

## AGIMI I GJITHÇKAJE (I)

### Kreu 1

#### Lamtumirë foshnjëri e njerëzimit

*Ose, pse ky nuk është një libër mbi origjinën e pabarazisë*

*«Kjo gjendje u bë e ndjeshme gjithkund, politikisht, shoqërisht dhe filozofikisht. Po jetojmë në atë që grekët e thërrisnin καιρός (Kairos) – koha e duhur – për një 'metamorfozë të zotave', dmth. të principeve e simboleve themelore»*

C.G. Jung, *The Undiscovered Self* (1958)

Pjesa më e madhe e historisë njerëzore është përfundimisht e humbur, për ne. Specia jonë, *Homo sapiens*, ka ekzistuar të paktën prej 200.000 vitesh, mirëpo thuajse nuk kemi asnjë ide se çfarë ka ndodhur gjatë shumicës së kësaj kohe. Në veri të Spanjës psh., në shpellën e Altamirës, pikturat dhe skalitjet janë krijuar përgjatë një periudhe prej të paktën 10.000 vitesh, afërsisht mes viteve 25.000 pes. dhe 15.000 pes. Me gjasë shumë ngjarje dramatike do të kenë ndodhur përgjatë kësaj periudhe. Por nuk kemi si ta dimë se çfarë qenë shumica e tyre.

Për shumicën e njerëzve kjo nuk do të thotë gjë, sepse edhe ashtu shumica rrallë e vret mendjen për intervalin e gjerë kohor të historisë së njerëzimit. Nuk kanë arsye pse. Kjo çështje, aq rrallë sa ngrihet, kryesisht del kur reflektojmë se pse bota duket të jetë kaq e trazuar e pse qeniet njerëzore kaq shpesh e trajtojnë njëri-tjetrin vrazhdë – cilat janë arsyet për luftën, lakminë, shfrytëzimin, moskokëçarjen sistematike për vuajtjen e tjetrit. A kemi qenë gjithmonë kështu, apo në ndonjë moment të caktuar të historisë diçka na ka çuar në një drejtim tmerrsisht të gabuar?

Ky debat në thelb është teologjik. Çështja esenciale që shtrohet është: a janë njerëzit të mirë në natyrën e tyre, apo të ligj? Mirëpo nëse e vret pak mendjen, kjo pyetje e shtruar në këto terma, pak kuptim ka. «E mira» dhe «e liga» janë koncepte tërësisht njerëzore. Askujt nuk do t'i shkante nëpër mend të debatonte se a është peshku apo pema e mirë apo e ligë, sepse «e mira» dhe «e liga» janë koncepte që ne njerëzit i kemi sajuar për t'u krahasuar mes nesh. Pra, të debatosh se a janë njerëzit thelbësisht të mirë apo të ligj, ka po aq kuptim sa të debatosh se a janë njerëzit thelbësisht të dhjamur apo elegantë.

Megjithatë, në ato raste kur njerëzit reflektojnë mbi mësimet e prehistorisë, thuajse gjithnjë përfundojmë te pyetje të këtij lloji. E kemi të gjithë parasysh përgjigjen e krishterë: njerëzit dikur rronin në gjendje dliresie, megjithatë u njollosën prej mëkatit fillestar. Dëshiroam t'i përngjanim zotit, dhe u dënuam për këtë; tash jetojmë në gjendje të rënë e shpresojmë për shëlbim në një të ardhme. Versioni më i përhapur i kësaj historie sot është zakonisht ndonjë variant i përditësuar i *Diskursit mbi Origjinën dhe Themelet e Pabarazisë mes Njerëzve*, që

Jean-Jacques Rousseau shkroi në 1754. Një herë e në një kohë, thotë ky rrëfim, ne qemë gjuetarë-mbledhës, dhe rronim për gjithë jetën në një dliresi si ajo e foshnjave, nëpër çeta të vogla. Këto çeta ishin egalitare; kjo mbase edhe për vetë faktin se ishin kaq të vogla. E vetëm mbas «Revolucionit Agrikulturor» e sidomos pas lindjes së qyteteve, kjo konditë e lume mori fund, duke pjellë «qytetërimin» dhe «shtetin» - gjë që solli me vete edhe shfaqjen e shkrimit, shkencës e filozofisë, por në të njëjtën kohë edhe pothuajse çdo gjë të ligë që ka jeta: patriarkinë, ushtritë e rregullta, ekzekutimet masive dhe burokratët e bezdisshëm që na imponojnë të shpenzojmë një pjesë të mirë të jetëve tona duke plotësuar aplikacione.

Sigurisht, ky është një thjeshtëzim shumë i vrazhdë, megjithatë kësisoj duket se është rrëfimi kryesor që nxjerr krye sa herë që kushdo, prej psikologëve të industrisë e deri te teoricienët revolucionarë, thotë diçka të tipit «po me siguri njerëzit do ta kenë kaluar shumicën e historisë së tyre evolucionare duke jetuar në grupe prej dhjetë deri në njëzet vetash», apo «agrikultura mbase ka qenë gabimi më i madh i njerëzimit». E siç do të shohim më tej, shumë autorë të famshëm e përdorin goxha një arsyetim të tillë. Problemi është se kushdo që kërkon ndonjë alternativë ndaj këtij këndvështrimi kaq depresiv mbi historinë, shumë shpejt e kupton se e vetmja që i ofrohet është në fakt edhe më keq se kjo: nëse jo Rousseau, atëherë Thomas Hobbes.

*Leviathani* i Hobbes-it, i botuar më 1651, në shumë aspekte është teksti themeltar i teorisë politike moderne. Sipas tij në Gjendje Natyrore jeta e njerëzve, duke qenë këta krijesa egoiste, nuk ka qenë assesit e dliresit a e pafajshme; përkundrazi duhet të ketë qenë «vetmitare, mjerane, e shëmtuar, e ashpër dhe e shkurtër» – me pak fjalë një gjendje e pandërprerë lufte, ku secili luftonte kundër gjithkujt. Për aq sa mund të thuhet se kemi bërë përparim prej kësaj shtate të mallkuar, thonë hobbesianët, kjo ka ndodhur si meritë e pikërisht atyre mekanizmave shtypës për të cilat ankohet Rousseau-ja: qeverive, gjykatave, burokracive, policive. Edhe ky këndvështrim ka qarkulluar mes nesh për një kohë shumë të gjatë. Ka një arsye se pse në fjalët «politikë», «politesë» dhe «polici» tingëllojnë ngjashëm – të gjitha rrjedhin prej fjalës greke *polis* – apo qytet, e cila në latinisht është *civitas*, fjalë prej të cilës rrjedhin «civilitet», «civik», si dhe njëri nga kuptimet bashkëkohore të fjalës «civilizim».

Simbas këtij këndvështrimi shoqëria njerëzore themelohet mbi ndrydhjen kolektive të instinkteve tona më parake, gjë që bëhet edhe më e nevojshme kur një numër i madh njerëzish jeton në të njëjtin vend. Hobbesiani modern pra do të thoshte se po, gjatë shumicës së historisë së evolucionit tonë kemi jetuar në çeta të vogla, ku mund edhe të kishte një farë harmonie mes pjesëtarëve kryesisht për shkak se e kishin një interes të përbashkët, mbijetesën e të vegjëlvë të tyre («investim prindëror» e quajnë këtë biologët e evolucionit). Por edhe këto çeta në asnjë mënyrë nuk ishin të themeluara mbi barazinë. Gjithnjë ka patur, simbas këtij versioni, ndonjë udhëheqës «mashkull-alfa». Hierarkia e sundimi dhe interesi cinik vetjak kanë qenë gjithnjë themeli i shoqërisë njerëzore. Vetëm se kolektivisht kemi arritur të nxjerrim mësimin se është në të mirën tonë që t'u japim prioritet interesave afatgjatë ndaj instinkteve afatshkurtër; apo thënë më mirë, të krijojmë ligje që na detyrojnë t'i kanalizojmë shtysat tona më të këqija drejt fushave ku ato fitojnë dobi shoqërore, si ekonomia, e t'i ndalojmë ato kudo tjetër.

Siç mund ta kuptojë lexuesi prej tonit që po përdorim, neve nuk na pëlqen edhe aq zgjedhja mes këtyre dy alternativave. Vërejtjet tona mund të klasifikohen brenda tre kategorive të gjera. Si rrëfime të një rrjedhe të përgjithshme të historisë njerëzore këto:

1. thjesht nuk janë të vërteta;
2. kanë pasoja politike të rrezikshme;
3. e bëjnë të shkuarën monotone pa patur nevojë.

Ky libër është përpjekje për të filluar tregimin e një historie ndryshe, më shpresëdhënëse e më interesante; një rrëfim i cili në të njëjtën kohë i merr më mirë parasysh mësimet e reja që dalin prej hulumtimeve të dekadave të fundit. Pjesërisht është çështje e gërshetimit të fakteve që kanë mbledhur arkeologjia, antropologjia dhe disiplina të ngjashme; fakte që çojnë kah një rrëfim krejtësisht i ri mbi zhvillimin e shoqërive njerëzore përgjatë pothuaj 30.000 viteve të fundit. Këto hulumtime thuhet të gjitha shkojnë kundër narrativave me të cilat jemi mësuar, por shumë shpesh zbulimet e spikatura mbeten dije e kufizuar brenda punës së specialistëve, apo duhen kuptuar duke lexuar mes rreshtash në botimet shkencore.

Sa për ta dhënë një ide se sa ndryshe është pamja e re që po del në pah: është e qartë tash se shoqëritë njerëzore para se të shpikëj bujqësia nuk ishin aspak të kufizuara në çeta të vogla dhe egalitare. Përkundrazi, bota e gjuetarëve-mbledhës siç ekzistonte para se të lindte agrikultura, ishte një botë eksperimentesh të guximshme shoqërore, ajo i ngjante më shumë një karnevali formash politike të larmishme, se sa abstragimeve uniforme e të zvjerdhura të teorisë evolucionare. Mandej, dalja në skenë e agrikulturës, nuk nënkuptoi mekanikisht edhe ngjizjen e pronës private, e as nuk shënoi ndonjë hap të pakthyesëm drejt pabarazisë. Në fak shumë prej bashkësive të para bujqësore ishin relativisht pa klasa e pa hierarki. Njësoj edhe qytetet, jo vetëm që nuk përbën lindja e tyre ndonjë ngurtësim të dallimeve klasore, por një numër befasues i qyteteve më të hershme të botës ishin të organizuar në mënyrë fort egalitare, pa nevojë për sundues autoritarë, për politikanë-luftëtarë ambiciozë, apo për administratorë mendjemëdhenj.

Informacioni për tema të tilla vjen nga secila pjesë e globit. Si rrjedhojë hulumtuesit anembanë botës kanë nisur t'i analizojnë materialet etnografike e historike në një dritë tjetër. Tashmë i kemi copëzat për ta krijuar një mozaik tërësisht të ndryshëm të historisë së botës – por ende ato mbeten të fshehura për shumicën, përjashtoj pak ekspertë të privilegjuar (madje edhe ekspertët priren të mëdyshen para se ta lënë atë copëzën e vet të mozaikut për të krahasuar shënimet me të tjerët që veprojnë jashtë nënfushës së tyre specifike). Qëllimi ynë në këtë libër është t'ia nisim t'i bashkojmë disa nga copëzat e mozaikut, duke qenë tërësisht të vetëdijshëm se ende askush nuk i ka të gjitha copëzat. Synimi është i stërmadh, dhe çështjet janë aq të rëndësishme sa që do të nevojiten vite hulumtimesh e debatesh vetëm për t'ia filluar të kuptojmë se cilat janë implikimet reale të pamjes që sapo po fillon të na shfaqet. Por është shumë e rëndësishme që ky proces të fillojë të lëvizë. Një gjë që shumë shpejt do të qartësohet është se ato pamjet e gjera (big picture) që sundojnë mbi historinë e të cilat preferohen si nga pasuesit e Hobbes-it ashtu edhe nga ata të Rousseau-së, nuk kanë të bëjnë thuhet fare me faktet. Por, që të fillojmë t'i kuptojmë informacionet e reja që tashmë janë para syve tanë, nuk mjafton që të përpilojmë e të sitim një sasi të stërmadhe të dhenash. Na lipset edhe një kapërcim konceptual.

Për ta bërë këtë kapërcim na duhet t'i shohim edhe një herë se cilat qenë hapat që kanë sjellë deri në nocionin modern të evolucionit shoqëror: pra te ideja se shoqëritë njerëzore mund të renditen sipas fazave të njëpasnjëshme të zhvillimit të tyre, secila me teknologjitë e veta karakteristike dhe me format e organizimit (gjuetarët-mbledhës, bujqit, shoqëria urbane-industriale e kështu me radhë). Siç do ta shohim më tej, nocione të tilla i kanë rrënjët te kundërpërgjigjja e konservatore ndaj kritikave që iu bënë qytetërimit evropian, në dekadat e para të shekullit të tetëmbëdhjetë. Kritika për të cilën e kemi fjalën nuk e ka origjinën te filozofët e Iluminizmit (edhe pse këta të fundit qysh në fillim e admiruan dhe e imituan atë kritikë), por te vëzhguesit dhe komentuesit indigjenë të shoqërisë evropiane, siç qe psh. burrështetasi amerikan (Huron-Wendat), Kandiaronk-u, për të cilin do të mësojmë shumë më tepër në kreun vijues.

Të rishqyrtohet atë që po e quajmë «kritikë indigjene» do të thotë të marrësh seriozisht kontributet për mendim social që kanë ardhur nga jashtë kanonit evropian, e sidomos prej atyre popujve indigjenë që filozofët perëndimorë prireshin t'i vendosnin ose në rolin e engjëjve të historisë, ose në atë të djajve. Të dyja këto pozicione shmangin çdo mundësi reale për shkëmbim intelektual apo edhe për dialog: është po aq e pamundur të debatosh me dikë që e konsideron djallëzor, sa edhe me dikë që konsiderohet hyjnor, sepse çdo gjë që ata do të thonë do të konsiderohet ose e padenjë për t'u marrë parasysh, ose tepër e thellë për t'u kuptuar. Shumica e popujve që do të diskutohen në këtë libër janë zhdukur prej kohësh. Nuk është më e mundur që të diskutojmë me ta. Megjithatë ne kemi vendosur ta shkruajmë parahistorinë si të banuar prej njerëzish me të cilët do të mund të kishim folur po të ishin gjallë – njerëz që nuk ekzistojnë thjesht si figura letrare, si specimenë muzealë, si marioneta apo si lojëra të varura nga ndonjë ligj i pashmangshëm i historisë.

Po, sigurisht, i ka prirjet e veta historia. Disa prej tyre janë të fuqishme; rryma aq të forta sa që është shumë vështirë t'u notosh kundër (edhe pse gjithnjë duket se dikush megjithatë ia del). Por të vetmet «ligje» janë ato që ne i sajojmë. E kjo na sjell te vërejtja e dytë.

### ***Pse edhe versioni hobbesian edhe ai rousseauian i historisë njerëzore kanë pasoja politike të rrezikshme?***

Sa i përket implikimeve të modelit hobbesian, nuk ka nevojë të elaborojmë gjatë. Kemi të bëjmë me një hipotezë mbi të cilën themelohet sistemi ynë ekonomik, pra që njerëzit në thelb janë të ligj e egoistë, dhe i mbështesin vendimet e tyre në përlllogaritje cinike e vetjake më shumë se sa në altruizëm apo në bashkëpunim; prandaj gjëja më e mirë për të cilën mund të shpresojmë, janë kontrollet, sa më të sofistikuara, të brendshme e të jashtme, që duhet të vendosen përmbi impulsin tonë të lindur për vetëfuqizim dhe pasurim. Ndërsa rrëfimi i Rousseau-së se si njerëzimi ra në pabarazi prej një gjendjeje origjinale të dliresisë egalitare duket fillimisht si më optimist (epo të paktën paska patur një vend më të mirë prej nga mundëm të rrëzoheshim), mirëpo sot për sot më së shumti përdoret për të na bindur se, teksa sistemi në të cilin jetojmë mund të jetë i padrejtë, maksimumi që mund të synojmë është ndonjë arnim i vogël i tij. Vetë termi «pabarazi» flet shumë për këtë.

Qysh prej krizës financiare të vitit 2008 dhe trazirave që vijuan, çështja e pabarazisë – e bashkë me të edhe historia afatgjatë e pabarazisë – janë bërë tema të mëdha debati. Është mbërritur një farë konsensusi mes intelektualëve, madje në një shkallë edhe mes klasës

politike, se nivelet e pabarazisë kanë dalë nga kontrolli dhe se shumë nga problemet e botës rrjedhin në një mënyrë apo në një tjetër prej hendekut gjithnjë e më të gjerë midis atyre që kanë dhe të skamurve. Evidentimi i kësaj është në vetvete një sfidim i strukturave të pushtetit global; megjithatë në të njëjtën kohë e shtron çështjen në një mënyrë të atillë, që kush përfiton prej atyre strukturave të ndihet megjithatë i sigurt, sepse nënkuptohet se ky problem kurrë nuk mund të ketë ndonjë zgjidhje të arsyeshme.

Fundja imagjinojeni sikur të shtrohej problemi ndryshe, ashtu siç shtrohej para pesëdhjetë apo 100 viteve: si përqendrim i kapitalit, oligopol, apo pushtet i njëjës klasë. Kur krahasohet me këto terma një fjalë si «pabarazia» tingëllon si e sajuar për të nxitur gjysmë-masa dhe kompromis. Është e mundur të imagjinohet rrëzimi i kapitalizmit, apo edhe rrënimi i pushtetit të shtetit, por është e paqartë madje edhe se çfarë do të thotë të eliminohet pabarazia. (Cila pabarazi? E pasurisë? E mundësive? Saktësisht sa të barabartë do të duhej të ishin njerëzit që të mund të thoshim se «kemi eliminuar pabarazinë?»). Termi «pabarazi» është një mënyrë për të shtruar problemet shoqërore që i përshtatet epokës sonë, të reformatorëve teknokratë, të cilët që në fillim ta bëjnë të qartë se as nuk duhet të presësh ndonjë vizion real të transformimit shoqëror.

Të debatuarit mbi pabarazinë lejon të arnosh me statistika, të argumentosh për koeficientët Gini e për pragjet e disfunkcionit, të rikalibrosh regjimet e taksave apo mekanizmat e mirëqenies sociale, madje edhe ta trondisë publikun duke treguar se sa keq kanë përfunduar gjërat («A mund ta përfytyrosh? Një përqindëshi më i pasur i popullsisë së botës ka në pronësi 44% të pasurisë globale»). Por të lejon t'i bësh të gjitha këto pa u marrë me asnjërin prej gjërave kundër të cilave protestojnë faktikisht njerëzit e dëmtuar prej këtyre rregullimeve shoqërore «të pabarabarta»: për shembull me faktin se disa janë në gjendje ta shndërrojnë pasurinë e tyre në pushtet mbi të tjerët; apo se disa njerëzve u thuhet se nevojat e tyre nuk janë të rëndësishme e se jetët e tyre nuk kanë ndonjë vlerë në vetvete. Pritet që ne të mendojmë se këto janë thjesht pasoja të pashmangshme të pabarazisë; dhe pabarazia rezultat i pashmangshëm i të jetuarit në çdo shoqëri të madhe, komplekse, urbane e me teknologji të sofistikuar. Pra supozohet se do të jetë gjithnjë me ne. Është thjesht çështje shkalle.

Sot ka një *boom* të vërtetë të mendimit mbi pabarazinë: qysh prej vitit 2011 «pabarazia globale» figuron rregullisht si një nga temat kryesore për t'u debatuar në Forumin Ekonomik Botëror në Davos. Ekzistojnë indekse të pabarazisë, institute për studimin e pabarazisë, dhe një rrymë botimesh të pambarimta që përpiqen ta projektojnë obsesionin bashkëkohor me shpërndarjen e të mirave e pronave, deri në Epokën e Gurit. Ka patur madje edhe përpjekje për të përlllogaritur nivelet e të ardhurave dhe koeficientët Gini për gjuetarët e mamuthëve në Paleolit (të dy indekset dolën tepër të ulëta)<sup>1</sup>. A thua se ndjejmë një nevojë që të gjejmë

---

<sup>1</sup> Sa për të marrë një shembull, *Foragers, Farmers and Fossil Fuels*, Ian Morris (2015) i vendos vetes sfidën ambicioze për të gjetur një matje uniforme të pabarazisë e cila mund të aplikohet për gjithë kohëzgjatjen e historisë njerëzore, duke i përkthyer «vlerat» e gjuetarëve-mbledhësve në terma të kuptueshëm për ekonomistët e sotmë, e mandej për t'i përdorur ato që të maten koeficientët Gini (shkalla formale e pabarazisë). Është eksperiment për çdo lavdatë, por shumë shpejt të çon në disa përfundime të tepër të përçudshme. Përshembull në një shkrim në New York Times në vitin 2015 Morris vlerëson se të ardhurat e një gjuetari-mbledhësi në Paleolit kanë qenë 1.1 dollarë në ditë, me vlerën e valutës në vitin 1990. Nga rrjedh kjo shifër? Mbase ka të bëjë me vlerat kalorike të marra nga ushqimi ditor. Por nëse e krahasojmë këtë me të ardhurat e sotme, a nuk do të duhet të llogarisnim edhe gjërat e tjera që mbledhësit e Paleolitit i merrnin falas, e që ne duhet t'i paguajmë:

formula matematike për të justifikuar shprehjen popullore qysh në kohët e Rousseau-së, se në shoqëri të tilla «të gjithë ishin të barabartë sepse të gjithë ishin njësoj të varfër».

Efekti përfundimtar i gjithë këtyre rrëfimeve për një gjendje origjinale pafajësie dhe barazie, njësoj si edhe vetë përdorimi i termit «pabarazi» është që ta bëjë pesimizmin e pandreqshëm mbi konditën njerëzore të ngjajë si arsye e shëndoshë: pra si rezultat i natyrshëm të të parit të vetes përmes thjerrave të gjera të historisë. Po, të jetosh në një shoqëri vërtet egalitare mund të jetë e mundshme, nëse je Pigme, apo Bushmen i Kalaharit. Ama nëse do të krijosh një shoqëri të barazisë së vërtetë sot, atëherë duhet të gjesh mënyrën se si mund të kthehemi edhe një herë pas, te ato çetat e vogla të mbledhësve, të cilat nuk kanë ndonjë gjë kushedi në pronësinë e tyre. E meqë mbledhësit kanë nevojë për një territor goxha të gjerë që të kullojnë, atëherë do të duhej që të zvogëlohej edhe popullsia e botës me rreth 99.9%. E nëse nuk e ke zgjidhjen për këtë problem, atëherë shpresa më e mirë që na mbetet është që të rregullojmë llojin dhe përmasën e çizmes e cila përgjithmonë do të shkelë në fytyrat tona; apo ndoshta të gjejmë sado pak hapësirë për t'iu shmangur asaj përkohësisht.

Një hap i parë drejt një pamjeje më të saktë e më shpresëdhënëse të historisë së botës, do të ishte braktisja një herë e mirë e Kopshtit të Edenit, dhe refuzimi i nocionit se për qindra mijëra vite të gjithë njerëzit e globit paskan patur të njëjtën formë idilike të organizimit shoqëror. Është mjaft e habitshme se si kjo shkëputje shpesh shihet si lëvizje reaksionare. «Pra po thoni se barazia e vërtetë nuk është arritur kurrë? Pra se është e pamundur?». Na duket se vërejtjet e tilla janë edhe kundërproduktive, edhe sinqerisht të pabaza.

Së pari, është e çuditshme të përfytyrosh se gjatë rreth 10.000 viteve (disa thonë që mund të kenë qenë 20.000 të tilla) kur njerëzit pikturonin në muret e Altamirës, asnjëri prej tyre – jo vetëm në Altamira por kudo në botë – nuk eksperimentoi me forma alternative të organizimit shoqëror. Sa janë gjasat që të ndodhë kështu? Së dyti, a nuk është vetë aftësia për të eksperimentuar me forma të ndryshme të organizimit shoqëror njëra prej pjesëve kuintesenciale të asaj që na bën njerëz? Pra qenie me aftësinë për vetëkrijim, madje edhe për liri? Çështja kryesore e historisë njerëzore, siç edhe do ta shohim, nuk është përpjekja për qasje të barabartë në burime materiale (tokë, kalori, mjete pune), edhe pse këto gjëra dukshëm janë shumë të rëndësishme, por mundësia e barabartë për të kontribuar në vendimmarrjen mbi se si jetojmë bashkë. Sigurisht, që të ushtrohet kjo mundësi, nënkuptohet se fillimisht duhet të ekzistojë diçka domethënëse për të cilën të lipset vendim.

Nëse, siç po sugjeron shumëkush, e ardhmja e specit sonë tash varet prej aftësisë sonë për të krijuar diçka të ndryshme (le të themi psh. një sistem ku pasuria nuk mund të shndërrohet

---

siguri falas, zgjidhje konflikti falas, arsim fillor falas, kujdes falas për të moshuarit, mjekim falas, për të mos folur për kostot e zbavitjes, muzikës, tregimit të përrallave e shërbimeve fetare? Po edhe kur flasim për ushqimin, do të duhej të llogaritim edhe cilësinë, fundja bëhet fjalë për prodhim 100% organik në rritje të lirë, i pastruar me ujë më të pastër natyror nga burimi. Mandej një pjesë e madhe e të ardhurave bashkëkohore shkon për kredi shtëpie e qera. Duhet marrë parasysh pra edhe pagesat për kamping në lokacionet më të mira të Paleolitit në Dordonjë apo në Vezerë, për të mos folur për mbrëmjet luksoze në prani të pikturave natyraliste mbi shkëmbinj e me fildish të gdhendur, pastaj gjithë ato pallto prej peliçeje. Sigurisht, të gjitha këto duhet të kushtojnë shumë më tepër se 1.1 dollarë në ditë. Siç do ta shohim në Kreun 4, jo më kot antropologët ndonjëherë i referohen mbledhësve si shoqëria e parë e pasur. Një jetë e tillë sot do të kushtonte shumë. E pranojmë, i gjithë ky argument është paksa marrok, mirëpo pikërisht këtë duam të tregojmë: nëse dikush e thjeshtëzon historinë në koeficientë Gini, atëherë doemos do të na dalin marrëzi.

lirisht e lehtësisht në pushtet, apo ku nuk u thuhet disave se nevojat e tyre janë të parëndësishme apo se jetët e tyre si të tilla nuk kanë ndonjë vlerë), atëherë e rëndësishme është se a mund t'i rizbulojmë ato liritë që na bënë njerëz në krye të herës. Qysh në 1936 parahistoriani V. Gordon Childe shkroi një libër të titulluar *Njeriu Bën Vetveten*. Përjashtoj gjuhën seksiste të atij libri, pikërisht atë frymë duam të ngjallim. Ne jemi projekte vetëkrijimi kolektiv. Pse të mos i qasemi historisë njerëzore asisoj? Pse të mos i trajtojmë njerëzit, qysh prej prehistorisë, si qenie me imagjinatë, inteligjencë, kreativitet, që meritojnë të kuptohen si të tillë. Pse, në vend se të tregojmë rrëfimin se si specia jonë qenka rrëzuar prej një gjendjeje të barazisë idilike, të mos shtrojmë pyetjen se si u mbërthyem në pranga konceptuale kaq të ngushta, sa që nuk mundemi më as ta përfytyrojmë mundësinë e rishpikjes së vetvetes?

***Ca shembuj të shkurtër se pse botëkuptimet që kemi trashëguar mbi historinë njerëzore parë gjerësisht, janë kryesisht gabim (apo rikthimi i përjetshëm i Jean-Jacques Rousseau-së)***

Kur ia mësymë fillimisht këtij libri, synim e patëm që të kërkonim përgjigje të reja për pyetjet mbi origjinën e pabarazisë shoqërore. Nuk kaloi shumë kohë dhe e kuptuam se kjo nuk ishte qasje shumë e mirë. Ta përkufizosh kështu shoqërinë njerëzore, pra doemos të supozosh se ajo dikur ekzistonte në një gjendje idilike e pasandaj të pretendosh se ekziston një pikë specifike prej së cilës e tutje gjithçka nisi të shkojë keq, na i pamundësonte shtrimin pyetjeve që ne i shihnim me interes. Dukej sikur edhe të tjerët, thuajse të gjithë, kishin ngecur në të njëjtën grackë. Specialistët refuzonin të përgjithësonin. Ata pak që guxonin të ngrinin kokën, thuajse gjithnjë riprodhonin ndonjë variacion mbi Rousseau-në.

Le të konsiderojmë një shembull goxha të zakonshëm të njërit prej këtyre rrëfimeve gjeneraliste, *Origjina e Rendit Politik: Prej Kohëve Paranjerëzore e deri te Revolucioni Francez*, Francis Fukuyama (2011). Ja fjalët e Fukuyama-s mbi atë që ai mendon se mund ta marrë si dije të dhënë, sa i përket shoqërive të hershme njerëzore: «Në etapat e para organizimi politik i njerëzve është i ngjashëm me shoqërinë e nivelit të çetave që e vëmë re edhe te primatët e avancuar, si puna e shimpanzeve» dhe këtë Fukuyama sugjeron se duhet ta shohim si «forma fillestare e organizimit shoqëror». Mandej ai vijon duke pohuar se Rousseau kishte gjerësisht të drejtë kur pohonte se origjina e pabarazisë shoqërore qëndron te zhvillimi i agrikulturës, sepse shoqëritë gjuetare-mbledhëse (sipas Fukuyama-s) nuk na paskan koncept të pronës private prandaj kanë shumë pak incentivë për ta rrethuar një copë tokë e për të thënë «kjo është e imja». Shoqëritë e nivelit të çetës, sugjeron ai, janë «fort egalitare».<sup>2</sup>

Jared Diamond tek *Bota deri Dje: Çfarë Mund të Mësojmë prej Shoqërive Tradicionale?* (2012) sugjeron që çetat e tilla (në të cilat ai beson se njerëzit jetonin ende «deri jo më larg se 11.000 vite më parë»), përbëheshin nga «pak dyzina individë», shumica kushërinj. Këto grupe të vogla mezi mbijetonin, «duke gjuajtur e duke mbledhur çdo specie kafshe e bime që u qëllonte përpara në një hektar pyll». Dhe jeta e tyre shoqërore, sipas Diamond-it, na qe e thjeshtë sa për t'u patur zili. Vendimet merreshin pas «diskutimeve sy më sy»; kishte «fare pak prona personale» dhe «nuk kishte udhëheqje politike formale apo specializim të fortë ekonomik»<sup>3</sup>. Diamond arrin në përfundimin se mjerisht vetëm brenda këtyre grupimeve primordiale njerëzit kanë mundur të arrijnë ndonjë shkallë domethënëse barazie shoqërore.

---

<sup>2</sup> Fukuyama (2011): 43, 53-4.

<sup>3</sup> Diamond (2012): 10-15.

Sipas Diamond-it dhe Fukuyama-s, njësoj si dhe për Rousseau-në ca shekuj më parë, ajo çka i dha fund një herë e mirë dhe kudo barazisë – ishte shpikja e agrikulturës dhe numri më i madh i popullsisë që kjo mund të ushqente. Agrikultura solli një tranzicion, prej «çetave» në «fise». Grumbullimi i tepricave të ushqimit solli rritje të popullsisë, dhe kjo bëri që ca nga «fiset» të zhvillohen si shoqëri hierarkike, kapedanate (chiefdoms). Fukuyama e vizaton një pamje shprehimisht biblike për këtë proces, një si largim prej Edenit: «Teksa çetat e vogla të njerëzve mërguan dhe u përshtatën me mjedise të tjera, ato filluan të dalin prej Gjendjes Natyrore duke zhvilluar institucione të reja shoqërore»<sup>4</sup>. Filluan të luftonin për burime. Bandite e adoleshenteske siç ishin, këto shoqëri nuk po i prishte ndonjë e ardhme e ndritur.

Erdh koha për t'u rritur e për të emëruar ndonjë udhëheqës për të qenë. Kështu filluan të lindin hierarkitë. Nuk kishte kuptim të rezistojë, sepse hierarkitë – sipas Diamond-it dhe Fukuyama-s – janë të pashmangshme në momentin kur njerëzit vendosen në forma komplekse e të gjera organizimi. Edhe kur udhëheqësit e rinj filluan të sillen keq – duke i harxhuar tepricat bujqësore për të majmur të afërmit dhe të privilegjuarit e tyre, edhe kur i dhanë vetvetes status të përjetshëm e të trashëgueshëm, edhe kur zunë të koleksiononin kafka si trofe lufte, apo hareme robinash, edhe kur filluan të shkulin zemrat prej krahërorëve të armiqve me thika prej obsidiani – nuk kishte kuptim të bëhej qëndresë kundër tyre sepse nuk kishte më kthim pas. Pa kaluar shumë kohë kapedanët arritën t'i bindnin të tjerët që t'u drejtoheshin si «mbretër» madje edhe si «perandorë». Siç na shpjegon me plot durim Diamond-i:

«Shoqëritë e mëdha nuk funksionojnë dot pa prijës që marrin vendime, pa ekzekutiv që zbaton vendimet, e pa burokratë që administrojnë vendimet dhe ligjet. Medet për të gjithë ju o lexues që keni qëlluar anarkistë dhe që ëndërroni të jetoni pa shtet e pa qeveri. Këto janë arsytet se pse ëndrra juaj është jorealiste: do t'ju duhet të gjeni ndonjë çetë të vockël apo ndonjë fis që është i gatshëm t'ju pranojë, ku të gjithë njihen me njëri-tjetrin e ku mbretërit, presidentët dhe burokratët janë të panevojshëm»<sup>5</sup>

Përfundim kaq fatzi, jo vetëm për anarkistët por për këdo që ndonjëherë ka kuturitur të mendojë se a mund të ketë ndonjë alternativë të qëndrueshme për status-quonë aktuale. Megjithatë, çka duhet vënë në dukje, është se pavarësisht tonit vetësigurues, shpalljet e tilla nuk mbështeten nga asnjë e dhënë shkencore. Siç do ta shohim shumë shpejt, thjesht nuk ka asnjë arsye për të besuar se grupet e vogla janë veçanërisht të prirura për të qenë egalitarë – apo, anasjelltas, se të mëdhatë duhet doemos të kenë mbretër, presidentë, apo edhe burokraci. Pohime të tilla janë thjesht ca paragjykime të ambalazuara si fakte, madje edhe si ligje të historisë<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Fukuyama (2011): 48.

<sup>5</sup> Diamond (2012): 11

<sup>6</sup> Në rastet e Fukuyama-s dhe Diamond-it të paktën mund të vihet në dukje se ata kurrë nuk janë arsimuar në disiplinat që kanë lidhje me këto që pohojnë (i pari është politolog, i dyti ka një doktoraturë mbi fiziologjinë e tëmthit). Megjithatë edhe kur antropologët, arkeologët e historianët provojnë dorën me narrativat «big picture», kanë një prirje të çuditshme që të përfundojnë me ndonjë variacion të ngjashëm e minor mbi Rousseau-në. *Krijimi i Pabarazisë: Si Paraardhësit tanë Parahistorikë Përgatitën Skenën për Monarki, Skllavëri e Perandori*, shkruar nga Flannery dhe Marcus (2012) përshembull, sjell lloj-lloj vëzhgimesh interesante mbi mënyrat se si mund të lindë pabarazia në shoqëritë njerëzore, mirëpo përkufizimi i përgjithshëm që japin për historinë e njeriut është shprehimisht i lidhur me *Diskursin* e dytë të Rousseau-së, duke dalë në përfundimin se



## ***Mbi ndjekjen e lumturisë***

Siç po duket, gjithandej hasim përsëritje të pafundme të një rrëfimi që fillimisht u tregua nga Rousseau në vitin 1754. Shumë studiues bashkëkohorë thonë se vegimet e Rousseau-t janë dëshmuar si të sakta. Epo nëse qenka kështu, atëherë kjo është rastësi e jashtëzakonshme, sepse vetë Rousseau kurrë nuk ka sugjeruar se kjo Gjendja Natyrore e pafajësisë paska ekzistuar vërtet. Përkundrazi, ai këmbëngulte se po zhvillonte thjesht një eksperiment të mendimit: «Askush nuk duhet ta marrë këtë hulumtim që po e nisim si një gjurmim të së vërtetës historike, por vetëm si arsyetim hipotetik e kondicional, të përshtatshëm më shumë për të qartësuar natyrën e gjërave e jo për të zbuluar origjinën e vërtetë të tyre...»<sup>7</sup>.

Me portretizimin që Rousseau ia bën Gjendjes Natyrore dhe mënyrës se si ajo u përmbys prej agrikulturës, ai nuk ka synuar kurrë që të përshkruante fazën e parë të një serie etapash evolucionare, si puna e atyre të cilave u referohen filozofët skocezë si Smith, Ferguson apo Millar (e më vonë akoma Lewis Henry Morgan), kur flisnin për «Egërsi» e «Barbarizëm». Assesi nuk po i përfytyronte Rousseau këto etapa të ndryshme si nivele të zhvillimit shoqëror e moral që u korrespondojnë ndryshimeve historike të mënyrave të prodhimit: mbledhje, blegtori, bujqësi, industri. Përkundrazi, ajo që po tregonte Rousseau, ishte më shumë një parabolë, një përpjekje për të eksploruar një paradoks themelor të politikës njerëzore: si ka mundësi që prirja jonë e lindur drejt lirisë, disi gjithnjë na çon kah një «marshim spontan drejt pabarazisë»<sup>8</sup>.

Ja përshkrimi që jep Rousseau për të treguar se si shpikja e bujqësisë fillimisht çon te prona private dhe prona private më pas çon te nevoja për qeverisje civile që e mbron atë: «Të gjithë vrapuan drejt zinxhirëve, duke besuar se ashtu po e siguronin lirinë; meqë kishin mjaft arsye për t'i dalluar përparësitë e rendit civil, por nuk e kishin ende përvojën e mjaftueshme për t'i parashikuar rreziqet që rridhnin prej tij»<sup>9</sup>. Gjendja Natyrore e imagjinuar prej tij më shumë u përdor si mjet, për të ilustruar argumentin. Me të thënë të vërtetën ai nuk është as shpikësi i këtij koncepti, Gjendja Natyrore kishte më se një shekull që përdorej në filozofinë evropiane. Koncept i shfrytëzuar gjerësisht prej teorizuesve të ligjit natyror, ai ia lejonte secilit mendimtar që merrej me origjinën e qeverisjes (Locke, Grotius etj.) që të vihej në rolin e Zotit. Dhe secili prej tyre pruri nga një variant vetjak sa i përket konditës fillestare të njerëzimit. Pra Gjendja Natyrore: një lloj trampoline për spekulime filozofike.

---

shpresa më e mirë e njeriut për një të ardhme më egalitare është që «t'ua japë pushtetin gjuetarëve dhe mbledhësve». Studimi më ekonomik i Walter Scheidel-it *Barazuesi i Madh: Dhuna dhe Historia e Pabarazisë qysh prej Epokës së Gurit e deri në Shek XXI* (2017) del në përfundimin po aq fatkeq se në të vërtetë nuk kemi asgjë në dorë sa i përket pabarazisë: qytetërimi vazhdimisht vendos në pushtet një elitë të vogël e cila merr gjithnjë e më shumë pjesë prej së tërës, dhe e vetmja gjë që ka patur sukses në largimin e tyre ka qenë katastrofa në formë lufte, murtaje, rekrutim masiv, vuajtje e përhapur, dhe vdekje. Masat gjysmake nuk kanë kurrë sukses. Kështu që, nëse nuk dëshiron të kthehesh e të jetosh në ndonjë shpellë, e as të vdesësh në ndonjë holokaust nuklear (i cili mendohet se përfundon po njësoj, me të mbijetuarit që jetojnë në shpella) atëherë thjesht duhet ta pranosh ekzistencën e Warren Buffett-it dhe Bill Gates-it.

<sup>7</sup> Rousseau (1754): 78.

<sup>8</sup> Siç e ka artikulluar Judith Shklar (1964), politologia e shquar e Harvardit.

<sup>9</sup> Rousseau (1754): 122.

Edhe Hobbes-i po bënte pak a shumë të njëjtën gjë, kur shkroi te *Leviathani*, se gjendja primordiale e shoqërisë njerëzore doemos do të ketë qenë një «*Bellum omnium contra omnes*», një luftë e të gjithëve kundër të gjithëve, e cila do të mund të kapërcehej vetëm përmes krijimit të një pushteti sovran absolut. Hobbes-i nuk po thoshte se ka ekzistuar në realitet ndonjë kohë e tillë, kur të gjithë jetonin në një kësi gjendje primordiale. Disa madje dyshojnë se gjendja e luftës në librin e Hobbes-it në të vërtetë ka qenë alegori për Anglinë e tij që e kaploi lufta civile në mes të shekullit të shtatëmbëdhjetë duke e detyruar autorin të kërkonte azil në Paris. Sido që të ketë qenë puna, momenti kur Hobbes-i i afrohet më së shumti sugjerimit se kjo gjendje lufte e pandërprerë mes atyre që nuk njihnin autoritet qeverisës ka ekzistuar vërtet, ishte kur vuri në dukje se të vetmit njerëz që nuk ishin vënë nën autoritetin e ndonjë mbreti, ishin vetë mbretërit, e ata ishin në luftë të vazhdueshme me njëri-tjetrin.

Pavarësisht gjithë këtyre, shumë shkruar bashkëkohorë e trajtojnë *Leviathanin* njësoj siç trajtojnë *Diskursin* e Rousseau-së – a thua se këto janë gurthemele të studimeve të historisë evolucionare; e edhe pse këto të dyja kanë pikënisje tërësisht të ndryshme, rezultatin e kanë tepër të ngjashëm<sup>10</sup>.

«Sa i përket dhunës te njerëzit e periudhës para-shtetërore» shkruan psikologu Steven Pinker, «Hobbes-i dhe Rousseau po flisnin me hamendje: asnjëri prej tyre nuk dinte ndonjë gjë për jetën para qytetërimit». Në këtë pikë Pinker ka plotësisht të drejtë. E megjithatë në po të njëjtin vend ai na kërkon që të besojmë se Hobbes-i, i cili shkruante në 1651 (sigurisht që me hamendje pra), njëfarësoj ia paska qëlluar dhe paska nxjerrë një analizë të saktë të dhunës e të shkaqeve të saj në historinë njerëzore, e cila «i qëndron mirë kohës edhe sot»<sup>11</sup>. Ky do të ishte një verdikt befasues – për të mos thënë zhvleftësues – për shekuj të tërë hulumtimesh empirike, nëse do të ishte i vërtetë. Por siç do të shohim më tej, as për së afërmi nuk i avitet së vërtetës<sup>12</sup>.

Pinker-in do të mund ta marrim si shembullin kuintesencial të hobbesianit modern. Në veprën e tij më të rëndësishme *Engjëjt e Mirë të Natyrës Sonë: Pse u Pakësua Dhuna* (2012) dhe në librat vijues si *Iluminizëm Tash: Çështja pro Arsyë, Shkencës, Humanizmit dhe Progresit*

---

<sup>10</sup> Që të themi të vërtetën Rousseau-ja ndryshe prej Hobbes-it nuk ishte fatalist. Sipas Hobbes-it të gjitha gjërat në histori, të mëdha apo të vogla, duheshin kuptuar si shpalosje e forcave të vëna në lëvizje prej Zotit, e që në fund kontrolli i tyre është përtej mundësive njerëzore (shih Hunter 1989). Edhe një rrobaqepës kur nis të bëjë rroba, qysh prej nguljes së parë të gjilpërës zë të hyjë në një rrjedhë gërshetimesh historike të cilave ai nuk mundet t'ua rezistojë e për të cilat ai përgjithësisht nuk di gjë; vetë veprimet e tij janë hallka të vogla në një zinxhir të madh kauzalitetesh që janë vetë stofi i historisë njerëzore dhe – në këtë metafizikë ekstreme e të komplikuar – të sugjerosh se njeriu do të mund t'i kishte bërë të gjitha gjërat në ndonjë mënyrë alternative, do të thotë të mohosh rrjedhën tërësore e të pandryshueshme të historisë së botës. Ndërsa sipas Rousseau-së, në kontrast me këtë, njerëzit mund ta zhbëjnë gjithnjë çkado që bëjnë, apo së paku mund ta bëjnë ndryshe nga ç'ë kanë bërë në të shkuarën. Ne mund të vetëçlirohemi prej zinxhirëve që na lidhin; por kjo donte shumë përpjekje (shih edhe një herë Shklar 1964 për një diskutim klasik të këtij aspekti të mendimit të Rousseau-së)

<sup>11</sup> Pinker (2012): 39, 43.

<sup>12</sup> Nëse gjeni një hije padurimi në argumentin tonë, arsyeja është kjo: shumë autorë bashkëkohorë na duket se kanë qejf ta imagjinojnë veten si homologët modernë të filozofëve të mëdhenj socialë të Iluminizmit, të njerëzve si Hobbes-i e Rousseau-ja, dhe prodhojnë një dialog po aq të fryrë, vetëm se me një listë karakteresh pak më të kalibruar. Dialogu i tyre rrjedh prej gjetjeve empirike të arkeologëve dhe antropologëve si ne. Mirëpo cilësia e përgjithësimet empirik që ata bëjnë nuk duket kushedi se sa më e saktë nga ajo e tre shekujve më parë. Në këtë pikë mbase duhet t'ua ndalim lojën këtyre fëmijëve.

(2018) ai argumenton se sot ne jetojmë në një botë që në vija të trasha është shumë më pak e dhunshme se çdo realitet që kanë mundur të përjetojnë paraardhësit tanë<sup>13</sup>.

Ky pohim mund t'i duket kundërintuitiv kujtdo që shpenzon sadopak kohë për të parë lajmet, e lëre më atij që e njeh më mirë historinë e shekullit të njëzetë. Megjithatë Pinker-i ndihet i sigurt, se një analizë objektive statistikore e zhveshur prej ndjenjave, do të mund të dëshmojë se ne jetojmë në një epokë paqeje e sigurie të paprecedent. Dhe kjo, sugjeron ai, është rrjedhojë logjike e të jetuarit në shtete sovraane, secili me monopolin e vet mbi përdorimin legjitim të dhunës brenda kufijve, krejt ndryshe prej «shoqërive anarkike» (siç i quan ai) të së shkuarës sonë evolucionare të kahmotshme, kur jeta për shumicën e njerëzve ishte me të vërtetë e tipikisht «e ligë, brutale dhe e shkurtër».

Edhe Pinker-i njësor si Hobbes-i interesohet për origjinën e shtetit, por pika tranzitive sipas tij nuk është shpikja e bujqësisë, por lindja e qyteteve. «Arkeologët», shkruan ai, «na tregojnë se njerëzit jetonin në gjendje anarkie deri në momentin kur lindi qytetërimi, rreth pesë mijë vjet më parë, kur ngulimet e bujqve fillimisht u rritën e u bënë qytete e shtete, dhe u përfatuan qeverisjet e para»<sup>14</sup>. E mandej libri vijon, për ta thënë troç, me spekulime e sajesa të një psikologu bashkëkohor. Mbase do të donim që një mbrojtës kaq pasional i shkencës t'i avitej shkencërisht temës, duke vlerësuar gjerësisht evidencat – mirëpo pikërisht kjo është qasja që Pinker-it i intereson më pak nga të gjitha. Në vend të saj ai mbështetet te anekdotat, fotografitë, apo te zbulimet sensacionale si ai që doli nëpër ballinat e gazetave në vitin 1991: zbulimi i «Ötzi-t, tirolezit të akullnajave».

Në një pikë Pinker shtron pyetjen: «Si është puna me këta të lashtët, që s'kanë mundur të na lënë si trashëgim asnjë trup të paplagosur?». Në fakt përgjigjja për këtë pyetje është e vetëkuptueshme: a nuk varet kjo në radhë të parë nga cilët janë trupat që vendosim të marrim parasysh? Po, pak më herët se 5000 vite më parë një person që po kapërcente Alpet e la këtë botë me një shigjetë të ngulur në ije; mirëpo nuk ka asnjë arsye që ta trajtojmë Ötzi-n si një poster-child të gjendjes fillestare të njerëzimit, përveçse nëse kjo i hyn në punë argumentit të Pinker-it, kuptohet. Ama nëse duam të bëjmë përzgjedhje sipas qejfit, mund të kishim zgjedhur edhe varrin shumë më të hershëm që njihet prej arkeologëve si Romito 2 (sipas shpellës kalabreze ku u zbulua). Le ta shohim pak se ç' do të ndodhte po të përzgjidhnim këtë në vend të Ötzi-t.

Romito 2 është varri 10.000 vjeçar i një mashkulli me një problem gjenetik shumë të rrallë (displasi akromezomelike): një shtatshkurtësi e rëndë e cila gjatë kohës që ishte gjallë do ta kishte bërë këtë person edhe të pazakontë brenda komunitetit të vet, por edhe të paaftë për të marrë pjesë në gjuetinë në male të larta, që ishte e domosdoshme për mbijetesën në atë komunitet. Studimet e patologjisë së këtij individ na tregojnë se, pavarësisht nivelit të dobët të ushqimit e të shëndetit të tij, megjithatë komuniteti i gjuetarëve-mbledhës mori mundimin që të përkujdesej për këtë individ përgjatë fëmijërisë e deri në moshë të rinisë, duke i dhënë të njëjtën pjesë mishi si çdokujt tjetër, e si përfundim duke i dhënë një varrim dinjitoz në një vend të mirë e të strehuar<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Pinker (2012); (2018).

<sup>14</sup> Pinker (2012): 42.

<sup>15</sup> Tilley (2015)

Dhe Romito 2 nuk është rast i izoluar. Kur arkeologët vlerësojnë në mënyrë të balancuar varrimet e Paleolitit, zbulojnë një frekuencë të lartë paaftësish shëndetësore te trupat – por edhe një nivel habitshëm të lartë të përkujdesjes për këta persona deri në çastin e vdekjes (madje edhe përtej, meqenëse disa nga këta varre spikatin si luksozë)<sup>16</sup>. Po të donim të nxirrnim një përfundim përgjithësues mbi atë se si dukej shoqëria fillestare njerëzore, bazuar mbi frekuencën statistikore të treguesve shëndetësorë nga trupat e varreve të moçme, do të na duhej të nxirrnim përfundimin e kundërt me atë të Hobbes-it (dhe të Pinker-it): dhe do të kishim mundur të pretendonim se në fillimet e veta specia jonë paska qenë e përkujdesur dhe e dashur me tjetrin, e thjesht s'ka patur arsye që jeta të jetë e ligë, e ashpër dhe e shkurtër.

Mirëpo ne nuk sugjerojmë që të bëhet diçka e tillë. Siç do të shohim më tej, ka arsye për të besuar se përgjatë Paleolitit vetëm individët goxha të pazakontë varroseshin. Mirëpo thjesht deshëm të tregojmë se sa e lehtë është që të luash lojën e njëjtë me atë të Pinker-it, kundër Pinker-it – e lehtë mirëpo, dorën në zemër, jo fort përndritëse<sup>17</sup>. Sapo t'ia nisim të merremi me evidencat që kemi në dispozicion, do të zbulojmë se realitetet e jetës njerëzore të kohëve të hershme ishin shumë më komplekse, shumë më interesante, se ç'do të mund të përfytyronte secili nga teoricienët modernë të Gjendjes Natyrore.

Kur vjen puna te përzgjedhja e qëllimtë e rasteve studimore antropologjike dhe përdorimi i tyre si «paraardhësit tanë që ende ekzistojnë» – domethënë si modele të asaj çka mund të ketë qenë njerëzimi në Gjendjen Natyrore – ata që ndjekin traditën e Rousseau-së parapëlqejnë të merren me tributë mbledhëse afrikane si Hadzat, Pigmejtë apo !Kungët. Ndërsa ata që pasojnë Hobbes-in priren të zgjedhin Janomamët.

Janomamët janë një popullatë indigjene që jeton kryesisht duke mbledhur barishte e maniok në xhunglën e Amazonës, ku është atdheu i tyre i kahershëm, diku aty ku kufizohet Venezuela jugore me Brazilin verior. Qysh prej viteve 1970 Janomamëve u ka dalë nami se janë kuintesenca e dhunës së njerëzve të egër: «popull i frikshëm», siç i quajti etnografi më i famshëm që u morr me ta, Napoleon Chagnon-i. Por kjo ngjan si padrejtësi e madhe ndaj Janomamëve, meqenëse në fakt statistikisht tregojnë se ata nuk janë veçanërisht të dhunshëm – po të krahasohen me grupe të tjera indigjenësh amerikanë shkalla e vrasjeve te Janomamët del mesatare ose e ulët<sup>18</sup>. E megjithatë sërish statistikisht del të kenë qenë më pak të rëndësishme se sa imazhet dramatike apo anekdotat. Arsyeja e vërtetë se pse janë kaq të famshëm Janomamët, e pse kanë një nam kaq piktoresk, ka të bëjë në çdo aspekt me vetë Chagnon-in: libri i tij i vitit 1968 *Janomamët: Popull i Frikshëm*, i cili shiti miliona kopje dhe u shndërrua në një sërë filmash, ndër ta edhe *Lufta me Sëpata* (The Ax Fight), që u ofronin shikuesve pamje të ndezura betejash fisnore. Për një periudhë të gjitha këto e bënë Chagnon-in antropologun më të famshëm në botë, por gjatë procesit ua nxorën edhe Janomamëve

---

<sup>16</sup> Formicola (2007).

<sup>17</sup> Këtë argument e ka ngritur një herë edhe Margaret Mead, kur sugjeroi se shenja e parë e «civilizimit» në historinë njerëzore nuk ishte përdorimi i veglave të punës, por një skelet 15.000 vjeçar që kishte shenja të një femuri të thyer e më pas të shëruar. Merr gjashtë javë, vuri re ajo, që të shërohesh prej një lëndimi të tillë; shumica e kafshëve që thyjnë femurin thjesht vdesin sepse braktisen prej shoqërisë së tyre; e vetmja gjë që i bën njerëzit të pazakontë është pikërisht fakti se përkujdesen për njëri-tjetrin në situata të tilla.

<sup>18</sup> Siç është vënë në dukje, Janomamët priren të flenë bashkë, gjashtë deri në dhjetë veta në të njëjtin shtrat. Kjo tregon se ata kanë një shkallë më të lartë mirëkuptimi dhe tolerance, krahasuar me shumicën e teoricienëve socialë bashkëkohorë. Po të kishin qenë «egërsira kryelarta» si në karikaturat e studentëve, atëherë sot nuk do të kishte patur më Janomamë, se do ta kishin vrarë njëri-tjetrin për shkak të gërhitjes.

namin si një rast i famshëm studimor i dhunës primitive, duke i bërë tepër të rëndësishëm në fushën që sapo po lindte, atë të sociobiologjisë.

Duhet të jemi korrektë me Chagnon-in (se jo gjithkush tregohet i tillë). Ai vetë kurrë nuk pretendoi se Janomamët duhen trajtuar si ndonjë mbetje e gjallë e Epokës së Gurit; në fakt ai shpesh vuri në dukje se qartazi ata nuk ishin të tillë. Por në të njëjtën kohë, e disi në mënyrë të pazakontë për një antropolog, ai prirej t'i përkufizonte ata kryesisht përmes gjërave që u mungonin (si psh. gjuha e shkruar, forca policore, gjyqësia formale), por jo përmes karakteristikave që zotëronte kultura e tyre, e kjo si pasojë pruri paraqitjen e tyre si kuintesenca e primitivizmit<sup>19</sup>. Argumenti kryesor i Chagnon-it ishte se burrat Janomamë e fitonin përparësinë kulturore e atë riprodhuese përmes vrasjes së burrave të tjerë; dhe ky relacion mes dhunës e aftësisë biologjike – nëse merret si model i përgjithshëm i konditës së njerëzve të hershëm – do të mund të kishte pasojë evolucionare për specien tonë si të tillë<sup>20</sup>.

Kjo s'është thjesht një «nëse» e madhe – është një «nëse» e paanë. Antropologët e tjerë nisën të parashtronin breshëri pyetjesh, e jo gjithnjë miqësore<sup>21</sup>. U ngritën akuza kundër Chagnon-it për abuzim të profesionit (ato kryesisht kishin të bënin me standardet etike të fushës), dhe gjithkush u pozicionua. Disa nga akuzat duket se janë të pabaza, mirëpo retorika e mbrojtësve të Chagnon-it u nxeh aq shumë (siç e vë në dukje një tjetër antropolog i famshëm, Clifford Geertz), sa që jo vetëm që zunë ta quajnë si kryeshembull të antropologut rigoroz e shkencor, por filluan ta përbuzin këdo që vinte në pyetje Chagnon-in dhe darwinizmin e tij social duke i quajtur «marksistë», «gënjeshtarë», «antropologë kulturorë nga e majta akademike», «ajatollahë» dhe «zemërdhemburit politikisht korrektë». Sot e kësaj dite nuk ka ndonjë mënyrë më të lehtë që t'i futësh në sherr antropologët e t'i bësh të denoncojnë njëri-tjetrin, se sa të përmendësh emrin e Napoleon Chagnon-it<sup>22</sup>.

Çështja më e rëndësishme këtu është se, si popull «jo-shtetëror», Janomamët supozohet se përbëjnë shembullin e asaj që Pinker-i e quan «gracka hobbesiane», ku individët e shoqërive fisnore ngecin pambarim në cikle përsëritëse luftërash e plaçkitjesh, gjithnjë shumë pranë vdekjes së vrazhdë prej majës së ndonjë arme të mprehtë, apo prej goditjes së ndonjë topuzi

---

<sup>19</sup> Në realitet Janomamët as që mund të ishin shembuj të «konditave të pararendësve tanë», në vitet 1960 dhe 1970 kur Chagnon bëri hulumtimet në shoqërinë e tyre, ata ishin ekspozuar për dekada me radhë ndaj ekspeditave evropiane, që ishin shpeshuar pasi që u zbulua ar në tokat e tyre. Gjatë asaj periudhe Janomamët u dhjetuan prej epidemive të sëmundjeve ngjitëse të prura prej misionarëve, kërkuesve të arit, antropologëve dhe përfaqësuesve të qeverive; shih Kopenawa dhe Albert (2013): 2-3.

<sup>20</sup> Chagnon (1988).

<sup>21</sup> Ca nga debatet ndodhën edhe për shkak të statistikave që paraqiti Chagnon-i, dhe pretendimit të tij se burrat që arrinin statusin e pastërtisë rituale (*unokai*) ishin në gjendje të kishin më shumë gra e fëmijë se të tjerët. Çështja kryesore këtu, të cilën Chagnon-i kurrë nuk e sqaroi tërësisht, është se statusi *unokai* nuk ishte i rezervuar vetëm për burrat që kishin bërë ndonjë vrasje; ai status mund të arrihej psh. edhe duke qëlluar me shigjetë kufomën e një armiku tashmë të vranë, apo duke shkaktuar vdekjen përmes mjeteve jo-fizike, si magjia. Të tjerë pastaj vunë në dukje se shumica e *unokai*-ve ishin të vjetër në moshë e ca prej tyre kishin edhe statusin e kryetarit të fshatit; e të dyja këto gjëra ishin arsye të mjaftueshme për të pasur më shumë martesë e fëmijë, pa patur lidhje direkte me luftën. Të tjerë akoma vunë në pah një cen logjik në sugjerimin e Chagnon-it se vrasja te Janomamët luante rolin e parandaluesit të vrasjeve të tjera (sepse *unokai*-t kishin një reputacion të frikshëm), por në të njëjtën kohë mbante gjallë një cikël gjakmarrjesh fisnore: një lloj lufte e «të gjithëve kundër të gjithëve». Kritikë ndaj Chagnon-it: Albert (1989); Ferguson (1989); dhe shihni Chagnon (1990) për përgjigjen.

<sup>22</sup> Geertz (2001). Akademikët janë shumë të prirur ndaj një fenomeni që quhet «skizmogjenezë», të cilin do ta trajtojmë në pjesë të ndryshme të këtij libri.

hakmarrës. Ky është fati mjeran që na i ka përcaktuar evolucioni, thotë Pinker-i. Por ne i kemi shpëtuar këtij fati veç për shkak të pranimit tonë të vullnetshëm për ta vënë veten nën mburojë e përbashkët të shteteve kombe, gjykatave e ligjeve dhe forcave policore; por edhe duke përqafuar virtytet e debatit racional e të vetëkontrollit të cilat Pinker-i i sheh si trashëgimi ekskluzive e një «procesi civilizues» evropian, që prodhoi Epokën e Iluminizmit. Me pak fjalë po të mos kishim Voltaire-in dhe policinë, lufta e ashpër mes antropologëve sa i përket gjetjeve të studimit të Chagnon-it do të kishte qenë me thika e jo thjesht akademike.

Ky argument ka shumë probleme. Do të fillojmë me më të dukshmin syresh. Ideja se idealet tanë aktualë si liria, barazia e demokracia janë njëfarësoj prodhim i «traditës perëndimore» do të kishin qenë në fakt befasi e madhe për ndonjë si puna e Voltaire-it. Siç do ta shohim në vijim, mendimtarët e Iluminizmit të cilët propozonin ideale të tilla, thuajse gjithnjë i vinin ato në gojë të të huajve, madje edhe të «të egërve» si puna e Janomamëve. Kjo s'është diçka për t'u habitur, meqenëse është thuajse e pamundur që të gjesh ndonjë autor, që prej Platonit e deri te Mark Aureli apo Erazmi, që të mos e ketë thënë qartazi se qëndron në kundërshtim me ato ideale. Fjala «demokraci» mund të ketë qenë shpikur në Evropë (mezi, duke qenë se Greqia atëbotë ishte kulturalisht shumë më afër Afrikës Veriore e Lindjes së Mesme se sa, fjala vjen Anglisë); mirëpo është thuajse e pamundur që të gjesh ndonjë autor evropian para shekullit të nëntëmbëdhjetë, që nuk sugjeron se ky sistem do të ishte një formë e tmerrshme e qeverisjes<sup>23</sup>.

Për arsye të vetëkuptueshme, pozicioni i Hobbes-it parapëlqehet prej atyre në të djathtë të spektrit politik, e ai i Rousseau-së prej atyre që anojnë majtas. Pinker-i i cili thotë se është centrist racional, i dënon ata që i konsideron ekstremistë të të dyja anëve. Por pse pra këmbëngul se të gjitha format e rëndësishme të progresit njerëzor para shekullit të njëzetë mund t'i atribuohen vetëm njërit grup njerëzor që dikur e quante veten «racë e bardhë» (dhe sot e quan veten me sinonimin pak më të pranueshëm «qytetërim perëndimor»)? Thjesht nuk ka arsye pse duhet bërë kjo gjë. Do të kishte qenë shumë më e lehtë që të identifikoheshin gjërat që mund të interpretohen si farat e para të racionalizmit, ligjshmërisë, demokracisë vendimmarrëse e kështu me radhë, anembanë botës, e vetëm pasi të grumbulloheshin këto të dhëna, të tregohet historia se si ato e kanë mburrur sistemin aktual global<sup>24</sup>.

Këmbëngulja tek e kundërta, pra se gjithçka e mirë ka ardhur vetëm nga Evropa, mundëson që punimet e tij të lexohen si një apologji retroaktive për gjenocid, meqenëse (siç duket, sipas Pinker-it), skllavërimi, përdhunimi, vrasjet masive dhe shkatërrimi i qytetërimeve të tëra – që u bënë në çdo anë të botës prej fuqive evropiane – nuk janë gjë tjetër pos një shembull i radhës ku njerëzit kanë vepruar ashtu si gjithnjë; pra nuk ka asgjë të pazakontë. Por sendi domethënës në gjithë ato ngjarje, sipas argumentit të Pinker-it, është se këto krime bënë të

---

<sup>23</sup> Shkruesit e Kushtetutës së ShBA-ve psh. shpesh shprehimisht kanë qenë kundër demokracisë dhe e kanë bërë të qartë këtë në deklaratat e tyre publike ku thoshin se e projektuan Qeverinë Federale në masë të madhe që të shmangin rreziqet e shpërthimit të «demokracisë» në ndonjë nga kolonitë (sidomos ishin të shqetësuar për Pensilvaninë). Ndërsa në shumë vende të Afrikës e të Amazonës, po edhe në kuvendet fshatare të Francës a Rusisë, vendimmarrja e drejtpërdrejtë demokratike ishte aplikuar për mijëra vite me radhë; shih Graeber (2007).

<sup>24</sup> Për shembull, askush nuk do të duhej të humbte kohë me lojëra arsyesimesh se si format e vendimmarrjes jashtë-evropiane që duken si demokraci nuk janë «vërtet» demokraci, se si argumentimet filozofike mbi natyrën që kanë formë rigorozë logjike nuk janë «vërtet» shkencë, e kështu me radhë.

mundur shpërndarjen e nocioneve që ai mendon se janë «tërësisht» evropiane, të lirisë, barazisë përpara ligjit, dhe të drejtave njerëzore për të mbijetuarit.

Sado e papëlqyeshme të ketë qenë e shkuara, na garanton Pinker-i, kemi çdo arsye për të qenë optimistë e në fakt të lumtur, sa i përket përgjithësisht rrugës që ka marrë specia jonë. Vërtet, ai e pranon se ka vend për ndonjë arnim serioz në ca sfera, psh. për zvogëlim të varfërisë, të pabarazisë në të ardhura, apo për promovim të paqes e të sigurisë; por po të peshohen gjërat e po të mbahet parasysht numri i madh i njerëzve që jetojnë sot në botë – ne tash kemi një përmirësim spektakolar krahasuar me çdo gjë tjetër që specia jonë ka arritur në të kaluarën (përveçse nëse je zezak apo nëse jeton në Siri psh.). Jeta bashkëkohore, sipas Pinker-it, thuhet në secilin aspekt ka epërsi ndaj asaj të mëparshmes; dhe këtu ai sjell statistika të përpunuara mirë me të cilat synon të tregojë se si çdo ditë, në çdo këndvështrim – shëndetësia, siguria, arsimi, rehatia, apo çdo parametër tjetër që mund të konceptohet – gjithçka pra me të vërtetë po përmirësohet dita ditës.

Me numrat nuk lufton dot, mirëpo ashtu siç do të mund t'ju tregonte secili statisticien, statistikat vlejné vetëm aq sa premiset mbi të cilat bazohen. Pra, a e ka bërë «Civilizimi Perëndimor» jetën më të mirë për të gjithë? Në analizë të fundit kjo pyetje çon te çështja e matjes së lumturisë njerëzore, gjë e cila dihet se është tepër tepër e vështirë. E vetmja mënyrë e pranueshme që kemi zbuluar, për të kuptuar se a është njëra mënyrë jete apo tjetra më përmbushëse, më e plotë, më e lumtur apo më e parapëlqyeshme për ndonjë arsye tjetër, është që të lejohen njerëzit t'i përfjetojnë të dyja, mandej t'u jepet liria e zgjedhjes e të vështrohet se çka do të bëjnë. Për shembull, nëse ka të drejtë Pinker-i, atëherë çdo person i shëndoshë që do të duhej të zgjidhte mes a) kaosit brutal e varfërisë ekstreme të fazës «fisnore» të historisë së zhvillimit njerëzor dhe b) sigurisë relative dhe mbrohtësisë të civilizimit Perëndimor, sigurisht që pa hezitar do të zgjidhte të dytën<sup>25</sup>.

Mirëpo për këtë punë kemi të dhëna të mbledhura, e ato na sugjerojnë se ka diçka shumë të pasaktë në konkluzat e Pinker-it.

Gjatë shekujve të shkuar ka patur shumë raste individësh që kanë qenë në pozitën ku mund të vendosnin mes këtyre zgjidhjeve – dhe ata thuhet kurrë nuk kanë zgjedhur ashtu siç parashikon Pinker-i. Disa prej tyre na kanë lënë edhe shpjegime të qarta e racionale se pse e kanë marrë atë vendim. Le të marrim në shqyrtim rastin e Helena Valero-s, një braziliane e lindur në një familje me origjinë spanjolle, të cilën Pinker-i e përmend si një «vajzë të bardhë» që u rrëmbye nga Janomamët në vitin 1932 teksa udhëtonte me prindërit e saj përgjatë luginës xhunglore të Lumit Dimití.

Për dy dekada me radhë Valero jetoi me disa familje Janomamësh, u martua dy herë, dhe mori një pozitë pak a shumë të rëndësishme në atë komunitet. Pinker-i e citon shkarazi rrëfimin që vetë Valero dha për jetën e saj, në të cilin ajo përshkruante vrazhdësinë e

---

<sup>25</sup> Chagnon (1998) vendosi ta përmbyllë esenë e tij me një anekdotë për këtë gjë: «Një vëzhgim i mprehtë mbi fuqinë që ka ligji për të ndaluar vrasjet e gjakmarrjes m'u dha prej një Janomami në vitin 1987. Ai kishte mësuar spanjisht prej misionarëve dhe ishte dërguar në kryeqendrën rajonale për të mësuar zanatin e infermierit. Atje mësoi se ç'ishin ligjet dhe policia. Me gëzim të madh më tregoi se kishte shkuar te qeveritari më i lartë i krahinës dhe i kishte kërkuar që të çonin ligjin dhe policinë edhe te populli i tij, në mënyrë që të mos vriteshin e të mos luftonin më njëri-tjetrin për hakmarrje e të mos jetonin më në frikë të pandërprerë».

plaçkitjeve që kryenin Janomamët<sup>26</sup>. Por ajo çka nuk e përmend Pinker-i, është se në vitin 1956 ajo iku prej Janomamëve për të kërkuar familjen e saj biologjike e për të jetuar sërish në «civilizimin Perëndimor», mirëpo përfundoi në një situatë ku herë pas here mbetej pa ushqim, vazhdimisht e përbuzur dhe e vetmuar. Pas një kohe, kur iu dha mundësia të ndërmarrë një vendim duke patur informacion të plotë për të dyja jetesat, Helena Valero vendosi se preferon jetën me Janomamët, dhe u kthye të jetojë mes tyre<sup>27</sup>.

Historia e saj nuk është aspak e veçantë. Gjatë historisë së kolonizimit të Amerikës Veriore e Jugore, kemi plot rrëfime për njerëz me origjinë evropiane të kapur apo të birësuar prej shoqërive indigjene, të cilëve kur u është dhënë zgjedhja të qëndrojnë aty ku duan, thuajse gjithnjë kanë vendosur të rrinë me indigjenët<sup>28</sup>. Madje kjo ndodh edhe në rastet e fëmijëve të rrëmbyer. Kur i kthenin përsëri te familjet e tyre biologjike, shumica arratiseshin drejt familjeve që i kishin birësuar dhe kërkonin mbrojtje<sup>29</sup>. Nga ana tjetër, indigjenët që u prunë në shoqërinë evropiane përmes birësimit apo martesës, duke përfshirë edhe ata që – ndryshe prej së pafatës Helena Valero – patën mundësinë e shkollimit dhe zotëruan pasuri të mëdha, thuajse gjithnjë bënë të kundërtën: ose arratiseshin sapo u jepej rasti, ose – pasi që përpiqeshin fort të përshtateshin dhe si përfundim dështonin – ktheheshin te shoqëria indigjene për ta mbyllur jetën atje.

Një ndër rrëfimet më elokvente për këtë fenomenon gjendet në njërën nga letrat private që Benjamin Franklin-i ia shkruante një mikut të vet:

«Nëse një fëmijë indian i rritur mes nesh, që ka mësuar gjuhën dhe zakonet tona, ndodh që e çojnë të takojë familjen e tij e të marrë pjesë në ritualet e tyre, atëherë askush nuk e bind dot më që të kthehet. Kjo nuk u ndodh vetëm indianëve, por çdo njeriu, gjë që bëhet e kuptueshme nga fakti se kur të bardhët e të dyja gjinive kapen rob si të rinj prej indianëve dhe jetojnë për një kohë të mjaftueshme me ta, edhe nëse shpëtohen më vonë prej miqve të tyre dhe kthehen pas e trajtohen me të gjitha të mirat për t'i bindur që të rrinë mes anglezëve, ata brenda pak kohe nisin ta përbuzin mënyrën tonë të jetesës dhe përkujdesjet e mundimet që ajo kërkon dhe në mundësinë e parë që u jepet arratisen e kthehen përsëri në Pyjet e Mëdha e mandej s'ka bir nëne që mund t'i bindë të kthehen pas. Mbjaj mend një rast që ma kanë treguar, një person e kthyen në shtëpi se duhet të merrte në trashëgim një pronë goxha të madhe; mirëpo kur pa se duhej shumë punë për ta mbajtur pronën, ai ia la

---

<sup>26</sup> Pinker (2012): 54

<sup>27</sup> Siç i ka treguar vetë Valero autorit Ettore Bioça-s, i cili e publikoi atë rrëfim në librin e vet në 1965.

<sup>28</sup> Për këto shih faktet e mbledhura në tezën e J.N. Heard (1977): «Asimilimi i të rrëmbyerve prej indigjenëve në Kufirin Amerikan gjatë shekujve të tetëmbëdhjetë e nëntëmbëdhjetë».

<sup>29</sup> Te *Letra prej një Bujku Amerikan (1782)*, J. Hector St. John de Crèvecoeur vë në dukje se si prindërit, kur mbaronin luftërat e evropianëve me indigjenët, shkonin te fshatrat e indianëve dhe kërkonin t'u ktheheshin fëmijët e tyre: «Për fatin e tyre të zi, i gjenin fëmijët aq tërësisht të indianizuar sa që shumë prej tyre as nuk i njihnin më prindërit, ndërsa ata që ishin në moshë pak më të rritur e që i mbanin mend prindërit, megjithatë nuk pranonin të shkonin me ata, dhe arratiseshin për t'u kthyer te indianët që i kishin birësuar nga të cilët kërkonin mbrojtje prej dashurisë e pekuleve që u falnin prindërit e vërtetë (cituar te Heard 1977: 55-6, i cili vë në dukje edhe përfundimin që ka nxjerrë Crèvecoeur, sipas të cilit indianët duhet të kishin «një aftësi për lidhje shoqërore veçanërisht joshëse dhe shumë më të fortë se ajo me të cilën mund të mburret ndonjëri prej nesh»).



vëllait të vogël, dhe për vete mori vetëm një pushkë e një pallto e u kthye në pyjet e egra<sup>30</sup>.»

Shumë nga ata që u qëllloi të jenë pjesë të një gare të tillë mes qytetërimeve, nëse mund ta quajmë kështu, qenë në gjendje të na japin arsye të kthjellëta se pse morën vendimin për të ndenjur me rrëmbyesit e tyre. Disa syresh theksonin virtytet e lirisë që gjetën te shoqëritë indigjene amerikane, në të cilat përfshihej edhe liria seksuale por edhe liria prej pritshmërisë për t' u përpjekur pandërprerë për të fituar tokë e pasuri<sup>31</sup>. Të tjerë sosh vunë në dukje se «indianët refuzojnë ta lënë ndonjë njeri të bjerë në kondita varfërie, urie a mjerimi. Jo pse e kishin frikë për veten e tyre, se mos binin edhe vetë ndonjëherë në varfëri, por për shkak se u dukej jeta shumë më e pëlqyeshme në një shoqëri ku askush nuk binte në situatë mjerimi ekstrem (pak a shumë njësoj si Oscar Wilde që deklaronte se ishte mbrojtës i socializmit për shkak se nuk i pëlqente aspak të shihte varfanjakë apo të dëgjonte historitë e tyre). Për të gjithë ata që janë rritur në qytete plot me të pastrehë e lypës – pra fatkeqësisht për shumicën - është paksa befasuese kur zbulojnë se kjo gjë nuk është e pashmangshme.

Të tjerë mandej vunë re se sa lehtë të huajt që birësoheshin në familjet «indiane» bëheshin të pranueshëm madje arrinin edhe pozita të larta në ato shoqëri, duke u bërë anëtarë të familjeve të kapedanëve, apo edhe vetë kapedanë<sup>32</sup>. Propagandistët e perëndimorizmit flasin pafundësisht për barazinë e mundësive; por te këto shoqëri duket se kjo barazi ka ekzistuar vërtet. Megjithatë, arsyet më të shpeshta flasin për fuqinë e lidhjeve shoqërore te shoqëritë indigjene amerikane: cilësia e përkujdesjes për njëri-tjetrin, dashuria e mbi të gjitha lumturia, të cilat u dukeshin të pamundura të arriheshin në shoqëritë evropiane. «Siguria» pastaj mund të ketë shumë forma. Psh. ekziston siguria e të diturit se ke një gjasë statistikisht më të vogël që të qëlloshesh me shigjetë. Por ekziston edhe siguria e të diturit se ka njerëz në këtë botë që do të përkujdesen deri në fund për ty, nëse qëlloshesh me shigjetë.

---

<sup>30</sup> Franklin (1753).

<sup>31</sup> «Medet! Medet!» shkruante James Willard Schultz – një tetëmbëdhjetë vjeçar prej një familjeje të shquar njujorkeze i cili u martua me një grua nga indianët Blackfoot dhe jetoi me ata deri në momentin kur i detyruan të mbylleshin në rezervat – «Pse vallë nuk mund të vazhdonte kjo jetesë e thjeshtë? Pse duhet që ... luzmat e kolonizatorëve ta pushtojnë këtë vend dhe t'ua pamundësojnë të zotërve çdo gjë që i jep vlerë jetës? Ata as nuk e njihnin vramendjen, as urinë, as ndonjë lloj lakmie. Prej dritares sime e dëgjoj gumëzhimën e qytetit të madh, dhe shoh turmat se si nxitojnë, të mbërthyer pas ingranazheve, e nuk mund të shpëtojnë prej tyre përveçse kur vdesin. E ky na qenka civilizim! Sa për mua, unë them se... nuk ka lumturi në të! Indianët e pllajave... vetëm ata e dinin se çfarë ishte kënaqësia e lumturia, e neve na thuhet vazhdimisht se ato janë synimi kryesor që duhet të ndjekë njeriu. Të jesh i çliruar prej lakmisë, prej shqetësimeve, prej vramendjes. Civilizimi kurrë nuk i mundëson këto, pos për fare pak vetë». (Schultz 1935: 46; shih edhe Heard 1977: 42)

<sup>32</sup> Shih Heard (1977): 44, me referenca.

## ***PSE HISTORIA KONVENCIONALE E NJERËZIMIT NUK ËSHTË VETËM E GABUAR, POR EDHE PANEVOJSHËM MONOTONE***

Tash është pak a shumë e kuptueshme se jetesa e indigjenëve ishte, për ta thënë shkurt, shumë më interesante se jetesa në një qytet a qytezë «Perëndimore», sidomos kur dihet se kjo e fundit kërkon përditë orë të gjata veprimtarie monotone, përsëritëse e konceptualisht të zbrazët. Fakti se për ne është e vështirë të imagjinojmë se si ndonjë jetesë alternative mund të jetë pafundësisht nxitëse e interesante, është më shumë një reflektim i kufijve të imagjinatës sonë, se sa i atyre të vetë jetës.

Një nga aspektet më të dëmshme të narrativave historike që u janë mveshur zhvillimeve të shoqërive njerëzore, është pikërisht fakti se ato priren ta thajnë gjithçka, t'i thjeshtojnë njerëzit në stereotipe, t'i thjeshtëzojnë gjërat (a janë njerëzit vallë, qysh nga lindja egoistë e të dhunshëm apo të dashur dhe bashkëpunues?) në mënyra që e vështirësojnë e ndoshta edhe e shkatërrojnë ndjenjën e së mundshmes të njerëzit. Egërsirat «fisnike» janë, në analizë të fundit, po aq monotone sa egërsirat e dhunshme, e përveç kësaj, ato as që kanë ekzistuar. Kemi të bëjmë me njerëz, si të gjithë ne të tjerët.

Le të bëjmë një sqarim këtu: teoria sociale gjithnjë dhe doemos e nënkupton një lloj thjeshtëzimi. Përshebull, thuajse çdo veprim njerëzor mund të thuhet se e ka një aspekt politik, një aspekt ekonomik, një aspekt psiko-seksual, e kështu me radhë. Teoria sociale është në masë të madhe një lojë ku pretendojmë, thjesht për hir të argumentit, se vetëm njëra prej këtyre ndodh, pra në thelb ne e reduktojmë gjithçka në një skicë që të jemi në gjendje të dallojmë gjurmët të cilat përndryshe do të mbeteshin të padukshme. Si rezultat, i gjithë progresi i shkencave shoqërore bazohet te guximi për të thënë gjëra që janë, në analizë të fundit, paksa qesharake: veprat e Karl Marx-it, Sigmund Freud-it apo Claude Lévi-Strauss-it janë thjesht raste tepër të famshme të kësaj. Pra duhet thjeshtëzuar bota, që të mund të bëhet një zbulim për të. Problemi qëndron kur, edhe shumë kohë pas bërjes së zbulimit, njerëzit vazhdojnë të thjeshtëzojnë.

Hobbes-i dhe Rousseau-ja u treguan bashkëkohësve të tyre gjëra befasuese, të thella, duke u hapur dyer të reja imagjinatave të tyre. Por sot idetë e tyre janë thjesht të rëndomta e të lodhura. S'ka më asgjë në to që të justifikojë thjeshtëzimin e pandërprerë të punëve njerëzore. Nëse shkencëtarët socialë sot vazhdojnë t'i thjeshtëzojnë brezat e shkuar duke prodhuar për ta karikatura dy dimensionale, kjo vjen se po na tregojnë ndonjë gjë origjinale, por thjesht sepse mendojnë që prej tyre pritet të bëjnë pikërisht këtë për t'u dukur «shkencorë». Rezultati i kësaj është që historia varfërohet – e si pasojë varfërohet edhe ndjenja jonë për të mundshmen. Le ta mbyllim këtë hyrje me një shembull, para se t'u shkojmë më thellë punëve.

Qysh prej Adam Smith-it, ata që duan të dëshmojnë se format bashkëkohore të shkëmbimeve tregtare e konkurruese janë të rrënjësura në natyrën njerëzore, përmendin «tregtinë primitive». Prej më shumë se 10.000 vjetësh kemi evidenca objektesh – shumë shpesh gurë të çmuar, guaska apo sende të tjera zbuluar – që janë zhvendosur prej njerëzve në largësi të mëdha. Shpesh këto ishin ai lloj sendesh që siç zbuluan më vonë antropologët, përdorshin si «valuta primitive» anembanë botës. Sigurisht pra kjo është provë se kapitalizmi, në një formë apo në një tjetër paska ekzistuar gjithmonë, apo jo?

Por logjika është tërësisht rrethore. Nëse sendet e çmueshme lëviznin në largësi të mëdha, kjo qenka dëshmi e «tregtisë», dhe nëse paska patur tregti do të duhej të kishte një farë mënyre të tregtimit; prandaj nëse, 3000 vjet më parë qelibari nga Baltiku gjeti mënyrën të arrinte deri në Mesdhe, apo nëse guaskat nga Gjiri i Meksikës u transportuan gjer në Ohajo, atëherë kjo është prova se kemi të bëjmë me një formë embrionike të një ekonomie tregtare. Tregjet janë universale. Pra duhet të ketë ekzistuar një treg. Pra tregjet janë universale. E kështu me radhë.

E vetmja gjë që dëshmojnë këta autorë në fakt, është se ata vetë nuk mund të imagjinojnë dot asnjë shpjegim tjetër për zhvendosjen e objekteve të çmueshme. Por mungesa e imagjinatës nuk është argument në vetvete. A thua se këta shkrymtarë kanë frikë të shtrojnë pyetje që mund të duken origjinale, apo, nëse e bëjnë këtë gjë, ndihen të detyruar të përdorin një gjuhë që tingëllon disi shkencore («sfera ndërveprimi trans-rajonal», «rrjete shkëmbimi shumë-shkallësh»), që të shmangin nevojën për të shpjeguar gjërat për të cilat flasin. Në fakt antropologjia na ofron pafund shembuj për lëvizjen e sendeve të çmuara në largësi shumë të mëdha edhe kur s'ka ekzistuar asgjë e ngjashme qoftë edhe për së largu me ekonominë tregtare.

Teksti themelor për etnografinë e shekullit të njëzetë, *Argonautët e Paqësorit Perëndimor* i Bronislaw Malinowski-t (1922) shpjegon se si në zinxhirin ishullor «Kula», në ishujt Masim të Guinesë së Re Papua, burrat ndërmerrnin ekspedita të guximshme në detra të trazuar, me kanoet e tyre, vetëm sa për të shkëmbyer guaska e varëse (secila prej tyre mbante të shkruar emrin e bartësit aktual dhe të atyre që e kishin zotëruar në shkuarën) – mandej këto i mbanin shkurt, e pastaj në një ekspeditë tjetër i dërgonin në një tjetër ishull. Këto thesare me emrat e shumë brezave në to, qarkullonin pafundësisht në arqipelag, duke kapërcyer ashtu qindra milje oqeanike. Për një të huaj kjo duket e pakuptimtë. Për njerëzit e ishujve Massim kjo ishte aventura më e bukur dhe asgjë nuk ishte më e rëndësishme për ta se sa që ta çonin emrin e tyre gjithkund, pra edhe në vende që nuk i kishin parë kurrë.

A është kjo «tregti»? Mbase, mirëpo do të duhej ta përthyejmë përtej pikës së thyerjes kuptimin e zakonshëm të fjalës tregti. Në fakt ka literaturë të gjerë etnografike që shpjegon se si funksionojnë shkëmbimet e tilla në largësi të mëdha në shoqëri ku nuk ekzistojnë tregjet. Shkëmbime ndodhin: grupe të ndryshme mund të specializohen – një grup bëhet i famshëm për punimet me pupla, një nxjerr kripë, te një i tretë gratë janë të gjitha poçare – e kësaj arrijnë të kenë gjëra që nuk mund të prodhohen pa specializim; ndonjëherë ndonjë grup specializohet edhe në zanatin e transportit të njerëzve e të sendeve. Por shpesh rrjete të tilla

regionale shohim se janë zhvilluar veç për hir të krijimit të marrëdhënieve miqësore e reciproke<sup>33</sup>, e se ka shumë mundësi të tjera që as nuk ngjajnë me «tregun» në ndonjë aspekt.

Le të renditim ca prej tyre, të gjitha të nxjerra prej materialit amerikano-verior, sa për t'i dhënë lexuesit një përshtypje nga ajo çfarë mund të ketë qenë arsyeja e «sferave të ndërveprimeve në distanca të largëta», gjatë historisë së njerëzimit:

- 1. Ëndrrat apo vegimet:** Mes popujve irokua-folës gjatë shekujve të gjashtëmbëdhjetë e të shtatëmbëdhjetë, konsiderohej tepër e rëndësishme që individi të realizonte atë çka shihte në ëndërr. Shumë vëzhgues evropianë habiteshin se si indianët ishin të gatshëm të udhëtonin për ditë të tëra që të mund të sillnin në shtëpi ndonjë send, trofe, kristal apo ndonjë kafshë, psh. ndonjë qen, pasi që kishin parë në ëndërr sikur zotëronin një të tillë. E secili që shihte në ëndërr ndonjë send që i përkiste ndonjë fqinji apo ndonjë kushëriri (ndonjë enë, ornament, maskë rituale etj.) normalisht e kërkonte dhe ia jepnin; e si rezultat sendet e tilla gradualisht zhvendoseshin në distanca të largëta, prej fshatit në fshat. Te indigjenët e Pllajave të Mëdha, vendimet për të udhëtuar në largësi të mëdha për të kërkuar objekte të rrallë apo ekzotikë, mund të ishin si pasojë e vegimeve që kishin pasur<sup>34</sup>.
- 2. Mjekët dhe argëtuesit endacakë:** Në 1528 kur një spanjoll të cilit iu mbyt anija, me emrin Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, kaloi përmes Floridës dhe Teksasit e deri në Meksikë, kuptoi se mund të udhëtonte fare lehtë nga fshati në fshat (madje edhe kur fshatrat ishin në luftë me njëri-tjetrin) nëse u ofronte fshatarëve shërbime si magjistar e shërues. Shëruesit thuajse në krejt Amerikën Veriore ishin edhe argëtues, e kishin me vete një enturazh si punë cirku; e kur «pacientët» bindeshin se performanca e shëruesve u kishte shpëtuar jetën, shpesh dhuronin gjithë pronat e tyre materiale që ndaheshin mes trupës<sup>35</sup>. Kësisoj shumë sende me vlerë mund të zhvendoseshin në distanca të largëta.
- 3. Bixhozi i grave:** gratë në shumë shoqëri indigjene amerikano-veriore ishin kumarxhesha të thekura; gratë e fshatrave fqinjë shpesh mblidheshin e luanin me zara apo një lojë me sfera e me gurë, dhe zakonisht vinin bast zbukurimet e tyre prej guaskash apo sende të tjera zbukurimi personal. Një arkeolog që e njeh mirë

---

<sup>33</sup> Përshembull shoqëritë Wendat (Huron) të verilindjes së Amerikës Veriore përgjatë shekullit të shtatëmbëdhjetë – me to do të merremi në kreun e ardhshëm – për të cilat Trigger (1976: 62) vë në dukje se: «Marrëdhëniet shoqërore e ato të reciprocitetit material shtriheshin përtej konfederatës së Huronëve, në formën e marrëveshjeve tregtare. Gjatë periudhave historike tregtia ishte burim jo vetëm për të mira të luksit, por edhe për mish e lëkura që ishin jetike për atë popullsi që i kishte shteruar burimet e territorit të gjuetisë pranë saj. Por sado të rëndësishme që ishin këto të mira, tregtia me aktorë të jashtëm nuk ishte vetëm aktivitet ekonomik. Ajo ishte e gërshetuar në një rrjet marrëdhëniesh shoqërore që në thelb s'qenë gjë tjetër pos një zgjerim i marrëdhënieve miqësore që tashmë ekzistonin në konfederatën e huronëve» (theksimi i yni). Burimi klasik për studim të përgjithshëm antropologjik të «tregtisë arkaike» mbetet Servet 1981; 1982. Shumë antropologë bashkëkohorë e njohin mirë këtë literaturë, mirëpo shpesh ngecin në debatet mbi dallimet mes «tregtisë» dhe «shkëmbimit të dhuratave» paçka se e marrin të mirëqenë se synimi përfundimtar i të dyjave është që ta përmirësojë statusin e dikujt, qoftë përmes fitimit, qoftë përmes prestigjit apo të dyjave bashkë. Shumica e pranojnë se ka diçka në vetvete të vlefshme, madje edhe me domethënie kozmologjike, te fenomeni i të udhëtuarit, përjetimi i vendeve të largëta, zotërimi i sendeve ekzotike; por në fund shumica e antropologëve mbeten të çështja e statusit apo prestigjit, a thua se nuk ka mundësi të tjera për të shpjeguar ndërveprimin e njerëzve në largësi të mëdha; për diskutim të mëtejshëm të çështjes shih Wengrow (2010).

<sup>34</sup> Mbi «ekonomitë e ëndrrave» të irokuaive shih Graeber (2001): 145-9

<sup>35</sup> Sipas interpretimit që Charles Hudson (1976): 89-91, ia bën rrëfimit të Cabeza de Vaca-s.

literaturën etnografike, Warren DeBoer, vlerëson se shumë prej guaskave e sendeve të tjera ekzotike që zbulohen shumë larg vendit të origjinës, gjer në anën tjetër të kontinentit, kanë mbërritur atje pas shumë kohësh, përmes basteve të njëpasnjëshme, në lojërat ndërfshtare të këtij lloji<sup>36</sup>.

Do të kishim mundur të jepnim edhe shumë shembuj, por po mendojmë se tashmë lexuesi e kupton në vija të trasha se çfarë duam të themi. Nëse thjesht hamendësohet, sa i përket gjërave që njerëzit e kohërave dhe vendeve të tjera kanë bërë kur ishin gjallë, atëherë thuajse gjithnjë priremi të hamendësojmë gjëra shumë më pak interesante e befasuese, pra shumë më pak njerëzore, krahasuar me atë çka vërtet ka ndodhur.

### *Çfarë do të gjejmë në vazhdim?*

Në këtë libër jo vetëm që do të paraqesim një histori të re të species njerëzore, por do ta ftojme lexuesin edhe në një shkencë të re të historisë, e cila ua rikthen paraardhësve tanë njerëzishmërinë e plotë. Në vend se të shtrojmë pyetjen se si përfundam me pabarazi, ne do t'ia nisim me pyetjen se si na u bë «pabarazia» kaq temë e rëndësishme fillimisht, e mandej do të ndërtojmë gradualisht një narrativë tjetër, e cila i korrespondon më saktësisht dijeve që kemi sot për sot. Nëse njerëzit nuk e paskan kaluar 95% të të shkuarës së tyre evolucionare në çeta të vogla gjuetarësh e mbledhësish, atëherë si e kanë kaluar atë kohë? Nëse agrikultura e qytetet nuk e sollën skllavërimin prej hierarkive, atëherë çfarë sollën? Çfarë ka ndodhur në të vërtetë gjatë atyre periudhave që ne zakonisht i shohim si shenjuese të lindjes së «shtetit»? Përgjigjet shpesh janë të papritura dhe sugjerojnë se rrjedha e historisë njerëzore nuk është edhe aq e përcaktuar dhe se mund të ketë në të shumë më tepër potencial lojçak, se sa ç'priremi të hamendësojmë.

Në një kuptim pra ky libër po përpiqet të hedhë themelet për një histori të re të shoqërisë njerëzore, njësoj siç bënte Gordon Childe në vitet 1930, kur shpiku fraza si «Revolucioni Neolitik» apo «Revolucioni Urban». Si çdo përpjekje e tillë, ky libër është i pazakontë dhe i paplotë. Por në të njëjtën kohë libri është edhe diçka tjetër: një përpjekje për të zbuluar pyetjet e duhura. Nëse «cila është origjina e pabarazisë?» nuk është pyetja më e mirë që mund të shtrojmë kur kemi të bëjmë me historinë, atëherë cila do të mund të ishte e duhura? Siç na tregojnë historitë e të rrëmbyerve prej indianëve, që pasi shpëtoheshin arratiseshin sërish në pyje, Rousseau nuk e ka patur tërësisht gabim. Diçka *kemi* humbur. Por ai thjesht kishte një nocion idiosinkretik (e si përfundim të gabuar) mbi atë se çfarë ishte humbur. Po si ta karakterizojmë pra atë që u humb? Dhe në ç'masë realisht e kemi humbur? Ç'është thotë kjo, sa i përket potencialeve për ndryshime shoqërore në kohën tonë?

Për më se një dekadë ne – pra dy autorët e këtij libri – jemi angazhuar në një bisedë të stërgjatë me njëri-tjetrin pikërisht për këto pyetje. Kjo është arsyeja pse libri ka një strukturë disi të pazakontë, duke filluar prej gjurmimit të rrënjëve historike të pyetjes («cila është origjina e pabarazisë shoqërore?»), mandej shkon te një sërë ballafaqimesh mes kolonizatorëve evropianë dhe intelektualëve indigjenë amerikanë në shekullin e shtatëmbëdhjetë. Impakti i atyre takimeve mbi atë që sot e njohim si Iluminizëm e mbi vetë konceptet tona bazike për historinë e njeriut ka qenë shumë më i thellë e më i madh se sa

---

<sup>36</sup> DeBoer (2001).

ç'jemi gati zakonisht të pranojmë. Rishikimi i këtyre gjërave, siç kemi zbuluar, ka implikime befasuese mbi mënyrën se si e kuptojmë të shkuarën e njerëzimit sot, duke përfshirë edhe origjinën e bujqësisë, pronës, qyteteve, demokracisë, skllavërisë dhe vetë civilizimit. E krejt në fund, ne vendosëm të shkruajmë një libër që do të mund ta përkthente, së paku në një farë mase, evolucionin e shoqërisë në mendimin tonë bashkëkohor. Gjatë atyre bisedave momenti kyç erdhi atëherë kur vendosëm të largohemi tërësisht prej mendimtarëve evropianë si Rousseau e të merrnim parasysh perspektivat që rrjedhin prej atyre mendimtarëve indigjenë të cilët edhe kishin qenë frymëzuesit e iluministëve evropianë.

Pra le t'ia fillojmë këtu.