

ETNOGRAFI PËR SKËNDERBEUN: INTERPRETIME ANTROPOLOGJIKE

Lectio Magistralis

Abstrakt

Në këtë punim do të shqyrtohet narrativa etnografike për figurën e Skënderbeut, duke pasur në vëmendje rolin që i është dhënë kësaj figure për domethënien kolektive mbi veten dhe tjetrin, të drejtën, drejtësinë. Duke synuar një analizë realiste, procesi shqyrtues duhet të kalojë nëpër një ndërndeshje mes niveleve diskursive me natyrë empirike. Do të kërkohet përballja e të dhënave etnografike me pikëpamjet e aplikuara historiciste; shkaqet dhe pasojat që solli qasja historiciste monumentale, përkundrejt potencialit të përfshirjes në analizë të të dhënave empirike që janë anashkaluar apo konsideruar si inferiore. I gjithë punimi është një ftesë për të rivizituar disa territore etnografike të anashkaluara prej kohësh me qëllim artikullimin e një perspektive më të gjerë antropologjike mbi heroin kombëtar.

Fjalë kyçe: Skënderbeu, etnografia, folklori, kujtesa kolektive, areali kulturor, shoqëria, kultura

Abstract

This work critically examines the ethnographic narratives concerning Scanderbeg. While pondering on the position attributed to this historical figure on the formation and articulation of collective meanings - the "self", the "other", law, and justice. Our analysis will specifically focus in comparing the ethnographic data that are embedded and amplified within the monumental history of Scanderbeg, Albania's national history with the ethnographic narratives deemed as minor or classified as inferior data to tell the hero's history. At the end, this work should be read as an invitation to re-examine a number of purposefully forgotten ethnographic territories as a

mean to articulate a broader anthropological understanding on the national hero.

Key words: Skanderbeg, ethnography, folklore, collective memory, cultural areal, society, culture

Kunguj, heroï begatues, dëshmitari

I përkushtuari ndaj historisë e gojëdhënave të Skënderbeut, At. Marin Sirdani, teksa tregon cilësitë e Skënderbeut si pleqnar, siç i ishin kallëzuar banorët e Matës, Rranxës e me radhë, vendos në fusnotë një shënim mbi besimin se “Nji palë e bien të ndollne në Skuraj, e mbasi rriten kûngujt per seri, thonë, se i pat bêtue Skanderbeu” (Sirdani 2008, 64). Sirdani e ka vendosur këtë pjesëz tregimi në fusnotë. Ndoshta autori ka marrë një vendim të tillë, pasi në hierarkinë e aplikuar nga historia monumentaliste këto janë besime të dorës së dytë, në mos të kota. Mastar i hierarkisë tekstore ka qenë pesha në historinë dhe kulturën kombëtare. Një hero që merrej me kunguj nuk do të ishte dhe aq i mirëpritur në një shoqëri që, megjithëse në shumicë dërmuese nga fshati, kungujve nuk i kishte dhënë ndonjë vend të privilegjuar në imagjinatën e kulturës popullore. Të njëjtën ndjesi të jep tregimi i mbledhur nga Dhosi Liperi (2014), ku një banor kërkon ndihmë për të marrë arkat me flori që Skënderbeu kishte fshehur në tokë. Për historinë monumentaliste, madje për historinë në tërësi, nuk do të kishte kuptim fakti që në rrëfimet popullore heroï kombëtar ka vlera të ndryshme kulturore prej atyre që mëton e promovon historia kombëtare.

Por, përfshirja e të gjithë historive, nga ato të jashtëzakonshme deri tek ato më të zakonshmet, do të na mundësonte të rrokim më në plotësi vendin që ka pasur Skënderbeu në kulturën popullore, përkatësisht në kujtimin, përjetimet dhe kuptimet lokale. Kjo po të kemi parasysh se i gjithë ky proces regjistrimi po ndodhte aty, në atë prag kohor që ndan një epokë perandorake me atë nacionale, një botë tradicionale me atë moderne. Shndërrimi më i madh që po i ndodhte kulturës ishte roli që po i jepej asaj në interpretimet e zotësive politike kolektive, por bashkë me këtë afirmim të kulturës si mastar të aftësive politike, po ndodhte dhe prodhimi i një eskatologjie shekullare, si rebele apo përjashtuese e botës së vjetër. Në fakt kjo eskatologji shekullare ka shume derivime, por në tërësi dominohet prej imagjinatës së një bote të mbetur ose ngecur pas dhe botës së re që duhet të

ndërtohet. Asnjëherë tjetër më parë kultura nuk kishte pasur kaq shumë rol në të kuptuarit dhe në të klasifikuarit e botëve njerëzore. Ky shndërrim i madh kishte hedhur shtat kahe në botën perëndimore, por shekulli XIX dhe fillimi i shekullit XX do të shquheshin edhe më shumë. Periudha në fjalë sjell nocione të tjera mbi njeriun e politikën. Kultura dhe aftësia kulturore shndërrohet në një prej ushqyesve të debateve teorike. Shteti modern kishte nevojë për legjitimitet dhe kultura përdorej rëndom. Shtetet e reja, sidomos ato të vogla e opake nga ana e peshës gjeopolitike, dalë prej regjimeve perandorake shekullore, kishin nevojë për shpjegime e tregime të reja se përse e qysh do të jetonin politikisht bashkë. Historia dhe etnografia ishin thirrur për ta realizuar këtë mision.

Puna që jemi duke shtjelluar këtu është një përpjekje për të vijuar dialogun në antropologji mbi kulturën popullore, duke marrë në analizë lëndën etnografike mbledhur nga studiues të ndryshëm, pra një lëndë, e cila vjen prej kulturës gojore e shndërrohet në kulturë të shkruar. Prej këtu vjen raporti me historiografinë, pra historia hyn në lojë, pasi “lënda etnografike” nënshtuar vlerësimit historik është kthyer në lëndë historike. Për ta kuptuar këtë duhet të shpjegojmë se ku qëndron dallimi në mes leximit antropologjik dhe atij historik të heroit. Duke e shtruar kështu këtë çështje jemi me shpresë se hapim një shteg të ri kuptimor mbi kulturën.

Leximi antropologjik i një dukurie, akti apo personazhi, tenton të realizohet duke qëmtuar kulturën në tërësi. Metodologjikisht kjo qasje njihet si *përshkrim i thukët* (Geertz 1973, 310-323). Kultura lipset të shikohet si “dokument publik”. Rol qendror në shndërrimin e një kulture të pashkruar në të shkruar, me fokus njohjen mbi kulturën, ka etnografi. Pyetja shtrohet se si do të veprojmë me të dhënë etnografike mbledhur kohë më parë dhe nga studiues të tjerë. Nisur prej këtu, na kërkohet që dokumentit etnografik t’i shtrohen pyetje, të cilat do ta mundësojnë kapjen sa më të plotë të domethënies kulturore që ka pasur kallëzuesi e, po ashtu, rrokjen e botës imagjinare dhe politike ku vepron etnografi si dhe vetë cilësitë autoriale.

Disa autorë janë stepur prej vendosjes së konceptit “kulturë” si qendror në analizë, duke e konsideruar “kulturën” si një koncept totalitar. Porse, në fakt, braktisja e konceptit “kulturë” është krejt i panevojshëm dhe i pabazuar. Po të hyjmë në lojën e dekonstruktimit të çdo termi bazë analitik, bile edhe të përditshëm, do të mund të dilnim në përfundimin se,

për një arsye a tjetër, të gjithë termat kanë “originë mëkatore”. Rëndësia e shqyrtimit antropologjik të kulturës qëndron sa për vlerën që i ka dhënë imagjinata moderniste, aq edhe për faktin se si njerëzit thurin, thuren dhe u thuren kuptimet e jetës prej kulturës si krijues e subjekte të saj. Koncepti i heroit ka vend qendror si në kozmologjitë tradicionale, ashtu dhe tek ato të modernitetit dominuar nga logjika monumentaliste. Por vendin më qendror heroi e merr në periudha krize kolektive, e ato në prag, pragkaluese apo pragngecur. Situatat e krizave të shprehura në praktikë si situata kalimtare, si në prag, pragngecur apo pragkaluese, janë eksperiencia historike që shoqërohen me shndërrime kulturore.

Jeta e personazheve në mes historisë dhe etnografisë shkon e kthehet, jo rrallë, në një lojë mes ndarjes së kahershme të asaj që njihet si ndarje në mes arsyes dhe mitit, ku historia merr pozicionin e arsyes, ndërsa dija etnografike pozicionin e dijes mbi mitin, ose dhe vetë mitike. Kjo ndarje funksionin që prej antikitetit grek. Sipas disa pikëpamjeve kritike rezulton se historia mund të shndërrohet në një mitologji të modernes dhe etnografia mund ta konsiderojë lëndën historiografike si lëndë të parë në shqyrtimin e kozmologjisë dominante në një shoqëri moderne (Herzfeld 1986). Shqyrtimi antropologjik të jep mjetet e duhura analitike për ta parë të shkruarit dhe divulgimin e historisë si pjesë të veprimtarive njerëzore, përkatësisht si pjesë të kulturës e si pjesë themelore të kozmologjisë shoqërore e shtetërore të eskatologjisë shekullare (Löwith 1949).

Në filozofinë e historisë ky raport është analizuar gjerësisht (Löwith, 1949, Koselleck, 1988, 2002, Olsen 2012). Duke qenë se nuk është vendi për t’u zgjatur më tej, në këtë aspekt është më rëndësi të nënvizohet fakti që disa teza janë tejet të rëndësishme për t’u ballafaquar më tej. Për shembull, do të ishte me shumë interes që në të ardhmen të thellohej debati teorik i artikulimit të historiografisë shtetërore, në secilën fazë, përkundrejt teologjisë dhe teologjive e, në tërësi, raportin e historisë me kozmologjinë e propozuar apo imponuar prej ndryshimeve rrënjësore në imagjinatë historiografike moderne, prej imagjinatës propozuar në rrugë shtetërore dhe për shtetin si dhe, akoma më konkretisht, për të qëmtuar kuptimet që merr historia si pjesë e kulturës. Me dy fjalë, lipset një vështrim antropologjik mbi historinë si dhe shqyrtim i imët gjenealogjik mbi aspektet dhe kuptimet kulturore.

Këto shënime mbi historinë, etnografinë, folklorin dhe mitin bëhen të nevojshme në këtë diskutim për dy arsye: së pari, të dhënat etnografike-folklorike që do të analizojmë kanë kaluar nëpër një përballje të shumëfishtë me mitin dhe historinë në kohën kur janë mbledhur; së dyti, një përballje jo pak e ashpër ka ndodhur pas rënies së komunizmit e specifikisht mbi figurën e Skënderbeut. Siç do të shohim në vijim, lënda e të dhënave etnografike që analizohen këtu është klasifikuar herë si etnografike e herë si folklorike.

Bibliografia e studimeve dhe krijimtarisë artistike mbi Skënderbeun është tejet e gjerë. Këtu do të ndalemi vetëm te disa studime, të cilat në themel të tyre kanë pasur aplikimin e metodës së kërkimit në terren, ndryshe të njohur si qasje etnografike. Në këtë vëllim ka kontribute me shumë vlerë rreth mënyrës se si Skënderbeu është parë në kulturën tradicionale (shih në këtë vëllim: Afërdita Onuzi, Olsi Lelaj, Mikaela Minga, Ermela Broci), të cilat ndihmojnë në të kuptuarit antropologjik të heroit kombëtar, por edhe hapin shtigje të reja për analiza të tjera.

Dëshmishkrues, folklor, etnografi

At. Marin Sirdani (1885-1962) është studiuesi më solid që u mor me kërkime etnografike e historike mbi figurën e Skënderbeut në fillim të shek. XX (Paci, 2018). Në punën e Sirdanit vihet re pranëvendosja e lëndës etnografike me atë historike. Nganjëherë bëhet e vështirë për lexuesin të dallojë kufirin në mes këtyre dy burimeve. Me studimin e Kanunit të Skënderbeut do të merrej Dom Frano Ilia. Puna kërkimore e Ilias ndahet në dy periudha kohore: në periudhën para regjimit komunist dhe gjatë tij. Gjatë periudhës komuniste, puna e tij vijoi deri në momentin që u dënua nga regjimi komunist (Bardhoshi dhe Lelaj 2018, 272-273).

Në kuadër të etnografisë socialiste na shfaqen disa personalitete që merren me studimin e së drejtës kanunore dhe lidhjet e saj me Skënderbeun. Rrok Zojzi ishte ndër të parët që u mor me studimin e Kanunit të Skënderbeut. Gjithashtu, ai mblodhi të dhëna mbi këtë figurë në kulturën popullore. Ekspedita e parë për gjurmët e Kanunit të Skënderbeut gjatë socializmit u realizua nga etnografët në vitin 1952 (Zojzi 1967, 173-192). Kahreman Ulqini, një tjetër etnograf i breznisë së parë të periudhës së socializmit, do t'i kushtonte një pjesë të mirë të punës së tij pyetjes nëse

kishim të bënim apo jo me një Kanun të Skënderbeut dhe si e ku shtrihej zona që kishte një memorie sociale mbi Skënderbeun (Ulqini 1961, 1964, 1974). Qemal Haxhihasani do të bënte qëmtime folklorike e etnografike mbi figurën e Skënderbeut dhe do të botonte si dhe do të mblidhte të dhëna arkivore shumë interesante.¹ Mark Krasniqi kontribuoi në këtë temë duke qëmtuar legjendat dhe literaturën etnografike mbi gjenealogjinë e disa fiseve që e mendonin prejardhjen e tyre nga Skënderbeu (Krasniqi 1979, 260-274).

Krahas këtyre figurave më të njohura në publikun shqiptar kemi dhe figura, si Dhosi Liperi, i cili duke qenë mësues, por edhe para se të emërohej në këtë funksion, ka kryer studime etnografike mbi figurën e Skënderbeut. Dy figura të tjera, të cilët ishin bashkëpunëtorë shkencorë të Sektorit të Etnografisë, përkatësisht Dilaver Kurti e Haxhi Goci mblodhën të dhëna e realizuan botime që lidhen me figurën e Skënderbeut dhe arealin kulturor ku memoria sociale për të ishte më intensive. Prej studiuesit Kurti kemi shënime e të dhëna etnografike me mjaft interes për figurën e Skënderbeut në kulturën popullore në zonën e Matit e më gjerë (Kurti 2004), ndërsa nga Goci kemi punën për Kanunin e Bendës, i parë si një variant i Kanunit të Skënderbeut.²

Antropologjia, kultura, areali kulturor

Meqenëse puna për të drejtën kanunore është realizuar në punime të tjera, këtu do të bëhet një përpjekje që të analizohet figura e Skënderbeut në kulturën popullore, duke mos vënë peshën e vëmendjes te historia, por te kultura. Synohet të evitohet historia si proces, por kërkohet të qëndrojmë te kultura si objekt kryesor i analizës, pasi një vështrim i tillë na mundëson të parashtrojmë një analizë, e cila kërkon të shohë në tërësi shtrirjen e kësaj figure në funksione, imagjinatë e domethënie kulturore. Duke e thënë këtë, kemi nënvizuar objektin kryesor të këtij punimi, që është rrokja e kuptimit kulturor të heroit, duke përfshirë besimet e funksionet që kjo figurë ka pasur në kulturën popullore. Këtë proces përpiqemi ta realizojmë duke iu përmbajtur, njëherazi, një gjeografie simbolike dhe hapësire të

¹ IAKSA, Arkivi i Folklorit, Fondi: Qemal Haxhihasani. Fletore 621. Viti 1956.

² IAKSA, Arkivi i Etnografisë, Fondi: Haxhi Goci. Dosja 44/5, Viti 1968

eksperiencave kolektive historike, dy dimensione që ndërveprojnë mes tyre, por që lipset të jenë të përputhshme. Vëmendja është te kultura popullore. Meqenëse kuptimi i kulturës popullore është shumë i shpërhapur, sqarojmë se po i referohemi asaj kulture e cila ishte dominante në trevat etnografike përkatëse, në kohën kur studiuesit ushtruan kërkime mbi lëndën etnografike e folklorike. Kultura popullore kishte si karakteristikë të saj mbajtjen gjallë nëpërmjet kujtesës, eksperiencës, përjetimeve dhe praktikave kolektive. Figura e plakut dhe rapsodit janë qendrore në ruajtjen dhe ri-interpretimin e kuptimeve kulturore. Pra, kultura popullore që po i referohemi ka dhe cilësinë se është një kulturë e pashkruar, por që nuk përjashtohet mundësia e qarkullimit të ideve prej kulturës popullore tek ajo e shkruar dhe anasjelltas.

Një tjetër dimension problematik i kulturës popullore është nëse kemi të bëjmë ose jo me një *kulturë popullore* të gjetur në terren apo një kulturë të krijuar nga studiuesit. Me qëllim përfundimtarin e një leximi më të plotë antropologjik të figurës së Skënderbeut në kulturën popullore do të duhej që, së paku, të bashkoheshin leximet etnografike dhe folklorike. Ndarja në mes etnografisë dhe folklorit realizuar kryesisht nën dijet socialiste, nuk i përgjigjet krejt imagjinatës kërkimore të para Luftës së Dytë Botërore e, për më tepër, nuk i përgjigjet asaj që artikullohet si pjesë e qëmtimit antropologjik mbi kozmologjinë kolektive. Specifikisht ndarja e lëndës së mëtuar si vetëm etnografike prej asaj folklorike cenon në thelb të kuptuarin e kozmologjisë, imagjinatës dhe funksionit të figurës së heroit në kulturën përkatëse. Sjellim në mendje që, edhe pse nuk ka një stabilizim final të kuptimit të “folklorës” nga studiuesit e pjesës së parë të shekullit XX, duket se ajo i afrohet më shumë kuptimit të “kulturës popullore”, ose të një shkence që merret me studimin e kulturës popullore. Veç kësaj, sqarojmë edhe diçka tjetër. Dimë që, jo rrallë, koncepte të prezantuara si “analitike” kanë përfunduar që në krye të herës si koncepte me predispozitë ideologjike. Ky është rasti qoftë për konceptin “kulturë”, qoftë për “kulturë popullore” apo “areal kulturor” që kemi rimarrë nga fondi i difuzionizmit kulturor dhe e kemi aplikuar në antropologjinë kulturore.

Përdorimi i arealit kulturor do të bëhet duke marrë një variant të tij, atë që do ta quajmë “areal etnografik”. Me termin “areal etnografik” kuptojmë hapësirën gjeografike, e cila banohet nga njerëz që ndajnë mes

tyre, në tërësi apo disa aspekte të kulturës popullore, një kulturë, e cila i përveçëson prej të tjerëve e, më së pari, prej fqinjëve. Kjo ndarje nuk kërkohet të jetë doemos pjesë e vetëdijes popullore, por atë mund ta kemi qoftë si të vetëdijshme, qoftë si fakt social që konstatohet nga leximet e studiuesit. Koncepti i arealeve kulturore dhe vetë tradita dikur e pasur e rrathëve kulturorë është kritikuar me nge. Megjithatë, besojmë se antropologjia bashkëkohore do të duhej të rimerrte në shqyrtim këtë traditë të pasur, jo vetëm për të parë “hartën” me syrin globalist, kulturën mbi kulturën, qarkullimin e miteve, praktikave e besimeve në shoqëritë moderne, por edhe në studime mikro, siç paraqitet rasti në fjalë. Hartat dhe zonat etnografike, marrë si areale kulturore apo në kuptim më të ngushtë etnografike, janë dëshmi e veprimtarive njerëzore. Në mënyrë që procesi analizues të jetë sa më i plotë, do të ishte mirë të ndiqej një vështrim neo-boasian, i cili ndërthur idenë e fleksibilitetit të kufijve kulturorë, të pluralitetit të këtyre kufijve dhe mbartjes së cilësisë për t’u depërtuar si kufij. (Bashkow 2004, 443-458).

Te termi “etnografike” kemi përmbledhur të gjithë të dhënat që i përkasin qoftë etnografisë, qoftë folklorit, sepse kërkesa është që të mundësohet një analizë sa më e plotë e kulturës popullore. Për studimin e kulturës popullore ndër dijet shqiptare ka dominuar qasja etnografike dhe ajo folklorike. Me këtë lëvizje, pra të bashkimit të lëndës etnografike dhe folklorike në analizën e antropologjisë së heroit, nuk jemi para hegjemonisë së antropologjisë kulturore ndaj disiplinës së etnologjisë dhe folklorit, por jemi para nevojës për të marrë në analizë më të integruar ato aspekte kulturore që kanë pasur si qëllim të kuptuarit se si paraqiten dhe interpretohen kuptime të jetës e, konkretisht, modeli kulturor i heroit.

Studimi i vendit që ka zënë figura e Skënderbeut në kulturën popullore është një shqetësim teorik, i cili kërkon realizimin e një gjenealogjie konceptesh, ngjarjesh e procesesh historike, ku jo rrallë ndërthuren kultura e shkrimit me kulturën e kujtesës popullore. Kjo histori ndërkalljesh nis ndoshta pak para veprës së Barletit, me botimin e Antivarino-s (Prifti 1967, 8). Por ishte puna e Barletit që themelon një traditë europiane (Barleti 1989). Mendohet se data e botimit të këtij libri mund të jetë ndërmjet viteve 1508-1510 (Prifti 1967, 9; Schmitt 2008, 11). Sjellim ndërmend se vetë Barleti e vë theksin te fakti se shumë prej të

dhënave ose i ka dëgjuar vetë, ose ka pyetur konkretisht njerëzit të ndryshëm se si kishin ndodhur ngjarjet (Barleti 1989). Ne dimë pak se si historianët e Skënderbeut dhe historisë së Shqipërisë kanë aplikuar kërkimin etnografik për studime të proceseve historike. Në një shënim të shkurtër mbledhur nga Dilaver Kurti, një nga të intervistuarit e tij, Liman Hazizi nga Guri i Bardhë, Mat, shprehet se atë e kanë takuar shumë personazhe të njohur dhe e kanë pyetur konkretisht për Skënderbeun. Ja si shprehet: “Këtu kanë ardhur dhe kanë folur me mua (me Limanin) Mjeda, Fishta, Jup Kastrati, Shuteriqi, një grup sovjetikësh etj. Me Nolin kam folur për Skënderbeun, kalanë e Budit në vitin 1920-1921.” (Liperi 2014, 321)

Edhe pse shënimi i mësipërm nuk hedh shumë dritë mbi natyrën e pyetjeve dhe përgjigjeve të zhvilluar në mes Liman Hazizit dhe atyre që e kanë vizituar, prapëseprapë është e mundur që të kemi një ide që ky interesim dhe bashkëbisedim mund të ketë nxitur një sens tjetër për kujtesën e Skënderbeut, pasi bashkëbisedimi është një hapësirë shkëmbimi dijesh dhe mendimesh. Por ne nuk mund të shkojmë më tej, pasi të dhënat për këtë temë janë të kufizuara. Megjithatë, ne propozojmë që ky është një territor hulumtimi shumë premtues si për antropologjinë, ashtu dhe për historinë. Duhet të shtojmë edhe dy elementë të tjerë, të cilët nuk janë pa rëndësi sa i takon territorit se si është zhvilluar kërkimi etnografik në arealin etnografik të Skënderbeut. Pra, përveç faktit që kemi njoftime për ekzistencën e një kujtese popullore mbi Skënderbeun, dhënë nga studiues e udhëtarë të ndryshëm, kemi shpërthimin e këtij interesi pas viteve '20 e në vijim. Për kujtesë të lexuesve, sjellim ndërmend se, përveç spikatjes së figurës së Skënderbeut, vetë Mati u bë një krahinë që ngjallte interes, duke pasur parasysh tezat e lëvruara në histori mbi etnosin arbëror. Disa autorë me peshë në historiografinë shqiptare e shikonin luginën e Matit si “çerdhja” e arealit kulturor të etnisë arbërore. Elementi i dytë, i cili e solli Matin në vëmendje, kishte të bënte me figurën e Ahmet Zogut. Kritika e kohës dhe njerëz të letrave kërkonin të kuptonin pak më shumë mbi këtë krahinë në mënyrë që të kuptohej dhe figura e Zogut. Ndërsa natyra e mbledhjes së të dhënave etnografike gjatë periudhës socialiste ndikohet nga konteksti politik, ekonomia politike e sistemit diktatorial dhe nga vullnetet e studiuesve që u morën me këtë temë.

Duke pasur në mendje këto që thamë, në vijim do të sjellim disa të dhëna etnografike që flasin për kulturën popullore mbi Skënderbeun. Duke qenë se nuk kemi mundësi të shterojmë gjithë gamën e të dhënave, kemi përzgjedhur ato që janë më pak të njohura dhe, kështu, mendojmë se ofrojnë disa të dhëna shtesë, të cilat na mundësojnë të zgjerojmë spektrin e “arealit kulturor” mbi Skënderbeun.

Shpata, mendja, e drejta: figura e heroit si kufi

Skënderbeu në kujtesën popullore paraqitet në tërësi si një njeri i luftës, pra i atij që e njeh shumë mirë artin e luftës. Njëherazi ai shfaqet si themelues i një rendi juridik, pra kanunit që mbart emrin e tij, por që nuk ka të bëjë me shtresën dhe perspektivën politike të klasës që Skënderbeu i përkiste në sensin historik. Shfaqja si themelues i imagjinuar i kanunit është, njëherazi, si themelues imagjinar i një rendi kozmologjik dhe anasjelltas. “Në Mat, ka vepruar kanuni i “Skandërbegut” ai pritte hollë dhe me të ndanin gjygtë pleqtë”, do t’i thoshte një plak, Islam Hastoçi, studiuesit Kurti (Kurti 2004, 80).

Skënderbeu shfaqet herë pas here si plak kanuni. Ai shfaqet si plak krahas Lekë Dukagjinit apo Kokë Malçit dhe, me gjasë, kemi dhe gjurmë ku për çështje të drejtësisë të jetë përballur në bisedë edhe me Moisi Golemin. Këta personazhe, veç emërimit konkret, në gjeografinë simbolike mund të merren edhe si skajet e hartës ku Skënderbeu pikëtahej me pleq të ndryshëm. Territoret ku Lekë Dukagjini pikëtahej me Skënderbeun intensifikohen në kufirin mes Gegërisë dhe Leknisë. Ato mes Skënderbeut dhe Kolë Malçit më në zemër të Gegënisë, por është edhe si një zonë mes fushës dhe malit. Ky takim është dhe shprehi e klasës më të lartë me atë të ulët për nga rendi feudal. Pikëtakimin me Moisi Golemin e ka në krahun tjetër të Gegërisë që ndahet me fushën, pra mes Dibrës dhe pjesës më fushore në krahun lindor. Për emërtimin krahinor jemi duke iu referuar punës së Zojzit. (Zojzi 1962, 16-94; Zojzi 1967, 173-182). Këta kufij që mbartin këto figura historike, me gjasë janë shprehi e një kujtese sociale që ka krijuar “breza” kalimtarë në mes krahinave etnografike.

Skënderbeu shfaqet si pjesë e një kozmologjie sinkretike, e cila i jep atij atributin që të bekojë mullirin, të mallkojë një truall apo bashkësi sociale, mallkim që i ndjek ato brez pas brezi.

“Skënderbeu ka qëndruar shumë me Lekën. Skënderbeu ishte i luftës, Leka i zakonit. Kur vdiq Skënderbeu në Lezhë, vendin e zaptoi turku dhe i çoi fjalë Lekës të dorëzohej, por Leka u fut në malin e Mnellës të Mirditës. Ai i ktheu përgjigje turkut:

“Leka – Nuk dorëzohem.

Turku –Ç’të lipish do ta apim.

Leka – Të due zakonin.

Turku – Po, ta shkruajmë në letër.

Leka – Unë jam në v’vdor e shi e m’lagjet, por un e du n’bakër e në ta të shkruhet: “Hanksha mishin e thiut, kur t’i ha këto fjalë”.

Pasi turqit i dhanë shkrimin, Leka u dorëzua. Ushtar e të *lame* Turqia nuk ka marrë në Mirditë, vetëm dy grosh e gjysëm për shtëpi...” (Kurti 2004, 106).

Nga topografia e kallëzimit na dalin në dritë Lezha dhe Mirdita. Mirdita ishte Lekni apo Dukagjin, që do të thotë se në qendër të kujtesës së saj sociale kanë pasur Lekë Dukagjinin (Zojzi 1962, 16-64). Si e tillë, rrëfyesi e vendos Skënderbeun si njeri të luftës, ndërsa Lekën si njeri që vendos për zakonin. Por, në pjesën qendrore të zonës të njohur si Gegni, Skënderbeu na del si figura kryesore në krijimin e zakonit. Skënderbeu shfaqet në këtë rast si ndarës i dy periudhave kohore, përkatësisht para dhe pas vdekjes së tij. Pra, Leka, sipas rrëfimit, gjendet në luftë, i tërhequr në malet e Mnellës dhe negocion. Ajo çfarë ai zgjedh është “zakoni”. Kërkon që zakonin vendas t’ia njohë turku. Për garanci kërkohet që ky zakon të shkruhet. Këtë ofertë e bën turku, por Leka nuk mjaftohet. Pra, nuk i mjafton vetëm shkrimi, por në vend të shkrimit, të cilin mund ta dëmtojë dëbora dhe shiu, kërkon që të gdhendet në bakër. Vendi që dominohet nga reshjet e shiut e dëborës, është vendi ku e zhvillon jetën Leka dhe banorët e drejtuar prej tij - vendi i zakonit që kërkohet të mbrohet. Atëherë kërkon që si garanci për këtë të jetë një betim. Një betim i bërë nga një mysliman: “Hanksha mishin e thiut, kur t’i ha këto fjalë!”

Pamje jo të pakta na jepen për të shfaqur përballjen e Skënderbeut me figurën e Lekës. Si e kemi trajtuar dhe herë tjetër, kallëzuesi ka për qëllim që njëherazi të pranëvendosë dy figura historike e popullore, me qëllim për t’i dhënë peshë kallëzimit. Kjo peshë mund të jetë e tillë që tregimi të shërbejë

si një normë ligjore, si një “shoqe” e kësaj norme ose, në disa raste, për të themeluar norma ligjore e kulturore. I tillë është tregimi mbi barazinë e jetës së një burri me jetën e një tjetri. Në varësi të “trevës” ku ndodh rrëfimi, aty vendoset se kush e “la këtë pleqni”. Në trevën e “Leknisë” dominon ideja se Skënderbeu pyeti Lekën dhe e la si pati thënë Leka, ndërsa në trevën e “Gegnisë” del herë pas here që këtë e ka lënë Skënderbeu. Sidoqoftë, në strukturën kallëzimore, të dy figurat plotësojnë njëra tjetrën, duke i dhënë rastit epërsinë për sa kohë dialogu ose konflikti ishte zhvilluar në mes tyre. Por, nëse në literaturën etnografike ka njëfarë përhapjeje fakti që parimi i barazisë erdhi nga një pleqërim në mes Lekës dhe Skënderbeut, pak herë zihet në gojë se e njëjta gojëdhënë vjen edhe për një dialog të njëjtë mes Skënderbeut dhe Kokë Malçit. Kokë Malçi ishte një pleqnar që i përket “trevës etnografike” të Skënderbeut, sepse është brenda krahinës së Kurbinit. Është me vend të themi se ky debat i ardhur me këto figura qendrore, ka pasur në themel të tyre tensionin në mes forcave sociale dhe kulturore që përkrahnin hierarkinë dhe atyre që përkrahnin barazinë; në mes atyre që i referohen një sistemi më feudal dhe atyre më kanunor apo fisnor. Duket se njerëzit e ruajnë imazhin në mënyrë vështirë të shqeshme, që Skënderbeu ka dashur të aplikojë hierarkinë, por që është bindur nga argumenti i dhënë ose nga Leka, ose nga Kokë Malçi. Në fund të fundit, rrëfimi nuk ka qëllim të vërtetën historike, por ka si qëllim t’i japë kuptim normës së barazisë. Për mënyrën se si figura e Skënderbeut i është referuar çështjes së barazisë dhe pabarazisë kemi të dhëna në studime të tjera (Bardhoshi 2018, 65-89).

Një pamje tjetër që jepet shpesh në këtë lloj tregimtarie është ajo ku Leka del njeri që përdor dredhinë, ndërsa Skënderbeu del si njeri që i rri fjalës, edhe pse e kupton që Leka e drodhi. Ndeshet shpesh një bisedë në mes Lekës dhe Skënderbeut për vendosjen e një kufiri. Kufiri duhet të jetë në mes trevave etnografike ku, si thamë, dominonte njëra apo tjetra figurë si pjesë e kujtesës dhe kozmologjisë. Ja si na e tregon një rast të tillë Sirdani.

“Sa ndolli n’Dibër vojt e u poq në të edhe Lekë Dukagjini e u ra më folë për do kufij toke, për të cilat u kishte pasë mbetë zemra e gandueme qysh kur. E mori me mend Skënderbegu, se me hi e me stërhollue at çashtje, po shkonte puna tepër gjatë, e mahamendas edhe po u dante keqas me Lekën e ia la bën atij. Ky se bân i njedý

por mblodhi parotën, e mbasi e drejta ishte kah Skanderbegu tridhoi një dredhi. – Bâni me mârre secili betarë dhë prej vendit t'vet e m'i shtrua ndërmjet kollçave e opingave, e të mathun ashtu duelen përpara Skanderbegut e atyne që do të vështronin bën, vallë të gjitha vendet qi i kjanthe zëmra, faqe njaj mori nieri e bâni ketë bé”

“Për ketë bën e T'ynzot, si e bânsha më ndimoftë, toka qi kam shkelë, s'është veç se e Zotit e e êmjâ”- Mbas tij, me kores, njëhi ato fjalë parota mbarë, e me ket veleti Leka i-u shty Skanderbegut disa kufi” (Sirdani 2008, 16).

Veç sa thuhet në tekstin që cituam, në fusnotë gjenden edhe disa të dhëna interesante. Porota, ose betarët, nuk numërohen vetëm deri në 24 që është numri maksimal në trevën juridike të Leknisë, por shfaqet edhe dyfishi i 24-s që është 48-a. Po ashtu, autori na tregon se ekziston një shprehje “Me kenë t'e Lekës”, mund t'i adresohet dikujt që gënjen (Sirdani 2008, 61). Pra figura e Lekës në këtë rast përkundrejt Gjergjit përplotëson figurën e atij që luan, trillon me të drejtën. Ndërsa Skënderbeu shfaqet si njeriu që i rri edhe besës së gënjeshtërt, sepse kështu është kanuni. Kufiri me tjetrin, pra si mjet për arritjen e diferencës identitare, është gënjeshtër. Ne nuk gënjejmë, ata gënjejnë.

Kokë Malçi është një burrë i njohur në zonën e Kurbinit. Në të dhënat etnografike mbledhur nga studiues të ndryshëm, jepen disa ballafaqime në mes Kokë Malçit dhe Skënderbeut. Për gjyqin që ndanë, morën opinga, një viç e një cja. Koka e vuri Skënderbeun të zgjidhte. Ai mori cjamin se iu duk më i madh, ndërsa Koka mori viçin dhe e vuri para duke thënë: “Viç sot e kà mot”. Skënderbeu e kuptoi dhe i tha duke qeshur: “Ma hodhe or Kokë”. Në këtë tregim të shkurtër jepet një situatë, pasi është mbyllur një proces gjyqësor. Pra, jepet momenti ku pleqtë kanë marrë pagesën për gjyqin e dhënë dhe të dy pleqnarët do të duhet të masin dijen për të zgjedhur pagesën dhe, sipas rrëfyesit, del se Kokë Malçi fiton. Ky rrëfim ka shumë funksione. Skënderbeu shërben si palë për dialog, por dhe për ta treguar si mastar të dijes. Pra, Kokë Malçi ia ka hedhur me dije Skënderbeut dhe vetë Skënderbeu ia ka pranuar. Për rrjedhojë, duket se familjes të Malçit i është njohur e drejta për të pleqnuar, edhe pse ka pasur këtë njohje për bujari, miqësi e zgjuarsia prej Skënderbeut. Në rrafshin

historik nuk kemi të dhëna të sigurta që të na flasin për një bashkëkohës të quajtur Kolë Malçi që të ketë dialoguar apo konkurruar me Skënderbeun, si në rastin e Lekë Dukagjinit. Sidoqoftë, rrëfimi e plotëson funksionin e vet vetëm nëse Skënderbeu është njohur paraprakisht si një referencë/mastar i rëndësishëm, ndryshe nuk do të kishte ndonjë vlerë specifike. Për temporalitetin e brendshëm që mbart rrëfimi popullor, duhet thënë se është shumë e zakonshme situata ku zhvillohet bashkëbisedim në mes personazheve të periudhave krejt të ndryshme historike, midis figureve historike me ato mitike e kështu më radhë.

Një figurë tjetër që shfaqet në rrëfimet popullore në dialog me Skënderbeun është Gjorg Golemi. Për Moisi Golemin ka pak të dhëna etnografike. Ndoshta nuk është punuar dhe aq në mbledhjen e tyre, ndoshta nuk ka qenë pjesë e kujtesës kolektive në kohën kur u ushtrua kërkimi etnografik. Nga Liperi kemi këtë shënim të shkurtër: “Në Shupencë ka kjenë Moisi Golemi në dit’ të Skandërbegut, bile e ka tradhëtue Skandërbegun. (Në Grazhdan të Dibrës, më 3 gusht 1954)”. Më poshtë shtohet “[...] – Moisi Golemi si thanë pleç’t e vjetër ka le në Shupencë (po disa pleç thonë se ka le në Topojan. (Topojan me 4 gusht, 1954 prej Sali H. Shehut)” (Liperi 2014, 245). Për tradhtinë e Golemit dhe marrëdhëniet e tij në vijim me Skënderbeun kemi përshkrime të ndryshme historike. Ja si na e jep Schmitt një interpretim të pikëpamjes së Barletit për fundin tragjik të Moisiut, ndodhur në mes Skënderbeut dhe Sulltanit:

“Moisiu e fton Skënderbeun në dyluftim, por në çastin e fundit shmanget nga frika e madhe. Qysh para se të fillojë ky dyluftim, tradhtari është thyer së brendshmi. Ai nuk mund të përballlet me karizmën e Skënderbeut. Kështu dështon tradhtari, si një djalë i prapë para t’et – na thotë Barleti. Osmanët që i ka prurë në vend Moisiu, thyhen. Tashmë Moisiu nuk guxon më t’i dalë në sy Sulltanit. Endet lart e poshtë i çoroditur, më në fund kthehet te figura atërore e Skënderbeut: skema e fundit sheh pranimin e birit të humbur, që ka rënë në gjunjë dhe përgjërohet për mëshirë. Te Barleti historia e dytë e tradhtisë përfundon me një ngadhënjim ushtarak dhe moral të Skënderbeut, në rastin e Moisiut e përforcuar kjo me përqafimin që i bën sërish dezertori luftës kundër turqve. Moisiu e tregon me vepra pendimin e tij në luftë dhe në vdekje, i

kapur rob nga osmanët, ai, dy herë tradhtar, rripet i gjallë me urdhër të sulltanit. (Schmitt 2008, 215)

Schmitt vijon më tej në analizën e tij dhe nxjerr në pah se kjo panoramë është fryt i një pikëpamjeje të përvijuar nga kleri katolik i Arbërisë Veriore. Linja e tregimtarisë për rastin e tradhtisë, sipas pikëpamjes së klerit katolik, ndryshonte krahasuar me atë të fisnikërisë arbërore, ilustruar prej rrëfimit të bërë në “Memoria” të Muzakës. Në këtë tregim historik del që Moisiu ishte një burrë fisnik dhe i urtë, që nuk kishte rrugë tjetër veçse të luftonte fillimisht kundër Skënderbeut, pasi ky e kishte shpronësuar. Por më vonë, ndodhur para dilemës nëse ia vlente apo jo të derdhte më gjak të krishterë, vendosi të pajtohej me Skënderbeun dhe të dy burrat e kuptuan se kjo ishte më e mirë për të dy. (*Ibid.*, 216). Sa i takon asaj që jemi duke analizuar këtu, duket se në shoqëri ka depërtuar vizioni rrëfimtari dhënë nga kleri katolik, ose ka pasur një jetë paralele në mes këtyre dy rrëfimeve. Sidoqoftë, në rrëfimin popullor mbahet mend tradhtia, por nuk flitet për faljen e pajtimin në mes dy figurave pjesë të rrëfimit.

Pasi kemi vendosur njëfarë kufiri etnografik me figurat që Skënderbeu ka dialoguar në kulturën popullore, është me interes të hedhim disa shënime mbi familjen e Skënderbeut në rrëfimet popullore. Në këtë analizë nuk kemi ndërmend të shtjellojmë strukturën reale të familjes, por funksionet sociale të këtij rrëfimi. Në rrëfimet etnografike shfaqen nëna, babai, vëllai, motra, nipi nga motra dhe nga vëllai, djali, vajza. Të prejardhur prej Skënderbeut shfaqen disa vëllazëri e fise. Në analizën tonë do të ndjekim këtë rrugëtim. Do të shkëpusim disa rrëfime dhe bashkë me to do të japim lidhjen e mëtuar familjare si dhe domethënien e funksionin e tyre nisur nga brendia e rrëfimit.

Po e nisim me një rrëfim të bërë nga Ali Zejneli, njëri nga kallëzuesit kryesorë të Dhosi Liperit:

“Skandërbeu ka qanë nip i Mretit të Stambolles se e ka bao motra e Mretit, e si u rrit e u ba burr’ i fortë, i lypi Mretit mretllëk. Mreti i Stamollës nuk i dha mretëllek ene Skandërbegja erdh teposhtë e ra në Shqypné. M’at herë Mreti i Stamolles i u lëshue me luftë e i ra me top e me pushkë e me potere, ç’i vloi tok’e truall, njersa çkuli ka Gjyteti e Skandërbegju ra në Kruë e zu ven. Mreti i Stamolles mrapa

i bediti Lek Dukagjinit po s'un muni me e kapë, se Skandërbegju ka qenë evlia ene e rueëte Zoti". (Liperi 2014, 57).

Ky rrëfim sjell një pamje të mohuar në letërsinë etnografike. Arsyeja është e qartë, sepse kjo nuk përputhej me faktet historike, por dhe nuk përkonte me politikat kombëtare që e shikonin të rëndësishme shkëputjen e lidhjeve rrëfimtare me botën otomane. Pjesë e këtij mohimi janë plot legjenda që lidhen me luftën e Skënderbeut kundër Italisë e jo kundër osmanëve, ose momentin ku Skënderbeu paraqitet si *evleha* apo si ndërtues xhamie.

Një rrëfim tjetër flet për raportet e Skënderbeut me vëllanë.

"M'ka than gjyshja: "Skandërbegu iu lut Zojës së bekueme për me fitu luftën. Kjo i dha m'u lye n'mi voj, mos e birojn plumat e mos e pritte shpata. U lye Skanderbegu n'at voj po sjetllat i la pa lye. Kur po luftonte me asqer t'Turkies vrau ma paher të vllan e desh të vriste vehten për këtë pun që bani, po s'e pritte shpata as e bironte plumi. At-herë peti dijetart e ata i than, ban dy huj drunit veni n'sjetlle e bjer n'ta. Ra Skenderbegu n'ta e vrau veten." Tregoi Pal Prengi, Pllamë, me 4 qershor 1953." (Haxhihasani 1956, 8)

Në rrëfimin që i ka bërë Haxhihasanit, del që folësi ose krijuesi i këtij rrëfimi mbi Skënderbeun na tregon se edhe pse Skënderbeu kishte mundësinë të fliste me Zojën e Shenjtë dhe ta fitonte betejën, nuk mundet dot ta fitojë betejën me fatin e keq të vrasjes pa dashje që ai i bëri vëllait të tij. Treguesi i këtij rrëfimi nuk vë në dyshim vërtetësinë e rrëfimit, por ka si qëllim kryesor të dëshmojë se si zgjidhet dilema prej dhimbjes së vrasjes së vëllait. Nga ana historike ne nuk kemi të dhëna që të mbështesim faktin se Skënderbeu ka vrarë me ose pa dashje vëllanë e tij as në fushëbetejë, as në kushtet e një dënimi. Ajo çfarë është diskutuar më tepër në historiografi është tradhtia e nipit të tij, Hamza Kastriotit. Me shumë gjasë, i gjithë ky rrëfim ka për qëllim zgjidhjen e dilemës kur vrasja ndodh aq afër e, konkretisht, kur vritet vëllai pa dashje. Ky rrëfim flet qoftë se çfarë shkakton dhimbja, qoftë se si duhet të sillen njerëzit që vrasin vëllanë, apo dhe se si shoqëria do të duhet të sillet me vrasësin, i cili ka vrarë pa dashje të vëllanë. Megjithatë, kjo normë nuk është zhvilluar aq në të drejtën

kanunore, as në Kanunin e Skënderbeut e as në kanunet e tjera. Në tërësi mbahen dy qëndrime: vrasja pa dashje falet gjithmonë. Vrasja e djalit konsiderohet vrasje e vetes. Për fat të keq, sikurse dhe në rastet e tjera, studiuesi i njohur Haxhihasani, nuk na ka dëshmuar më shumë të dhëna se si vetë tregimtari do ta kishte pozicionuar në ligjërimin e tij këtë tregim.

Një rrëfim tjetër me shumë interes që na shfaqet në dy-tri forma, është ai që lidhet me faktin se Skënderbeu besohet se ka pasur vajzë dhe djalë.

“Nji herë kishte marrë me vedi edhe birin e të bijn të cilit u kënaqshin gjith ato provë qi bante i ati me murgjan. – I-u tek Skanderbegut një ditë me i provue, e thirrë të birin: “Hyjni murgjarit” i tha, e aj i hypi – Ngrehni frënë? i-a priti, e i ndigioi e ndigioi, - “There me zengi? – Djali i-u dha me këqyrë Gryken e Landës e i hypen të dridhëmet. – Skandërbegu e pa, e, ‘zdryp’, i thotë “hë faqja e zezë! e hjedhë kah e bija, i urdhënon si djalit e ajo e ndigion pa tjetër, e therë murgjanin me zengj, kërcen prej andej e në grykë të Landës, e si ishte mësue, me një këcim këthen në Kunorë të Lurës. “Të lumët, të lumët, bijo! i tha Skandërbegu si e pa,” por i mjeri un i mjeri, ke më paska lë djali vajzë, e vajza djalë”. (Sirdani 2008, 76).

Në një tjetër studim realizuar nga Dhosi Liperi, rasti në fjalë është kallëzuar në këtë mënyrë:

“Në katunin tonë (Çidhën-Peshkopi) është ni shkam i nalt ç i thon xhitet. Nuk hin ktu xha e xhallë se s’ke veçse ni shtek. Skënderbeu e kishte çadrën në fushë të Kastriotit. Turçit e xorren prej anej me luftë. Ene Skënderbeu shkoi e u sigurue n’xhitet. Mes do kohësh ju ba hafije ni katunar e lajmroi Turkien: vetëm në filan ven mun ta zbuloni Skënderbeun me top. Turçit vunë topin atje. Skënderbeu doli ne xhitet me djalt e me cuc ene kceu ma Setë (Lum për fund të shkambit të xhitetit). Skënderbeu i kishte than të birt mos ja shtërgo kret kalit. Aj nga frika ja shtërgoi dhe u troshit në zgjorgjë (greminët). Cuca kaloi. Skënderbeu that at – herë: “djali i gjaft nanës e cuca babës”. (Haxhihasani 1956, 11).

Në këtë rrëfim del në pah fakti se njerëzit kanë besuar se Skënderbeu ka pasur një vajzë dhe një djalë. Por, më i rëndësishëm në këtë rast besojmë se është fakti që njerëzit me anë të këtij tregimi kanë dëshmuar që Skënderbeu nuk la një djalë dhe shpreh fajin për faktin se vajza nuk i ngjau atij. Kjo përforcohet nga variantet e tjera ku djali nuk bie në greminë, por thjesht dështon të hidhet në anën tjetër. Djali dhe vajza e Skënderbeut shërbejnë si mastar të fëmijëve të tjerë që do të vijnë në jetë. Vajza duket se përplotëson tipin ideal, pra atë që do të kërkonte babai të kishte trashëgimtar, kurse djali përkon me anën e kundërt të idealit, me dështimin. Ja si ndodh në një tregim tjetër:

“Në xhitet të Çidhnës asht një rras e lame, ku asht mat cuca e Skënerit. Skëneri ka vu dorën për majë të hunës së cucs e n’shkamt (aty ku e ka vu shplakën i kan dal gjurmët e gishtave n’shkamt, si me i pas vu n’llaç) ene tha: djal e cuc kur t’vjen n’kët mosh t’martohet. Të rinj e Çidhnes sa herë ç luejn me bakti terma teposht në këtë end ven e maten pale jan ba për martesë (fusin hundët në gjurmën që ka në shkamb me hundë cuca e Skënderbeut”. (Haxhihasani 1956, 12).

Pra, vajza e Skënderbeut jo vetëm që shfaqet si mastar moral, por edhe si mastar fizik për djem e për vajza. Me shtatin e saj maten vajza dhe djem, nëse e kanë mbushur apo jo moshën për t’u martuar. (*Ibid.*).

Siç dihet, vizionet kolektive nuk mund të jenë homogjene. Në tregime të tjera, vajza e Skënderbeut shfaqet si tradhtare e të atit, ajo që u ka treguar shtegun se si mund të merrej kalaja (Liperi 2014). Një version tjetër i kësaj legjende është se Skënderbeu bashkë me të dy fëmijët ishin të rrethuar nga turqit. Skënderbeu dhe djali u hodhën me kuaj, por djali nuk ia doli dhe vdiq në greminë. Vajza nuk u hodh, por ajo gjeti një mundësi që të fshihej e të mos binte në duart e turqve. Ajo vdiq aty, sepse nuk donte të dorëzohej dhe të humbte nderin (Liperi 2014, 251-252).

Në rrëfime të tjera historia ndodh ndryshe. “Skënderbeu ka tre kuaj. Në secilin kalë hipin Skënderbeu, djali dhe vajza. E vetmja që kalon në anën tjetër është e bija. Rrëfimi mbyllet me urimin ‘Cuca i gjaftë babës!’” (Liperi 2014, 253). Tjetër version i kësaj legjende është vetëm me dy personazhe: Skënderbeu dhe djali. Në këtë rast djali nuk dëgjon porosinë e babait dhe

kur merr vrull të kalojë humnerën me kalë, ai gabimisht ia shtrëngon frerët kalit dhe bie në greminë. Djali vdiq. Aty ku ra dhe vdiq djali, del një burim uji. Në një version krejt të ngjashëm e nga i njëjti vend, legjenda thotë se aty doli një burim uji, ndërsa Skënderbeu iku i pikëlluar duke thënë “djali babës mos i gjaftë, ma i mir e ma i keq u baftë” (Lipëri 2014, 259-260).

Në rrëfimet popullore mbi Skënderbeun na shfaqet edhe motra e Skënderbeut. Motra shfaqet në dy dimensione. Së pari, shfaqet apo nënkuptohet si themeluese e institutit të “virgjnës”, ose si aplikuese e këtij instituti. Sirdani na tregon se motra e Skënderbeut u vesh si burrë për të mos rënë në dorën të Hasan Begut, teksa Skënderbeu nuk ndodhej në Krujë. Në materialin dhe interpretimin e bërë nga Sirdani, motra e Skënderbeut ia kishte kushtuar Zotit jetën e saj, prandaj ajo ishte shpallur virgjëreshë. Por duke qenë se ajo kishte frikë se mos e kapnin turqit, sepse nuk kishte kush e mbronte, përderisa vëllai i saj, Skënderbeu nuk ishte atypari, vendosi të vishej si burrë dhe përdori sipas rastit dy emra burrash, përkatësisht: Noc dhe Gjon. Në veshjen si burrë përfshihej edhe mbajtja e armës. Sirdani vijon duke sqaruar se fakti që Mamica e Skënderbeut, duke qëndruar shumë kohë herë si Noc, e herë si Gjon, kishte marrë tiparet e një burri. Autori që e ka mbledhur këtë rrëfim është i vetëdijshëm që Mamica ka qenë martuar dhe historikisht ky kallëzim nuk provohej, por ai e mbledh këtë të dhënë pa e kritikuar historikisht. Ndërkaq, në fusnotë ka sjellë një shënim shumë interesant, i cili konfirmohet më vonë nga studiuesi Dilaver Kurti. Shënimi është si vijon:

“Në Rranxë cucat, që rrinë virgjëna shpije, quhen Ndoc; në Kthellë, në Xhuxhë të Lezhës e në Kurbini Gjon. Këto veshen me petka burrnimi, e e shumta edhe armatosen; e mtojnë me u përshnetë e më folë me to si me çëdo burrë” (Sirdani 2008, 65).

Atëherë le të ndalemi pak në interpretimin e këtyre fakteve. Më së pari, duket qartë se kemi të bëjmë jo me institucionin e “virgjëreshës” kushtuar kishës, por për atë që Sirdani quan “virgjen shpije”. Mund të pranohet se dhe një folës mund të sinkronizojë virgjnën kushtuar Zotit, me atë kushtuar shtëpisë. Interesant është fakti që studiuesi Sirdani lë të kuptohet se, për banorët, kuptimi i përdorimit të vetëm dy emrave nga

virgjinat e shndërruara në burrë, Ndoc dhe Gjon, vinte ngaqë i kishte përdorur Mamica.

Një rrëfim tjetër mbi këtë temë është si vijon:

“Kur një shtëpi shuhej dhe në të mbeteshin vetëm gra, vajza e pamartuar, që të mos mbyllej dera, nuk martohej. Ajo vishej si burrë, vendoste qeleshe, mbante pushkë, kutinë e duhanit, rrinte në kuvend me burra e quhej “Gjon” këtu në Rranxë, në Zadrinë, “Noc”, kurse myslimanët i thonin “Sadike”. Kjo ka mbetur që herët, në kohën e Skënderbeut kur e motra Mamicë pasi i vdiq i ati, nuk u martua, por u vesh si burrë dhe priti deri sa iu kthye i vëllai”. (Kurti 2004, 107).

Për pasuesit e Skënderbeut dhe raportet në mes fakteve historike dhe atyre etnografike kemi një punë solide të etnologut Mark Krasniqi. Në këtë punë flitet në mënyrë koncize se cilat janë ato bashkësi sociale që mendojnë se janë pasues të Skënderbeut në Mat, Dibër, por dhe në Kastrat e Kuç. Në punën e tij, Krasniqi na njofton për debatin e zhvilluar në historiografi dhe etnografi për origjinën e disa fiseve (Kastrat, Kuç) dhe sesi ato kanë ardhur në shënime, etnografi e histori. Me shumë interes është kujtesa popullore që disa vëllazëri të fisit Kuç e shohin veten si pasues të nipit të Skënderbeut që, në histori, është njohur me emrin Gjergj (Krasniqi 1979, 267-269). Nga burimet historike thuhet se Gjergji, djali i Gjonit, jetoi në Itali dhe pati një rikthim të shkurtër në tokat arbërore në vitin 1501-1503 (Krasniqi 1979, 268). Përtej diskutimit historik, në lëmin e antropologjisë është me shumë interes të gjurmohet domethënia kulturore se përse disa fise kërkojnë të jenë pasuese të Skënderbeut. Aq më tepër, duke pasur parasysh se kjo legjendë rezultoi të jetë bashkëshoqëruar me rapsodi përkatëse (Ibid., 267).

Duke iu kthyer arealit që kemi në vëmendje po japim edhe një rrëfim:

“Kanë thanë gjet mas gjeti se Skandërbegu ka le në Shqefën të Prellës.

Në Shqefën gjinden do pesëmbëdhjetë shtëpë që quhen Kastriot e rrjedhin prej fisit të Skandërbegut e nga ky shkak këto shtëpë kanë pas zakon që cilido meku që të vijë e ti therrnin donjë berr, nuk i

venë kurrë kryet e berrit përpara në sofër, për kryet e man i zoti i shtëpës”. (Liperi 1949, 10)³.

Këtë rrëfim e pasojnë edhe disa të tjerë që flasin për bashkësi të tjera sociale që e mbajnë veten si pasues të Skënderbeut. Por ky tregim na shfaq disa të dhëna të tjera edhe më themelore për antropologjinë dhe rendet. Kemi pasur të dhëna që krahina të ndryshme kishin pjesë të ritualit dhënien e shenjave të tilla, si: kokës, shpatullës, bishtit etj, miqve sipas hierarkisë. Nuk kishim hasur raste të tjera, ku në një bashkësi sociale ndër shqiptarë, kjo shenjë të mbahet për të zotin e shtëpisë. Në këtë rast, mosdhënia e kokës së berrit është interpretuar si dëshmi e vijimit të trashëgimisë së parisë së trashëguar prej Skënderbeut.

Rrëfime, besime, vende

Këtu do të flasim shkurtimisht për vende dhe besime që lidhen me to; përse këto vende kanë këto cilësi apo mbajnë për emër figurën e Skënderbeut.

“Në malin Alter, njëqind hapa sipër urës së lumit Mades, ashtë një krue ç i thon kroni i Skënderbegut. Thöm se Skënderbegu kish vu brrylin ktu e kish shpërthe uj se e kish merr edja asqerin”. (Haxhihasani 1956, 1)

“Skanderbegu i shkoi te shpeja Kok Malçit. Koka i tha s’kam t’ju qis veç një poç ven. Pe, e pe, e vena s’po maronke. Atëherë e pet Skanderbegu Kokën si është puna. Edhe Koka i ban be se vetëm ‘i poç ka pas. Kour shkoi e e pa Skandërbegu sa i math ish njaj poçi i çudit e tha: “Deri n’dalmet faret i shkoft shpis tate edhe faret mos dalt”. Tregoi Marka Kola, Pllanë, Mat, me dt. 4, qershor, 1953. (*Ibid.*, 2).

Skënderbeu në kozmologjinë popullore shfaqet si një njëri që ka cilësi të mbinatyrshme: ai krahasohet me profetët, shihet si njeri i mirë, si *evleba* e plot cilësi të tjera. Skënderbeu gjendet i pranishëm si figurë pozitive dhe me

³ IAKSA, Arkivi i Folklorit, Fondi: Dhosi Liperi. Fletore: 1366. Viti 1949, fl. 10.

cilësi të mbinatyrshme në të tri besimet fetare që mbartin banorët e zonës ku është ruajtur kujtesa popullore për Skënderbeun. Ai ka marrëdhënie me Zonjën e Bekuar, me Allahun, por edhe me Sarisalltëkun. Po sjellim një shembull: “Zoja e bekueme e ka kishën e përgjithshme e asht kudo, po se ku u takue me Skandërbeun nuk e di, por me giase, u takue me Skandërbegjun, në Sari Salltik të Krujës” (Liperi 2014, 363). Përveç sa është thënë deri më tani, del që figura e Skënderbeut lidhet edhe me forcën mitike të fjalës së tij. Shumë fise, fshatra, krahina, vende, ujëra, pyje, kullota janë mallkuar e bekuar nga Skënderbeu.

Ndërkohë, në vitin 2003, pata fatin të bëj një ekspeditë etnografike me prof. Mark Tirtën në fshatrat Gur i Bardhë e Gallatë. Edhe pse nuk kisha në fokus kërkimet lidhur me kujtesën kolektive mbi Skënderbeun, një nga banorët e fshatit Gallatë këmbënguli të na dërgonte te një mulli. Ky ishte mulliri *fall* ose *fal*. Në literaturë është njohur si mulliri *fall*. Asokohe, interpretimi më me vend që mund t’i bëhej ishte që kishim të bënim me një emërtim, i cili i referohet faktit që bluarja në këtë mulli bëhet falas. Në qëmtimet e bëra për këtë punim rezulton që vërtet ky mulli - të cilit nuk i ngrinte asnjëherë uji, sepse ishte bekuar nga Skënderbeu dhe, për rrjedhojë, bluante verë e dimër - u caktua po ashtu të ishte falas për të gjithë krahinat që në Kohën e Skënderbeut. Vendosija e fjalës “Kohë” me të madhe ka sens emik, pasi banorët i referohen asaj si një “Kohë”, si një periudhë specifike. Faktin që ky mulli ka këto cilësi, e kemi konstatuar edhe ndër të dhëna të mbledhura gati një shekull me parë nga autorë të ndryshëm.

Një kategori e veçantë e gojëdhënave që lidhen me Skënderbeun mëton të ketë edhe funksione praktike në kohë, kur ato i rrëfihen studiuesit. I tillë ishte rasti i *mullirit fall*, gojëdhënë e cila, jo vetëm dëshmonte aftësinë mitike të Skënderbeut për të bekuar ujin dhe ai të mos ngrinte - prandaj dhe mulliri funksiononte gjatë gjithë vitit, por kemi dhe raste kur fjala e Skënderbeut, dhurata e dhënë prej tij, kërkohet të zbatohet në vitin 1929. Nga teoria e dhuratës në antropologji mund ta shtyjmë më tej argumentin, pra të rrimë tek aftësia e dhuratës për të mbartur edhe shpirtin (haun -in) e dhuruesit, por ndoshta është më mirë ta rrëfejme ashtu si e sjell rastin Dhosi Liperi, i cili herë pas here përfshin edhe ndjesitë e veta gjatë ndodhisë, duke i dhënë një natyrë edhe më të plotë lëndës etnografike.

“Me 23 gusht 1929, në mëngjes, u largova nga Macuklli dhe pas një rrugëtimi të vështirë poshtë e përpjetë grykës së thellë të Zallit të Gjoçajt, së bashku me plakun e Macukullit, i cili po më udhëhiqte, arritëm në Gjoçaj të Selitës dhe hymë në një shtëpi shpellë të një fshatari...”

I zoti i shtëpisë, një plak i moçëm, na priti bujarisht. Quhej Kurt Molla dhe kishte miqësi me shoqëronjësin tim, por në bisedim e sipër provokoi grindje dhe u kap me të. Nga fundi i kthinës erdhi një e pallur, nëpër thuprat e shtraktut që ishte çkoqur vënde-vënde nga balta, u diktua kryet e një lope. Menjëherë m'u kujtua “Poema e Mjerimit” e Migjenit?... Unë gjeta rast dhe e pyeta të zotin e shtëpisë për lopët e për dhitë. Kisha qëllim të hapja kuvend...”

..., po pyetja ime menjëherë i dha shkas të zotit të shtëpisë që t'i turrej plakut me fjalë të ashpra. E qortoi rreptësisht për padrejtësinë që u kishin punuar macukllanët dhe e demaskoi rëndë, se bjeshkën, në mal të Dejës, përmbi grykën e Zallit, ua grabitën me të pabesë e poshtërsisht, me miq e dallavera që lojtën brënda në pallat të Zogut; nuk ishin të zotë, t'ua merrnin burrënisht, ballëpërballë me pushkë, siç i ka hije shqiptarit...

E poshtëroi madje, se s'kanë din e iman e s'pyesin as për kujtimin e shenjtë të Skënderbeut e për shenjat që ka lënë Ky. Tapitë u nxuarën me gënjeshtër, më anësi e hatëre, si burracakë. Dhe ndër të tjera i tha me zemërim: - A nuk e din te Qytezën tonë të nalt, përmi katun? Asht qytezja e Skandërbegjut. Por gjurmët e mushkës së Skandërbegjut a i ke parë përtej grykë, në mal të Dejës, bash ke kullota jonë? Çatje asht huth. Ai me mushkë prej ... e at kullotë ja ka falë Gjoçajt me gojën e vetë.

Gjoçajt janë fshat i krahinës së Matit dhe bënë pjesë në zonën e Selitës. Plaku shpall pretendimin e tij për pronën e fshatit të tij ndaj një banori të fshatit që ia ka marrë këtë pjesë, sipas tij me anë të një tapie të falsifikuar. Ai akuzon një matjan që është në krye të vendit, siç ishte Ahmet Zogu, që brenda pallatit të tij, janë bërë dallaveret dhe iu është marrë prona me pa të drejtë. Me themelorja në këtë rast është besimi i banorit që kjo kullotë i ishte falur Gjoçajve nga vetë Skënderbeu.” (Liperi 2014, 116-121).

Mërkoshi, zija, trauma

Një shembull shumë interesant që na ndihmon për të vijuar ftesën drejt qasjes kulturaliste për të kuptuar më tej vendin që ka pasur Skënderbeu në kulturën popullore tradicionale është “mërkoshi”. Në kujtesën popullore shfaqet, megjithëse në një mënyrë të beftë, ideja që “mërkoshin” e ndaloi Skënderbeu, sepse ky institut bëhej pengesë për pasjen e sa më shumë ushtarëve. Mërkoshi është një institut dhe ritual tradicional, sipas të cilit burri zë vendin e gruas lehonë. Pra burri performon si lehonë në vend të bashkëshortes së tij që tashmë ka lindur. Debati antropologjik për origjinën, funksionet e domethëniet e mërkoshit është shumë i gjerë. Por, ajo që na intereson të ndalemi këtu është fakti se Skënderbeu shfaqet si një figurë, e cila ka pushtetin të ndalojë një traditë, sepse ai e shikon atë pengesë në formimin e ushtrisë. Po të heqim një paralele me besimet mbi gjamën, aty-këtu është shfaqur ideja se gjama, ose brima si shprehje e ritualit të vdekjes, lindi kur vdiq Skënderbeu. Gjamtari i parë dhe themeluesi i këtij rituali mortor, paraqitet Lekë Dukagjini. Mundësia është që ky rrëfim, pra që Leka të këtë aplikuar i pari gjamën apo brimën, ka gjasë të jetë një rrjedhojë e një kombinimi në mes dijeve historiografike lëvruar në shekullin XX dhe dijeve e traditave popullore.

Por ne dimë që për mërkoshin, gjamën, brimën, apo në tërësi për themelimin e ndryshimin e kulturës, kërkojnë autoritetet morale, të cilat e gëzojnë këtë tipar legjitimues, jo vetëm në sytë e narratorit, por, mbi të gjitha, të atyre që iu adresohet narrativa. Më këtë duam të themi se Skënderbeu është parë si një autoritet moral, i cili ka pasur mundësinë të ndryshojë kulturën apo aspekte të saj. Për ta parë në një vështrim akoma më të gjerë, Skënderbeu në shumë prej gojëdhënave shërben për të ndarë kohët apo epokat. Shprehje, si: “në atë kohë”, “në kohën e Skënderbeut” apo “që prej kohës së Skënderbeut” i japin dukurisë kulturore dhe gjithë rrëfimit një valencë specifike me përcaktues figurën e Skënderbeut. Në këtë moment kemi ndërkalljen mes aftësisë për të dëshmuar të narratorit të hershmërisë së dukurisë, por edhe të peshës morale që mbart figura e Skënderbeut.

Shembulli i fundit bazohet në një punë të paraqitur nga etnologia Afërdita Onuzi. Në ekspozitën e organizuar me qëllim përkujtimin e 550-vjetorit të vdekjes së Skënderbeut, u mbajt parasysh: së pari, qëllimi për të paraqitur kulturën materiale (veshje, orendi, stoli etj.), që përkonin si kulturë

me periudhën historike të Skënderbeut. Së dyti, u paraqitën objekte që paraqitnin simbolikisht “zinë” për Skënderbeun (shih edhe Liperi 2014, 357-365). Domethënia e tyre është tejet interesante, sepse ajo konfirmon, së pari, faktin që kemi të bëjmë me kujtesën për një ngjarje traumatike, pra të vdekjes të dikujt, për të cilin jo vetëm duhej të mbahej zi, por kjo zi duhej strukturuar si dizajn i veshjes; kështu bashkë me ngjyrën e veshjes përcillej edhe kodi, edhe shenja e zisë. Kjo lloj zie nuk ndeshet në raste të tjera, pasi vetë mbajtja e zisë duhet të ketë gjithmonë një fund; kjo sepse besohej se mbajtja e saj më shumë se sa duhet ndillte fatkeqësi të tjera. Elementi i dytë, pra ku veshja sjell kode kaq interesante, është zona ku mbahej kjo zi në veshje, pra zi në trup. Ajo nuk e tejkalonte zonën etnografike ku kujtesa e Skënderbeut ishte ruajtur edhe për aspekte të tjera që folëm më lart. Ndërkaq, kemi parë që Skënderbeu paraqitet herë si model me të cilin të tjerët maten, herë ai matet me të tjerë dhe vetë masa e duhur e sjelljes, tiparit apo cilësisë njerëzore gjendet në ballafaqimin e dy a më shumë figurave. Përballjet e Skënderbeut, si përballjet e vlerave në kulturën e atij që po kallëzon, janë dilema e ideale të asaj kulture.

Analizë, interpretime, ftesë teorike

Përtej atyre që kemi paraqitur deri më tani, na duhet të shtojmë se në zonën etnografike, ku përfshihen Kruja, Kurbini, Mati, Dibra, Skënderbeu paraqitet i pranishëm thuajse në çdo sferë të kulturës. Na del me cilësi krijuese të ligjeve: si gjyqtar (plak), si luftëtar, si dragua, si *evleha*, njeri që zotëron cilësi hyjnore për të bekuar dhe mallkuar vende, bashkësi njerëzore, bimë, kafshë, ujëra. Ndaj, shpresojmë që kjo punë do të inkurajojë studime të tjera në lëmin e antropologjisë kulturore.

Pse do të duhej që Skënderbeu të ishte aq i pranishëm në kulturën popullore? Për të kuptuar një fakt të tillë nuk mjaftojnë vetëm cilësitë personale të personit. Në analizë të një pune fort solide të Oliver Schmitt-it, siç është *Arbëria Venedike*, ndër të tjera autori shpreh:

“Legjendat e fiseve që janë regjistruar në fillim të shekullit XX në më të shumtën e tyre shkojnë deri në periudhën e sundimit osman mbi viset arbërore (rreth 1500). Nga kjo mbërrihet në përfundimin se pushtimi i Arbërisë me efektet e tij shoqëruese është parë nga banorët si një prerje vendimtare në mënyrën e tyre të jetesës. Pas

kësaj prerjeje shoqëria është ndryshuar në një mënyrë që duket si një fillim i ri”. (Schmitt 2007, 558)

Konstatimi se kemi të bëjmë me një prerje vendimtare, shndërrim të shoqërisë dhe kërkesën për një fillim të ri, është themelor për të kuptuar mënyrën se si sillet një shoqëri, e cila gjendet në një situatë traumatike. Vetëm gjetja e shtigjeve për një fillim të ri mund të motivojë riartikulimin e shoqërisë pas një disfatë aq të thellë sa pësuan arbitrit në shekullin XV e ku figurë kryesore - në fakt figurë kufi - ishte Skënderbeu. Themi kufi, sepse një figurë si Skënderbeu, ose mund të përfshihej në vajet, kujet, eposin e, në tërësi, në kulturën e dhimbjes dhe shpresës për rikthim të këtij heroj, ose mund të degdisë si një figurë që e shkaktoi humbjen, dhimbjen e disfatën. Sigurisht që jemi duke operuar në një territor interpretativ shumë të mundshëm për teprime, por, prapëseprapë, ia vlen të nënvizohet fakti se Skënderbeu u përzgjedh të ishte pjesë e një kujtese sociale që kishte cilësitë pozitive që tashmë i kemi paraqitur shkurtimisht. Sikurse kemi shënuar disa herë gjatë këtij punimi, krijimi i kujtesës popullore mbi Skënderbeun duhet parë si një marrëdhënie komplekse e kujtesës së promovuar nga kultura e shkrimit dhe asaj prej rapsodit. Brenda kulturës së shkrimit, duhen shqyrtuar më tej traditat e shkrimit mbi figurën e Skënderbeut dhe se si ato kanë ardhur e shndërruar në kulturë popullore. Brenda kulturës së rapsodit duhen parë modelet kulturore në të cilën u promovua dhe promovoi kjo kulturë rapsodike.

Shprehi e një situatë traumatike dhe me shndërrime të mëdha sociale mund të ketë qenë dhe shtegu drejt parimeve primordiale, si p.sh., gjakmarrja dhe ekzogamia apo “rifisnorizimi” në tërësi i shoqërisë dhe kulturës. Për këto procese kemi një mori punimesh, por ajo që duam të vëmë theksin këtu është fakti se shfaqja e nevojës për riartikulimin e fisnores, primordialeve dhe lidhjes së gjakut si primare, nuk mund të kuptohet vetëm si një raport forcash në mes popullsisë vendase dhe atyre të ardhura rishtas nga fusha në male. Këtu rol themelor ka luajtur momenti kalimtar, që pikëniset nga nevoja për të mbijetuar, por dhe për të tejkaluar traumën kolektive. Me gjasë, Skënderbeu dhe një mori figurash të reja mitike u bënë pjesë e rrëfimeve, rapsodive e, për më tepër, të miteve krijuese të shoqërisë apo, së paku, kuptimeve të së drejtës e së padrejtës.

Skënderbeu jo rrallë, në përballjen me figurën tjetër (p.sh me Lekën), formonte të kundërtën binare, e cila në tërësinë e saj formonte shtegun kuptimor, pra të asaj që duhej përkundrejt asaj që nuk duhej, të modelit kulturor përkundrejt të papranueshmes nga ana kulturore.

Në analizën e përgjithshme të fakteve të paraqitura këtu, është ndjekur shtegu i përballjes së faktit etnografik me atë historik. Ka ende shumë për t'u bërë sa i takon gjenealogjisë së kalimit të një rrëfimi nga kultura e shkrimit në atë popullore dhe anasjelltas. Arsyeja se përse kemi pasur një tendencë drejt historicizmit, vjen për shkak të peshës kryesore dhënë historisë nga vetë studiuesit e etnografisë, por edhe për shkak të raportit që ka pasur dija etnografike përkundrejt asaj historike. Por, megjithatë, janë bërë disa konstatime që mendojmë se ndihmojnë për të kuptuar më tej këtë raport. Në analizë të fakteve etnografike del se figura e Skënderbeut është e pranishme jo vetëm për të drejtën kanunore, por ka një vend qendror në kozmologjinë, kulturën dhe kujtesën popullore të zonës së Matit, Kurbinit, Dibrës. Sikurse e dimë mirë, rrethi etnografik mbi Skënderbeun nuk mbyllet brenda këtij territori. Ajo që vëmë re është se prania në kulturë dhe kujtesë e figurës së Skënderbeut në këtë rreth etnografik është tejet intensive dhe nuk lë thuajse asnjë aspekt të jetës profane dhe të shenjtë që nuk gjendet e lidhur me Skënderbeun.

Edhe pse nuk kanë munguar filtrat kritikë të studiuesve që janë marrë me figurën e Skënderbeut, duke pasur si lëndë të parë kërkimin etnografik apo folklorik, mendojmë se ka sërish shumë potencial që të punohet ende në qëmtimin e asaj që kemi quajtur “trevë kulturore”, ku figura e Skënderbeut del si kryesore. Një qëmtim i tillë duhet nisur me analizën kritike të fakteve që studiuesit kanë në dispozicion në aspektin etnologjik mbi figurën e Skënderbeut e të kalohet në shqyrtimin e raportit në mes vullnetit të studiuesit për kërkim etnografik dhe shkaqeve e kontekstit politik ku e si u mblodhën këto të dhëna. Një temë e tillë, me gjithë përpjekjet tona, ende mbetet e hapur për t'u diskutuar. Shtrirja e analizës drejt kulturës, mundëson njohjen më në detaje të vendit që i ka dhënë banori e shoqëria figurës së Skënderbeut.

Fakti që në kulturën popullore Skënderbeu shfaqet si një baba që ka vajzë e djalë, sigurisht që për një historian të periudhës nuk përbën një rëndësi, përveç faktit që e sheh atë si pjesë të një kujtese popullore të

pabazuar në të vërtetën historike apo, në rastin më të mirë, mund ta bëjë të mendojë që ndoshta ia vlen të mendohet për këtë opsion, edhe pse faktet historike të deritanishme nuk japin asnjë mundësi të mendosh për një fakt të tillë. Sidoqoftë, për historianin e kulturës dhe për antropologun kjo e dhënë është shumë e rëndësishme për të menduar se si banorët e kanë projektuar figurën e Skënderbeut, ose për të parë bashkë me këtë procese kulturore se si figura e tij ka zëvendësuar një figurë tjetër. Si shembull i tillë mund të merret mospërputhja në mes origjinës së Skënderbeut, parë në histori, dhe versioneve të ndryshme të shprehura në popull, apo të pamundësisë që Skënderbeu të ketë pasur disa cilësi hyjnore që arrinin të përcaktonin begatinë brez pa brezi të një bashkësie, ose të kundërtën për dikë që ishte mallkuar. Ndoshta shoqëria tradicionale së cilës po i referohemi nuk është fare e shqetësuar për të vërtetën historike në sensin modern të historisë si dije e bazuar mbi të vërtetën, por kjo nuk do të thotë aspak që banorët nuk janë të interesuar për të vërtetën. Antropologjia kulturore në përballjen e këtyre dy lëndëve, etnografi e histori, ka një territor pjellor për analiza e kërkime të mëtejshme.

Duke qenë se figura e Skënderbeut gjendet e shtrirë thuajse në çdo dimension të kulturës, kjo na bën të mendojmë se nuk jemi para procesit të shpikjes së heroit, e as me një objekt analize të dorës së dytë për studiuesit e kulturës. Madje, me keqardhje konstatojmë se rendja e etnografisë drejt historicizimit të saj e ka dëmtuar jo pak vetë të dhënë etnografike, pasi në vend që “bartësi” i rrëfimit të pyetjës me nge për arsyet se përse kjo kujtesë mbi Skënderbeun është ruajtur, në të shumtën e rasteve kalohet shumë shpejt me përballjen me historinë, nëse ky rrëfim ka apo jo baza historike.

Ndërkohë, nëse do të ishim para një situatë ku Skënderbeu si figurë kryesore ka ardhur fillimisht si proces i shpikjes së heroit nga historiografia humaniste dhe ajo kombëtare dhe më pas ajo ka kaluar si pjesë e kulturës popullore, proces i cili nuk është aspak i huaj për kulturën popullore, atëherë do t'i shtojmë asaj, pra kulturës popullore disa vrojtime e pyetje. Së pari, shtrohet pyetja se cila është gjeografia e kësaj pranije, pra deri ku mbahet mend kjo figurë? Në rastin kur do të kishim të bënim me një shpikje të traditës, pra nga kultura e shkruar, pyetja që shtrohet është se përse memoria sociale, me një intensitet të shtrirë thuajse në çdo aspekt kulturor ka një shtrirje specifike, e cila duket se i përafrohet fort asaj zone

ku Skënderbeu ka qenë shumë prezent në histori. Zonat janë rrethinat e Matit, Kurbinit, Krujës e Dibrës. Këta kufij shtrihen herë-herë më gjerë se sa kaq. Kjo s'do mend, sepse kufijtë krahinorë nuk janë stabël, po ashtu as lëvizja e popullsisë, as qarkullimi i ideve, miteve, zakoneve. E vërtetë është se figura e Skënderbeut është ose ka qenë pjesë e kujtesës, folklorit, letërsisë dhe artit, jo vetëm në Shqipëri, por në Ballkan e Europë. Por, nëse e shohim kulturën si sistem, si një tërësi, asnjë zonë tjetër nuk e ka të pranishme figurën e Skënderbeut si zona që kemi analizuar.

Në fund, duke ndjekur shtegun e analizës antropologjike në bashkëpunim me mikro-historinë e kulturës, do të mund të kishim akoma më shumë të dhëna për të kuptuar mënyrën e përthithjes dhe shfaqjes së figurës së Skënderbeut në kulturën popullore dhe ndryshimet e pësuar në kohë. Kjo mundëson përballjen e dy tipologjive të fakteve dhe interpretimeve të antropologjisë me ato të historisë. Një qasje e tillë kërkon ri-artikulimin e mëtejshëm të shkollës së rrathëve kulturore, të cilët marrin në vëmendje gjurmimin e gjenealogjive të ideve, modeleve kulturore, me qëllim kapjen e domethënieve lokale të kuptimeve kulturore.

Bibliografi

- Bardhoshi, Nebi. 2018. "Historia, etnologjia dhe e drejta zakonore". *Antropologji* nr. 1: 65-89.
- Bardhoshi, Nebi; Lelaj, Olsi. 2018. *Etnografi në diktaturë: dija, shteti, holokausti ynë*. Tiranë: Akademia e Shkencave.
- Barleti, Marin. (mendohet 1508-1510), *Historia de vita et gestis Scanderbegi, Epirotarum principis impressum Romae*, Romë, botuar nga B.V.
- Barleti, Marin. 1989. *Historia e Skënderbeut*. Prishtinë: Rilindja.
- Bashkow, Ira. 2004. "A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries". *Berkeley, American Anthropologist*. University California Press, Vol. 106, nr. 3: 443-458.
- Haxhihasani, Qemal. 1956. "Legjenda të Skënderbeut, ngjarje historike, trimëri individuale, shënime të ndryshme rreth disa lokaliteteve". *Buletini i Institutit të Shkencave* II: 56-75.
- Herzfeld, Michael. 1986. *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*. New York: Pella Pub Co.

- Geertz, Clifford. 1973. *Interpretation of Culture*, New York, Basic Books Inc. Publisher.
- Ilia, Frano. 1993. *Kanuni i Skandërbegut*. Brescia: La Rosa.
- Krasniqi, Mark. 1979. “Gjeneza e disa fiseve shqiptare e malazeze sipas traditës popullore”. *Gjurmime albanologjike*: 260-274.
- Koselleck, Reinhart. 1988. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Koselleck, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts. Series: Cultural Memory in the Present*. Stanford: Stanford University Press.
- Kuper, Adam. 2000. *Culture: The Anthropologist Account*. Harvard: University Press.
- Kurti, Dilaver. 2004. *Shënime etnografike nëpër Mat*. Tiranë: Geer.
- Liperi, Dhosi. 2014. *Mitologjia Skënderiane*. Tiranë: Vllamasi.
- Löwith, Karl 1949. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Olsen, Niklas. 2012. *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. New York: Berghahn.
- Paci, Evalda. 2018. “Atë Marin Sirdani O.F.M. dhe studimet mbi Skënderbeun”. *Kumtesë në konferencë për Skënderbeun*, organizuar nga Akademia e Studimeve Albanologjike, Tiranë. (Material i pabotuar).
- Prifti, J. Stefan. 1967. “Disa shënime për jetën, veprën dhe vlerën e Barletit si historian”. Në *Historia e Skënderbeut*, Marin Barleti, përkthyer nga Stefan I. Prifti: 5-56. Tiranë: Naim Frashëri.
- Schmitt, J. Oliver. 2008. *Skënderbeu*. Tiranë: Fjala.
- Schmitt, Oliver. 2007. *Arbëria Venedike*. Tiranë: K&B.
- Sirdani, Marin. 2008. *Skandërbegu mbas gojëdhënash*. Botimi i dytë. Shkodër: Botimet Françeskane.
- Ulqini, Kahreman. 1961. “Gjurmë etnografike në trojet e Skënderbeut”, *Buletini i Universitetit Shtetëror të Tiranës: Seria shkencat shoqërore*, nr. 2: 162-195.
- Ulqini, Kahreman. 1964. “Rreth kufijve gjeo-etnografikë të disa krahinave të Shqipërisë së Veriut”. *Buletini shkencor i Institutit Pedagogjik* (numër i posaçëm), 215-248.

- Ulqini, Kahreman. 1974. "Terma dhe emërtime në Kanunin e Skënderbeut dhe në Kanunin e Lekë Dukagjinit". *Kumtari i Muzeut Popullor të Shkodrës*, nr. 2:112-159.
- Zojzi, Rrok. 1962. "Ndamja krahinore e popullit shqiptar". *Etnografia shqiptare I*: 16-64.
- Zojzi, Rrok. 1967. "Aspekte të Kanunit të Skënderbeut të para në kuadrin e përgjithshëm të së drejtës kanunore". *Studime historike* nr. 4:173-182.