të eksitimit të cekët – saqë ne fillojmë të mendojmë se dhuna në veprat e artit nuk ka asnjë qëllim më të gjerë se sa thjesht gudulisjen nga kënaqësia. Ajo çka humb është të kuptuarit e përgjithshëm të asaj që artisti kërkon të përçojë duke paraqitur skena dhe imazhe dhune. Siç argumenton Madsen, këto imazhe, të zhveshura nga sjellja e artistit drejt dhunës që ai/ajo paraqet – duke supozuar se sjellja dhe ndjeshmëria e artistit që krijoi imazhin fetar dhe psalmistin që kompozoi psalmet nuk kanë asnjë vend në përmbajtje – reshtin së paturi ndonjë rëndësi tjetër përveç argëtimit të cekët. E ndarë nga rafinimet emocionale, dhuna e paraqitur në art dhe fe mund të ngjasojë si një pozë e thjeshtë erudite, një shashkë kulturore që maskon gudulisjen e papërpunuar, dhe, siç pretendojnë mbrojtësit e çensurës, ato gjithashtu mund të frymëzojnë shikuesit të imitojnë atë që shohin.

Por ka një dallim themelor ndërmjet imazheve që frymëzojnë krim dhe veprave të mëdha të artit. Ajo që e bën vendimtar dallimin ndërmjet tyre është se si e trajton artisti temën e tij/saj, dhe efekti që ai/ajo dëshiron të prodhojë te shikuesi dhe ndryshimet që ai/ajo dëshiron të shkaktojë. Artisti mund të shfrytëzojë imazhet e dhunës ose për të dëfryer dhe zbutur tmerrin e dhunës duke e lartësuar atë (e për pasojë duke frymëzuar dhunë), ose për të prodhuar te shikuesi një 'frikë të shenjtë', 'një ndjesi turpi dhe tmerr', që shpie në forcimin e ndjenjave fisnike, e në këtë mënyrë në një transformim personal.

Është kjo e fundit që i bën klasike historitë si Krim e Ndëshkim e Dostojevskit. Në mungesën e plotë të kësaj arsyeje, edhe shkrimet e shenjta si Bibla apo Mahabharata do të lexoheshin si kronika krimi dhe dhune. Ajo çka i bën ato letërsi madhështore është ndjesia e turpit për mëkatin, tmerri nga dhuna dhe ndjenjat fisnike që ato krijojnë dhe ushqejnë te lexuesi.

Feministet, që mbrojnë censurimin e ligjërimit fetar dhe imazheve fetare, dhe largimin prej tyre të të gjithë përemrave mashkullorë dhe të të gjithë imazheve të dhunshme, harrojnë këtë aspekt të artit dhe letërsisë së madhe. Aty ato shohin vetëm frymëzim për mëkat dhe krim; që këtej, ata duan që ato të çensurohen. Kjo do të thotë se feministet nuk po vërejnë aspektin më të rëndësishëm të shkrimeve të shenjta, imazheve fetare dhe veprave të mëdha të artit – rolin e tyre në krijimin e ‘frikës së shenjtë nga Zoti’ dhe frymëzimin e ndjenjave të fisme. Përfundimi që nxirret është se nuk ka një marrëdhënie shkakësore ndërmjet imazheve të dhunshme në fe dhe dhunës në shoqëri, siç supozojnë feministet. Përkundrazi, në shumicën e rasteve, imazhet e dhunshme në shkrimet e shenjta veprojnë si frenues të fuqishëm të mëkatit dhe dhunës.

3. Faktorët që e bëjnë fenë të dhunshme

3.1 Disa dogma në lidhje me detyrën fetare të njeriut

As monoteizmi, as imazhet e dhunës të përdorura në fe nuk janë në vetvete fabrikuese të intolerancës apo dhunës. Ajo që e bën fenë intolerante dhe të dhunshme, sipas Langerakut, janë disa dogma në lidhje me fenë dhe detyrat fetare. Ato përfshijnë besimin se ekziston një detyrë, e porositur jo thjesht nga vullneti i mirë dhe dhembshuria por gjithashtu nga një dekret hyjnor, që të gjithë popujve t’i mësohet rruga e vetme e shpëtimit dhe që të gjitha kombet të bëhen dishepuj nëpërmjet të secilit mjet në dispozicion. Me fjalët e Langerak, ‘Motivimi për intolerancën dhe dhunën fetare u dendësua kur monoteizmi u bë jo thjesht universalist [2] por gjithashtu ekskluzivist dhe ekspansionist, siç ka ndodhur me Krishterimin dhe Islamin’. (Langerak 1997, 515) Langerak vijon më tutje duke treguar se si ekskluzivizmi dhe ekspansionizmi shpiejnë në intolerancë.

Kur Zoti na zbuloi një doktrinë universale dhe na bëri thirrje t’ia mësonim atë të gjithë popujve si rruga ekskluzive për shpëtim të përjetshëm, duke na porositur të bëjmë dishepuj të gjitha kombet, atëherë ne nuk do të kishim një sjellje laissez faire [3] ndaj mosbesimit apo apostazisë [4]. Përse duhet t’i lejojmë gabimit fatal një mundësi që të keqduhëzojë naivin drejt mallkimit të përjetshëm apo që të mbjellë konfuzion dhe pështjellim? Një shoqëri e drejtë, fundja fundit, është e përkushtuar ndaj asaj që Zoti deklaron se është e drejtë dhe jo ndaj asaj që njerëzit e shpallin si të drejtë... pikë së pari duhet të marrim në konsideratë fatin e përjetshëm të atyre që janë në gabim ose, nëse ata janë përtej shpagimit, shpirtrat e atyre që ata mund të kalbëzojnë. (Ibid)

E kështu, dhembshuria dhe detyra hyjnore na urdhërojnë me detyrimin për të sjellë gjithësecilin, nëpërmjet të gjitha mjeteve në dispozicion, në atë pikë që ai të pranojë besimin e vërtetë. Shtoji këtij ekskluzivizmi, ekspansionizmi, edhe një premtim, si ai që jepet në Kuran, se ai që vdes në përpjekje për të përhapur besimin ose, së paku, që bën të pafetë të ndjekin perceptimet hyjnore, bëhet automatikisht dëshmor i besimit dhe shpërblehet me një vend të posaçëm në qiell, dhe ne do të gjejmë një motivim shtesë për dhunë fetare.

3.2 Grindjet e Brendshme

Më shumë se sa ekskluzivimi dhe ekspansionizmi, ato çka e kanë bërë më të vrazhdë dhunën kanë qenë grindjet e brendshme. Madje edhe kur fetë ekskluziviste dhe ekspansioniste si Krishterimi i para Vatikanit dhe Islami po orvateshin të konvertonin të tjerë dhe hasën në rezistencë, edhe dhuna nga 'paganët' apo 'të pafetë', 'ata ishin mjaft zemërdhembës ndaj këtyre kundërshtarëve, duke qenë se thuhej se ata i bënin qëndresë fesë së vërtetë, jo për shkak të ndonjë faji të tyre, por për shkak se ata nuk kishin asnjë mundësi të njihnin doktrinën e vërtetë.

Megjithkëtë, Langerak na tërheq vëmëndajen te fakti sesi, kur fe të tilla ekskluziviste i kthyen luftërat fetare mbi veten – për shembull, siç bëri Islami pak kohë pas vdekjes së Muhamedit më 632, dhe siç Krishterimi bëri për një kohë të gjatë pas Reformimit – jeta u bë e pasigurtë në rastin më të mirë, dhe, në rastin më të keq, shtazarake dhe e rrezikshme. Vërtet, edhe ata deistë që ishin të predispozuar të ishin disi shpirtbutë drejt mosbesimtarëve, shpeshherë u bënë brutalisht intolerantë ndaj apostazisë.

Për shembull, Toma Akuini, i cili ishte zemërdhembës me jo të krishterët mbi bazat se ata janë përgjithësisht të pafajshëm për rrugët e tyre të mëkatshme, e kishte zhveshur shpirtbutësinë kur trajtonte femohuesit, pasi, argumentonte ai, kur dikush njih të vërtetën, vetëm korrupsioni i fajshëm mund të motivojë rebelimin ndaj saj. Kështu pra, si Akuini ashtu dhe Kalvini ngulmonin që asnjë besimtar nuk mund të bëhet femohues apo heretik me një ndëgjegje të pafajshme. S'është nevoja të thuhet se kjo pikëpamje ka dhënë një justifikim të arsyeshëm për intolerancën e atyre që nuk binin dakord me interpretimin e pikave të rëndësishme që ndërlidhen me doktrinën dhe liturgjinë dhe për dhunën e brendshme me të cilën Islami u përball pas vdekjes së Muhamedit me të cilën Krishterimi u ballfaqua pas Reformimit.

3.3 Rrënjët e Shkrimeve të Shenjta të Dhunës

Vepra e kohëve të fundit e Lefebure, Zbulesa, Fetë dhe Dhuna (2001), është një eksplorim në rrënjët e shkrimeve të shenjta të dhunës. Duke u fokusuar në krishterim dhe në Bibël, Lefebure e shpie lexuesin e tij në një udhëtim të shpejtë por ndriçues nëpër shkrimet e shenjta dhe në traditë, duke pyetur se çfarë besimesh kanë frymëzuar të krishterët si në qasjen dhe sjelljen e tyre ndaj feve të tjera si dhe në përdorimin që ata i kanë bërë dhunës. Ai vëren se përgjatë gjithë Biblës si dhe në kishën e hershme e mesjetare, imazhi i Zotit është dhimbshëm i dyfishtë. Përgjatë gjithë Biblës, Zoti është si luftëtar ashtu dhe mik jo i dhunshëm i të gjithëve. Lefebure vëren se hyjnorja përfaqon njëherazi të gjithë popujt dhe megjithatë i paracakton disa që t'ua 'zënë vendin' të tjerëve. Ai përmbyll duke thënë se rrënjët e dhunës dhe armiqësisë ndërfitare mund të gjenden në shkrimet e shenjta dhe në traditën e Krishterimit.

Ndonëse analiza e Lefebure ka qenë fokusuar në krishterim, përfundimet e saj kanë një zbatim të gjerë. Natyra e dyfishtë e të shenjtës, e cila e lejon që të shfrytëzohet nga ata që duan të nxisin dhunë, është e dukshëm në fe të tjera gjithashtu, duke u bërë kështu burim frymëzimi për elementët xhihadistë në fe [5]. Për shembull, Krishna e cila është mikeshë, e këshillon, e frymëzon dhe e nxit Arjunan e dëshpëruar të shpallë luftë, si detyrë të shenjtë. Nga ana tjetër, për hindutë, hakmarrësja Kali dhe perëndesha e paqës e urtësisë, Sarasvati, janë dy fytyra të hyjnës. Nuk duhet theksuar potenciali i imazhit të Kalit si nxitëse e dhunës së frymëzuar nga feja. Më tutje, për hindutë Rama përfaqëson mbretin ideal i cili, pas një dëbimi katërmbëdhjetë vjeçar në pyll, kthehet për të themeluar një mbretëri drejtësie. Por për shkak të aspektit të dyfishtë të personalitetit të tij (luftëtar dhe

personifikim i idealeve njerëzore), forcat Hindutva qenë në gjendje ta shfrytëzonin imazhin e tij për rilindjen dhe mobilizimin politik hindus duke theksuar rolin e tij si luftëtar.

Nëse në pjesën më të madhe të feve është imazhi i të shenjtës ai që ka karakter të dyfishtë, në Islam është koncepti i xhihadit ai që ndjell pështjellim ndjenjash. Kuptimi parësor i xhihadit është 'përpjekje shpirtërore kundër të ligës'. Islami njih katër rrugë të përmbushjes së xhihadit: me zemër, me gjuhë, me dorë dhe me shpatë. Këto i referohen: betejës së brendshme, shpirtërore, të zemrës kundër vesit, pasionit dhe injorancës; përhapjes së fjalës së Islamit me anë të gjuhës; zgjedhjes së të vepruarit mirë dhe shmangies së të ligës me dorë; dhe shpalljes së luftës kundër jomuslimanëve nëpërmjet shpatës. Nga këto katër rrugë, degët më të moderuara të Islamit theksojnë xhihadin e brendshëm, shpirtëror. Por fondamentalistët theksojnë rrugën e katërt, duke këmbëngulur se të gjitha kombet duhet t'i nënshtrohen sundimit islamik, në mos besimit të tij. Deri në ardhjen e asaj kohe, të gjithë muslimanët e rritur, meshkuj dhe të fortë duhet të marrin pjesë në xhihadet armiqësore kundër fqinjëve jo muslimanë dhe toka fqinjëve (Xhihad 1999). Kuptohet lehtë se, kur një pështjellim i tillë ndjenjash shfrytëzohet nga të paskrupujt, feja bëhet burim dhe frymëzim dhune.

4. Faktorët e jashtëm që kontribuojnë në dhunën fetare

Shumë aspekte të historisë së mësipërme mund të konsiderohen të debatueshme. Sidoqoftë, ajo është e pjesshme dhe e paplotë dhe ka nevojë që të plotësohet nga një narrativë e mëtejshme siç është historia e rrëfyer nga Xhon Lok në librin e tij Letër për Tolerancën (1689) dhe ajo nga Tambiah në veprën e tij Turmat Rrafshuese (1997). I pari nxjerr në pah rolin e aktorëve të ndryshëm shoqërorë në dramën e dhunës fetare, kurse i dyti përqëndrohet në marrëdhënien ndërmjet globalizimit dhe dhunës fetare. Për të plotësuar tablonë, mund të eksplorohet dhe të kuptohet roli që luajnë nacionalizmi, institucionet shekullariste dhe liberale, si dhe ndërgjegjja individuale dhe ajo kolektive.

4.1 Analiza e Lokut e luftës fetare

Loku e shkroi Letrën e tij kur Anglia po kalonte një periudhë të vështirë si pasojë e Restaurimit dhe Revolucionit të Lavdishëm. Ishte një kohë konfliktesh ndërmjet kishës shtetërore (anglikane) dhe kundërshtarëve të saj. Në Letrën e tij, shqetësimi parësor i Lokut nuk ishte identifikimi i forcave që qëndronin pas dhunës fetare, por argumentimi se tolerimi i pikëpamjeve dhe praktikave të kundërta është domsodoshmëri për paqen. Ndonëse në një ese të shkruar tridhjetë vjet më herët, Një Ese në Mbrojtje të Çështjes Bukur të Vjetër, Loku pat argumentuar kundër tolerancës fetare pasi ajo do të sillte trazira qytetase, në letër Loku paraqet një anatomi të shkurtër dhe të ngjeshur të konflikteve fetare. Nuk është as feja në vetvete, as larmia e opinionëve por intoleranca e opinionëve të kundërta që shkakton 'rrëmuja dhe luftëra'. Nuk është larmia e opinionëve (që nuk mund të shmanget), por refuzimi i durimit për ata që kanë opinionë të kundërta (që mund t'u jenë dhënë atyre si e drejtë), ajo çka ka krijuar të gjitha rrëmuajt dhe luftërat, që kanë ndodhur në botën e krishterë duke iu mveshur fesë. (Lok 1689, 57)

Një analizë e mëtejshme i zbulon Lokut dinamikën e brendshme të 'rrëmuajve dhe luftërave'. 'Krerët dhe prijësit e kishës, të prekur nga zemërngushtësia dhe dëshira e pangopur për sundim, duke përdorur ambicien e shfrenuar të gjykatësve, dhe besëtytninë naëve të turmës mendjelehtë, i kanë ngritur dhe i kanë nxitur ata kundër atyre që kanë tjetër mendim, duke u predikuar, në kundërshtim me ligjet e Ungjillit dhe me perceptimet e bamirësisë, se përçarësve dhe heretikëve u duhen marrë zotërimet dhe se ata duhen shkatërruar (Ibid).

E kështu pra, krahas intolerancës, Loku quan zemërngushtësinë dhe prijësit e plotfuqishëm fetarë, së bashku me ambicien e sunduesve shekullaristë si dhe me naivitetin dhe besëtytninë e masave, si shkakun e dhunës fetare.

Analiza e Lokut i shkonte për shtat asaj që ndodhte në Anglinë e pjesës së dytë të shekullit të shtatëmbëdhjetë, një kohë kur prijësit kishtarë kishin një fuqi të konsiderueshme shekulare, ashtu që ata mund të 'shfrytëzonin ambicien e shfrenuar të gjykatësve' për të shpënë përpara interesat e tyre. Në shoqëritë demokratike sekulariste që ngritën krye në periudhën moderne, liderët fetarë kanë humbur peshën e tyre si aktorë kryesorë në dramën shoqërore dhe vendin e tyre e kanë zënë politikanët. Gjithashtu në kohërat moderne aristokracia teokratike e mesjetës është zëvendësuar me demokracine elektorale, bashkë me shtrëngimet e saj. Megjithkëtë, analiza e Lokut ruan një pjesë të forcës së saj, meqënëse edhe në skenarin e ndryshuar, dinamika e dhunës fetare ka mbetuar pak a shumë po ajo. Me disa modifikime që mvaren nga ndryshimet në skenarin shoqëroro-politik, analiza e Lokut mund të aplikohet sërish në kohërat tona, pasi roli i udhëheqësve egoistë, burokratëve servilë dhe masave naive në secilin rast të dhunës është i mirëdokumentuar në gazetatat e ndryshme që kanë paraqitur dhunën fetare në Indi, sidomos që nga vitet 1990.

Duke marrë në konsideratë këto gjëra, ne, duke qenë të saktë, mund të modikojmë, për kohërat tona, analizën që Loku i ka bërë dinamikës së dhunës së frymëzuar prej fesë në këtë formë: Politikanët, të prekur nga zemërngushtësia dhe një dëshirë e pangopur për sundim, duke mbajtur në mend fitimet elektorale dhe duke bërë maskarada si prijës fetarë dhe patriotë, dhe duke shfrytëzuar ambicien e shfrenuar dhe servilizmin e shërbyesve të shtetit, si dhe besëtytninë dhe ngacmueshmërinë naive të turmave mendjelehta, i kanë ngritur dhe i kanë nxitur ata kundër atyre që kanë tjetër mendim, duke u predikuar, në kundërshtim me frymën e vëtetë të fesë dhe me frymën e qytetarisë, se bashkësitë pakicë duhen privuar nga zotërimet e tyre, duhen dëbuar nga shtëpitë e tyre dhe duhen shkatërruar. E kështu pra, dallimi më i madh ndërmjet dhunës fetare të Anglisë së shekullit të shtatëmbëdhjetë dhe dhunës së sotme fetare, është se e para ishte vepër e prijësve fetarë, kurse e dyta është sajësë e politikanëve dinakë, që hiqen si patriotë dhe liderë fetarë.

4.2 Roli i Nacionalizmit

Në dinamikën e dhunës së frymëzuar nga dhuna, nacionalizmi luan një rol të rëndësishëm, pasi ofron frymëzim psikologjik dhe justifikim racional për diskriminimin. Edhe vetë Loku, i cili kishte mbrojtur tolerimin e pikëpamjeve të kundërta për hir të paqes, rendit publik dhe sigurisë, kishte mbrojtur intolerancën ndaj katolikëve dhe ateistëve, për shkak se ai dyshonte në besnikërinë e tyre ndaj kombit. Në argumentimin e tij famëkeq, ai shprehej se katolikëve dhe ateistëve nuk mund t'u zihet besë, të parët pasi ata i kanë blatur besnikëri një princi të huaj (Papës) dhe të dytët pasi vetëm ata që besojnë në shpërblimin dhe ndëshkimin hyjnor kanë motive të mjaftueshme për besnikëri. Lokun intolerant ndaj katolikëve dhe ateistëve e bën përzierja e fesë me punët e shtetit dhe dështimi i tij për të shtrirë tolerancën tek ata besnikëria e të cilëve ndaj vendit ishte e dyshimtë. Qasja diskriminuese e liberalit Lok ndaj katolikëve dhe ateistëve tregon se si nacionalizmi mund të shërbejë si një frymëzim dhe justifikim i diskriminimit të pakicave fetare.

Është po ajo përzierje shpërthyesë e shtetit dhe e fesë që e bën Islamin intolerant dhe të dhunshëm. Islami tradicionalisht ka mësuar tolerimin e feve të tjera; ka lejuar deistët e tjerë që të ushtrojnë besimin e tyre. Islam do të thotë 'nënshtrim' dhe Kurani deklaron se nuk mund të ketë shtrëngim në Islam (2:256). Rrjedhimisht, bie dakord me Lokun, Akuinin dhe Kalvinin lidhur me nevojën e lirisë së

brendshme, ndonëse, për arsye të ngjashme me ato të Akuinit dhe Kalvinit, nuk e lejon lirinë për ata që braktisin fenë. Por pikëpamja 's'ka shtrëngim', e cila respekton larminë fetare dhe lirinë e ndërjegjes, ka bashkëjetuar me forma të numërta diskriminimi. Pasi, ndonëse besimi (imam) [6] nuk mund të jetë i detyruar, muslimanët mund të përdorin detyrimin, madje edhe luftën e shenjtë (xhihadin), për të gjuhëzuar mosbesimtarët në një shtet të veçantë (Langerak 1997, 516). Nuk është nevoja të theksohet se shkaku i këtij diskriminimi është interesimi për unitet politik dhe identifikimi i gabuar i besnikërisë politike me përkatësinë fetare.

Ajo çka thuhet për Islamin është e vërtetë edhe për Hinduizmin gjithashtu. Hinduizmi, në mungesë të një themeluesi, një autoriteti mësimdhënës qendror, dhe shkrimeve të shenjta e besimeve të pranura universalisht, përkufizohet më shumë si një mënyrë jetese se sa si një fe. Cilësia më e madhe e hinduit, siç nxjerr në pah me të drejtë B.R. Sharma, 'ka qenë fuqia e tyre për liberalizëm, tolerancë, përshtatje dhe asimilim të të gjitha kulturave që bien në kontakt me besimin e tyre dhe jetën e tyre sociale' (Chitkara 1997, vii). Hinduizmi mirëpriti të gjitha filozofitë dhe besimet shoqërore dhe ato 'lulëzuan në këtë vend pa ndonjë paragjykim dhe dikriminim të mbrapshtë'(ibid). Ç'është e vërteta, 'shumica më e madhe e hindusve janë të kënaqur me ritualet dhe zakonet e tyre dhe tokën e madhe që i ushqen ata' (Spaeth 2002, 15). Mungesa e centralizimit, strandartizimit dhe ekspansionizmit, si dhe shpirti i përshtatjes, asimilimit dhe sinkretizmit e bën hinduzmin një prej feve më tolerante.

Megjithkëtë, e kaluara jo e largët ka dëshmuar fundamentalistët hindus të ndërsejnë urrejtje dhe dhunë ndaj muslimanëve dhe të krishterëve pakicë. Justifikimi i kësaj dhune mund të gjendet në fjalimet e dikurshme të Golvalkarit i cili identifikoi nacionalizmin me hinduizmin. Sipas Golvalkarit, vetëm hindusët mund të ndjejnë dhe realisht ndjejnë se India është mëmëdheu i tyre: 'Në zemrën e kujt gjejmë një ndjenjë nderimi, respekti dhe dhembshurie për mëmëdheun? Zemra e kujt drithërohet nga vuajtja kur mëmëdheut i shkaktohet një plagë? Nëse përgjigja e kësaj pyetjeje do të duhej të jepej me mish, atëherë është e qartë – ajo e hinduit. Është shoqëria hinduse ajo që mbruan në gjirin e saj një ndjenjë përkushtimi të thellë prej biri ndaj kësaj toke. Është kjo shoqëri e cila e konsideron çdo grimcë të këtij mëmëdheu si të shenjtë, e cila konsideron se është fe të adhurohet gjithsa lidhet me këtë dhe. (Chitkara 1997, 204-205)

Sipas Golvalkarit, parsët janë 'pjesë dhe grup i këtij kombi'. Por ai refuzon ta shtrijë këtë karakterizim edhe për të krishterët e muslimanët për shkak se, sipas pikëpamjes së tij, ata nuk mund të integrohen siç duhet në jetën kombëtare. Për të sendërtuar një komb të integruar, Golvalker prezanton nocionin e Hindu Rashtas. Golvalker nuk kërkon nga pakicat që të kërkojnë hinduizmin, por këmbëngul që nëse pakicat duan 'të jetojnë në këtë tokë me lumturi, dinjitet dhe respekt për veten,' 'e vërteta e Hindu Rashta' duhet njohur medoemos (Ibid, 210).

Ky mendim i Golvalkerit duket se gjen rezonancë në pamfletin që ka qarkulluar gjerësisht në qytetin Ahmedabad para kasaphanës së kohëve të fundit, ku bëhej thirrje për shkatërrim dhe bojkot të plotë ekonomik të muslimanëve në Indi (Pamflet 2002, 6). Pamfleti u shpërnda në emër të 'një patrioti të vërtetë hindu', duke lënë të kuptohet se shkatërrimi i muslimanëve është një akt patriotizmi. Pika së cilës i duhet kushtuar vëmendje është kjo: një nga faktorët vendimtarë që e bën një fe intolerante dhe të dhunshme ndaj besimeve të tjera është identifikimi i gabuar i besnikërisë politike me përkatësinë fetare, pra përzierja e punëve të Shtetit me fenë.

Rënia e institucioneve liberale, sekulariste

Siç ka vërejtur J.S. Mill në veprën e tij Mbi Lirinë, intoleranca e dallimeve është e natyrshme për njerëzit (Mill 1859, 8). Kur faktorë të tillë si privimi i privilegjeve shoqërore, fshirja e kujtimeve të plagëve dhe paragjytimeve të së shkuarës i shtohen intolerancës dhe konflikteve natyrore, janë institucionet sekulariste, liberale ato që zbusin frikërat dhe qetësojnë pasionet me anë të premtimit të trajtimit të drejtë, të ndershëm dhe të paanshëm. Kur bien këto institucione, ose për shkak të agresionit të qëllimshëm ndaj tyre, ose sepse shoqëria është bërë kaq e përbashkuar dhe partizane saqë, si pasojë, nuk mbetet askush që të mbështesë vlerat liberale, edhe një incident i vogël, siç është dhe një debat mbi një filxhan çaji, mund të shpjerë në një shpërthim dhune. Kjo bëhet mëse e qartë në genocidin që ka ndodhur së fundmi në Gujarat.

‘Në të gjitha rastet ka patur një tipar të përbashkët: në pjesën më të madhe, viktimat ka qenë musliman, madje janë vënë sistematikisht në shënjestër jeta, familja dhe jetesa e tij. Fakti që edhe Dalitët, që në vitet 1980 ishin viktimat të një fushate të ngjashme urrejtjeje, tani kanë bashkuar duart me shtypësit e tyre të dikurshëm tregon vetëm se sa i suksesshëm ka qenë Parivari në krijimin e ‘armikut’ imagjinar.’

Rexhip Sardesai në një artikull të faqes së parë të shkruar në The New Indian Express (Sardesai 2002, 6) tregon se si kasaphana komunale nuk ka ndodhur brenda natës, por ka qenë rezultat i një sulmi të pandërprerë mbi institucionet sekulariste, liberale nga forcat Hindutva dhe braktisja e këtyre vlerave nga shoqëria në përgjithësi.

Nga hapat që Sang Parivari zbatoi për të dobësuar institucionet sekulariste, liberale dhe për të heshtur zërat e atyre që mbronin këto vlera, Sardesai radhit qarkoren e vitit 1998 të qeverisë së Gujaratit e cila legalizonte nëpunësit e qeverisë të bëheshin anëtarë të çdo organizate që dëshironin; ngritjet në detyrë ose transferimet ndëshkimore mbi bazat e besnikërisë apo mosbesnikërisë ndaj çështjes së Hindutvasë; indoktrinimin ideologjik nëpërmjet librave shkollorë të shkruar rishtazi; infiltrimin shkallë shkallë dhe, përfundimisht, marrjen nën kontroll të mediave lokale si dhe të pjesës më të madhe të atyre kombëtare; thyerjen e marrëdhënieve shoqërore nëpërmjet nxitjes dhe arsyetimit të dhunës; mohimin e bashkëfajësisë së shtetit dhe dhënien e imunitetit dhe mbrojtjen nga veprimi ligjor për autorët e dhunës (madje duke i paraqitur ata edhe si shembuj që duhen imituar); prezantimin e falsitetit të qartë si ‘e vërtetë’ zyrtare me shpresën se kur falsiteti përsëritet një numër të mjaftueshëm herësh, ai do të fillojë të tingëllojë si i vërtetë; ndalimin e kanaleve televizive që paraqesnin incidentet e pakëndshme për administratën; bashkimin e grupeve tjetërfare dhe madje ndërluftuese mbi bazën e një axhende ‘urre pakicat pasi ata janë të rrezikshëm’; kanosjen e personave mediatikë të cilët perceptohen se mbrojnë vlerat sekulariste, liberale; dhe dëmtimin e zërit të sekularistëve duke e cilësuar zë të antikombëtarëve dhe ‘pseudosekularistëve’. Ndërmjet arsyeve për braktisjen e vlerave sekulariste e liberale nga shoqëria në përgjithësi, Sardesai radhit oportunitizmin dhe hipokrizinë e politikanëve, ‘të pabindur për nevojën e të qenit sekular’; ngurrimin e industrialistëve me ndikim për të folur me zë të lartë si rezultat i frikës nga pasojat; të heshturit e aktivistëve socialë nga frika e armiqësisë me turmën; lodhjen e gandistëve për një tjetër betejë; dhe, në kontekstin e dobësimit të zërave të matur, përpjekjen e suksesshme të Sanag Parivarit për të çuar në rrugë të shtrembër nevojën e Gujaratit për gdhendjen e një identiteti të ri në kontekstin e ambjentit globalizues në këmbim të vizionit të ngushtë të krijuarit të një ‘vëllazërie hinduse’ të kundërvë ndaj armikut të përbashkët, muslimanëve dhe të krishterëve.

Kur për arsye si ato të sipërpërmendura, institucionet liberale, sekulariste biejnë dhe zërat liberalë

heshten, fiton përparësi prirja natyrore për të ndjerë armiqësi me ata që janë të ndryshëm, dhe mandej ajo nxitet nga udhëheqësit partizanë egoistë të epokës. Një ndjesi e plagosjes së vërtetë ose imagjinare, irritimi që nxjerr kryet prej privimit socio-ekonomik dhe mungesa e besimit në paanësinë e qeverisë sekulariste, i shtyn njerëzit të braktisin rrugën liberale dhe të ndjekin insinuatën e udhëheqësve komunalë intolerantë.

4.4 Të heshturit e ndërgjegjes

Nëse institucionet liberale sekulare ofrojnë strukturat e jashtme që nevojiten për të kontrolluar tendencën tonë natyrore për të qenë intolerantë ndaj dallimeve, një ndërgjegje e ndjeshme ndaj të ligës dhe vuajtjes ofron mekanizmin e brendshëm që mban në distancë prirjet tona të dhunshme. Kur ndërgjegja bëhet e turbullt ose bëhet krejtësisht e heshtur, dhe strukturat e jashtme të kontrollit shoqëror thyhen, ne mbetemi pa frenues të frytshëm të dhunës dhe tendenca jonë natyrore për intolerancë dhe dhunë gjen shprehje të lirë.

Ndërgjegja mund të heshtet ose mund të zbutet lehtësisht nëpërmjet mjeteve të tilla si (a) gjenerimi i frikës dhe urrejtjes ndaj të tjerëve duke shpifur për ata (b) duke gjetur justifikim për prirjet dhe veprimet e dhunshme, si dhe (c) duke lartësuar sjelljen e dhunshme si manifestim të disa vlerave më të lartësuar si patriotizmi apo dashuria për Zotin. Sardesai vëren se si në Gujarat të gjitha këto metoda u shfrytëzuan për një kohë bukur të gjatë para maskarës. Shumë kohë para kasaphanës në God'hra, Sang Parivari kishte nisur një fushatë që qendëzohej përreth Mianbhaitëve si armiqë, duke i etiketuar ata antikombëtarë dhe kriminelë të rrezikshëm e të pabesë. Sulmi ndaj kishave dhe misionarëve u përlligj si reagim ndaj ndërrimit të fesë, pikërisht ashtu si spastrimi etnik që pasoi incidentin e God'hrasë u përlligj duke iu referuar ligjit Njutonian se secili akt ka kundëreagimin e vet dhe si një shkrim emocional i djemëve hindusë nga familje të mira të cilët kanë bërë diçka të gabuar, pasi kjo ishte rezultat i një shkrimi (Bhatt 2002, 5). Më keq akoma, kur misionaret u përdhunuan nga bandat në Jhabua, kjo jo thjesht u justifikua, por madje u lartësua si një akt patriotizmi. Fushata të tilla rezultojnë në zbutjen e ndërgjegjes dhe gërryerjen e ndjeshmërive fisnike njerëzore, duke na lënë në mëshirë të instikteve tona shtazarake dhe, në mungesë të institucioneve shoqërore, liberale, të jashtme, ato priren të shqyejnë shoqërinë.

4.5 Globalizimi dhe kërkimi për identitet të ri

Një studim i kohëve të fundit nga Stanley Tambiah fokusohet në marrëdhënien ndërmjet globalizimit dhe dhunës fetare. Punimi i Tambiah "Turmat Rrafshuese" (1996) është një studim i konflikteve etnike që kanë rezultuar me dhunë kolektive. Pjesa kryesore e librit të Tambiah është një analizë e imtësishme e trazirave specifike në Sri Lanka, Pakistan dhe Indi. Ai rreket të kuptojë përse njerëzit bëjnë trazira në kohëra dhe vende të veçanta. Ai zbulon se këto konflikte janë pasojë e përhapjes globale të kapitalizmit dhe përpjekjeve të pafrytshme për të krijuar shtete-kombe mbi popullatat etnikisht të larmishme. Në mjedisin globalizues, ndjesia e identitetit dhe e përkatësisë së njerëzve zë e megjullohet, gjë e cila rezulton në përpjekjen e tyre për të kërkuar afirmim kolektiv. Tambiah zbulon se në Azinë Jugore, Europën Lindore, dhe gjetiu, ku konfliktet kanë qenë të dendura dhe të shpërndara gjerësisht, grupet etnike po janë në kërkim të afirmimit kolektiv. Zakonisht është një grup shumicë i cili propozon veprim afirmues për llogari të tij. Në kontekstin e globalizimit dhe të përpjekjeve të grupeve

për t'u afirmuar, grupe të caktuara sa vjen e ndjehen të privuar në një farë mënyre – politikisht, financiarisht ose psikologjikisht. Ata kanë ndjesinë se diçka mungon në jetën e tyre, ndërkohë që të tjerët e kanë atë. Aktivistët kanë qenë 'të rinj të shkolluar ose gjysmë të shkolluar që kërkojnë punësim në ekonominë me rritje të ngadaltë dhe që e kanë të pamundur t'i strehojnë ata. 'Ndërkohë që rendi klasor do të dukej tipari më i spikatur në një situatë të tillë, në Azinë Jugore dhe gjetkë konflikti etnik apo fetar është më domethënës se sa lufta klasore pasi grupet e shumëllojshme brenda klasës më të favorizuar manipulojnë dallimet etnike dhe fetare për përfitim ekonomik, ose për pushtet politik. Sipas Tambiah, feja është vetëm një aktor mbështetës në një dramë ku luajnë aktorët ekonomikë dhe politikë.'

Analiza e Tambiah pajtohet me analizën e Sardesait të situatës indiane. Ai zbulon se në mjedisin e sotëm globalizues, kur lidhjet komunitare i janë nënshtruar tendosjes, njerëzit po kërkojnë të gdhendin një identitet të ri duke përforcuar identitetin etnik ose fetar. Kërkimi për identitet etnik ose fetar mund të forcohet më tej në sajë të një sensi pasigurie, që një bashkësi shtrëngohet të ndjejë. Ky kërkim për identitet të ri mund të përdoret në mënyrë kreative ose shkatërrimtare. Gandi e përdori këtë kreativitet si një vegël mobilizuese kundër sundimit britanik duke edukuar nocionin e sarva dharma smabhava. Grupet xhihadiste [7] si Sangh Parivar e përdorin këtë kërkim për identitet në mënyrë shkatërrimtare për të krijuar nocione të 'vëllazërisë fetare' duke i vendosur bashkësitë e tjera si muslimanët apo të krishterët, në pozitat e armikut të përbashkët. E kështu si për Tambiah ashtu dhe për Sardesai, dhuna fetare është një manifestim i sëmundjeve të ekonomisë së globalizuar dhe kërkimit të njerëzve për një identitet të ri, si dhe manipulimi i tyre nga udhëheqës egoistë.

Tambiahu vëren se përgjatë trazirave, njerëzit gjymtohen e vriten dhe gratë përdhunohen. E gjithë kjo bëhet pa as më të voglën shenjë pendese, dhe, më keq, ajo lartësohet pasi është kryer. Çka përligj trazirat, përdhunimin dhe zjarrvënien është emërtimi që elita i bën masave. Njerëzit që ndjehen të irrituar, për shkak se nevoja e tyre për afirmim nuk është plotësuar, e kërkojnë fuqinë në sasi. Për shembull, me hedhjen e retorikës anti muslimane që rritet përherë e më tepër që nga vitet 1990, zbulohet se muslimanët e Indisë kapen më fort pas identitetit të tyre fetar (Larmer 2002, 27). Kur ndodhin grupime të tilla, elita, përfshirë udhëheqësit fetarë dhe politikë, fillon të përcaktojë se çfarë emërtime kolektive janë në dispozicion të grupeve. Emërtime të tilla vendosin një grup përballë një tjetri, duke e identifikuar tjetrin si shkakun e privimit, irritimit apo burimit të pasigurisë të grupit në fjalë. Ndonëse konfliktet dhe dhuna kolektive që pason shpërthejnë si pasojë e irritimit që ngre krye nga aktivitetet e paplota shoqërore dhe ekonomike, feja fillon e luan një rol domethënës në proceset që rezultojnë me dhunë në shkallë të gjerë.

Përfundimi që nxirret është se nuk ka asnjë dhunë krejtësisht fetare. Një pjesë e madhe e dhunës në dukje fetare është një maskë për konfliktet më të thella sociale, ekonomike dhe politike që ngrihen nga zemërngushtësia e pjesëve të caktuara të shoqërisë për sundim, dhe nga një ndjesi që kanë masat (e vërtetë apo imagjinare) se janë të privuara, të plagosura, se u është bërë padresjtësi dhe janë të pasigurta. Çdo përpjekje për t'u marrë me dhunën fetare duhet t'i drejtohet së pari këtyre aspekteve të jetës shoqërore dhe duhet të kërkojë një ndarje të kombësisë nga përkatësia fetare, një etos kombëtar mbi identitetin fetar.

Autori

Augustine Perumalil SJ (*1955 in Kuninji, Kerala, India) është Lexues në Filozofi në Sacred Heart College (Kolegji I Zembrës së Shenjtë) në Chennai (Indi). Ai ka specializim Filozofinë e Fesë, Filozofinë

e Shkencës, Shkencën dhe Fenë. Kohët e fundit, ai ka botuar dy libra, *The Origin and Nature of Religion* (Nju Dehli: ISPCCK, 2001), dhe *An Invitation to Philosophy* (Nju Dehli: ISPCCK, 2002). Ai është bashkëredaktor i *Satya Nilayam: Chennai Journal of Intercultural Philosophy*.

Përktheu: Oriol Guni

Shënime

[1] Qendra Botërore e Tregtisë

[2] Universalistikë – koncept i teologjisë së krishterë që thotë se i gjithë njerëzimi do të shpëtohet sh.p.

[3] Lëre ta bëjë, frëngj. sh.p.

[4] Heqjes dorë nga feja sh.p.

[5] Pavarësisht se autori këtu përgjithson çdo nxitje dhune si xhihadiste, ky term i përket besimit musliman dhe përkthimi i saktë i tij nuk është luftë apo dhunë apo vrasje, por thjesht përpjekje sh.p.

[6] Në fakt, imam është prijësi fetar i një xhamie, dhe rrjedhimisht i një komuniteti, ndërsa besimi quhet iman. Sh.p.

[7] Edhe këtu autori përdor termin xhihad, term rrënjësisht musliman ky dhe me tjetër kuptim, për të shpjeguar dhunën e hindusve kundër muslimanëve apo të krishterëve. Sh.p.

Bibliografia

- Sheela Bhatt (2002): »VHP Leader's Startling Revelation«. Intervistë e Prof. Keshavaram Kashiram Shastri. Në: *Mainstream* 15.13 (16 March 2002).
- M.G. Chitkara (1997): *Hindutva*. Në Delhi: APH Publishing House.
- William Edelen (1999): »Religion is the Cause of Violence«. Në: *Internet Infidels* (Library: *Modern Documents: William Edelen*). Në internet (31 March 2002).
- Julie Ingersoll (2001): »Religion and Violence«. Talk Presented at the Philosophy Department Open House (25 October 2001). Në internet (11 April 2002).
- »Jihad«. Në: *Encarta Encyclopedia*, 1999 ed.
- Mark Juergensmeyer (2001): *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Edward Langerak (1997): »Theism and Toleration«. In: Philip L. Quinn / Charles Taliaferro (eds.): *A Companion to Philosophy of Religion*. Cambridge/Mass.: Blackëell.
- Brook Larmer (2002): »A Chilling Message«. In: *Neësëeek* (22 April 2002), 27.
- Leo D. Lefebure (2001): *Revelation, the Religions, and Violence*. Në York: Orbis.
- John Locke (1689): *A Letter Concerning Toleration*. 2nd ed. Në York: Liberal Arts Press, 1955.
- Catherine Madsen (2001): »Notes on God's Violence«. In: *Cross Currents* (Summer 2001).

Online (11 April 2002).

- John S. Mill (1859): On Liberty. Ed. by Elizabeth Rapaport. Indianapolis: Hackett, 1978.
- »Pamphlet Calls for Economic Boycott of Muslims«. In: Indian Currents (17 March 2002).
- Rajdeep Sardesai (2002): »Beyond Ideology«. In: The Neë Indian Express (9 April 2002).
- Paul Shepard (2002): »Religion and Violence: Connection betëeen the Tëo Groës in Post-Cold War«. In: Associated Press (18 January 2002). Online (11 April 2002).
- Anthony Spaeth (2002): »Killing Thy Neighbour«. In: Time (11 March 2002).
- Stanley J. Tambiah (1996): Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia. Berkeley: University of California Press.

Nuk jemi doemso njëzëri me gjithcka që është thënë në këtë artikull

Date Created

16/10/2014

Author

erasmusi