



## Multikulturalizmi dhe identiteti britanik në vazhdën e çështjes së Selman Rushdiut

### Description

**Talal Asad**

Burimi: Talal Asad, "Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair," *Politics & Society* 18, no. 4 (December 1990): 455–80.

Është i mirënjohur fakti se çështja Selman Rushdi shkaktoi krejt papritmas një ndjenjë krize politike në Britani. Një numër i madh myslimanësh shprehën publikisht zemërimin dhe shqetësimin e tyre ndaj botimit të librit "Vargjet Satanike", demonstuan në Londër, i bënë peticion shtëpisë botuese "Penguin Books" për ta tërhequr librin nga shitja dhe më pas edhe qeverisë që ta ndalonte atë ligjërisht. Qeveria e refuzoi thirrjen për ndalimin e librit dhe i paralajmëroi myslimanët që të mos e izolojnë veten nga shoqëria e tyre pritëse. Gazetat dhe televizionet dënuan pothuajse unanimisht "fundamentalizmin" e myslimanëve britanikë. Më 14 shkurt të vitit 1989, Ajatollah Khomeini nxorri vendimin e tij tronditës me vdekje mbi Selman Rushdiun. Kjo e acaroi së tepërmi ndjenjën e krizës në Britani, ndonëse shumica e myslimanëve me peshë atje u distancuan publikisht nga ky vendim (*The Guardian* artikull-lajm, 1989). Dhjetë ditë më vonë, sekretari i brendshëm, Douglas Hurd, mbajti një fjalim në një takim të myslimanëve, ku theksoi rëndësinë e integritetit ashtu siç duhet për pakicat etnike, nevojën për të mësuar rreth kulturës britanike, pa hequr dorë nga besimi personal, si dhe mbi nevojën për t'u përmbajtur nga ushtrimi i dhunës. Në fillim të muajit korrik, zëvendësi i tij, John Patten, shkroi një letër të hapur që ishte në të njëjtën linjë, drejtuar "një numri të myslimanëve britanikë me rol udhëheqës" (1989a). Dy javë më vonë, ai gatoi një tjetër dokument të titulluar "Mbi të qenit Britanik", i cili iu qarkullua mediave të lajmeve (1989b).

Në vijim unë do ta diskutoj këtë tekst disi më imtësisht, por së pari dëshiroj të parashtoj një pyetje. Përse qeveria britanike ndjeu nevojën që të bënte deklaratatë tilla pikërisht në këtë kohë? Përse këto deklaratatë u miratuan gjerësisht nga klasat e mesme liberale, prononcimet e të cilëve si para ashtu

edhe mbas ndërhyrjes së qeverisë denonconin në mënyrë të përsëritur “dhunën myslimane”? Kjo nuk vinte për arsye se ekzistonte një kërcënim i pakontrollueshëm ndaj ligjit dhe rendit në vend. Në të vërtetë, si rezultat i demonstratave kundër librit nuk kish ngjarë asnjë arrestim apo dëmtim, ndonëse nuk mund të mohohet se nga individë të caktuar disa kërcënime emocionale ishin bërë kundër autorit dhe botuesve të librit, (Poulter 1990, 6).

Megjithëkëtë, është e rëndësishme të mos lëmë jashtë vëmendjes se në të kaluarën, në rrugët e Londrës, janë zhvilluar manifestime të panumërta zemërimi: nga antiracistët dhe fashistët, nga feministët dhe homoseksualët, nga aktivistët për të drejtën e abortit, sindikalistët dhe studentët. Në këto manifestime kanë shpërthyer përleshje ndërmjet demonstruesve dhe policisë – përfshirë akuza dhe kundërrakuza për ushtrim dhune, përfshi edhe kërcënime me vdekje – gjatë të cilave plagë janë shkaktuar dhe arrestime janë kryer. Në mënyrë më domethënëse, Britania ka qenë dëshmitare e një sërë trazirave të mëdha urbane (në Nottingham, Notting Hill Gate, Brixton, Bristol, Birmingham, Liverpool, etj...), në të cilat janë zhvilluar përleshje të egra ndërmjet policisë dhe emigrantëve jo të bardhë, janë djegur makina dhe ndërtesa dhe është derdhur gjak – ndonëse, meqë ra fjala, aziatiko-jugorët<sup>[1]</sup> kanë qenë rrallëherë të përfshirë, për të mos thënë asnjëherë, në ndonjërin prej këtyre përballjeve të dhunshme.<sup>[2]</sup> Ka pasur gjithashtu një rrëke të vazhdueshme vrasjesh me motive raciste të emigrantëve jo të bardhë (pjesa më e madhe e viktimave aziatiko-jugorë) dhe një varg më të gjatë ku ata u janë nënshtruar “tentativave për vrasje, vdekjeve të shmangura për fije, zjarrvënies së qëllimshme, agresionit fizik, pështyerjes dhe abuzimit verbal, incidente këto të cilat vlerësohet që të jenë rreth 70.000 në vit, pjesa më e madhe të cilave nuk raportohen në polici apo në autoritete të tjera publike” (Gordon, 1989). Dhe, natyrisht, përkrahësit e Ushtrisë Republikane Irlandeze, IRA-s, kanë vendosur bomba në Londër, që kanë sjellë vdekje dhe plagosje. Qeveria britanike nuk e kishte paralajmëruar asnjëherë publikisht shumicën e bardhë kundër dhunës individuale dhe kolektive, dhe as nuk i ka mbajtur leksion katolikëve irlandezë (apo emigrantëve të kohëve më të fundit) në Angli rreth karakterit thelbësor të të qenit britanik.

E pra, çfarë ishte ajo që i bindi zëdhënësat e qeverisë që të bënin prononcime të tilla të pashembullta publike në çështjen Selman Rushdi? Padyshim që qeveria nuk është krejt e vetme në ndjesinë se një situatë e ngarkuar me një seriozitet të pazakontë është mbufatur në vend, duke kërkuar kësodore një ndërhyrje të prerë. Në një krye-editorial të titulluar “Rreziqet e fushatës myslimane” (“Dangers of the Muslim campaign”) (20 korrik, 1989), gazeta ditore britanike me mjaft ndikim “Independent” ia nis me këto fjalë: “Qeveria aktuale nuk përfaqëson shpeshherë në mënyrë energjike pikëpamjet e intelektualëve të qendrës së majtë...Por vërejtjet e fundit të John Patten, Ministër Shteti në Zyrën e Brendshme<sup>[3]</sup> përgjegjës për marrëdhëniet midis racave, mbi nevojën e komunitetit mysliman për t’u integruar në shoqërinë britanike, kanë jehuar gjerësisht pikëpamjet e opinionit liberal”. Dhe editoriali përfundonte disi kërcënueshëm: “Nëse myslimanët më ekstremë të Britanisë injorojnë këshillën e John Patten-it dhe vazhdojnë të marrin pozicione të linjës së ashpër, atëherë ka gjasa që ata të kthejnë ndjenjat e të arsimuarve, si edhe ato popullore kundër tyre”.

Cili ishte saktësisht rreziku që pikasi qeveria konservatore dhe “opinionin liberal” në Britani? Ai ishte një kërcënim i perceptuar ndaj një strukture ideologjike të veçantë, ndaj një hierarkie kulturore të organizuar përreth një angliciteti tharmor essential, i cili përkufizon identitetin *britanik*.<sup>[4]</sup> Ekzistonin sakaq zhvillime shqetësuese që e kërcënonin atë identitet – integrimi në Komunitetin Evropian (i dominuar nga armiku dikur i mposhtur prej saj, Gjermania), kërkesat e nacionalistëve skocezë dhe uellsianë, si edhe lufta e pazgjdhshme civile në Irlandën e Veriut ndërmjet dy identiteteve kolektive fetare. Krahas këtyre, qe ca si e tepërt kundërvënja nga emigrantët prej ish-kolonive (një perandori e

zhdukur) që orvateshin të politizonin traditat e tyre të huaja pikërisht në Angli. Kështu që, çështja Selman Rushdi në Britani duhet konsideruar kryesisht si një tjetër simptomë e identitetit pas-perandorak britanik në krizë, jo – siç e kanë paraqitur pjesa më e madhe e komentuesëve – si një rast fatkeq i disa emigrantëve me vështirësi në të përshtaturit ndaj një botë të re dhe më të qytetëruar.

## Ideja e një kulture të përbashkët kombëtare

John Patten, Ministri i Brendshëm përgjegjës për marrëdhëniet midis racave, ndërhyri publikisht, në çështjen Selman Rushdi, pikësëpari duke shkruar një letër të hapur (botuar në gazetën ditore “Times”) drejtuar “udhëheqësve dhe përfaqësuesve” të komunitetit mysliman të Britanisë. Ndoshta, karakteristika më e spikatur e letrës është stili i saj i hekurt dhe paternalist. Duke iu referuar “Vargjeve Satanike” ai e nis letrën duke shkruar: “Qeveria e kupton se sa lëndim e merak të madh ka shkaktuar ky libër dhe ne e kuptojmë, gjithashtu, se fyerjet, sidomos ndaj një besimi të mbrujtur thellësisht, nuk harrohen e as nuk falen lehtë”. Këtu, sigurisht, zëri atavik i një guvernatori kolonial anglez i përgjigjet me mirësjellje ndjeshmërive të lënduara të nënshtetasve të tij indigjenë.

Patten nuk e prezanton veten si zëdhënësi i një qeverie të zgjedhur demokratikisht duke refuzuar kërkesat politike të një grupi të posaçëm qytetarësh, të cilët kërkojnë që të cungohet e drejta ligjore për fjalën e lirë të një qytetari tjetër. Atij nuk i tingëllon e mjaftueshme që të thotë se nuk ka asnjë ligj që do ta lejonte ndalimin e librit “Vargje Satanike” dhe se qeveria nuk do të zgjerojë asnjërin prej ligjeve ekzistuese për ta bërë një gjë të tillë. Patten, i cili i bën jehonë pikëpamjeve të opinionit liberal britanik, e prezanton veten si zëri i një qeverie atërore që i adresohet “udhëheqësve dhe përfaqësuesve” të një popullate të huaj, e cila tani jeton nën mbrojtjen e saj.

Patten-i i garanton myslimanët se emigrimi i njerëzve nga ish-kolonitë e Britanisë që nga koha e Luftës së Dytë Botërore, ka “forcuar pasurinë e Britanisë në lëmin e kulturës dhe të traditës”. Do të ngjante sikur kjo kulturë-dhe-traditë e pasur (të dyja në njëjës) është rrënjësor tashmë, një esencë që mund të pasurohet nga të huajt, pikërisht në atë masë sa ka afinitet ndërmjet asaj që ata sjellin dhe asaj që gjendet thelbësisht aty tanimë. Kjo është arsyeja se përse Patten fillon menjëherë t’i thurë lavde atyre duke i përshkruar si pjeëtarë potencialë të Partisë Konservatore: “Shumë prej tyre kanë ardhur me vlera që thjesht janë të admirueshme, të tilla si besimi i palëkundur, zotimi ndaj jetës familjare, një besim në të punuarit fort dhe në sipërmarrjen, respekti për ligjin dhe një vullnet për të patur sukses. Për t’u dhënë hakun, ata i kanë ruajtur këto vlera në thelbin e jetës së tyre në Britani, gjithashtu”. Natyrisht, ai vijon më tej duke thënë se e kupton plotësisht se ka tensione dhe situata të ndera të pashmangshme, marrë parasysh përshtatjet që emigrantëve u është dashur të kryejnë në mjedisin e tyre të ri. “Askush nuk do të shpresonte ose, ç’është e vërteta, nuk do të dëshironte që myslimanët të lënë mënjane besimin, traditat apo trashëgiminë e tyre,” i siguron ai ata (ndonëse pikërisht kjo është ajo që dëshirojnë shumë britanikë të bardhë, së paku deri në masën që këta të fundit vendosin se është thelbësore). Por, ekzistojnë një larmi gjërash që fëmijët emigrantë *duhet medoemos* të mësojnë, “nëse ata dëshirojnë të vjelin frytet më të mira nga jeta dhe mundësitë si qytetarë britanikë”. Këto elementë thelbësorë përfshijnë, sipas Patten-it, “një zotërim të rrjedhshëm të anglishtes” si edhe “një kuptim të qartë të proceseve demokratike britanike, të ligjeve të Britanisë, të sistemit qeverisës dhe të historisë që shtrihet pas tyre”. Më e jashtëzakonshme në lidhje me këto kërkesa është se ato rrahin tek aftësitë dhe njohuritë që shumë pak anglezë të bardhë mund të pohojnë me siguri se i zotërojnë

ato.

Pasi thekson shkurtimisht premtimin e një shoqërie britanike në të cilën “shanset e barabarta për të gjithë” do të mbizotërojnë një ditë, Patten vijon më tutje duke lëvdur ata myslimanë që kanë qëndruar brenda kronizave të ligjit dhe kanë kërkuar publikisht ndjesë për sjelljen e keqe të bashkëfetarëve të tyre. Vetëm mbas kësaj deklarate të pazakontë në fund të letrës, Patten shpjegon qartazi dhe shkurtimisht se romani “Vargjet Satanike” nuk mund të ndalohet ligjërisht. (Patten 1989a).

Por kjo deklaratë e ndjellur nga çështja Selman Rushdi ndjehej qartazi se qe e pamjaftueshme, sepse dy javë më pas John Patten nxorri një tjetër deklaratë në formën e një njoftimi për shtyp të shaptilografuar nga Ministria e Brendshme (me datë 18 korrik 1989), me titull “Mbi të qenit britanik” (On Being British). Ky prononcim i dytë nuk është fort i gjatë – thjesht katër faqe e gjysmë të daktilografuara me hapësirë të dyfishtë mes reshtave. Në lexim të parë ky prononcim duket se nuk përmban asgjë përveç se vërejtje banale të shpëlara dhe pika të përmendura njëherë në artikullin e mëhershëm të botuar në “Times”. E megjithatë, ky prononcim i dytë u përmbloodh dhe u citua me admirim nga gazetatat e rëndësishme.<sup>[5]</sup>

Shprehja “Mbi të qenit Britanik” nënkupton që britaniciteti është diç më tepër se një çështje pagimi taksash, votimi, shfrytëzimi të shërbimit të ndihmës sociale dhe në përgjithësi të qenit i nënshtruar ndaj ligjeve të vendit: siç kemi për të parë, ajo është një çështje e ndjenjave dhe besnikërive thelbësore. Qeveria ndjen se është e obliguar që të shpjegojë se çfarë është ky thelb për emigrantët (përfshi “emigrantët” të cilët kanë lindur dhe janë arsimuar në Britani). Diskutimi i stërholluar i Patten-it nuk përmban ndonjë *informacion*, madje as edhe një të dhënë se ku duhet të drejtohet një njeri për të lëçitur të drejtat dhe detyrimet e tij ligjore si qytetar britanik. Për çudi, fjala *shtet* nuk shfaqet askund në tekst (ndonëse ajo është pjesë e titullit zyrtar të autorit: “Minister Shteti i Zyrës së Brendshme” (“Home Office Minister of State”)); kurse fjala *qeveri* është përdorur vetëm një herë, kalimthi, pikërisht në fund, në lidhje me “mbështetjen e tij të konsiderueshme për programet e mësimin të gjuhës angleze”. “Mbi të qenit britanik” kërkon me ngulm nga “komunitetet minoritare kulturore” që të aspirojnë drejt një norme. Ky dokument është një përshkrim implicit i komunitetit shumicë kulturor të bardhë, i cili me sa duket përcakton normën, dhe kësodore edhe atë se prej çfarë është e përbërë esenca kulturore.<sup>[6]</sup>

Që në faqen e parë, Patten del në konkluzionin se “të qenit Britanik” ka të bëjë me “ato gjëra, të cilat... ne i kemi të përbashkëta. Demokracia jonë dhe ligjet tona, gjuha angleze, dhe historia që i ka dhënë trajtë Britanisë moderne”. Në qendër të kësaj historie qëndron ideja e “lirisë” – “liria për të zgjedhur besimin personal, për të zgjedhur besnikërinë dhe angazhimet politike personale, të flasësh e të shkruash lirisht, të takohesh me njerëz, të argumentosh dhe të protestosh si dhe të luash një rol në farkëtimin e ngjarjeve”. Fjala *liri* shfaqet me një shpeshtësi krejt të pazakontë në këtë tekst të shkurtër, duke pasqyruar kësisoj motivin qendror të historive të panumërta të ëhigëve, liberalëve, të Anglisë.<sup>[7]</sup> Dhe angliciteti, siç e di fort mirë secili anglez i bardhë autokton, qëndron në palcë të të qenit britanik.

Ideja e lirisë ngjan se përbëhet nga dy ide të ndërlidhura, toleranca dhe obligimi, të cilat përsëriten gjithashtu vazhdimisht në ligjëratën e Patten-it. “Toleranca” lips pranimin e diversitetit (“Siç kam thënë, ka hapësira të mjaftueshme për diversitetin, pikërisht sepse traditat tona janë ato të tolerancës”), një diversitet i bazuar në të drejtën e individit për të besuar, vepruar dhe folur ashtu siç ai apo ajo zgjedh të bëjë. Por, të drejtat krijojnë “detyrime”, mbi të gjitha detyrimin për të respektuar të drejtat e të tjerëve – “respekt për pacënueshmërinë e pronës së tyre”, e jo më pak, e drejta e tyre për të folur dhe shkruar “lirisht”.

Natyrisht, të drejtat lipsen krijuar para se të lindë detyrimi për t’i respektuar ato dhe është e pashmangshme që disa të drejta do të bien ndesh me disa të tjera. Por, Patten nuk nxjerr në pah se respekti për të drejtat e pronësisë (në kontrast me të drejtën për zgjedhur dhe ndjekur besimin personal) ka prioritet në mënyrën britanike të të jetuarit mbi të drejtën për të folur dhe shkruar lirisht. Prandaj, ligjet e patentimit të së drejtës së autorit (mbi muzikën, imazhet, tekstet), kontratat që pengojnë ushtrimin e profesionit jashtë një kompanie të caktuar, mbrojtja e sekreteve tregtare dhe prona intelektuale, përfshijnë të gjitha kufizimin e lirisë së shprehjes në Britani. Ndryshe nga kufizime të tjera, siç janë ato që kanë të bëjnë me blasfeminë ose nxitjen e urrejtjes, të cilat lindin për shkak të *pasojave* të padëshirueshme që komunikimi publik presupozohet të ketë, këto janë të drejta pronësore që konsistojnë pikërisht në kufizimin e lirisë së shprehjes. Patten-i mënon të na thotë se struktura e jetës britanike është e paimagjinueshme pa këto kufizime ligjore mbi fjalën e lirë, në një kuptim që nuk është i vërtetë për ligjet që ndalojnë blasfeminë apo nxitjen e urrejtjes.

Ajo që nuk është gjithashtu fill në çast e qartë nga pohimet e Patten-it është fakti nëse “diversiteti” është një tipar i qenësishëm i mënyrës britanike të të jetuarit apo diçka e lejuar vetëm kur divergjencat kundërshtojnë një britanicitet tharmor – dhe për rrjedhojë të pandryshueshëm. Kur emigrantët sjellin praktika, besime dhe ligjërime të reja në Britani, a e zgjerojnë ata vallë horizontin e jetës britanike apo a janë ata të toleruar me kushte nga shteti britanik (i cili në esencë është shteti i shumicës kulturore)?

Sipas parashtrimit që Patten-i i ka bërë idesë britanike të lirisë, cilido “ka të drejtë të japë një kontribut” dhe një të drejtë për të hyrë në rrymën kryesore të ligjërimeve. Me sa duket, kjo është gjithnjë një zgjedhje individuale: “Sistemi ynë dhe proceset tona demokratike jo vetëm që njohin të drejtën e individit për të dhënë një kontribut apo për të mbajtur këndvështrime të dallueshme personale. Sistemi ynë, gjithashtu, i mbron dhe i ruan këto të drejta”. Vetëm individi, kështu i lihet lexuesit të kuptojë, mund të jetë objekt i tolerancës dhe subjekt i të drejtave. Rrjedhimisht, edhe pjesëmarrja në “jetën britanike” është e hapur vetëm ndaj individëve: “Pjesëmarrja konsiston në luajtjen e rolit tënd në ekonomi, luajtjen e rolit tënd si fqinj, dhënien e një kontributi i cili shkon përtej familjes apo, ç’është e verteta, bashkësisë tënde”. Sipas Patten-it, një skenar kulturor i darkodësuar që përcakton rolet që individët britanikë mund të luajnë ka zënë tashmë rrënjë.

Megenëse, familja dhe komuniteti janë të vetmet grupe të cekura në dokument, duket se nënkuptimi është që grupet nuk kanë asnjë vend në sferën publike. Por, duke qenë se kjo është prerazi e gabuar (sfera publike zihet nga një aradhe e ndërlikuar e institucioneve të biznesit, organizmave profesionale, sindikatave, lëvizjeve sociale dhe grupeve të opinionit që përfaqësojnë secilën prej tyre), atëherë formulimi i Patten-it duhet lexuar si diçka që ka si synim të shkurajojë minoritetet kulturore nga të rrënjosurit e vetes si aktorë të trupëzuar politikë. Për sa u përket anëtarëve të minoritetit kulturorë, ata duhet të marrin pjesë medoemos në britanicitet (cilësia që i bën ata pjesë të kulturës esenciale) si individë.

Kjo pjesëmarrje, këmbëngul Patten, nuk do të thotë asimilim, “lënie në harresë e rrënjëve kulturore”. Por kjo është kështu vetëm për faktin se, ose në masën që, “të qenit britanikë”, së cilës ai i referohet, presupozon një hierarki hapësirash kulturore që ai nuk i përmend. Për pasojë, as klasat punëtore angleze as skocezët, as uellsianët dhe as irlandezo-veriorët nuk mund të absorbohen si kolektivitete në kulturën angleze elitare dhe metropolitane, sepse këto hapësira të ndara kulturore janë të domosdoshme për anglicitetin, si shprehja e një norme qeverisëse.<sup>[8]</sup> Asimilimi *individual* përgjatë këtyre hapësirave ka qenë gjithnjë i mundur dhe, cc’është e vërteta, edhe i nxitur. Koncepti i tolerancës lidhet specifikisht me këtë aranzhim ideologjik dhe me skenarin kulturor që ai ka sanksionuar.

Në fund të diskutimit të tij të stërholluar, Patten pohon sërish se ajo që përmban të qenit britanik është ajo çka “ne kemi të përbashkët”: një kornizë ligjesh, gjuhën angleze dhe një histori të vetme. Por cilido në Britani që lexon Patten-in e di se në praktikë abstraksione të këtilla e përftojnë përkufizimin e tyre nga një elitë e posaçme: (a) ata që interpretojnë dhe administrojnë atë që njihohet si ligj *anglez* (korniza krejt e ndryshme e ligjit romak është themelore për Skocinë), (b) ata që flasin “anglishten e Mbretëreshës” dhe që ruajnë “letërsinë angleze” (një kategori që përfshin Beoëulf-in, si edhe autorë bashkëkohorë skocezë, por jo romancierët afrikanë), dhe (c) ata që shkruajnë dhe autorizojnë historitë e Anglisë që mësohen në shkolla dhe universitete (duke përjashtuar kështu historianët indianë të Perandorisë Britanike).

Jeta e klasave qeverisëse angleze – vlerat, kodet dhe ndjeshmëritë e tyre – është thelbi i kulturës britanike. Rrjedhimisht, janë vetëm të tjerët ata që kanë nevojë të paralajmërohen kundër tundimit të pabesë për besnikëri të dyfishtë: “Një njeri nuk mund të jetë britanik sipas kushteve të tij të veçanta apo mbi baza selektive, dhe këtu nuk ka as vend për besnikëri të dyfishta, në rastin kur këto besnikëri kundërshtojnë haptazi njëra-tjetrën”. Domethënë, pjesëmarrja në jetën britanike, në fund të fundit, vë *rtet* kërkon “lënien në harresë të rrënjëve kulturore”, nëse, në një farë mënyre, atyre nuk u gjendet dot strehë nga britaniciteti. Diversiteti duhet toleruar vetëm nëse ai nuk bie ndesh me identitetin britanik, ndaj të cilit ai është thelbësisht i jashtëm.

Në fjalorët nacionalistë, termi *besnikëri* ka cilësinë e dobishme të shkrirjes së dy kuptimeve: nënshtrimit ligjor dhe atashimit moral. Këtu, Patten e përdor termin në kuptimin e dyfishtë. Kështu që, pohimi i çiltër se si nënshtetas britanik një njeri është i lidhur vetëm ndaj Kurorës Britanike, kur është në Britani<sup>[9]</sup>, është lidhur me gjykimin moral se është e dënueshme të jesh i atashuar ndaj identiteteve divergjente (popuj, tradita) që përkufizohen si kontradiktore. Shihet qartësisht se është e pamjaftueshme të thuhet që “e folura dhe sjellja në kundërshtim me ligjin e vendit do të penalizohet”, sepse është presupozuar me të drejtë se thyerja e ligjit (sado e rëndë qoftë) nuk e bën dikë jo-britanik. Në të vërtetë, krime të tilla si tradhtia mund të kryhen vetëm nga dikush i cili është britanik.

E konceptuar si një mjet komunikimi, gjuha angleze është, natyrisht, një pjesë e domosdoshme e “asaj

që kemi të përbashkët”, por nuk është e qartë se si mund të thuhet në kvtv kuptim që ajo është objekti i “besnikërisë” dhe as nuk është e qartë se gjuha e konceptuar si një formim ligjërimor (d.m.th. si shprehje e mënyrave karakteristike të të vepruarit dhe menduarit) mund të thuhet se është diçka që të gjitha klasat dhe traditat që gjenden në Britani “e kanë të përbashkët”. Besnikëria që kërkohet duhet të jetë për pasojë një besnikëri ndaj një historiografie që artikulon një unitet sekular për të gjithë Britaninë: “Qoftë formimi ynë kulturor pakistanez, polak, vietnamez apo çfarëdo tjetër, ne të gjithë duhet të dimë formimin tonë kulturor të posaçëm dhe të mbajmë gjallë historinë tonë dhe traditat e veçanta”, thotë Patten-i. “Megjithëkëtë, krahas kësaj, një njohje e shkëlqyer dhe e detajuar e historisë britanike si dhe e rolit të Britanisë në historinë botërore, një vetëdije mbi atë që i ka dhënë trajtë institucioneve tona, është jetike për të jetuar në ndërlikimet e Britanisë së ditëve tona dhe për t’i kuptuar ato. Kjo është thelbësore për të ‘qenit britanik’.” Është e qartë se këtu Patten e merr si të mirëqenë se nuk ka një mospajtim domethënës ndërmjet “historisë sonë vetjake dhe traditave të veçanta” si dhe rrëfimit të “rolit të Britanisë në historinë botërore” e pranuar dhe nga shumica e mësuesve, hartues të teksteve mësimore dhe hartuesit britanikë të testeve – ose nëse ka një mospajtim, atëherë besnikëritë tona i duhen blatur kësaj të fundit. Aspak çuditërisht, mësimi i historisë në shkolla është bërë një çështje që mbart shqetësim parësor për qeverinë e sotme dhe opozitën (Kettle, 1990). Shpresohet se një histori e autorizuar ka për të shprehur “kulturën britanike” dhe ka për të ndihmuar që tek të gjithë fëmijët të zhvillohet një ndjenjë besnikërie karshi saj. Por, meqenëse sistemi arsimor nuk është i projektuar që t’i bëjë të gjithë fëmijët njësoj të familjarizuar me këtë histori, atëherë shpresa nacionaliste duhet medoemos të jetë që besnikëria do t’u jepet atyre që flasin në emër të saj, atyre që e përdorin atë si burim për të sendërtuar kornizën e ligjeve që “ne e kemi të përbashkët”.

Megjithatë, një histori e kontestuar mund të ngrejë disa pyetje në lidhje me supozimin e kollajtë të Patten-it se “të qenit Britanik” në thelb presupozon tolerancën. Sepse nuk duhet të harrojmë që historia perandorake britanike (përmes së cilës është ndërtuar, kohët e fundit, identiteti britanik) nisi transformimin me forcë, në drejtim të “kulturës britanike”, të shoqërive të panumërta të mposhtura prej saj.

Dokumenti i Patten-it nuk do përshkruar si një shprehje e neoliberalizmit thaçerian. Përkundrazi, ai ngrihet mbi një traditë liberale shumë më të gjerë, duke përfshirë elemente nga liberalizmi i vjetër kolektivist i J. S. Mill-it dhe T. H. Green-it (Hobhouse 1964 [1911]). Ajo që Patten-i rreket të artikulojë dhe të mbrojë (me miratimin e një larmie të gjerë opinioni jashtë Partisë Konservatore) është nocioni i një kulture, i *një mënyre të përbashkët jetese*, që përkufizon njëherazi vlerat e qenësishme të një identiteti sekular britanik dhe themelin formal të një shoqërie të diversifikuar dhe racionalisht të justifikueshme.

## **“Kultura” si projekt i shtetit/perandorisë modernizues/e**

Për të përmbledhur shkurtimisht argumentin tim kryesor: Mobilizimi politik i emigrantëve myslimanë në Britani, për të ndaluar botimin e romanit “Vargje Satanike”, prodhoi një reagim emocional nga ana e elitës liberale, i cili ishte jashtë çdo përmase karshi asaj që në fakt ngjau. Ky reagim prodhoi, gjithashtu, një deklaratë të paprecedentë nga një ministër qeveritar, në lidhje me identitetin britanik, që i adresoj pakicës myslimanë, një deklaratë që u mirëprit ngrohtësisht si përfaqësuesja e opinionit të elitës liberale. Unë argumentoj se këto fakte të pazakonta lypin një shpjegim dhe sugjeroj se një

shpjegim lipset gjetur duke kërkuar atë çfarë elita liberale britanike ndjente se ishte vënë nën kërcënim. Këndvështrimi im është se rreziku i perceptuar nuk është as çështje ligji dhe rendi dhe as çështje lirie shprehjeje. Më saktë, ai është një çështje e politizimit të një tradite fetare që nuk ka vend brenda hegjemonisë kulturore që ka përcaktuar identitetin britanik gjatë shekullit të fundit – veçanërisht kur kihet parasysh që kjo traditë ka ardhur nga një shoqëri koloniale e kohëve të vona.

Para se të vijoj më tutje me një diskutim mbi skenën bashkëkohore britanike, një shtjellim i shkurtër i konceptit të kulturës mund të jetë i vyer.

Raymond Williams, në veprën e tij “Key Words”, na përkujton se struktura e ndërlikuar semantike e fjalës *kulturë* ka një origjinë relativisht të vonë. Ai ka identifikuar tre kuptime të ndërlidhura të këtij emri: Së pari, procesi i zhvillimit intelektual, spiritual dhe estetik, një përdorim që daton që nga shekulli i XVIII; së dyti, një mënyrë e trashëguar jetese, qoftë e një popullsie të veçantë (si tek Herder) ose e njerëzimit në përgjithësi (si tek Klemm dhe Tylor); në fund, në formën e saj më të njohur, aktivitetet dhe krijimet e orvatjeve letrare dhe artistike (Williams 1983, f. 90; Kroeber dhe Kluckhohn 1952).

Në veprën e tij “Culture and Society”, Williams, e ka gjurmuar evoluimin e kësaj strukture në argumentet e kritikëve socialë anglezë të shekullit XIX dhe të fillim shekullit të XX. Ai argumenton se kuptimi i dallueshëm modern i kulturës ka dalë në pah me formimin e shoqërisë liberale industriale. Aty ku dikur kulturë do të thoshte përgatitja që pajiste mendjen dhe shpirtin me arritjet e tyre intelektuale dhe morale, tani ajo do të thotë, gjithashtu, edhe një mënyrë e plotë jetese – mënyra e njëjtë e jetesës e një populli të tërë.

Ideja e kulturës është një reagim i përgjithshëm ndaj një ndryshimi të përgjithshëm dhe madhor në kushtet e jetës sonë të përbashkët. *Elementi i saj themelor është orvatja e saj për vlerësim cilësor tërësor*. Ndryshimi në *formën e plotë të jetës sonë të përbashkët* solli, si një reagim të domosdoshëm, një theks mbi vëmendjen ndaj kësaj forme të plotë. Ndryshimi i posaçëm ka për të modifikuar një disiplinë të zakonshme, ka për të spostuar një veprim të zakonshëm Ndryshimi i përgjithshëm, pasi ai të jetë përmbushur plotësisht, na kthen mbrapsht në *projektet tona të përgjithshme*, të cilat duhet të mësojmë t’i këqyrim sërish, dhe si një tërësi. *Sendërtimi i idesë së kulturës është një përpjekje e ngadaltë sërish për kontroll*”. (Williams 1961, f. 285; kursivet janë të miat)

Ky projekt totalizues shprehej në përfshirjen e tërë popullatës adulte në proceset elektorale të demokracisë parlamentare, si edhe në artikulimin gjithnjë e në rritje (bashkëkomunikim, shprehje dhe sendërtim) të shoqërisë civile. Një pasojë e pashmangshme e këtij zhvillimi ishte fakti se të gjitha aspektet e jetës (në kuptimet e saj sociale dhe biologjike) tanimë duheshin politizuar.

Çereku i fundit i shekullit të XIX dhe gjysma e parë e shekullit të XX ishin dëshmitare të zhvillimit të institucioneve integruese e përmirësuese: legjislati i industrial dhe ai i ndihmës sociale, arsimimi publik, artet (muzeumet, bibliotekat, etj.), qeverisja lokale (pra, bashkiake), shoqëritë kombëtare të sigurimit, higjiena publike dhe kujdesi shëndetësor, sindikatat, etj... Këto institucione ishin rezultat i iniciativave nga anëtarët e klasave të larta, si edhe e presionit nga disidentët militantë dhe organizatave të klasës punëtore, por ato nuk duhen menduar sikur shprehin një logjikë esenciale sociale të vetme. Ato përfshinin motive dhe praktika të ndryshme dhe padyshim nuk kanë krijuar një



“jetë të përbashkët” (në kuptimin e punës dhe kohës së lirë, e adhurimit dhe ndjeshmërisë, e zotimeve dhe aspiratave) për të gjitha klasat në Britani. Megjithëkëtë, ideologjia mbizotëruese politike e liberalizmit të ri bëri të mundur që këto zhvillime të konceptualizoheshin në lidhje me një projekt normalizues, duke bërë të mundur kësodore që kultura të mendohet sipas mënyrës në të cilën Williams-i e ka gjurmuar në veprën e tij.

Ndonëse Ëilliams-i, nuk i ka përshkruar këto kushte në veprën e tij “Culture and Society” (e cila merret gjerësisht me opinionet e njerëzve të letrave dhe jo me praktikat administrative), gjithsesi është e rëndësishme të theksojmë se ato kanë përcaktuar relevancën politike të kuptimit modern të kulturës në Britani. Sepse, në këto kushte u ndërtua një territor gjithnjë e më tepër i diferencuar, në të cilin mund të konceptohej “jeta e përbashkët” e një populli të tërë (kombi britanik) në mënyrë që të rikrijohej racionalisht. Asnjëherë pa tensione dhe konflikte, dhe sigurisht jo kudo e suksesshme, puna e sendërtimit të një shoqërie të integruar britanike (me kulturën e saj thelbësore) zbulon një aspekt të besimit modern në arsyen liberale.

Por, ka edhe një tjetër aspekt të karrierës së konceptit modern të kulturës në Britani, të cilin Ëilliams nuk e përmend: Perandoria Britanike.

“Perandoria”, shkruan historiani i shquar i Kembrixhit, Sir Ernest Barker, “nuk është vetëm një formë qeverisjeje. Ajo është, gjithashtu, një mision kulture – dhe i diçkaje më të lartë se sa kultura” (Barker 1941, 20). Ne periudhën ndërmjet dy luftërave, Perandoria Britanike përbëhej nga sundimet (vende të sunduara nga kolonë të bardhë si Kanadaja, Australia dhe Afrika e Jugut), kolonitë e mvarura (përfshi Afrikën dhe Indinë perëndimore) dhe India (si shtetet princërore ashtu dhe India Britanike). “Problemi i kulturës”, siç formulohej në refleksionet e elitës britanike, i aplikohesh vetëm popullsisë jo të bardha dhe kishte të bënte me praktikën e rindërtimit të kontrolluar. Barker (1941, f. 31) fillimisht e përshkruan këtë si diçka që buroi prej përplasjes së kulturave të pabarabarta.

Problemi kulturor lind prej problemeve biologjike dhe ekonomike, dhe ka ngjashmëri me ato. Ai është një problem që fillon në konfliktin e zakoneve të ndryshme shoqërore, trajtave të ndryshme të rendit politik, botëve të ndryshme... të dijes dhe të artit: është një problem që vijon nga konflikti te kontakti, dhe, duke vijuar kështu, ngrihet në nivelin e një problemi të përzjerjes, apo, sidoqoftë, të koordinimit.

Kur kultura e “trungut dominant” (i cili presupozohet se duhet të ketë medoemos zakone të njëjta sociale) bie në kontakt me një “kulturë autoktone”, vëren Barker-i, atëherë çështja e kontaktit bëhet kyçe për këtë të fundit. Ajo mund të pasurohet, ose ajo ndodh që shpërbëhet, nga hyrja e elementeve të reja (d.m.th. perëndimore): gjithçka varet nga një koordinim i duhur (konceptual dhe politik) i këtij procesi.

Andaj, fakti i sundimit perandorak e shndërron “problemin e kulturës” në detyrimin britanik për të identifikuar, studiuar dhe normalizuar kulturën e popujve nënshtetas (nga këtu rrjedh dhe rëndësia e “lindjes së sociologjisë dhe antropologjisë” (Barker 1941, f. 32), si edhe për të ndihmuar në integrimin e tyre në civilizimin modern (pra, perëndimor) përmes “amalgamimit” dhe “bindjes”. Ky obligim i aplikohet barabar Indisë[10] dhe kolonive[11], ndonëse popujt autoktonë në secilin rast i përkasin niveleve të ndryshme të progresit. Interesante këtu është se ky ligjërim imperial për “amalgamën” (njësoj si

ligjërimi radikal bashkëkohorë mbi “hibriditetin”) presupozon idenë e kulturave origjinale (“të kulluara”) që hyjnë në kontakt për të krijuar një identitet të ri historik, i shfaqur krejt befas, dhe më progresiv.

Nga ana e tyre, antropologët funksionalistë britanikë, të periudhës ndërmjet dy luftërave botërore, e konceptualizuan problemin e kulturës në një mënyrë të atillë që i adresoj drejtpërdrejt problemit të rindërtimit. Malinoëski (1938, viii) vërente se “Përgjatë gjithë itinerarit të aeroplanëve, linjës hekurudhore dhe rrugës automobilistike ne hasim këtë ndarje të trefishtë – Afrika e vjetër, Evropa e importuar dhe Kultura e Re e Përbërë”. Ajo që ishte e rëndësishme për të trajtuarit racionalisht të këtij identiteti kulturor emergjent ishte ajo çka kishte mbijetuar në të vërtetë nga kultura indigjene, krahas elementëve të rinj evropian që u përthithën prej saj: tërësia që mund të kontrollohej, përmirësohej, mbrohej dhe zhvillohej ishte mënyra e të jetuarit që ekzistonte në të vërtetë tani dhe jo “e kaluara e rindërtuar nga pjesët” – siç e ka shprehur Malinoëski – e jetës para kontaktit evropian.: “Çfarë është, pra, relevante nga pikëpamja praktike?”. “Natyrisht, kuota ende e mbijetuar e kulturës dhe traditës e dallueshme në punën në terren në kohën e sotme”. Duket e panevojshme të theksohet se vetëm ajo që ende jeton [brenda identitetit të ri të përbërë] mund t’u japë ndonjë udhëzim atyre që duhet të kontrollojnë një shoqëri gjallëruese autoktone. Vetëm forcat e traditës që influencojnë në mënyrë aktive ndjenjat e burrave dhe grave të gjallë kanë rëndësi për ata që duhet të merren me fatin e tyre” (Malinoëski 1938, xxxi). Ndonëse nuk thuhet shprehimisht, gjithsesi kjo mund të përshkruhet si një përpjekje për të konceptualizuar problemin e “multikulturalizmit” në suazat kolonialiste. Shoqëria e re dhe sinkretike në Afrikë kërkon koordinimin e duhur teorik dhe praktik të kulturës mbizotëruese (asaj evropiane) dhe asaj të nënshtruar (autoktone): respekt të barabartë për të gjitha kulturat, por realitetet e pushtetit politik lypin që i nënshtruarit (më pak progresist) të ndreqet sipas mbizotëruesit (më progresist). “Ka elemente kulturore që nuk lejohen të kenë vijimësi”, nxjerr në pah Malinoëski (1938, xxviii), “sepse ato janë të papajtueshëm për të Bardhët”. Dhe kështu, përfundimisht, në kulturën e re të përbërë ato bëhen të papranueshme edhe për të Zinjët.

Me që ra fjala, unë nuk i konsideroj pikëpamjet e Malinoëski-t si përfaqësuese të të gjithë antropologëve britanikë (dhe as komentet e mia nuk duhen marrë si një përpjekje për kritikizëm moral ndaj pikëpamjeve të Malinoëski-t). Kështu që, ndryshe nga Malinoëski, Radcliffe-Brown dhe nxënësit e tij e konsideronin konceptin e kulturës si diçka teorikisht aspak interesante<sup>[12]</sup>. Preokupimi im është të identifikoj kulturën si pjesë e një gjuhe të rindërtimit kolonial tërësor (e cila, gjithsesi, nuk do ngatërruar me *praktikat* e sundimit kolonial – dhe aq më pak me praktikat dhe ligjërimet e të kolonizuarve). Argumenti im është se një tipar i habitshëm i kësaj gjuhe ishte fokusi i saj ekskluziv në tërësinë e elementëve aktualisht ekzistues, të vëzhgueshëm drejtpërdrejt dhe për rrjedhojë edhe të normalizueshëm, që kanë një origjinë heterogjene – dhe në këtë aspekt shkrimet e Malinoëski-t nuk janë aspak të ndryshëm nga ato të Radcliffe-Brown-it.

Ajo që del në pah nga vëzhgimet e bëra nga Barker dhe Malinoëski është se koncepti i kulturës, në kuptimin e tij karakteristik modern për një jetë të përbashkët, dhe si i tillë i përfaqësueshëm, është bërë, diku aty nga vitet 30-40 të shekullit XX, pjesë e një gjuhe të rindërtimit të kontrolluar – në terrenin e perandorisë ashtu si dhe në vetë Britaninë – sipas diktateve të arsyes liberale. Do të ishte e gabuar ta paraqisnim këtë gjuhë thjesht si një mekanizëm cinik të sundimit perandorak<sup>[13]</sup>, sepse një logjikë e ngjashme ishte në fuqi si në Britani ashtu edhe në perandori – gjegjësisht, synimi i të transformuarit (dhe i dhënit të mundësisë) nënshtruarve, e jo thjesht synimi i shtypjes së tyre. Natyrisht, kjo nuk rreket të sugjerojë se mbizotërimi politik në perandori ishte i njëjtë si ai në Britani. Argumenti im është thjesht se në të dyja kontekstet koncepti i kulturës ishte pjesë e atij projekti totalizues të cilin Eilliams-i e identifikoi me shfaqjen e shoqërisë industriale e liberale. Paqartësia e nocionit të multikulturalizmit

qëndron pikërisht në çështjen e përputhshmërisë së tij me atë projekt, mbas mbërritjes së emigrantëve jo të bardhë, nga ajo që dikur qe perandoria, në një shoqëri të vetëshpallur si liberale.

## “Racat e tjera”, “fetë e tjera”: fuqia punëtore ish-koloniale vjen në Britani

Në periudhën fill pas luftës, mungesa e fuqisë punëtore në Britani u plotësua nga punëtorë të importuar nga Polonia dhe Italia, dhe më pas, aty nga fundi i viteve '50 deri në fund të viteve '60, me punëtorë të ardhur nga vendet ish-koloniale, kryesisht nga Karaibet, India, Pakistani dhe Bangladeshi. Fillimisht, ata rekrutoheshin kryesisht nga britanikët për të punuar në sistemin e transportit të Londrës, në shërbimin shëndetësor të shtetëzuar dhe në fabrikat private të tekstileve në veri të Anglisë. Mandej, emigrantë të tjerë iu bashkuan atyre mbi baza individuale ose familjare. Gjatë kësaj periudhe, në vend hynë edhe një numër i madh emigrantësh irlandezë – siç kishin bërë, në të vërtetë, përgjatë një qind viteve pararendës.

Në Britaninë bashkëkohore, fjala *emigrant* ka filluar të identifikohet nga opinioni publik me ardhacakët joevropianë – kryesisht njerëz nga Karaibet dhe Azia e Jugut. Kjo është mjaft domethënëse, sepse ky term i mvishet pasardhësve të këtyre emigrantëve, ndonëse ata kanë lindur në Britani, por nuk i mvishet emigrantëve të bardhë, të cilët, sipas censusit të vitit 1981, janë një kategori më e numërt sesa emigrantët jo të bardhë. Sipas këtij censusi, nga një popullatë totale prej 53 milionë, emigrantët jo të bardhë (përfshirë edhe ata që kanë lindur në Britani) ishin pak më shumë se 2 milionë, dhe prej këtyre myslimanët llogariteshin më pak se gjysma. Këtu kemi të bëjmë me një numër relativisht të vogël.<sup>[14]</sup>

Këta emigrantë nga vendet ish-koloniale nuk janë thjesht importues të “dallimeve kulturore”, të cilat ata gëzojnë lirinë t'i sintetizojnë dhe zhvillojnë sipas dëshirës në mjedisin e ri social. Ata janë ndërftuar në kushte mjaft specifike ekonomike, politike dhe ideologjike. Shumica e tyre jetojnë në zona relativisht të privuara pranë qendrave të qyteteve, kanë punë të papaguara mirë dhe kanë një përqindje shpërpjestimisht të lartë në industrinë e prodhimit në krahasim me tërësinë e popullatës, si dhe vuajnë nga norma shumë më të larta papunësie – sidomos të rinjtë që kanë lindur në Britani. Praktikrat e përditshme të emigrantëve ndryshen në mënyra të ndryshme nga institucionet britanike: Parlamenti, administratat e qyteteve, punëdhënësit, sindikatat, policia, sistemi anglez i ligjit, shkollat shtetërore, sistemi i ndihmës sociale, e kështu me radhë.

Në studimin e tij karahasimor rreth racave në Shtetet e Bashkuara dhe Britanisë, Katznelson ka treguar se si, në vitet e para të emigracionit, elita liberale britanike u orvat të përjashtonte çështjen e racës nga politika (Katznelson 1973, f. 125). Pas një periudhe të shkurtër fillestare, ku ekzistenca e çdo problemi mohohet – e cila mori fund me trazirat e para racore në Nottingham dhe Londër në fund të viteve '50 – një konsensus i ri dypalësh u arrit në formën e Ligjit për Marrëdhëniet Racore të vitit 1965. Katznelson vëren se, “Aranzhimet strukturore të shpallura nga konsensusi politik “White Paper”, “Letra e Bardhë”, nuk i integronte emigrantët e Botës së Tretë në politikën e konfliktit të institucionalizuar të klasave që karakterizonte epokën liberale kolektivistë, por, më saktë, ndërtonte struktura alternative politike për të mënjanuar politikën e racave nga Ëestminister<sup>[15]</sup> drejt Komitetit Kombëtar për Emigrantët e Komonuelthit, National Comitee for Comonëalth Immigrants, si dhe nga arenat politike lokale drejt komiteteve të bashkëpunimit vullnetar (f. 150). Kjo ishte, sugjeron ai, një përshtatje e parimeve koloniale të sundimi të tërthortë ndaj kushteve të veçanta të krijuara në vetë Britaninë. Një

aranzhim i tillë, nxjerr ai në pah, nuk do të thoshte se emigrantët ishin tanimë të paqësuar me gjendjen e tyre të ngushtë, por vetëm se problemi i diskriminimit dhe fyerjes racore ishte hedhur në një formë e cila u provua se ishte praktikisht e pamundur për të qenë e nduarshme.

Megjithëkëtë, sipas studimeve më të fundit, ky përjashtim politik nuk duket se ka qenë dhe aq frytdhënës në atë kohë, siç sugjeron Katznelson-i. Për shembull, Anwar-i (1986) përshkruan imtësisht përfshirjen e organizuar gjithnjë e në rritje të jo të bardhëve në partitë politike britanike, fill mbas zgjedhjeve të përgjithshme të vitit 1966. Duke qenë se ata ishin në tërësi të ngulitur në përqendrimet e mëdha urbane, dhe kësodore ishin të aftë të gjeneronin nivele më të larta pjesëmarrjeje në zgjedhje, ata qenë në gjendje të influenconin rezultatet elektorale në një numër të vogël vendesh në parlament. Shumica e votuesve jo të bardhë mbajtën një qëndrim në konformitet me kategorinë e tyre socio-ekonomike duke votuar për partinë laburiste, por edhe parti të tjera u treguan të afta që t'i joshnin ata. Një prej treguesve më të habitshëm të kësaj ishte krijimi i një Shoqërie Konservatore Anglo-Indi Perëndimore si edhe i më energjikes Shoqëria Konservatore Anglo-Aziate. Kësaj të fundit, veccanërisht, iu dha prioritet i lartë nga Zyra Qendrore e Partisë Konservatore; Thaçer është sot presidentja e kësaj Zyre, dhe udhëheqës të tjerë konservatorë janë në mesin e zv/presidentëve të saj [16]. Të gjitha partitë e mëdha politike kanë filluar të pranojnë kandidatë jo të bardhë si dhe të kërkojnë nga publiku vota për ata. Një numër i vogël kandidatësh jo të bardhë ia kanë dalë mbanë të zgjidhen në parlament dhe një numër më i madh syresh kanë dalë në pah në nivelin e qeverisë lokale (së qytetit). Dhe vërtet, në vitin 1985, Lordi-Kryebashkiak[17] i parë aziatik në Britani (Këshilltari Laburist Mohammed Ajeeb) u zgjodh në Bradford, qyteti i cili që prej asaj kohe ka fituar publicitet mbarëbotëror si vendi ku u dogj publikisht libri “Vargje Satanike”.

Argumenti i Katznelson-it në lidhje me mosintegrimin e politikës racore në Britani në një “kornizë të institucionalizuar të konfliktit të klasave” duhet riparë (1973, f. 185). Jo të bardhët (sidomos aziatiko-jugorët) kanë filluar, sado pak, t'i bëjnë partitë politike të reagojnë ndaj pushtetit të tyre elektorale – niveli në të cilin konflikti klasor i institucionalizuar gjen shprehje në Britani. Por, ka një pikë tjetër, madje edhe më e rëndësishme. Pikërisht për shkak se mënyra mbizotëruese e të trajtuarit të emigrantëve jo të bardhë (qoftë përmes institucioneve të tilla si Komisioni për Barazi Racore apo përmes sistemit partiak) është kryer duke u bazuar në termat e racës, sistemi politik liberal ka qenë i merakosur, si në rastin e politikës së klasave, me problemin e drejtësisë shpërndarëse. Emigrantët paraqiten si qytetarë të cilët vuajnë privim relativ, analogjikisht (e ndonjëherë, si në nocionin e popullarizuar kohët e fundit të nënklasës, në përputhje) me atë të klasës. Problemi politik, për racën ashtu si dhe për klasën, është se si të çrrënjosë diskriminimin (trajtimin e pabarabartë) në shoqërinë civile. Çështja e traditave dhe identiteteve – domethënë, e mbajtjes dhe e shtjellimit të dallimeve personale – presupozohet të jetë ose e zgjidhur tashmë ose diçka që duhet zgjidhur jashtë sferës së politikës kombëtare, sepse kjo sferë është vendi ku thuhet se ndodhet diçka që quhet “vlerat thelbësore” si dhe “ajo që e kemi të përbashkët”.

Natyrisht, traditat dhe identitetet, në fakt, nuk janë as përfundimisht të zgjidhura dhe as të delegueshme përtej sferës së politikës. Vetë koncepti i “të qenit britanik”, siç paraqitet nga Patten dhe pohohet rishtazi nga opinioni liberal në Britaninë e pas-Rushdiut, është politik. Të tilla janë po ashtu edhe kategoritë që përdoren për të përshkruar dhe për t'u marrë me emigrantët të cilëve u kërkohet me ngulm ta identifikojnë veten me “kulturën Britanike”.

## Leksikët politikë e të folurit mbi dallimet

Termet *njeri me ngjyrë* apo *emigrantë të Komonuelthit të Ri, të zinjë, minoritete kulturore* apo *etnike*, sicc përdoren në Britani, u përkasin fazave historike dhe konteksteve politike lehtësisht të ndryshme, por të gjitha ato shërbejnë për të bërë një ndarje themelore ndërmjet të ashtuquajturës shoqëri pritëse, apo shumicës së të bardhëve, dhe emigrantëve, të zinjve apo pakicave kulturore.

Në fakt, jo të bardhët lidhen me shoqërinë britanike në një mori mënyrash. Kështu që, ndonëse të gjithë ata vuajnë nga diskriminimi racor i institucionalizuar, indiano-perëndimorët në një farë mënyre janë më të ngjashëm me anglezët autoktonë se sa shumica e aziatiko-jugorëve. Ata janë të krishterë (ndonëse shumica i përkasin kishave të tyre) dhe në shtëpi flasin anglisht. Brezina e tyre më e re ka marrë një rol udhëheqës në formimin e kulturës pop britanike dhe ka shkëlqyer në sportin britanik. Kur emigrantët e parë indiano-perëndimorë, të periudhës së pas Luftës së dytë botërore erdhën në Britani (dhe para se të kishin absorbuar goditjen kryesore të racizmit britanik), ata shpeshherë flisnin për ardhje në “vendin mëmë”<sup>[18]</sup>. Në këtë aspekt, aziatiko-jugorët kanë qenë dhe mbeten akoma kulturalisht mjaft të pangjashëm me emigrantët e tjerë të zinj, sicc nënvizon kjo deklaratë nga një studim mbi racizmin britanik dhe kulturën zezake: “Disa të bardhë të pjesëve të qytetit afër qendrës ku herëdokur shfaqen probleme, veçanërisht të rinjtë, mund të gjejnë shumëçka në kulturën “indiano-perëndimore” që ata mund ta cmojnë si pozitive. Nëse kultura zezake shfaqet në format e sinkretizuara afro-karaibase, të cilat janë relativisht tërheqëse dhe joshëse [për të bardhët] kur krahasohen me varietetet më qartësisht “të huaja” aziatike, racistët e bardhë mund të ballafaqohen me probleme të konsiderueshme”<sup>[19]</sup>

Termi “zezak”, që përshkruan të gjithë emigrantët jo të bardhë dhe pasardhësit e tyre (indiano-perëndimorët si edhe aziatiko-jugorët), është përdorur barabar nga e majta dhe e djathta në Britani. Ndërkohë që për të djathtën ky term nënkupton pamundësinë e asimilimit racor dhe kulturor, për të majtën ai nënvizon përvojën e diskriminimit racor dhe vendosmërinë për t’u organizuar politikisht kundër tij nëpërmjet një identiteti kulturor radikalisht të rindërtuar. Por, aziatiko-jugorët kanë filluar të argumentojnë se duke e përdorur termin në këtë mënyrë, si e djathta ashtu edhe e majta ndajnë supozimin e njëjtë se traditat dhe identitetet e aziatiko-jugorëve nuk mund të bëhen pjesë e Britanisë moderne. “Disavantazhi i përdorimit të “zezak” si term përshkruar,” vëren së fundmi një shkrimtar aziatiko-jugor, “është se ai i përkufizon njerëzit jo në termat e identitetit të tyre, por përmes trajtimit [që u bëhet atyre] nga të tjerët; në krahun tjetër, përdorimi me aspiratë për të qenë i suksesshëm [të zezak] e kapërcen këtë mangësi por me koston e të shtrënguarit të aziatiko-jugorëve britanikë që ta përkufizojnë veten në një kornizë të zhvilluar historikisht dhe ndërkombëtarisht nga njerëz në kërkim të rrënjëve afrikane” (Maddood 1988). Kjo pikëpamje nuk e hedh poshtë thirrjen për aleanca faqe racizmit britanik, por vetëm supozimin se aziatikët duhet të përpunojnë identitetet e tyre në Britani përgjatë të njëjtave linja siç bëjnë emigrantët nga Inditë Perëndimore.

Po ashtu, shprehjet “pakica kulturore (apo etnike)” janë bërë gjithashtu aktuale gjatë dy dekadave të fundit. Por, terma si *maxhorancë* dhe *pakicë* (të cilat në ditët tona i përkasin fjalorit të politikës elektorale dhe parlamentare), kur përdoren në krah të fjalës *kulturë* ngrejne një ambiguitet interesant. Sepse, ndërsa “maxhoranca” dhe “pakica” lidhen me principin përmes të cilit bëhen dhe çbëhen politikat publike, “kultura” është praktikisht e bashkështrirë me jetën sociale të popullatave të veçanta, përfshirë doket dhe besimet e përcuara brez pas brezi. Njeriu lind gjithnjë në një kulturë, e madje

edhe nëse ai e ndryshon mënyrën e jetesës më pas, ai i përket gjithnjë traditave nëpërmjet referencës ndaj të cilave sendërtohet dhe përpunohet dallimi i tij. Përkatësia në një maxhorancë apo pakicë elektorale është një çështje e të qenit i numëruar *ex post facto* [20]. Në masën që konceptet ndërsjelltazi të ndërvarura të maxhorancës dhe pakicës i përkasin sistemit politik liberal, ato presupozojnë një mekanizëm kushtetues për *zgjidhjen* e diferencave. Të folurit për maxhorancë dhe pakicë kulturore rrjedhimisht do të thotë të parashtrosh hibride ideologjike. Do të thotë gjithashtu të bësh pohimin implicit se anëtarët e disa kulturave i përkasin vërtet një vendi të veçantë politikisht të përcaktuar, por të tjerave (pakicave kulturore) ata nuk i përkasin – qoftë për shkak të kohës së vonë të ardhjes (emigrantët) apo për shkak të arkaicitetit (aborigjenët).

Shprehjet *minoritete kulturore* dhe *grupe etnike* (e para, meqë ra fjala, nuk i mvishet kurrë klasës së epërme angleze; e dyta kurrë anglezëve, skocezëve, uellsianëve apo irlandezëve) janë më tepër se sa pjesë e ligjërimit politik publik. Kohët e fundit ato kanë fituar statusin e ligjit.

Përkufizimi i grupit etnik si kategori ligjore u vendos në çështjen gjyqësore të dorës së parë *Mandla kundër Dowell Lee* (1983), e cila shkoi deri në “Shtëpinë e Lordëve”. Thënë me fjalët e Lord Fraser-it:

Që një grup të përbëjë një grup etnik në Ligjin [e Marrëdhënieve Racore] të 1976, ai duhet...ta konsiderojë veten dhe të konsiderohet nga të tjerët, si një komunitet i veçantë në sajë të karakteristikave të caktuara. Disa prej këtyre karakteristikave janë thelbësore; të tjera nuk janë thelbësore, por një ose disa prej tyre do të gjenden rëndom dhe do të ndihmojnë për të përshquar grupin nga komuniteti rrethues. Prandaj, ato që mua më duken thelbësore janë sa vijon: (1) një histori e gjatë e përbashkët, për të cilën grupi është i ndërgjegjshëm se ajo e përshquan atë nga grupet e tjera, dhe kujtesa e së cilës e mban atë gjallë; (2) një traditë kulturore krejt më vete, përfshirë zakonet dhe sjelljet familjare e sociale, shpeshherë, por jo domosdoshmërisht, të shoqëruara me zbatimin e fesë. Krahas këtyre dy karakteristikave thelbësore, karakteristikat e mëposhtme janë... relevante: (3) ose një origjinë gjeografike e njëjtë, ose prejardhje nga një numër i vogël paraardhësish të njëjtë; (4) një gjuhë e njëjtë, jo domosdoshmërisht karakteristike për grupin; (5) një literaturë e njëjtë karakteristike për grupin; (6) një fe e njëjtë e ndryshme nga ajo e grupeve fqinje apo nga komuniteti i përgjithshëm që e rrethon atë; (7) të qenit pakicë ose të qenit grup i shtypur apo dominant brenda një komuniteti më të gjerë, për shembull, një popull i pushtuar...dhe pushtuesit e tyre mundet që të dy të jenë grupe etnike”. [21]

Ndonëse kriteret relevante i aplikohen logjikisht edhe skocezëve, uellsianëve, protestantëve dhe katolikëve në Irlandën e Veriut, sidoqoftë termi grup etnik nuk i aplikohet asnjërit prej tyre. Kategoria ligjore “grup etnik” është në të vërtetë një mekanizëm që i jep mundësi gjykatave angleze të normalizojnë “zakonet etnike”, si përjashtime nga rregulli [22] – duke mos i dhënë, gjithsesi, popullatave në fjalë status të trupëzuar. Tanimë në këtë fushë ekziston një trup i konsiderueshëm çështjesh ligjore, por pikërisht për shkak se, për nga përkufizimi, ai trajton *përjashtimet*, ka pasur prirjen t’i japë qëndrueshmeri ligjore idesë së pakicave kulturore. Gjithsesi, duhet theksuar se gjykatat janë të interesuara të sigurojnë një autoritet të vetëm ligjor për “komunitetet etnike” dhe “komunitetin e përgjithshme që i rrethon” ato dhe jo për të promovuar apo për të krijuar një jetë të përbashkët gjithëpërfshirëse. E vërtetë, zakonet e komuniteteve etnike duhet të jenë në përputhje me ligje të caktuara ekzistuese (për shembull, fëmijët nuk mund të martohen, si dhe duhet të marrin atë që

përkufizohet si edukim i përshtatshëm, pavarësisht nga të ashtuquajturat zakone etnike). Por përputhshmëria e zakoneve etnike me ligjet ekzistuese nuk rezulton me një kulturë britanike unitare, pavarësisht nga morali perandorizues i klasës së mesme liberale angleze.

Ndoshta, pika vendimtare në lidhje me një pakicë kulturore të rrënjësuar politikisht është se nga ana kushtetuese ajo nuk mund të autorizojë aranzhime të reja kulturore, por vetëm i kërkon ato. Më tutje, maxhoranca mund ta shtrëngojë veten të tolerojë dallimin e përhershëm të përfaqësuar nga një pakicë, madje edhe ta respektojë atë si përjashtim, por me përkufizim pakicës nuk mund t'i jepet barazia. Ky ka qenë burimi i një dileme trazuese politike për ata që përkrahin multikulturalizmin si një politikë e përgjithshme për t'u marrë me popullatën emigrante. A nënkupton vallë respekti i barabartë për diversitetin kulturorë përjashtim të pakicave kulturore nga pushteti i barabartë?

Të gjitha orvatjet për të zgjidhur këtë mëdyshje duke këmbëngulur në ndonjëfarë versioni të dallimit ndërmjet sferës publike (akses i barabartë) dhe asaj private (ekskluzive dhe heterogjene) kanë dështuar[23]. Dhe kjo për shkak se – siç e kanë bërë të qartë dekada të tëra studimesh që trajtojnë punët sociale të shtetit modern Britanik – e ashtuquajtura sferë private strukturohet dhe ristrukturohet vazhdimisht nga praktikat politike, ekonomike dhe ligjore, që përgjithësisht supozohet se i përkasin sferës publike.

## Multikulturalizmi: Pro dhe Kundra

Përgjatë dy dekadave të fundit, multikulturalizmi është shndërruar në një qëllim gjerësisht të pranuar për shoqërinë britanike (Swann 1985). Arsyeja kryesore për këtë qëndron jo në angazhimin ideologjik ndaj diversitetit kulturor, por në përpjekjen për t'u marrë me problemet praktike që hasen në arsimim dhe shërbimet sociale – dy institucione madhore të shtetit të mirëqenies të Britanisë. Pikërisht këtu ne e shohim sendërtimin e diversitetit si *rezultat* i qeverisjes moderne.

Pikërisht “problemi i rezultateve të dobëta në shkollë” nga fëmijët emigrantë shpuri fillimisht në një vëmendje të rritur kushtuar racizmit të institucionalizuar, përfshirë edhe qëndrimet negative të mësuesve karshi sfondit etnik të nxënësve të tyre emigrantë. Kjo rezultoi në themelimin e një numri të vogël shkollash jashtë sektorit shtetëror nga prindërit e shqetësuar emigrantë[24]. Por, shumë Autoritete Arsimore Lokale, duke iu përgjigjur presioneve të larmishme politike, i inkurajuan shkollat të përdorin materiale mësimore nga sfondet kulturore dhe historike të këtyre nxënësve – dhe në disa raste madje dhe të zhvillonin lëndën Studime mbi Zezakët – në mënyrë që t'u jepnin atyre një imazh pozitiv për vetveten[25]. Arsimimi multikulturor ka tërhequr që prej asokohe kritikë jo të bardhë, të cilët shohin në të një model kompensues të bazuar mbi konceptimin e emigrantëve si qenësisht të kufizuar, dhe rrjedhimisht si një problem i posaccëm për shoqërinë e bardhë. Disa kritikë radikalë madje kanë shkuar deri aty sa të argumentojnë se multikulturalizmi është thjesht një mjet “për të përmbajtur problemin e të zinjve” dhe ata këmbëngulin (me fjalë të cilat Malinowski do t'i kishte miratuar) se “mësuesit duhet të paraqesin fuqitë aktuale dhe jo historinë e kaluar të popullatës së zezë”[26]. Këta kritikë e shohin multikulturalizmin si një lloj ndërgjegje e rreme dhe jo si një mënyrë e normalizimit në kuadër të shtetit modern. Në këtë aspekt, ata janë në themel në harmoni me ata që e propozojnë multikulturalizmin si forma e duhur e arsimit për *të gjithë* fëmijët britanikë. (Halstead 1988), për shkak se të dyja palët e marrin si të mirëqenë se të mësuarit në shkollë rreth mënyrave të ndryshme të

jetesës është një mënyrë e të respektuarit (apo e të përjetësuarit) të këtyre dallimeve edhe jashtë shkollës.

Në dispozitën e shërbimeve sociale, nocioni i multikulturalizmit (diversitetit kulturor) ka pasur një trajktore të krahasueshme me atë të arsimimit. Ai ka mbirë nga një shqetësim për t'u angazhuar në mënyrë të frytshme (dhe të barabartë) me një mori komunitetesh emigrantësh. Por, punonjësit sociale, duke dashur të marrin seriozisht diversitetin kulturorë të klientëve të tyre, janë kritikuar se janë jo të frytshëm, madje dhe më keq:

Objeksioni kryesor ndaj diversitetit kulturor si parim organizativ është se ai injoron realitetet materiale dhe politike të Britanisë bashkëkohore. Vështirësitë me të cilat ndeshet popullata e zezakëve janë rezultat jo vetëm i emigrimit dhe dallimeve në kulturë e gjuhë, por edhe i të jetuarit në një shoqëri që është armiqësore ndaj zezakëve, u mohon atyre shanse të barabarta jete dhe ka gjasa t'i ekspozojë ata ndaj një trysnie të pamasë materiale dhe psikologjike. Klientët e shërbimeve sociale shfaqin [e janë përballur] jo vetëm me ndërlikueshmëri linguistike dhe kulturore, por gjithashtu dhe me efektet e thella të racizmit. Në mënyrë që të ofrojnë ndihmë frytdhënëse, institucionet e shërbimeve sociale duhet, kësodore, të jenë të ndjeshme jo vetëm ndaj gjuhës dhe kulturës, por edhe ndaj proceseve të racizmit (Roys 1988, f. 221).

Argumenti kryesor kundër multikulturalizmit i parashtruar nga e majta radikale ka qenë se ai e injoron fuqinë e racizmit. Kjo ankesë është e përligjur, ndonëse jo gjithnjë në kuptimin në të cilën është menduar – gjegjësisht, se paragjykimet e ngulitura raciste (individuale ose institucionale) parandalojnë jetësimin e plotë të barazisë etnike. Sepse, në arsimim si dhe në shërbimet sociale, ligjërimi dhe praktika e multikulturalizmit ka qenë pjesë integrale e procesit të normalizimit administrativ brenda kornizës së shtetit britanik. Për shkak se traditat thellësisht të ndryshme përshkruhen si *kontradiktore* në vetvete (dhe për rrjedhojë në nevojë për rregullim), pushteti i shtetit e shtrin veten duke i trajtuar ato si norma që kanë nevojë të inkorporohen dhe të koordinohen.

Duke këmbëngulur se çështjet fundamentale që duhen kundërshtuar nga emigrantët mund të reduktohen të gjitha tek problemi i racizmit, kritikët radikalë e kanë bërë të vështirë që e majta të teorizojë në lidhje me ndryshimin – përveccse, pra, nga parimi liberal i të drejtave të *individit* për të besuar, për të vepruar dhe për t'u shprehur ndryshe. Sepse ndërkohë që dallimi është padyshim një çështje thelbësore në nivelin e trajtimit që ligji i bën qytetarëve individualë (bartësit e të drejtave dhe detyrimeve), ai është, gjithashtu, relevant, edhe ndaj dëshirës së individëve për të pasur dhe për të ruajtur një identitet kolektiv. Padyshim, kjo dëshirë nuk është trajtuar në mënyrën e duhur përmes nocionit të vagullt të multikulturalizmit, sipas të cilit nxënësit mësojnë rreth kulturës, besimeve dhe zakoneve të njëri-tjetrit në shkollë dhe kësisoj zhvillojnë një respekt të barabartë për këto dallime edhe në botën e jashtme. Thelbi i ccështjes nuk qëndron në kritikizmin se multikulturalizmi ngrin diferencat kulturore midis komuniteteve të plota apo se ai sanksionon zakone tiranike. Ai shtrihet në ndërlidhjen problematike ndërmjet mësimin *rreth* dallimeve dhe mësimin *si të bëhesh* i ndryshëm; dhe, si në mbarë procesin e të nxënës, kjo ndërlidhje është e mbushur me çështjet e pushtetit dhe autoritetit.

Kohët e fundit, disa autorë radikalë dhe kritikë kulturorë (Gilroy, me origjinë indiano-perëndimore, dhe Bhabha, i lindur në Indi) kanë argumentuar gjerë e gjatë, duke shfrytëzuar si burim një mori idesh



postmoderne, kundër multikulturalizmit dhe janë shprehur në favor të asaj që ata pretendojnë se është një koncept dinamik i kulturës dhe identitetit britanik. Kësisoj, Gilroy këmbëngul se

kultura nuk është një tipar i ngulët dhe i padepërtueshëm i marrëdhënieve sociale. Trajtat e saj ndryshohen, zhvillohen, ndërthuren dhe shpërndahen në proceset historike. Kulturat sinkretike të Britanisë së zezë janë shembulli tipik i sa më sipër. Ata kanë qenë në gjendje të shkëpusin praktika kulturore nga origjina e tyre dhe t'i përdorin ato për të formuar dhe zgjeruar modelet e reja të metakomunikimit, të cilat i japin komunitetit të tyre substancë dhe identitet kolektiv. (1987, f. 217; shih edhe f. 219).

Pra, një kulturë zezake fluide e sinkretike përcakton mundësinë e një identiteti vazhdimisht të rindërtuar britanik për këdo.

Bhabha merr një pozitë të ngjashme. Vepra "Vargjet Satanike", mendon ai, ka ndryshuar leksikun e debatit tonë kulturor:

Ajo e ka arritur këtë duke sugjeruar se nuk ekziston një tërësi e tillë si kombi, kultura, apo madje dhe vetja. Një holizëm[27] i tillë është një version i realitetit që përdoret më shpesh për të konfirmuar supremacinë kulturore ose politike dhe përpiqet të zhdukë marrëdhëniet e dallimit që përbëjnë gjuhën e historisë dhe të kulturës... Selman Rushdiu e sheh daljen në shesh të dyshimit, ngritjes së pikëpyetjes, madje edhe pështjellimin, si pjesë e asaj "teprie" kulturore që lehtëson formimin e identiteteve të reja sociale, të cilat nuk janë tërheqëse për një të kaluar të kulluar dhe të ngulitur, apo për një të tashme unikulturore, në mënyrë që të autentifikojnë vetveten. Autoriteti i tyre [?] shtrihet në përpjekjen për të nyjtuar trajtat emergjente, hibride të identitetit kulturor". (1989b)"

Me fjalë të tjera, identitetet sociale *vërtet* kanë nevojë të autentifikohen, por Selman Rushdiu na ka mësuar – kështu pretendon Bhabha – se autentifikimi i tyre rrjedh nga aftësia jonë e vazhdueshme për të rishpikur vetveten nisur prej kushteve tona të pështjelluara kulturore[28].

Mund të cmohet fakti se shkrimtarë të tillë po orvaten të thonë diçka kuptimplotë rreth Britanisë moderne, por ata e bëjnë këtë në mënyra që nuk japin ndihmesë në qartësimin e mendimit. Natyrisht, është një truizëm[29], e vërtetë e rëndomtë, të thuhet se mund të tregohet që fundja fundit gjithçka është e lidhur me gjithçka tjetër (ndonëse, sigurisht, jo në të njëjtën mënyrë), apo se gjithçka ndryshon (por, padyshim, jo në të njëjtën kohë dhe me të njëjtin ritëm), apo se gjithçka mund të nënndahet konceptualisht (duke mos humbur, gjithsesi, në këtë mënyrë unitetin e saj konceptual). Sidoqoftë, është gjithashtu një truizëm se unitetet kulturore mund të përkufizohen, sulmohen, mbrohen, pervertohen dhe drejtohen. Të pranosh se unitetet kulturore janë ideologjike nuk do të thotë t'i hedhësh poshtë ato si të pavërteta. Të demonstrosësh se elementet që përbëjnë një unitet kulturor të caktuar kanë origjina të ndryshme (se ai është sinkretik) nuk është dëshmi se nuk ekziston një uniteti; një rrëfim i zanafillave të unitetit kulturor, nuk na tregon asgjë rreth faktit nëse uniteti është koherent –

apo nëse ai mund tregohet se është autentik. Të argumentosh se një kulturë duhet parë si një proces, nuk përjashton mundësinë që ky të jetë një proces koherent. Një proces kulturor koherent nuk është domosdoshmish një proces pa kontradikta; përkundrazi, marrëdhëniet e kontradiktës midis vetë elementeve kulturorë presupozojnë një unitet përfshirës, sado i përkohshme qoftë ai. Shkurtimisht, një unitet i pretenduar kulturor mund të mos jetë, cc'është e vërteta, një tërësi koherente – por kjo është diçka që do vërtetuar dhe jo të shndërrohet në një të vërtetë me përkufizim për çdo unitet kulturor.

Le të jemi të qartë: të flasësh për sinkretizëm kulturor ose për hibride kulturore presupozon një dallim konceptual midis kulturave (“të kulluara”) para-ekzistuese. Natyrisht, të gjitha unitetet e dukshme kulturore janë rrjedhojë e zanafillave të ndryshme, dhe është çorientuese të mendosh se një unitet kulturor i identifikueshëm është diçka që ka kufij asnjëanësisht të gjurmueshëm. Por, termi *hibriditet* (njësoj si termi *amalgamë* ose *i përbërë*) nuk më duket fort i dobishëm për të menduarit rreth këtij problemi. Nëse ne e konceptojmë jetën sociale si diçka që presupozon gjithnjë narrativa të trashëguara përmes të cilave përcaktohet dhe ripërcaktohet uniteti i një jete, i jetëve të ndërlidhura, atëherë çështja shfaqet nën një dritë të ndryshme. Ja ku jemi kthyer sërish në konceptin e “tërë formës së jetës sonë të përbashkët”, të cilën Williams-i e ka historicizuar, por kësaj here përmes idesë së traditës të MacIntyre-it (1981, 1988). Sepse mekanizmat ligjërimit të përfshirjes dhe përjashtimit, dhe mënyrat në të cilat efektet e tyre u bënë shoqërisht të ngulitura nëpërmjet traditave të ndryshme, janë gjithnjë pjesë integrale për konceptin e tërë formës së jetës sonë të përbashkët. Në sensin e të qenit *efekti* politik i traditave ligjërimit, “kultura”, në fund të fundit, ka kufij, ndonëse ato nuk janë të fiksuara përjetësisht. Ligjërimit rreth “identitetit britanik”, qoftë nga Patten-i qoftë nga Gilroy, presupozon një identifikim me diçka që nuk është franceze, egjiptiane, japoneze, e kështu me radhë.

Në kundërshtim me pohimin e Bhabha-s se “supremacia politike...kërkon të fshijë...dallimet”, unë kam argumentuar se ajo funksionon në mënyrë frytdhënëse përmes dallimeve të institucionalizuara. Është një taktikë famëkeqe e pushtetit politik që t’u mohojë popullatave, të cilat përpiqet t’i sundojë, unitetin e tyre të veçantë, t’i trajtojë ato si kontingjente dhe të papërcaktuara. Strategjia e thërrmimit të popullatave të nënshtruara, në mënyrë që ato të administrohen sa më mirë, nuk kërkon “një të kaluar të pastër dhe të përcaktuar” – gjithçka që ajo kërkon është një e tashme e manipulueshme dhe e rikrijueshme. Është pikërisht pikëpamja e fuqisë ndërhyrëse që këmbëngul mbi depërtueshmërinë e grupeve sociale, pakufishmërinë e uniteteve kulturore dhe paqëndrueshmërinë e uneve individuale. Duke qenë se të folurit është kushti i parë dhe i vazhdueshëm i diskutimit politik, atëherë është në interes të fuqisë ndërhyrëse që të sigurojë se subjekti i shpërbërë me efikasitet të mos mund të ngrejë zërin madje as për vetveten, lëre më pastaj të ngrejë zërin për grupin. Identiteti i saj i fragmentuar, i papërcaktuar dhe i mangët mund të “plotësohet”, “kurohet”, “autentifikohet” nga arsyeja universale, më saktësisht nga gardianët e saj.

Për ta shtruar çështjen më konkretisht: Si vallë mund të mbrojnë, zhvillojnë dhe përpunojnë dallimet *kolektive dhe historike* të tyre emigrantët aziatiko-jugorë që jetojnë në Britani, nëse as traditat e tyre dhe as vetet e tyre nuk mund të identifikohen kurrësi si *aspirata për integritet*? Si mund të kritikohen vallë traditat e tyre fetare (qoftë nga persona të brendshëm qoftë nga të tjerë të jashtëm) nëse ata madje nuk mund as të identifikohen, nëse gjithçka është ende e rrokshme?

(Me që ra fjala, le të jemi të qartë mbi këtë çështje kritikizmi: nuk mund të ushtrohet *asnjë jetë e rregullt* – të mos flasim pastaj për “përkthim” koherent ose artikulum të “identiteteve të reja sociale” – nëse ajo i nënshtrohet pareshtur “dyshimit, pikëpyetjeve, apo madje dhe pështjellimit”.)

Dikush mund të dojë që të këmbëngulë se traditat e emigrantëve nuk duhen ruajtur nëpër shkollat britanike – ose, akoma më fuqimisht, se myslimanëve nuk u duhet lejuar të kenë shkolla fetare<sup>[30]</sup>, ndonëse katolikët romakë dhe hebrenjtë i kanë ato – por kjo është një çështje krejtësisht e ndryshme nga të thënit se nuk mund të ketë asnjë formë të pashkëputur tradite për emigrantët në Britani, për shkak të ndryshimit drastik (e me sa duket të mirëseardhur) të cilit ata po u nënshtrohen<sup>[31]</sup>. Ky s'është vetëm se një paragjykim i Iluminizmit që e kundërvë “traditën” ndaj “ndryshimit” dhe “arsyes”.

Kërkesa e myslimanëve britanikë për të riprodhuar traditat e tyre në shkollat e tyre dhe, më përgjithësisht, politizimi nga ana e tyre i besimeve dhe praktikave fetare është një pasojë paradoksale e principit liberal të “lirisë për të zgjedhur besimin personal, [e cila është e njëjtë me lirinë] për të zgjedhur besnikëritë personale politike” (Patten). Dhe kjo është një kërkesë që duket se kërcënon presupozimet mbi të cilat identiteti shekullar britanik është sendërtuar. As shpikja e një kulture rinore ekspresive (muzika, kërcimi, modelet që gjejnë shprehje në rrugë, etj...), siç me sa duket mendon Gilroy, dhe as bërja e trajtave kulturore hibride, siç supozon Bhabha, mban në këmbë ndonjërin prej shqetësimeve të mbështetësve të *status quo*-së. Përkundrazi, zhvillime të këtilla janë akomoduar qetë-qetë nga kapitalizmi konsumator urban dhe nga krentimi liberal i asaj që Patten e ka cilësuar “trashëgimia e pasur dhe e larmishme e cila e ka shtuar pasurinë e kulturës dhe të traditës së Britanisë”. Ndoshta nuk ka asnjë arsye më të lartë morale ose politike se përse këto zhvillime *nuk* duhen akomoduar kësodore. Argumenti im është thjesht se pretendimi që këto zhvillime kanë potencial revolucionar është absurd.

Unë nuk po argumentoj kundër multikulturalizmit apo sinkretizmit në rrafshin a abstraktes. Në vend të kësaj, unë jam përpjekur të tregoj se mënyra specifike në të cilat ato janë praktikuar në Britaninë bashkëkohore ka nënkuptuar përforcimin e pushtetit shtetëror të centralizuar dhe estetizimin e identiteteve morale dhe se, rrjedhimisht, asnjëri prej tyre nuk është parë si një kërcënim potencial ndaj identitetit britanik. Megjithatë, politizimi i traditave fetare nga emigrantët myslimanë është një çështje krejt tjetër: një zhvillim i këtillë shërben për të vënë në pikëpyetje pashmangshmërinë e shtetit komb absolut – e kërkesave të tij për besnikëri ekskluzive dhe të projekteve të tij kulturore totalizuese. Është një fakt banal i ekzistencës bashkëkohore se forcat ekonomike, sistemet e komunikimit, ndërhyrjet ushtarake dhe katastrofat ekologjike i tejkalojnë vazhdimisht kufijtë e shtetit-komb, e megjithëatë autoritetet shtetërore mbeten thellësisht dyshuese për të gjitha lëvizjet ndërkombëtare, besnikëritë dhe marrëdhëniet që ato nuk mund t'i disiplinojnë. Sidomos në këtë kontekst ligjërimi mbi besnikëritë kulturore esenciale bëhet më i spikatur.

Çështja Selman Rushdiu ka dhënë ndihmesë në promovimin e një diskursi të ri politik mbi *britanicitetin*. Ka patur thirrje të përtëritura për asimilim, dhe në korin e përgjithshëm mbi nevojën për t'u mësuar aziatiko-jugorëve se si të jenë vërtet britanikë, madje dhe deklarata e Roy Hattersley në kulmin e ccështjes Selman Rushdiu, për parimin liberal të multikulturalizmit<sup>[32]</sup> u denoncua gjerësisht nga shkrimtarët dhe gazetarët<sup>[33]</sup> e eksituar, duke u cilësuar si një zbutje burracakërore e forcave të rrezikshme.

Përse gjithë kjo vendosmëri për të ribrumosur emigrantët aziatiko-jugorë në përputhje me principet uniforme? Presupozimi këtu është se prania e emigrantëve të paasimiluar përbën një kërcënim për kohezionin social.<sup>[34]</sup> Por, saktësisht, ç'lloj kërcënimi është ai i cili ndjell frikë në këtë kontekst dhe përse ai shpie në invokimin për një “thelb vlerash të përbashkëta”?<sup>[35]</sup> Siç kam argumentuar në fillim të këtij kapitulli, ky kërcënim nuk mund të jetë ai që sinjalizohet kur ndodhin trazira dhe forma të tjera

dhune kolektive. Shpërthime të tilla mund të menaxhohen nga strategji të reja policore, që kanë për synim të parashikojnë, përmbajnë dhe minimizojnë dëmin fizik. Qoftë nëse dhuna ndodh me urdhër të një “fuqie të huaj”, ose jo, burimet e disponueshme të shtetit britanik ndjehet se janë më se të përshtatshme për t’u marrë me kërcënimin – siç është demonstruar nga reagimet e matura të liberalëve ndaj shpërthimeve të përsëritur të bombave nga irlandezët. Në pikëpamjen time, frika që u zgjua në vazhden e çështjes Selman Rushdiu (dhe gjuha shpesh e shfrenuar që ajo gjeneroi në mesin e njerëzve të cilët normalisht ishin të matur) ka të bëjë me një kërcënim të perceptuar ndaj autoritetit, jo ndaj pushtetit: më saktësisht, frika është gjeneruar nga fakti se njerëzit që nuk pranojnë vlerat shekullare liberale të klasave udhëheqëse, janë gjithsesi të aftë të përdorin gjuhën e të drejtave të barabarta gjatë argumentimeve racionale kundër elitës shekullare britanike dhe të përfitojnë nga ligji liberal për të ngulitur traditat e tyre fetare të mbajtura aq fuqishëm. Në këtë kontekst, ajo që është thelbësore për qeverinë nuk është homogjeniteti kundrejt dallimit si të tillë, por autoriteti i saj për të përkufizuar homogjenitetet dhe dallimet vendimtare kyce. Gjëja më e frikshme për elitën liberale britanike në lidhje me çështjen Selman Rushdiu është ekzistenca e aktivitetit politik nga një popullatë e vogël që kërkon autoritet për dallimin me të cilin ajo është e mbrojtur në traditat e saj fetare të cilat duket se përçajnë – nga pikëpamja hapësinore dhe kohore – unitetin ideologjik të shtetit-komb[36]. (Dikur, ka qenë një kohë, jo shumë më përpara, kur edhe hebrenjtë dyshoheshin se fshihnin besnikëri të dyfishta). Dhe ajo e bën këtë në një ligjërim dhe nëpërmjet institucioneve që vetë elita liberale i ka shenjtëruar.

[1]

[2] Kanë ekzistuar një ose dy përjashtime, si p.sh. Southall dhe Bradford, ku të rinjtë aziatiko-jugorë kanë formuar grupe patrulluese për vetëmbrojtje.

[3] Departamenti i qeverisë britanike që merret me ligjin, rendin, imigracionin, etj... në Angli dhe në Uells. (sh.p)

[4] Ndryshe nga ç’pohohet zakonisht, Britania nuk ishte një shoqëri e lashtë dhe homogjene, në të cilën ka ndërhyrë befaz një prani e huaj. Struktura e identitetit britanik është një krijim relativisht i ri. Kohët e fundit, Philip Dodd, në veprën e tij “Englishness and National Culture”, ka përmbledhur evidencat për tezën se “historitë e ndryshme kulturore dhe jeta bashkëkohore kulturore e këtyre ishujve u organizuan dhe u stabilizuan si një kulturë kombëtare” gjatë periudhës 1880-1920. Shih Colls and Dodd 1986, f. 21.

[5] Për shembull, Michael Jones, redaktori politik i “Sunday Times”, në artikullin e tij “Ground Rules for British Way of Life”, plot entuziazëm, shprehet:

“Kontributi i veçantë i Patten-it qëndron në shpjegimin e pozicionit të qeverisë në kontekst të të drejtave dhe obligimeve tona si qytetarë, pavarësisht nga raca apo credo. Ai formulon dy principe udhëzuese për rolin tonë në shoqëri: liria e fjalës, mendimit dhe shprehjes dhe nocionin e sundimit të së drejtës. Nga kjo rrjedh se nëse z. Rushdi ofendon myslimanët me shkrimet e tij, kjo është një gjë e trishtë por dhe fort e keqe.

Javën e fundit, z. Patten bëri edhe një përpjekje të dytë, madje më emfatike, për të shpjeguar normat bazë të të qenit britanik. Duke nënvizuar rëndësinë e asaj që kemi të përbashkët – demokracinë tonë,

ligjet tona, historinë tonë dhe gjuhën angleze – ai deklaroi: “Ne jemi të obliguar të jetojmë dhe punojmë së bashku...në demokraci dikush nuk mund të vendosë që të pranojë ato të drejta që i pëlqejnë dhe të refuzojë obligimet më pak të volitshme që i shoqërojnë ato”. Me fjalë të tjera, askush nuk po përpiqet të detyroj minoritetet etnike që të asimilohen me pjesën tjetër prej nesh. Por, ata duhet të marrin pjesë në mënyrë aktive në shoqërinë tonë dhe kjo nënkupton pranimin dhe mbështetjen e atyre besnikërive që e lidhin këtë komb tok së bashku.

[6] Pesëmbëdhjetë vjet më herët, Sir William Rees-Mogg, editori i atëhershëm i “Times”, e identifikoi të qenit britanik me vetë civilizimin: “Ka njerëz që urrejnë civilizimin sepse ai ekziston, armiqtë e esencës së brendshme shpirtërore të jetës sonë kombëtare” (cituar në Nairn 1988, 56). Arsyeja ishte një përpjekje nga një njeri (i cili më pas u gjykua si jo i shëndoshë mendërisht) për të rrëmbyer nga makina e saj, mu në mes të Londrës, princeshën Anne.

[7] Liberalizmi i shekullit të XIX e paraqiste lirinë angleze si një forcë ideale, thellë brenda karakterit kombëtar dhe e aftë për përhapje universale, si një dhuratë e veçantë e Anglisë ndaj botës” (Colls, “Englishness and the Political Culture”, në Colls dhe Dodd, 1986, f. 30).

[8] Siç ka nxjerrë në pah T. S. Eliot (1962, kap. 3).

[9] Ky cilësim është i domosdoshëm sepse Mbretëria e Bashkuar, ndryshe nga shumë shtete të tjera, pranon principin e shtetësisë së dyfishtë.

[10] “Një shekull më parë, kur anglishtja u bë gjuha e arsimimit (pasi lordi William Bentick deklaroi, në vitin 1835, se ‘synimi kryesor i qeverisë britanike duhet të jetë promovimi i literaturës dhe shkencës evropiane, midis indigjenëve të Indisë”), tregtisë dhe qeverisjes, dy hallkat e mëparshme filluan të kalojnë në një kontakt kulture, e cila përbënte një lidhje më të fortë dhe më të hollë. Në këtë proces të ri kontakti kulturor, por që tani ishte rreth një shekull i vjetër, kultura e vjetër e Indisë është përvijuar sipas kulturës së Perëndimit: ajo ka përthithur idetë perëndimore të nacionalizmit dhe konstitucionalizmit: ajo ka filluar të shkrihet në një amalgamë të re me kulturën Perëndimore – një amalgamë që ende duhet të fiksojë natyrën e zhvillimit të mëtejshëm të saj dhe (cc’është më e rëndësishmja) natyrën e kontributit që mund të japë ndaj progresit të përgjithshëm të njeriut. Një përgjegjësi e madhe është vendosur mbi Britaninë e Madhe, partneri i Indisë në bërjen e kësaj amalgame – ashtu siç një përgjegjësi e madhe, madje më e madhe, është vendosur mbi vetë Indinë – për stabilizimin e kësaj të ardhmeje dhe për dhënien e këtij kontributi” (Barker 1941, f. 113-14).

[11] Britanikët, përmes një ndjenje të rritje të mirëbesimit që i është ngarkuar atyre, janë përpjekur të fusin, midis popujve vendas të perandorisë së tyre koloniale, një kulturë e cila është pa shtrëngim dhe një besim që vepron përmes bindjes...Kur qeveria britanike deklaroi se “është misioni i Britanisë së Madhe që të punojë vazhdimisht për trajnimin dhe edukimin e afrikanëve drejt një niveli më të lartë intelektual, moral dhe ekonomik’ ajo nuk është duke përdorur fjalë boshe” (Barker 1941, f. 161-62).

[12] Për Radcliffe-Brown-in koncepti qendror teorik ishte struktura shoqërore, për të cilën ai besonte se ishte në mënyrë të drejtpërdrejtë e vëzhgueshme: “Ne nuk vëzhgojmë një ‘kulturë’, meqenëse kjo fjalë nuk paraqet ndonjë realitet konkret, por një abstraksion, dhe nga mënyra se si përdoret zakonisht [paraqet] një abstraksion të mjegullt. Por, vëzhgimi i drejtpërdrejtë na zbulon se...qeniet njerëzore janë të lidhura nga rrjete të ndërlikuara marrëdhëniesh sociale. Unë e përdor termin “strukturë shoqërore” për të treguar këtë rrjet marrëdhëniesh aktualisht ekzistuese” (1952, 192). Citimi i lartpërmendur vjen nga një ese që është publikuar për herë të parë në vitin 1940.

[13] Shih monografinë sqaruese të G. Viswanathan mbi studimin letrar dhe sundimin Britanik në Indi (1989).

[14] Krahaso këtë me Evropën, ku shumica dërrmuese e emigrantëve jo të bardhë janë myslimanë. Edhe këtu, kohët e fundit, ndjenjat antimuslimane janë bërë në mënyrë shqetësuese mbizotëruese – si në *l'affaire des foulardes Islamiques* në Francë.

[15]

[16] Libri nga është marrë eseja është botuar në kohën kur Margaret Thaccer ishte kryeministre e Britanisë sh.p.

[17] Lord Mayor – Titulli i Kryetarit të Bashkisë në Londër dhe në disa qytete të tjera të mëdha sh.p.

[18] Shpesh kjo është pasqyruar në retorikën qeveritare të kohës. Për shembull, në vitin 1954, Henry Hopkins, Ministri konservator i Shtetit për Kolonitë vërente se “në një botë në të cilën kufizimi i lëvizjes personale dhe emigrimit janë rritur ne mund ende të jemi krenarë me faktin se një njeri mund të thotë *civis Britannicus sum* pavarësisht se çfarë ngjyre mund të ketë, dhe ne jemi krenarë me faktin se ai dëshiron dhe mund të vijë në kombin mëmë” (Hansard, 5 nëntor 1954, reshti 827).

[19] Gilroy 1987, f. 231. Ky argument duket i shkujdesur: padyshim nuk ka asnjë mospërputhje tek racistët që i shohin si tërheqës artet (madje edhe trupat) e atyre që i konsiderojnë “inferiorë nga pikëpamja racore”.

[20] Me forcë prapavepruese (sh.p.).

[21] Cituar në Poulter 1986, f. 185-86. Shqetësimi i posaçëm i Mandla v. Dowell Lee ishte që të përcaktonte nëse Sikët ishin një grup etnik dhe si i tillë i mbrojtur kundër diskriminimit nën dispozitat e Ligjit Për Marrëdhënie Racore, Race Relations Act, të vitit 1976.

[22] Për shembull: “Ceremonitë e martesës përgjithësisht duhen zhvilluar ose në praninë e një kleriku zyrtarizues, të Kishës Anglikane, në praninë e një nëpunësi të gjendjes civile ose të një “personi të autorizuar” (zakonisht një klerik i grupit fetar të interesuar). Në shumicën e rasteve është një një shkelle penale që të kremtosh me dijeni dhe vullnet të plotë një martesë jashtë orarit 8:00–18:00, ndonëse një martesë e solemnizuar jashtë këtij orari mbetet, gjithsesi, e vlefshme. Martesa në zyrën e gjendjes civile ose në ndërtesat të regjistruara si publike duhen kremtuar, solemnizuar, me dyer të hapura, d.m.th. publiku nuk duhet përjashtuar nëse ata dëshirojnë të marrin pjesë, nusja dhe dhëndri duhet të jenë të pranishëm personalisht dhe t’i shkëmbejnë betimet duke përdorur formën standarde të fjalëve...Nga të gjitha këto norma që lidhen me kremtimin, solemnizimin, janë të përjashtuar dy grupe

të zgjedhura. Këta janë kuakerat (pjesëtarë të Shoqërisë Fetare të Miqve, lvizje e krishterë kjo që refuzon shërbëtorinë formale dhe të gjitha format e rrënjësura të adhurimit sh.p.) dhe ‘persona që ndjekin fenë hebraike’. Ceremonia mund të kryhet në çdo orë të ditës ose natës, nuk ka nevojë të ndodhë në ndonjë ndërtesë të veçantë (madje mund të kremtohet, solemnizohet, edhe në një shtëpi private ose kopsht) dhe nuk kërkohet prania e ndonjë zyrtari shtetëror. Atyre u kërkohet thjesht të ndjekin zakonet e “Shoqërisë së Miqve” (Society of Friends) ose ato të hebrenjve, në varësi të rastit” (Poulter 1986, f. 34).

[23] Për shembull, John Rex (1987), një sociolog i spikatur britanik i specializuar në marrëdhëniet ndërmjet racave, argumenton, si shumë britanikë të tjerë të ditëve tona, se ndërtimi i një shoqërie multikulturore *demokratike* kërkon një dallim midis “sferës publike”, njësoj e aksesueshme për të gjithë qytetarët, dhe “sferave private”, të cilat mund të kultivojnë dallimet fetare dhe familjare.

[24] Në rastin e myslimanëve, ekzistonin, gjithashtu, edhe motive fetare për ndërtimin e shkollave të tilla të veçanta.

[25] Në një analizë të rezultateve të provimeve të kohëve të fundit nga shkollat e Londrës, Parekth (1989b, f. 35) arrin në përfundimin se “racizmi nuk mund të shpjegojë dallimet dhe ne kemi nevojë të vështrojmë në sfondin e tyre ekonomik dhe kulturor”.

[26] Carr-Hill dhe Chadha-Boreham 1998, f. 153. Pë një kritikizëm më të zgjeruar të edukimit multikulturore, nga një perspektivë marksiste, shih Sarup 1986.

[27] Holizmi – teoria se tërësi të caktuara janë më të mëdha se shumica e pjesëve të tyre. E kundërta e atomizimit (sh.p.).

[28] Nga pohimi i Bhabha-s nuk është e qartë nëse ai mendon se (a) nuk ia vlen apelimi ndaj së kaluarës si një rrugë për autentifikimin e identiteteve sociale, sepse akti i artikullimit të identiteteve emergjente vërteton vetveten. Ose ai mendon se (b) nuk ia vlen që e kaluara, ndonëse e pavendosur, të kundërshtohet, sepse ajo është thjesht një burim estetik për shpikjen e narrativave të reja të vetes.

[29]

[30] Sistemi britanik i arsimit konsiston në një “sektor të financuar” (shkollat shtetërore) dhe një “sektor të pavarur” (shkollat private). Të gjitha shkollat private, në mënyrë që të operojnë, duhet të regjistrohen dhe kontrollohen për përshtatshmërinë e ndërtesës dhe mjeteve edukative. Nëse shkollat e pavarura përmbushin disa kërkesa ato mund ta marrin statusin e mbajtjes me financa vullnetare (d.m.th. ato do të financohen gjerësisht nga shteti, ndonëse do të vazhdojnë të mbajnë një karakter të pavarur. Në kohën tonë ekzistojnë një numër i madh shkollash fetare të ndihmuara vullnetarisht: Shkolla katolike (deri më tani grupi i vetëm më i madh), shkolla të kishës anglikane, hebraike, metodiste, por nuk ka asnjë shkollë myslimane të kësaj kategorie (shih Coussins 1989). Përpjekjet e myslimanëve për të marrë statusin e shkollave të ndihmuara me financime vullnetare për shkollat e tyre kanë hasur në rezistencë të fuqishme. (Shih Cauter 1989).

[31] Në shkurt të vitit 1989, një grup aziatikësh të perëndimuar (akademike, autorë, gazetarë dhe aktorë) u takuan në Londër për të lëshuar një deklaratë në favor të Selman Rushdiut. Kjo deklaratë u titullua “Përtej fundamentalizmit dhe liberalizmit” (Beyond Fundamentalism and Liberalism), 3 Mars 1989. Nuk është e qartë se përse ata e ndjenë veten të thirrur për të komentuar *si aziatikë* (as si

muslimanë, sepse midis tyre kishte jomuslimanë, dhe as si emigrantë, sepse midis tyre nuk kishte indiano-perëndimorë), por sidoqoftë ata u treguan tejet të bindur se “atje ku dikur ne mund të besonim në komoditetet dhe vazhdimësitë e Traditës, sot ne duhet të përballemi me përgjegjësitë e Përkthimit kulturor”, dhe me sa duket ata prisnin që emigrantët muslimanë të Britanisë do të mbanin shënimet e rastit dhe do t'i riorganizonin jetët e tyre në përputhje me këtë.

[32] Kështu, Roy Hattersley (1989): “Principi është mjaftueshmërisht i qartë. Të drejtat e Selman Rushdiut si autor janë absolute dhe duhet të jenë të patjetërsueshme. Një shoqëri e lirë nuk ndalon libra dhe as lejon që shkrimtarët dhe publikuesit të shantazhohen dhe kërcënohen. Kërcënimet me vdekje janë të patolerueshme qoftë kur thuhet seriozisht ose kur janë retorikë e histerisë....Çdo grup brenda shoqërisë duhet t'i bindet ligjit. Por, mbështetja për këtë princip nuk është e njëjta gjë si të këmbëngulësh se ‘ata’ duhet të sillen si ‘ne’. Doktrina e asimilimit është arrogante dhe padronizuese .... Në një shoqëri të lirë bashkësia muslimane duhet lejuar të bëjë atë që ajo dëshiron, për sa kohë që zgjedhja që ajo bën nuk është dëmtuese për bashkësinë si të tërë”.

[33] Për shembull, gazetari liberal Edward Pearce (1989) thotë: “Fraksioni i partisë laburiste të Hattersley-it ka marrë një qëndrim që është njëherazi joliberal, shtypës dhe që nderon në mënyrë të turpshme një grusht klerikësh islamikë që kanë ngelur akoma vendosmërisht në shekullin e XV...Problemi i z. Hattersley dhe disa prej aleateve [të tij] është se ata po presin për thërrime [votash] nga Birmingham-i, Bradford-i dhe Leicester-i ku imamët mund të sillen në mënyrë të pakëndëshme në kohë zgjedhjesh. Politika e ulët mbetet e ulët, e neveritshme, por e kuptueshme. Në rastin e z. Hattersley çështja shkon më tej. Pas pamjes prej shenjtori qëndron adhurimi i pushtetit. Pjesërisht lajkatar, pjesërisht dhunues ai përpiqet në mënyrë frikësuese të akomodojë imamët dhe të respektojë pushtetin e tyre....Mr Hattersley, i cili e bën servilosjen e tij me stil, thotë se nderimi ndaj imamëve duhet shtrirë deri tek censurimi i pjesëve të librit”. Kjo gjuhë fyese është tejet e pazakontë për një gazetë “serioze” liberale, që flet rreth një politikani të qendrës së djathtë të partisë laburiste. Madje as Enoch Powell nuk provokoi, nga e njëjta gazetë, një shkrim të tillë për fjalimet e tij raciste. Ajo që të habit është shkaku i kësaj papërmbajtshmërie nga ana e atij që është dhe e njuh veten si opinionist i shumicës.

[34] Kësisoj, seminari përfundimtar i një serie seminaresh të organizuar nga ‘Komisioni për barazi racore’ (Commission for Racial Equality) në Londër, menjëherë mbas çështjes Selman Rushdi, iu kushtua “Llojit të shoqërisë drejt së cilës Britania ka nevojë të evoluojë, nëse i duhet të pajtoj kërkesat e kohezionit social dhe integritetit kombëtar me respektin e duhur për diversitetin dhe autonominë kulturore” (Parekh 1990).

[35] Siç e ka shprehur edhe një shkrimtar i shqetësuar liberal: “Një seri e rastësishme dhe e ballkanizuar perspektivash fetare mbi shoqërinë dhe identitetin e saj kulturor nuk siguron dhe nuk mund të sigurojë atë thelb vlerash të përbashkëta të cilat mund ta mbajnë së bashku shoqërinë” (Lynch 1990, f. 33). Mund të sillet ndërmend se Durkheimi pohonte që ndërgjegjja e përbashkët kolektive ishte principi i solidaritetit në shoqëritë primitive – si e kundërt me ato moderne.

[36] Myslimanët në Britani nuk janë homogjenë në terma të klasës, gjuhës apo sektit – ata as nuk kanë një organizëm që t'i përfaqësoj, siç është Bordi Ccifut i Gardianëve, **Jewish Board of Guardians**. Pavarësisht nga mosmarrëveshje të rëndësishme doktrimore rreth autoritetit klerikal ndërmjet sunive (që përbëjnë pjesën dërrmuese të muslimanëve në Britani) dhe shiitëve (që nuk i përkasin të gjithë sektit ithna asheri, i cili mbizotëron në Iran), autoriteti *de facto* i liderëve fetarë, ndërmjet muslimanëve britanikë, është shumë i paqendrueshëm. Por asnjë nga këto fakte nuk e influencon argumentin tim



kryesor, i cili ka të bëj me sendërtimet dhe ankthet liberale.

**Date Created**

14/08/2022

**Author**

erasmusi