

**Armanda Hysa**

Instituti i Antropologjisë Kulturore dhe Studimit të Artit  
Qendra e Studimeve Albanologjike  
Tiranë

## **Martestat e përziera serbo-shqiptare: kur patriarkia thyen barrierat e nacionalizmit**

### **Abstrakt:**

Ky artikull merr në shqyrtim një fenomen shoqëror interesant, atë të martesave të përziera midis burrave serbë dhe grave shqiptare nga Shqipëria. Artikulli bazohet mbi punën e terrenit në rajonin e Sanxhakut, por shqyrtimi i këtij fenomeni i tejkalon si kufijtë gjeografikë, ashtu edhe teorikë, duke u përpjekur të japë një përqasje të re ndaj lidhjes midis patriarkisë dhe nacionalizmit.

---

### **Fjalë kyçe:**

patriarkia, nacionalizmi, martestat e përziera, Sanxhak

Ky artikull është një tregim për patriarkinë sot në dy zona të Ballkanit: së pari, për patriarkinë si sistem vlerash, pra se si duhet të jetë rendi i gjërave në mënyrë ideale; së dyti, për praktikat e përditshmërisë dhe sesi negociohet rendi i gjërave në realitet. Po ashtu është fillimi i rrëfjës sesi e gjejnë njëri – tjetrin dhe lidhen në martesë burra dhe gra, që u përkasin dy popujve që e perceptojnë veten – dhe perceptohen nga të tjerët – si popuj armiq: serbëve dhe shqiptarëve!

Martestat e përziera mes burrave serbë dhe grave shqiptare janë dukuri e periudhës së tranzicionit. Martesa e grave shqiptare nga Shqipëria me burra të huaj jashtë Shqipërisë nuk është një dukuri e re. Ajo nisi që pas rënies së regjimit diktatorial e izolues komunist, në vitin 1991. Në kuadër të emigracionit drejt Greqisë shumë gra nga Shqipëria jugore, myslimane apo ortodokse, nisën të martoheshin me burra grekë nga ana tjetër e kufirit. Shumë gra të një kategorie të caktuar moshore (përgjithësisht mbi 30 vjeç), apo statusore (gra të divorcuara apo vejusha) nisën të martoheshin në Itali, apo vende të tjera perëndimore me burra vendas. Në nisje të dekadës së kaluar burra maqedonas nga Maqedonia nisën të martohen më gra shqiptare katolike nga Shqipëria veriore dhe ajo lindore. Në fokus të kërkimit antropologjik kam vendosur martesat mikse shqiptaro – serbe, sepse ato po ndodhin në kontekste të ndërlikuara historike dhe shoqërore, që kanë të bëjnë me mungesën e komunikimit ndërrajonal e shpesh edhe ndërshtetëror dhe me ekzistencën e paragjykimeve negative si mënyra perceptimi dominante nga popullsia serbe për shqiptarët dhe anasjelltas.<sup>149</sup>

Sanxhaku, Rashka, zona e malit Javor, fshatrat nga kufiri me Malin e Zi e deri në Nova Varosh e Ivanjicë mbeten zonat me përqëndrimin më të madh të çifteve mikse shqiptaro-serbe, megjithatë ato kanë përhapje tashmë në të gjithë Serbinë. Shumica e grave shqiptare të martuara në Serbi e Kosovë vijnë prej fshatrave të Lezhës, Shkodrës e Pukës dhe janë përgjithësisht katolike, por ka edhe gra me prejardhje myslimane. Deri tani kam bërë kërkim në pesë fshatra dhe një qytezë dhe kam kryer intervista me 13 çifte. Këtu nuk do të përmend emrat e vërtetë të njerëzve dhe as të fshatrave. Gjithsesi, këto fshatra gjenden në rajonin e Sanxhakut, në Serbi.

Në këtë artikull do të analizoj marrëdhënien komplekse mes patriarkisë dhe nacionalizmit, duke qenë se marrëdhëniet shqiptaro – serbe në më të shumtën e rasteve janë të përcaktuara nga perceptimet nacionaliste negative. Në literaturën bashkëkohore nacionalizmi konsiderohet i lidhur ngushtë me patriarkinë, në një kongruencë gati të plotë. Kombi shihet si një familje patriarkale ku burrat ruajnë kontrollin mbi trupat e grave të kombit, për të siguruar vazhdimësinë puritane të tij. Për këtë arsye nacionalizmin këtu e kam quajtur si patriarki simbolike – ku komuniteti kombëtar quhet simbolikisht familje dhe antarët e kombit emërohen simbolikisht përmes gjuhës fafisnore si vëllezër dhe motra të një gjaku – duke e dalluar nga patriarkia si bazë e organizmit familjar, të cilin e quaj patriarki reale. Argumenti kryesor i këtij artikulli

<sup>149</sup> Sigurisht që me rastin e emigracionit në vendet perëndimore edhe shumë burra shqiptarë janë martuar me gra të huaja. Këtu përmenda vetëm martesën e grave në përfundim, vetëm për shkak se studimi merret me këtë dukuri, martesën e grave shqiptare me burrat serbë. Në rastin e Maqedonisë dhe Serbisë dukuria është e njëanëshme, burrat serbë apo maqedonë marrin gra shqiptare nga Shqipëria dhe jo anasjelltas.

është se martesat mikse shqiptaro – serbe shkojnë përkundër kësaj kongruence, se kur vazhdimësia e familjes si shqetësim themelor i patriarkisë reale vihet në rrezik, patriarkia reale thyen kufinj të vëna nga patriarkia simbolike – nacionalizmi.

Në fillim do të analizoj kuadrin teorik që lidh bashkë patriarkinë, maskulinitetin dhe nacionalizmin, ku synoj të hap edhe një mundësi të re eksplorimi të marrëdhënies mes patriarkisë dhe nacionalizmit. Më pas do të analizoj materialet empirike të mbledhura nga puna e terrenit, ku rast pas rasti do të zbërthej argumentin e mësipërm, si dhe do të mësojmë diçka më shumë mbi patriarkinë kontemporane në dy krahina të Ballkanit.

### **Teoretizimi i marrëdhënieve intime mikse në Ballkan: patriarkia, maskuliniteti dhe nacionalizmi**

Marrëdhëniet intime zakonisht nënkuptojnë marrëdhënien e dashurisë mes dy njerëzve, që implikon edhe marrëdhënien seksuale, ku themelore është prania e intimitetit. Në kuadër të marrëdhënieve intime mikse, feja dhe etniciteti konsiderohen prej njerëzve shpesh si vendimtare për fatin e tyre.<sup>150</sup>

Përveç marrëdhënieve të sipërpërmendura, në Ballkanin perëndimor është ushtruar edhe *dhuna seksuale mikse*, e mjafton të përmendet këtu përdhunimi sistematik i grave të “armikut” i përdorur si strategji lufte gjatë luftrave të dizintegritit të Jugosllavisë. Nëse në rastin e marrëdhënieve intime mikse (me ose pa martesë) faktorët identitarë ndikojnë dhe strukturojnë jetën e çiftit në mënyra të ndryshme, në rastin e dhunës seksuale mikse konceptimi i trupave të grave si trupa politike që mishërojnë trupin e kombit (armik) është vendimtar. Ajo çka i vë të dyja këto dukuri në një kuadër teorik është fakti se determinohen nga raporte të ndryshme ndërveprimi mes patriarkalitetit, maskulinitetit dhe nacionalizmit.

Në “Patriarchy after patriarchy”, Karl Kaser e përcakton patriarkinë si “një tërësi rregullash të formalizuara të trashëgimisë, të bindjes së fëmijëve, të rregullimit të martesës, të asimetrisë seksuale institucionale, të rregullave kundër imoralitetit dhe të bindjes së grave” (Kaser, 2008, 33). Në ndërthurjen mes hierarkisë moshore dhe asaj gjinore, organizimi familjar ishte i tillë që burrat gjithsesi të kishin një pozitë më të lartë në familje edhe nëse pozicioni sipas grupmoshës mund të ishte i njëjtë me gratë. (Kaser, 2008, 39). Disa nga përbërësit kryesorë të patriarkisë tradicionale ishin: transferimi i pronës nga brezi në brez, universaliteti i martesës, mosha e martesës, shkëmbimi material martesor dhe patri-lokaliteti. Riprodhimi është po ashtu temë kyçe e patriarkisë tradicionale, pasi prej tij varen edhe pikat e sipërpërmendura. Hierarkia moshore dhe gjinore është filli që i lidh këto me njëra-tjetrën dhe i strukturon si një sistem shoqëror: *sistemin patriarkal*. Për temën e marrë në shqyrtim në këtë artikull rëndësi të veçantë ka universaliteti i martesës, mosha e martesës dhe sigurisht vazhdimësia e familjes përmes lindjes. Në këtë kuadër lind pyetja: çfarë, si

<sup>150</sup> Kështu kemi rastin e marrëdhënieve intime mes shqiptarëve dhe maqedonaseve në Maqedoni që shumë rrallë përfundojnë në martesë për shkak të kufijve të sipërpërmendur, si dhe rastin e martesës së grave shqiptare me burra serbë e maqedonë.

dhe sa ka ndryshuar në lidhje me patriarkinë sot në rajonet ballkanike ku po ndodhin këto martesat?

Me universalitet të martesës nuk kuptojmë martesën si institucion universal, por martesën si domosdoshmëri dhe obligim, prej të cilës nuk mund të shmangej kush. (Kaser, 2008, 59).

Nënshtimi dhe bindja e grave ishte po ashtu tipar kryesor i patriarkalitetit paramodern e para industrial, pasi lidheshin me riprodhimin e grupit fisnor. Për pasojë, gruaja e 'ndershme' dhe e 'pastër' ishte kyçi i përtëritjes dhe trashëgimisë së familjes dhe fisit. Në këtë mënyrë gratë ishin ruajtëset e nderit të familjes së burrit, si dhe të babait – që kishte rritur e edukuar një vajzë të ndershme, punëtore dhe të dëgjueshme. Në këtë mënyrë trupi i grave kthehet në faktor kyç të ruajtjes së rendit shoqëror patriarkal, e për pasojë trupi dhe seksualiteti i saj u bënë objekte kryesore të kontrollit patriarkal (Moghadam, 2004,141, Nagel, 1998, 254).<sup>151</sup>

Dominimi mashkullor, bindja e grave, nderi dhe turpi patriarkal, konsiderohen si përbërëse të vetë zemrës së ideologjisë nacionaliste. Joane Nagel shkruan se gratë zënë një vend simbolik dhe kyç si nëna të kombit, riprodhuese të tij, e njëkohësisht mbartëse të moralit familjar dhe atij kombëtar:

Ndërsa gratë mund të jenë të nënshtuara politikisht në lëvizjet nacionaliste dhe në politikë, .... ato zënë një vend të rëndësishëm simbolik si nëna të kombit.... pastërtia e tyre duhet të mos ketë të meta, ndaj nacionalistët shpesh tregojnë një interes të veçantë për sjelljen seksuale të grave të tyre. Ndërsa burrat tradicionalistë mund të jenë mbrojtës të familjes dhe kombit, gratë perceptohen prej tyre si mbartëse të nderit familjar dhe kombëtar; turpi i gruas është turpi i familjes, turpi i kombit, turpi i burrit (Nagel, 1998, 254)

Ajo po ashtu thotë se një nga mënyrat sesi pjesëmarrja e grave në proceset kombëtare është konsideruar e rëndësishme, ka qenë perceptimi i tyre si prodhuese biologjike e antarëve të kolektiviteteve etnike (Nagel, 1998, 253-54). Vasiliki Neofotistos analizon marrëdhëniet intime mes burrave shqiptarë dhe grave maqedonase në Maqedoni dhe mënyrën sesi ato strukturohen prej perceptimeve nacionaliste dhe maskuliniste (Neofotistos, 2010, 292).<sup>152</sup> Po këtë linjë teorike ndjek dhe Rozita Dimova (2006) kur analizon maskulinitetin dhe arsimimin e grave mes shqiptarëve të Maqedonisë, si dhe Sashe Lambeski (1998) kur analizon marrëdhëniet homoseksuale mes meshkujve shqiptarë dhe atyre maqedonas në Maqedoni. Dimova argumenton se burrat shqiptarë me pozita të larta në Maqedoni e performojnë maskulinitetin e tyre mes të tjerave edhe përmes virilitetit: sa më shumë lidhje jashtë martesore të kenë me gra jo-shqiptare,

<sup>151</sup> Këtu flas për kontroll patriarkal dhe jo kontroll mashkullor patriarkal, pasi gratë luanin dhe luajnë një rol po aq të rëndësishëm sa burrat në ruajtjen e vlerave patriarkale dhe në ushtrimin e kontrollit ndaj njëra – tjetrës.

<sup>152</sup> Shih po ashtu: Yuval-Davis (1993) Verdery (1994), Ortner (1996), Mayer (2000),

mundësisht të shkollura, aq më meshkuj janë. Po të njëjtët burra do të shprehen se gruaja shqiptare duhet të rrijë sa më larg arsimit, pasi vetëm ashtu mund të ruajë besnikërinë ndaj burrit, e familjes. Ashtu nuk do të ketë rast që vajzat shqiptare të njihen e dashurohen me jo-shqiptarë, duke ruajtur pastërtinë e gjakut dhe kulturës kombëtare shqiptare (Dimova, 2006, 309). Ky kuadër teorik ka shërbyer edhe për të shpjeguar përdhunimet seksuale si strategji nacionaliste në luftë kundër armikut kombëtar gjatë luftrave për dizintegrimin e Jugosllavisë<sup>153</sup>

Por, sado apelues të duket, ky trup teorik nuk mund të shpjegojë gjithë kompleksitetin e marrëdhënieve intime mikse në Ballkan. Në fakt ky kompleksitet është i tillë që mund të na tregojë se kongruenca mes nacionalizmit dhe patriarkisë mund të jetë e padiskutueshme *vetëm në disa raste, sidomos në rastet e përdhunimeve seksuale si strategji lufte*. Por ajo nuk mund të shpjegojë faktin se marrëdhëniet mikse mes burrave shqiptarë dhe grave maqedonase shpesh kanë për bazë ndjenjat dhe emocionet dhe se janë ideologjitë etno-nacionaliste dhe etno-fetare me gjithë grupin e stereotipeve negative dhe paragjytimeve që ato mbartin, penguesit kryesorë të realizimit të martesave mikse, e jo patriarkia në vetvete. Ose, nëse patriarkia luan një rol në pengesën e një martese me dashuri, kjo mund të ndodhë edhe kur personat e futur në lidhje i përkasin të njëjtit grup etnik e fetar.

Nëse nacionalizmin do ta quanim si patriarki simbolike për shkak të nivelit simbolik që ai i jep disa vlerave patriarkale maskuliniste, patriarkinë si mënyrë të organizimit familjar hierarkik me bazë hierarkinë e moshës dhe hierarkinë gjinore do ta quaja patriarki reale. Vënia në rrezik e vazhdimësisë familjare çon në thyerjen e kufive etnikë, nacionalë e fetarë dhe realizimin e martesave mikse shqiptaro-serbe. Patriarkia simbolike dhe ajo reale këtu jo vetem që nuk puqen, por duket se shkojnë në kahje të kundërta. Gjithsesi kalimi i këtyre kufijve nuk do të thotë se burrat serbë e gratë shqiptare të përfshirë në martesa të tilla heqin dorë nga mënyra sesi e kuptojnë nacionalizmin.

### **Kapërcimi i kufijve: krijimi i familjeve serbo-shqiptare**

Martesat e grave shqiptare në Serbi nisën në vitin 2006. Për argumentin kryesor të këtij artikulli çështja më e rëndësishme është të mësojmë se si ndodhi që, në një moment të caktuar, dikush vendos të kërkojë grua në Shqipëri, e kjo më pas kthehet në një dukuri me përmasa të habitshme, duke pasur parasysh nivelin e dobët të komunikimit ndërshtetëror Shqipëri-Serbi e ndërkrashinor, Serbi jugore e Shqipëri veriore, si dhe nivelin e stereotipeve negative. Çfarë kërkojnë dhe presin këta burra nga gratë shqiptare, pse pikërisht kërkojnë gra shqiptare nga Shqipëria? Pse pranojnë vajzat shqiptare? A kanë presion familjar për këtë? Çfarë presin prej bashkëshortëve serbë? Pse e pranojnë anëtarët meshkuj një krushqi të tillë?

<sup>153</sup> Për më shumë shih: Bracewell (2000), Helms (2013)

## **“Albanski zetovi” dhe “vredne albanke” – Dhëndurë shqiptarë dhe shqiptare të zonja**

Në momentet që po shkruhet ky artikull është vështirë të përcaktosh një krahinë të caktuar ku janë martuar gratë shqiptare, pasi tashmë martesat tilla ka kudo në Serbi, në fshatrat serbe të Kosovës, e ka disa raste martesash edhe në Republika Srpska të Bosnjë-Hercegovinës. Por siç e thashë edhe në fillim, gjithçka nisi në krahinën e Sanxhakut e aty është përqëndrimi më i madh i çifteve mikse shqiptaro-serbe. Sanxhaku dhe zona e Malësisë në Shqipërinë veriore, janë zona rurale, me një peizazh të ngjashëm natyror e bujqësor. Zona e Malësisë së Madhe, fshatrave të Nënshkodrës, Lezhës e Pukës prej nga vijnë pjesa më e madhe e grave shqiptare të martuara në Serbi, përbëjnë krahina ku marrëdhëniet patriarkale janë përshkruar e studiuar në vazhdimësi që 120 vjet më parë, si nga udhëpërshkrues e studiues evropianë e ballkanas, ashtu edhe nga studiues shqiptarë. Ajo është zona klasike ku është mbledhur e kodifikuar Kanuni i Lekë Dukagjinit dhe variantet e tjera lokale të kanuneve, është zona klasike ku gjendeshin dhe ende gjenden virgjinitat, ku këndohet me lahutë e ku ende performohet gjama e burrave: ku ka pasur dhe ende ka gjakmarrje. Sanxhaku është pjesë e këtij areali. Mes banorëve lokalë meshkuj të Sanxhakut me të cilët pata kontakt, ekzistonte një vetëdije se në Shqipërinë veriore ende ruhet ajo kulturë tradicionale “që këtu tek ne ka qenë e njëjtë deri para 50 vjetësh”<sup>154</sup> Një perceptim të tillë do ta quaja një njohje të mbetur peng në kohë, e kushtëzuar prej mbylljes së Shqipërisë gjatë dekadave të regjimit komunist dhe mungesës së komunikimit pas rënies së këtij regjimi. Në imagjinatën e banorëve serbë të Sanxhakut me të cilët fola, gjërat në Sanxhak nuk ishin më si dikur, për shkak të modernizimit, por ata nuk kishin njohuri se edhe në Shqipëri ishin realizuar reforma modernizuese e emancipuese gjatë regjimit. Efektet e modernizimit sa i përket emancipimit të gruas dhe rolit të saj në familje, konsideroheshin përgjithësisht negative. Në perceptimin e tyre nostalgjik për të shkuarën, gruaja ishte “vredna” – punëtore: ajo nuk i trembej punëve të vështira bujqësore. Po ashtu gruaja ishte “sluskinja”, e dëgjueshme: ajo nuk ia kthente fjalën njerëzve të familjes, burrit, vjehrrit e vjehrrës, duke ruajtur kështu rendin hierarkik patriarkal. Kërkesat për gra nga Shqipëria iniciohen përkundrajt një besimi të tillë të përforcuar edhe nga mediat, se duke marrë një grua shqiptare burrat e pamartuar serbë do të rikthejnë në shtëpitë e tyre vlerat e humbura tashmë. Jo vetëm që do të sigurohej vazhdimësia e familjes, por këto familje do të ishin ashtu siç duhet, si më parë, me gra punëtore e të dëgjueshme, gra për familje.<sup>155</sup> Vlerësimi pozitiv për vlerat e ruajtura të vajzave shqiptare shoqërohej gjithnjë me vlerësimin negativ për vajzat serbe që nuk e donin jetën e fshatit, nuk i donin punët e shtëpisë e të bujqësisë, nuk donin të bënin fëmijë, apo kur donin nuk donin të kujdeseshin për ta, pëlqenin karrierën, daljen nëpër

<sup>154</sup> I kod nas je bilo tako pre pedeset godina -

<sup>155</sup> Albanke su vredne – shqiptaret janë punëtore, ose Vredne ste vi albanke – ju shqiptaret jeni punëtore, ishin dy shprehjet e përdorura thujse nga të gjithë burrat dhe gratë serbe me të cilët kam folur apo intervistuar. Ndërsa fjala sluskinja- e dëgjueshme, nuk është përdorur drejtpërdrejtë, por në mënyrë implicite.

lokale e klube. Në këtë artikull nuk do të merrem me këtë çështje të rëndësishme, por më duhet të them se ky lloj vetë-stereotipizimi negativ ndaj vajzave dhe grave serbe ka shumë të pavërteta brenda. Në një fshat mund të ketë dy ose tre çifte mikse, ndërsa pjesa tjetër, janë gra serbe që bëjnë po të njëjtat punë bujqësore e shtëpiake si gratë shqiptare.

Ashtu sikurse stereotipet negative dhe paragjykimet e pengojnë ndërveprimin mes grupeve shoqërore e kulturore, ashtu stereotipet pozitive ndikojnë për të kundërtën. Në analizën e saj për rolin e stereotipeve etnike në zona me tension të herëpashershëm ndëretnik, Vasiliki Neofotistos argumenton se stereotipet pozitive etnike kthehen në faktor negociues mes popullsisë dhe ndikojnë në krijimin e një atmosfere rezistuese ndaj dhunës (Neofotistos, 2004, f.48). Në rastin konkret, besimi se gratë shqiptare kanë vlerat familjare të sipërpërmendura, është tregues i vlerësimit pozitiv jo vetëm ndaj tyre, por edhe ndaj familjeve shqiptare në përgjithësi. Megjithatë duhet bërë dallimi mes reklamimit të vlerave pozitive patriarkale të grave shqiptare – një lloj stereotipizimi pozitiv – dhe arsyeve praktike reale që çojnë në realizimin e këtyre martesave. Ky reklamim është i nevojshëm si strategji për të mundur frikën ndaj lidhjes së krushqisë me shqiptarë si dhe frikën ndaj udhëtimeve në Shqipëri. Ky lloj reklamimi gjithashtu ka qenë edhe faktor nxitës për përhapjen e këtyre martesave për një periudhë vetëm 8 vjeçare. Por ai nuk është faktori i vetëm nxitës, sikurse do të shohim më poshtë.

Faktorët e vërtetë që çojnë në realizimin e këtyre martesave janë pikërisht universaliteti i martesës, mosha e martesës dhe vazhdimësia e familjes përmes lindjes së fëmijëve. Sikurse e pamë më sipër universaliteti i martesës është analizuar prej antropologëve dhe historianëve të familjes si domosdoshmëri e ruajtjes së strukturave familjare e fisnore si njësi bazë e organizimit shoqëror e ekonomik dhe si rregullim i seksualitetit, që lidhet më pas edhe me konceptin e nderit. Kështu edhe burrat që janë martuar me gra shqiptare vërtetë janë joshur nga marketingu që i është bërë grave shqiptare si ruajtëse të vlerave familjare në humbje, por në realitet ata as nuk mund të mendonin se do të vdisnin të pa martuar dhe të pa trashëguar, siç do të shpreheshin të gjithë burrat e intervistuar prej meje. Kjo sepse domosdoshmëria e martesës si një normë morale e shoqërore është thellësisht e përbrendësuar nga individët: një jetë pa martesë është një jetë e shkuar dëm, njerëzit që vdesin të pamartuar janë për të ardhur keq. Universaliteti i martesës pra nuk ka vetëm karakter dhe funksion social e ekonomik, por edhe emocional. Një jetë e çuar dëm, është një jetë e jetuar në vetmi, pa dashurinë e kujdesin e gruas, pa dashurinë e kujdesin e fëmijëve, pa gëzimin e nipave e mbesave. Burrat serbë të martuar me gra shqiptare janë mbi 37 vjeç dhe diferenca mesatare moshore mes bashkëshortëve lëkundet nga 15 deri në 20 vjet. Mosha e re e martesës ka qenë dhe mbetet element i rëndësishëm i patriarkisë. Por kur mosha kalon dhe individët ende nuk janë martuar, krijohet një gjendje ankthi: përballë frikës së një jete fatkeqe të vetmuar dhe një pleqërie akoma më fatkeqe, detajet e tjera mbi prejardhjen apo statusin social të gruas, e humbin rëndësinë që do të kishin pasur përndryshe, në kushte të tjera. Ata nuk kanë mbetur pa martuar sepse kanë pritur të gjejnë gruan ideale punëtore e të dëgjueshme nga cilido cep i botës. Arsytet pse

lidhjet e mëparshme nuk kanë funksionuar janë individuale dhe ndryshojnë nga rasti në rast. Por përhapja gojë më gojë e lajmit se ata pak burra që guxuan të marrin gra nga Shqipëria kishin krijuar familje dhe ndjeheshin të kënaqur me gratë e tyre kishte një dimension gati mesianik.<sup>156</sup> Ndërsa fakti që këto gra nuk i trembeshin jetës dhe punëve të fshatit më shumë erdhi si faktor pozitiv shtesë. Më pas histori të ndryshme të disa çifteve mikse nëpër gazeta dhe dokumentarë, shoqëruar me diskursin riprodhues të stereotipeve pozitive mbi gratë punëtore e të dëgjueshme shqiptare, krijuan pritshmërinë e përgjithshme për këto gra dhe masivizimin e kërkesës për nuse shqiptare. Në fakt të gjithë burrat e pyetur prej meje se si u shkoi mendja se mund të gjenin nuse në Shqipëri u përgjigjën se kishin nga një të njohur që ishte martuar me grua shqiptare, se e kishin parë me sytë e vet që martesë shkonte mirë, e mbi të gjitha, kishin realizuar shpresën e humbur, për të pasur fëmijë. Në pyetjen se a kishin ndonjë frikë apo droje fillestare për të lidhur krushqi pikërisht me shqiptarë, përgjigjet ndryshojnë disi nga njëra tjetra. Të gjithë u përgjigjën se para se t'u shkonte mendja për të gjetur një grua në Shqipëri, e kishin menduar Shqipërinë një vend të rrezikshëm për këdo, e në veçanti për serbët. Disa burra u përgjigjën se e kishin marrë vesh prej rasteve të mëparshme që udhëtimi për në Shqipëri nuk ishte i rrezikshëm për askënd, e as për serbët. Ndërsa dy prej burrave të intervistuar u përgjigjën gati në mënyrë identike se “në realitet ne nuk dimë gjë fare për Shqipërinë dhe mediat kanë krijuar në mendje tona një imazh (serb. *slika*) të Shqipërisë si një vend të rrezikshëm.” Zoran nga fshati K, i martuar që në vitin 2007, tregon se kishte qenë vërtetë i shqetësuar para udhëtimit në Shqipëri. “por kur shkova atje – vazhdoi ai – u habita jo vetëm që Shqipëria nuk ishte vend i rrezikshëm, por edhe se sa shumë është zhvilluar. Kudo ndërtohet, jo si këtu tek ne. Po ashtu Shkodra është vërtet një qytet i madh e i zhvilluar. Njerëzit janë të dashur e mikpritës dhe kurrfarë problemi nuk kam patur, asnjëherë. Kam nisur madje edhe të kuptoj shqip pak dhe është shumë mirë, se kështu e kam më të lehtë të merrem vesh me njerëzit e gruas. Përfundimisht, mediat kanë luajtur një rol shumë të keq me gjithë këtë punën kundër shqiptarëve”. Në kohën kur intervistova Zoranin sapo kishin nisur bisedimet e Brukselit për normalizimin e marrëdhënieve mes Serbisë dhe Kosovës. Edhe pse çështjen e Kosovës të intervistuarit e mi nuk e shihnin direkt të lidhur me martesat e tyre, pjesa më e madhe e tyre e bënë herë pas here çështje bisede, siç ishte rasti i Zoranit. Ai dhe Millani, një bashkëfshatar tjetër i martuar me shqiptare, ishin të vetmit që më shprehën hapur frikën e tyre se procesi i marrjes së qytetarisë serbe të grave të tyre mund të minohej për shkak se ato ishin shqiptare. Ata trembeshin se në pasaportat e tyre mund të ndodhej ndonjë shenjë e padukshme identifikimi dhe që ajo shenjë mund t'i sillte gjithmonë probleme familjeve të tyre. Kështu nisja e bisedimeve të Brukselit pritej me një ndjenjë lehtësimi të dyfishtë. Në njërin anë dhe më kryesorja, kjo lehtësonte pozitën shoqërore të familjeve të tyre dhe

<sup>156</sup> Këtë pikë e kam sqaruar me imtësi në artikullin Albansko – srpski brakovi izmedju medijskog predstavljanja i stvarnosti (Martesat shqiptaro-serbe, mes përfaqësimit mediatic dhe realitetit), në suplementin Beton, Danas, 22. 04. 2015. <http://www.elektrobeton.net/mikser/albansko-srpski-brakovi-izmedu-medijskog-predstavljanja-i-stvarnosti/>



të atyre vetë si “dhëndurë shqiptarë”<sup>157</sup>. Sa më pak konflikte ndërshtetërore të ketë, aq më shumë ulet frika e një stigmatizimi të mundshëm në të ardhmen. Në anën tjetër, kjo do i jepte fund historisë së stërzgjatur të konfliktit me Kosovën, e kështu “të nisim të tërë të jetojmë një jetë normale”.

Ndërsa një pjesë e të intervistuarve të tjerë i shmangeshin pyetjes së parashtruar më sipër me shprehjen standarde: “Njerëzit janë njerëz gjithandej. Unë i ndaj njerëzit në njerëz të mirë ose të këqinj, ndaj nuk e pata problem të marr nuse shqiptare”<sup>158</sup>. Duke e kuptuar se një shprehje e tillë kishte më shumë qëllim shmangieje sesa shpjegimi, vendosa të respektoj shmangien e interlokutorëve të mi. Eksplorimi i mëtejshëm i kësaj shprehjeje mbetet çështje e hapur për hulumtim të mëtejshëm.

Nëndonjë rast ka edhe përgjigje që dalin jashtë kuadrit etnik (një burrë serb që kërkon një grua shqiptare) apo atij vleror (burra që kërkojnë gra punëtore e të dëgjueshme). Kështu ishte rasti i Goranit nga një fshat i malit Javor. Sipas tregimit të tij, kur kishte qenë i ri, në ushtri, ai kishte shkuar të shihte filxhan tek dikush që mbahej si ekspert në fushën e leximit të të ardhmes përmes filxhanit të kafesë. Gorani kishte qenë një i ri i pashëm, por kishte arsim 8-vjeçar dhe jetonte në një nga fsharat më malorë të zonës. Për këto dy arsye ai që i ri mendonte se do ta kishte të vështirë të martohej, pasi rrallë kishte vajza që nuk kishin arsim të mesëm dhe akoma më të pakta do të ishin gjasat që një vajzë të pranonte të martohej në atë fshat. Gorani nuk kishte paragjykim negativ për vajzat e arsimuara, por mendonte se disnivele arsimor sillte probleme në familje. Kështu nëse ai vetë ishte me 8 klasë shkollë, nuk kishte kuptim të martohej me një grua më të arsimuar se vetja, sikurse nuk ka kuptim që një burrë me arsim të mesëm apo të lartë të martohej me një grua me arsim 8-vjeçar. Atë kohë kur shkoi të shihte filxhan, në rininë e tij të hershme, lexuesi i filxhanit e siguroi për tre gjëra: 1. Se do të martohej pas shumë kohësh, 2. Se gruan do ta gjente nga një zonë tepër e largët ku kërkush nga krahina nuk kishte shkelur ndonjëherë dhe, 3. Ai do ta njihte gruan e tij të ardhshme me shikim të parë, pasi ajo kishte një lëkurë tepër të bardhë, por flokë, sy dhe vetulla tepër të zeza. Njëzet vjet kishin kaluar që nga dita kur kishte parë filxhan, kur një mik i kishte thënë se duhej ta provonte edhe ai të kërkonte një grua në Shqipëri siç kishin bërë katër burra të tjerë nga fshati fqinj. Gorani nuk ishte menduar dy herë. Siç tregon ai vetë: “Menjëherë m’u kujtua se filxhani i kafesë më kishte thënë që gruan do ta gjej nga një zonë aq e largët që kërkush nuk kishte qenë aty më parë, ndaj u nisa dhe unë të kërkoj. Disa miq më vunë në kontakt me gruan që vepron si ndërmjetëse në Shqipëri. Pas pak kohësh ajo më dërgoi fjalë se kishte gjetur një vajzë për mua dhe se duhet të shkoja ta shihja dhe të vendosnim nëse e pranonim njëri-tjetrin. Kur arrita në shtëpinë e saj, sa e pashë e dallova edhe para se të ma prezantonin. Ajo binte në sy menjëherë për shkak të lëkurës së bardhë e flokëve, syve dhe vetullave të zeza. Ajo është, thashë me vete dhe menjëherë pranova, sepse fati është fat, e prej tij nuk mund të arratisesh”. Rrëfenja e Goranit mbi fatin si kategori e gjithëpushtetshme mbi të cilin

<sup>157</sup> Burrat e martuar me gra shqiptare në zonën e Sanxhakut e quanin veten dhe quheshin nga të tjerët “albański zetovi” – dhëndurë shqiptare, sigurisht kjo e artikulluar në formë gjysmë-shakaje.

<sup>158</sup> Kjo përgjigje vinte pasi më parë kishin shprehur drojën e udhëtimit në Shqipëri.

njerëzit nuk kanë gjë në dorë mund të jetë strategji e përzgjedhur për të thënë se këto lidhje do të kishin qenë të pamundura nëse do të vareshin vetëm prej njerëzve. Në kozmologjinë e besimeve lokale që strukturojnë botëkuptimet e njerëzve mbi jetën e përditshme, veten dhe të tjerët, besimi në pashmangshmërinë e fatit i jep dimensione të tjera kuptimit se çfarë është normale dhe e realizueshme. Ky tregim në njëfarë mënyre na tërheq vëmendjen edhe në studiuësve mbi limitet e ndikimit të ideologjive politike, propagandës dhe stereotipeve përballë kozmologjive lokale. Në rastin konkret këto kozmologji përforcojnë agjencinë individuale dhe strukturojnë veprimin në një mënyrë të tillë që shkon pikërisht përtej asaj çka imponon ideologjia e ndarjes etnike.

Pavarësisht bindjeve personale se kush ka të drejtë në konfliktin serbo-shqiptar që nuk e përfshin drejtpërdrejtë Shqipërinë, burrat serbë të martuar me gra shqiptare janë të vetëdijshëm se e kanë thyer një gjysëm tabu – lidhjen e krushqisë me familje shqiptare. Tabuja e plotë, martesë mes burrave e grave serbë/e, përkatësisht me gra e burra shqiptarë të Kosovës, mbetet e paprekur. Por edhe martesë mes burrave serbë e grave shqiptare nga Shqipëria, ishte e paimagjinueshme deri një dekadë më parë.

### **Në kërkim të një jete më të mirë: mes shpresës dhe realitetit**

Deri këtu folëm për arsyet që kanë çuar disa nga burrat serbë për të kërkuar bashkëshorten në Shqipëri. Ato determinoheshin nga frika ekzistenciale ndaj vetmisë, të cilën unë e shoh si thelbin e tre faktorëve kryesorë të patriarkisë jo si ideologji sundimi, por si praktikë shoqërore e strukturimit të jetës familjare: universalitetit të moshës së martesës dhe krijimit të vazhdimësisë familjare përmes lindjes së fëmijëve. Në këtë pjesë do të shohim si qëndron raporti mes këtyre faktorëve dhe përbërësve të tjerë të patriarkisë si ideologji dominimi dhe si ndikojnë ata zgjedhjen e grave shqiptare për të pranuar që të martohen në Serbi.

Nëse për masivizimin e kërkesave për martesë të burrave serbë me gra shqiptare shërbeu reklamimi i vlerave morale patriarkale të këtyre grave, në rastin e grave shqiptare marketingu do të përqëndrohej në anën ekonomike. Ndërmjetësit që veprojnë për të lidhur këto martesë shpesh e zmadhojnë, madje edhe gënjejnë, mbi gjendjen ekonomike të pretendentëve burra. Më duhet të bëj një sqarim këtu, për të shmangur çdo keqkuptim të mundshëm. Në radhë të parë zona e Malësisë së Shkodrës, fshatrat e Lezhës dhe ato të Pukës në Shqipëri kanë qenë nga zonat me gjendjen ekonomike më të keqe në Shqipëri. Që në kohën e komunizmit, për shkak të terrenit malor, kooperativat bujqësorë kishin rendiment prodhimi më të ulët se kooperativat dhe fermat e tjera bujqësore në Shqipëri, për pasojë edhe paga e fshatarëve të këtyre zonave ishte më e ulta në gjithë Shqipërinë. Njëra prej grave të intervistuar tregon se paga ditore e prindërve të saj ishte 1 lek në ditë (10 lekë të vjetra), pra paga mujore ishte 30 lekë në muaj, e barabartë me çmimin e 6 bukëve. Një nivel i tillë varfërie bëri që pas vitit 1990 këto zona të pësonin një lëvizje radikale popullsie. Shumica e familjeve fshatare zbritën në periferi të Shkodrës, Lezhës dhe Tiranës, ndërsa pjesa më e madhe e djemve të rinj të aftë për punë të emigronin drejt Italisë e Greqisë. Pjesa më e madhe

e familjeve të zbritura në periferi të qyteteve të përmendura kanë si burim kryesor të të ardhurave remitancat. Po ashtu pavarësisht se ligji u jep të drejtën e trashëgimisë vajzave njësoj si djemtë, tradita nuk ua njeh atë. Për të gjitha këto arsye prindërit e këtyre vajzave, por edhe vetë ato, kërkojnë që të kenë martesë që u siguron njëfarë sigurie ekonomike. Për shkak të prejardhjes, këto vajza nuk tremben nga jeta dhe punët e fshatit, por burri shihet si mbajtësi kryesor i familjes në aspektin ekonomik, ndaj të pranosh të martohesh me një burrë që jeton në varfëri do të thotë të pranosh që do të jetosh në ato kushte të vështira deri në fund të jetës. Për këtë arsye edhe ndërmjetësit shpesh e zmadhojnë mirëqënien ekonomike të burrave të ardhshëm. Një tjetër faktor nxitës për pranimin e martesës në Serbi ka qenë edhe imazhi i Jugosllavisë. Është interesante sesi gjatë bisedave me gratë e intervistuar shpesh ngatërrohej emri Serbi me Jugosllavinë. Për shembull njëra thoshte “kur erdha këtu në Jugosllavi, ashtu, më fal Serbi”, ose tjetra thoshte “e kisha mendu ndryshe Jugosllavinë, si i bie, Serbinë”. Megjithatë, sikurse e theksova edhe në pjesën më sipër, arsyet e vërteta të pranimit për t’u martuar në Serbi, janë të tjera dhe ndryshojnë nga rasti në rast. Në thelb të tyre mbeten gjithsesi universaliteti e moshë e martesës, si dhe të bërit nënë.

Gratë e pamartuara në ato zona nuk i tremben vetmisë. Nëse një vajzë nuk martohet, ajo jeton me familjen e njërit prej vëllezërve deri në fund të jetës, e rrethuar prej nipave e mbesave. Por gjithsesi jeta në familjen e vëllait nuk është kaq e thjeshtë, vajza do të jetë gjithnjë në konkurrencë për status brenda familjes me kumatën, gruan e vëllait. Për më tepër vajzat e pamartuara shihen me njëfarë përbuzjeje shoqërore dhe thirren me terma derogativë si “lënesha” ose “beqare e motshme”. Ekziston gjithashtu rreziku i thashethemeve mbi arsyet e mosmartesës, për to mund të flitet nën zë ose prapa krahëve se mund të kenë pasur lidhje dashurie, se nuk janë pra “të ndershme”, duke vënë kështu në pyetje nderin e gjithë familjes. Nëse ambienti shoqëror do të ishte i sigurt se vajza e mbetur pa martuar realisht ishte “e ndershme”, patjetër ajo atëherë do të kishte ndonjë defekt fizik, e kjo sërish mund të prekë pjesën tjetër të familjes që mund të stigmatizohet si familje që ka dikë të sëmurë në shtëpi, e kjo mund t’ua vështirësojë vëllezërve apo motrave të tjerë gjetjen e bashkëshortit apo bashkëshortes.

Nga 13 gratë e intervistuar, vetëm tre prej tyre ishin martuar mbi moshën 27 vjeç (përkatësisht 28, 30 dhe 34 vjeç), një ishte martuar 24 vjeç, ndërsa te tjerat 20 vjeç. Sigurisht që për popullsinë urbane dhe një pjesë të popullsisë fshatare, të martohesh në moshën 20 vjeç do të thotë të martohesh në një moshë të re. Por situata ndryshon për rastet konkrete. Nga rastet e intervistuar, asnjë nga vajzat nuk kishte arsim të mesëm: pjesa më e madhe kishte mbaruar arsimin e detyruar 8-vjeçar, njëra e kishte vazhduar shkollën deri në klasë të shtatë, një tjetër deri në klasë të katërt, ndërsa e fundit, nuk kishte kryer fare shkollë. Pra me të mbushur moshën 15 vjeç një vajzë nuk ka tjetër çfarë të bëjë, përveç se të martohet. Kontrolli mashkullor patriarkal mbi jetët e këtyre vajzave është ende i fortë. Por ky kontroll mashkullor mbi pastërtinë morale të vajzave të familjes, nuk ka të bëjë fare me ruajtjen e pastërtisë dhe kontrollin e fertilitetit të gruas shqiptare si ruajtëse e gjakut të pastër shqiptar dhe i përcjelljes së kulturës së pastërt etnike.

Sosja e martuar me Zoranin në vitin 2007 tregon se ishte 24 vjeç kur u martua. Ajo dhe familja e saj kishin jetuar në një fshat të thellë malor në Malësinë e Madhe dhe atë vit sapo kishin zbritur në një fshat fushor pranë qytetit të Shkodrës. Ajo kishte refuzuar disa raste për martesë si të papërshtatshme. “Nëse do kisha pranuar të martohesha në ndonjë prej atyre rasteve”, tregon Sosja, “ka shumë mundsi që të isha kthyer mbarsht brenda 4 ose 5 vjetve. Me u martue e me u kthyer prap. Jo prite Zot, aty i qet ftyrën tan robve, i qet ftyrën vedit, se nuk ka cajre pa ta than një fjalë. Je e poshter nuk di ti gja, kur kthehesh. Femra ka fjalë, edhe kam mendue ma mirë të jetë i vjetër, veç të jetoj me te, 5 vjet 5 vjet, veç me pas një fmi me ta, a kupto? Veç mos me i qit ftyrën familjes e vedit, përnryshe... » Gjatë bisedave me Sosen, çështja e nderit të familjes ishte shumë prezente. Edhe nëse nuk do ishte martuar fare, ajo njësoj thotë se do ishte bërë me fjalë, pra një nga arsyet e pranimit të martesës në Serbi ishte pikërisht ruajtja e familjes nga fjalët për të. Ajo tregon se fillimi është shumë i vështirë, kur nuk njeh as vendin, as gjuhën, as kërkënd nga njerëzit. Por, “ktu rrimë për 3 vllaznit e babën” thotë ajo, pra “për mos me ia qit ftyrën”, për të mos i turpëruar ata. Sosja tregon se pas moshës 22 vjeç konsiderohesh e madhe për martesë, ndaj edhe mundësitë sa vijnë e zvogëlohen. Megjithatë kur e pa Zoranin, ajo thotë se nuk donte që të vendoste vetë dhe ia la në dorë babait vendimin: “As s’un e thojsha po, as s’un e thojsha jo. Çado me ndodhë, le t’ndodhin prej ktyne e jo prej mejet. Nesër, Zot mos na qit, me u kthye. Ata mundet me m’pranue mue. A sikur me pat than un vet po, thojn e ke vet fajin, gjeje ka t’dush po ma nuk kthehesh”.

Maria ishte vetëm 20 vjeç kur u martua. Me origjinë edhe ajo ishte nga Malësia e Madhe, por familja kishte vite që kishtë zbritur në qytetin e Shkodrës. Aty ajo edhe punonte. Maria tregon se kishte punuar që 14 vjeç dhe që ishte e para në punë. Arrinte të prodhonte mbi normën ditore dhe të merrte shtesë mbi rrogën bazë. Ajo thotë se gjithnjë ka pasur para për vete dhe që kur erdhi në Serbi, në fshat, edhe pse iu dhimbs që la qytetin e Shkodrës për të shkuar në fshat malor, edhe aty gjente gjithfarë punësh për të nxjerrë para që i mbante po ashtu për vete. Në Shqipëri ajo ende nuk e kishte mbushur moshën kur vajzat quheshin të mëdha për martesë, por dy ishin arsyet që e kishin shtyrë të pranonte martesën në Serbi, siç tregon: “Në Shqipëri kisha frikë me pranë, se burrat ke ne jan shumë fanatik, duke fillu që prej vllait tem të madh. Un shkoja në punë, e kthehesha, e nuk mujsha as për kafe me dal mas pune me shoqet. Edhe grunë e vet kshtu e mbyll. E dijsa se po të pranojsa me u martu n’Shkodër, burri kishte me m’qit prej pune, e kishte me qen xheloz i madh, ku dole, kënd e takove, pse e pe filanin. Uhhh nuk mujsha ma. At koh kur më prezentun me Milenkon, sapo ma kishin vra babën, gabimisht e kishin ngatërru me dikë tjetër. E kur erdh kërkesa prej Milenkos thash, hajt, boll ma jetova knej”. Maria e kishte pëlqyer Milenkon që kur e pa dhe e kishte pranuar vetë, pa imponim. Ngjashëm me Marien kishte ndodhur edhe me Vjolën, nga një fshat pranë qytetit të Lezhës.

Ndërsa Marta dhe Djana kishin pranuar të martoheshin në Serbi për të lënë mbrapa një jetë të dhimbshme. Të dyja kishin qenë të martuara në Shqipëri e kishin vuajtur në shpinë dhunë familjare prej bashkëshorteve. Djana kishte qenë vetëm 18 vjeç kur

kishte humbur fëmijën për shkak të dhunës së të shoqit. Marta pasi ishte ndarë ishte khyer të jetonte me vëllezërit dhe nuk e mendonte se do të martohej më. Ishte 34 vjeç kur i erdhi kërkesa nga Millosi (atë kohë 50 vjeç).

Në titullin e kësaj çështjeje përmenda shprehjen “për një jetë më të mirë”. Për ato gra që në Shqipëri kishin kaluar moshën e martesës, vetë ekzistenca e një mundësie tjetër për të krijuar familje përbën kuptimin e kësaj shprehjeje. Kështu, për të mos shkruar çdo rast, martesë shihet si i vetmi fat për të ardhmen, nga të gjitha gratë e intervistuar. Por siç e thashë, në rastin e kërkimit tim, më shumë se gjysma e vajzave nuk e kishte kaluar edhe aq moshën e martesës. Për një pjesë të grave edhe premtimi i një jete gati përrallore nga ana ekonomike kishte luajtur një farë roli për lidhjen në martesë, pra ishte kuptimi i kërkimit të një jete më të mirë. Mirëpo shumica e tyre tregojnë se kishin pasur kushte më të mira jetese në Shqipëri, sidomos për shkak se një pjesë e vëllezërve jetonin e punonin në Greqi e Itali dhe dërgonin remitanca. Ato po ashtu tregojnë se baballarët kishin ardhur më parë për të parë vendin se ku do të jetonin vajzat e tyre. Sosja tregon se vetë nuk kishte qenë e kënaqur fillimisht me kushtet e jetesës, por babai kishte thënë: “Duket njeri i mirë dhe rast i mirë për martesë. Nëse Zoran ka me hangër vet, ka me pas dhe goca ime. Nëse ai s’ka me hangër vetë, s’ka me pas as goca ime”. Sosja thotë se megjithatë, ajo i kishte mbushur mendjen burrit dhe vjehrrit që paranë e mbledhur ta investonin për një shtëpi më të mirë. Po ashtu Marta, pasi i kishte arritur që edhe kunatit t’i gjente grua në Shqipëri, thotë se tashmë vendimet për shpenzimet i marrin këto të dyja dhe kanë arritur të ndërtojnë shtëpi të re tre katëshe. Familjarët e tyre e kanë zakon të rrinë një deri dy muaj tek vajzat e martuara larg dhe shqetësimi kryesor që një pjesë e këtyre grave kishin ishte që të krijonin kushte të rehatshme jo vetëm për të jetuar vetë, por edhe për të pritur familjarët. Disa gra thonë se kur prindërit apo vëllezërit kanë parë se në realitet kushtet e jetesës së tyre nuk po ndryshonin, ishin ndjerë të pikëlluar dhe ishin shprehur se: “e humbëm kot atë vajzë andej”. Kjo ndonjëherë kishte çuar edhe në prishjen e marrëdhënies mes familjes së gruas dhe burrave të tyre.<sup>159</sup> Ndaj bazuar në raste të tilla, ata burra që kishin kursime, nuk hezitonin të investonin. Kështu ndryshe nga perceptimi i përgjithshëm në Serbi e Shqipëri, pavarësisht marketingut të ndërmjetësve, raporti real ekonomik mes familjeve shqiptare dhe atyre serbe që lidhen në krushqi, është i balancuar dhe kjo u jep grave shqiptare të martuara në Serbi në fakt përparësi. Burrat, duke mos patur pushtet më të madh ekonomik nga vëllezërit e këtyre grave, nuk janë në pozitën që t’i bëjnë ato të ndjehen inferiore dhe në përgjithësi vendimmarrja ekonomike për shpenzimet familjare është e balancuar.

<sup>159</sup> Sikurse e përmenda, ndërmjetësit duke përfituar që në familjet e këtyre vajzave nuk di njeri serbisht dhe që dhëndurët potencialë nuk dinë shqip, zmadhojnë ose gënjëjnë jo vetëm për gjendjen ekonomike, por edhe për gjëra të tjera. Angelina e martuar me Goranin që e përmenda më sipër, tregon se edhe pse i ati i kishte parë kushtet ekstremisht të vështira të jetesës, ndërmjetësja e kishte gënjyer duke i thënë se Gorani nuk kishte investuar se priste të martohej, por që gjithë pasurinë e kishte të investuar në bankë. Ajo thotë se vëllezërit e saj jetonin në Greqi dhe kur e kishin parë se ku ishte martuar motra e tyre, ishin zemëruar keq me të atin. Pas një viti i ati kishte vdekur prej hidhërimit.

Por togfjalëshi “për një jetë më të mirë” ka edhe një kuptim tjetër, që lidhet me nivelin e dominimit mashkullor ndaj moralit të grave, lëvizjeve, sjelljeve të tyre shoqërore dhe trupave të tyre. Sikurse e pamë në rastet e Soses, Maries, Djanës dhe Martës, niveli i dominimit mashkullor në Shqipërinë e Veriut, mes banuesve me origjinë nga Malësia e Madhe, është ende shumë i lartë. Sosja thotë se në Serbi vajzat “i kryjnë të tana” para martesë, e martohen kur veç e kanë fëmijën në bark.<sup>160</sup> “Kurse te ne prite Zot, edhe e fejume me qen, nuk munesh me dal për kafe me të fejum. Më ka pyt Zorani, me pat pas ndejt ma gjat n’fejes, a kishim mujt me dal ne shëtitje dor për dore. Prite Zot, i thaç, as për kafe vetëm s’kishim mujt me dal, jo ma dor për dor”.

Djana tregon se jo vetëm të shoqin, por edhe babain e vëllezërit i kishte shumë fanatikë e kontrollues. Mirëpo edhe pse mendon se ata e tepronin me fanatizmin e tyre – babai nuk i kishte lënë fare vajzat të shkolloheshin dhe ushtronte kontroll të fortë për veshjet e tyre, si dhe daljet në fshat – Djana nuk e duronte dot as mënyrën sesi vajzat edukoheshin në Serbi, më të lira seç duhet dhe “pastaj serbët ankohen se pse vajzat duan veç të jetojnë në qytet e te bajn qejf (kupto: të kenë të dashur para martesë, të dalin për kafe dhe të shkojnë në disko në fundjavë). Kuku e mjera un, kam dy vajza, ku po i rris ktu, çka ka me u ba me to?”

Por Djana është e vetme në shqetësimin e saj. Të gjitha gratë e tjera shprehen të kënaqura që në Serbi nuk kanë atë kontroll, madje e konsiderojnë këtë si gjënë më pozitive të martesës në Serbi. Të paktën vajzat e tyre do të kenë mundësi të rriten “njësoj si vajzat serbe”, të dalin për kafe, të kenë të dashur, të gëzojnë e të bëjnë universitetin. Milenko shprehet se vetë nuk iku nga fshati, por që për djalin dhe vajzën e tij po ble shtëpi në Kragujevac. Ai dhe Maria duan që fëmijët e tyre të shkollohen e kur të vijë momenti, të shesin tokat e shtëpinë në fshat dhe të zhvendosen të tërë në qytet. E ardhmja në fshat nuk preferohet më jo pse biznesi bujqësor nuk u ecën, por sepse infrastruktura shoqërore, me shkollë e spitale dhe ajo rrugore, nuk duket se do të përmirësohen në të ardhmen e afërme, ndaj dhe ata nuk e shohin fshatin si perspektivë për fëmijët e tyre.

Në ndonjë rast fanatizmi mashkullor i burrave të zonave prej nga vijnë këto gra, u përmendet atyre në formë presioni shoqëror, kur kanë probleme në çift, jo prej vetë burrave, por prej rrethit shoqëror. Përgjigjja në të tilla raste është se vërtet burrat dhe vëllezërit në Shqipëri janë kontrollues ndaj lëvizjes së vajzave, por “ne nuk jemi pa të drejtën e fjalës. Në familje ne marrim shumë dashuri, mbështetje, e themi çka na pëlqen e çka nuk na pëlqen, e japim mendimin tonë e na respektojnë. Nëse jemi martu këtu jemi martu për më mirë e jo për më keq”.

Para se të nxjerrim disa përfundime mbi nivelin e ndryshëm të patriarkisë mes këtyre dy krahinave, bazuar në të dhënat empirike nga këto martesë, duhet të prekim edhe faktorin etnik: a e kalojnë shqiptarët, burra e gra, çështjen e martesave me serbë, sikur të mos kishin asnjë paragjykim? Kjo është në fakt pika më e vështirë për t’u eksploruar edhe në rastin e grave. Nëse pjesa më e madhe e burrave do të përgjigjeshin se për ne nuk ka rëndësi nacionaliteti, por ka rëndësi nëse je njeri i mirë apo jo, pjesa

<sup>160</sup> Sosja u habit kur i thashë se njësoj si në Serbi ndodh edhe në disa zona të Shqipërisë.

më e madhe e grave do të bënte sikur nuk e dëgjonin fare këtë pyetje edhe kur unë i rikthehesha asaj. Në një moment madje pata krijuar mendimin se, duke pasur parasysh nivelin arsimor, këto gra të paktën i kishin shpëtuar një farë indoktrinimi nacionalist që merret përmes shkollimit. Por biseda me dy gra ma ndryshoi këtë perspektivë. Luçia, kunata e Martës foli për këtë çështje para se ta pyesja unë, pikërisht kur kishim dalë shëtitje dhe unë e kisha lënë bllokun e shënimeve në shtëpi, duke menduar se e kisha mbyllur punën për atë ditë. “Eh moj motër”, tha ajo, “ti kujton se unë s’e di që ne jemi kan n’gjak me serbt a? Of bre, e di, bile edhe fort mirë, çka ka ndodhë mes nesh, çka ka ndodhë n’Kosov. Kur e mori vesh vllau n’Gjermani se ia kena dhan fjalën serbit, ka shit makinën, ka ardh n’shpi për 24 or, e ka than, se jam un gjall, serb nuk e merr time motër për gru. Nëse ai i ka pagu shkusit 3000 euro për me e ba fejesën, qe ku e kam shit makinën e i kam pru paret për me ia kthy atij mrpash, po kjo pun s’ka me u ba. E di që Luçia i ka 29 vjet, po hajd se i gjejm burr tjetërkund, le t’kërkoj vllau tjetër n’Greqi, le t’martohet me grek e t’jetoj atje si mretnesh. Baba e ngjoi dhe e la me maru fjalën e iu kthy e i tha se ti mir e ke, po kur kishte qen kaq kollaj me e ba këtë pun, pse nuk e keni ba deri tash po e lat motrën me i mbush 29 vjet pa martu? E tash që dol një rast i mir për me e martu me e kthy mrpash, e me e lan gocën prap pa martu? Ky pra ishte fati, e kshtu le të ndodh, ne fjalën e dhan mrpash nuk e kthejm.” Interesante është sesi në sytë e shqiptarit nga Malësia e Madhe serbi përbën figurën e armikut, ndërsa greku jo, edhe pse sipas besimeve nacionaliste shqiptare serbë e grekë konsiderohen njësoj armiq. Por shpeshësia e komunikimit me Greqinë, marrëdhëniet e shumëfishta ekonomike, shoqërore e humane të krijuara përmes emigrimit e kanë zbehur në popullatë figurën e armikut, pavarësisht narracioneve nacionaliste historike, pavarësisht paragjykimeve ndëretnike. Po ashtu është interesant të vejmë re rëndësinë e kategorisë kozmologjike të fatit: vajza duhet martuar, e nëse fati e shpuri në Serbi, prej fatit nuk ka arrati, siç e pamë edhe në rastin e Goranit.

Angelina, e martuar me Goranin, po ashtu më tha:” Un e di se çka ka ndodh mes nesh dhe ktyne (serbëve). Gjyshja mka pat tregu se çka kan bo serbt n’Malsi para 100 vjetve. Po çka ka lidhje Gorani im me çka ka ndodh para 100 vjetve? Pastaj un jam martu me te e jo me t’gjith serbt”. Por Angelina e shqetësuar do të më tregonte se njëra prej grave që ka probleme me burrin, del në oborr “edhe fillon e thret se sa mir jua kan bo kosovarët juve. Kukuuu me na marr n’qaf të tanave. M’morën grat e tjera n’telefon të shqetësime e m’tan me shku me i fol. Po ne budalle s’jemi, kto gjana i dim, po përderisa vet kena pranu me u martu ktu, nuk kena pun me u marr me kto gjana. E për çka? Edhe gja nuk ndreqim për çka ka ndodhë, edhe njerzit ktu i bajm nervoz e i prishim pun vetes”. Kështu pra pa dashur Angelina më qartësoi se shmangia ndaj pyetjes sime kishte qenë e qëllimshme. Këto fjalë po ashtu e bëjnë të qartë faktin se çdo periudhë acarimi politik e mediatik mes Shqipërisë e Serbisë i vë këto çifte në një pozitë të vështirë dhe kjo sqaron edhe më mirë se pse Zorani dhe Milani u shprehen me lehtësim për marrëveshjen e Brukselit. Në Sanxhak ka raste të dhunës mashkullore brenda familjes, ndaj gruas. Në dy raste që kam hasur vetë, ajo ka qenë e lidhur me faktin se gratë ishin shqiptare dhe ishin thashethemet apo ngacmimet e rrethit shoqëror që i

kishin çar këta burra të përdornin dhunë mbi gratë. Në këto raste ishin shërbimet sociale dhe policia që kishin normalizuar situatën. Njerëzit arrijnë të thyejnë barriera të pamenduara me parë, por prezenca e tyre vazhdon të mbetet e fortë dhe kjo thyerje vazhdon të mbetet e brishtë përballë potencialit ndarës të këtyre barrierave.

## **Në përfundim**

Rastet e analizuara më sipër evidentojnë një mospërputhje mes realiteteve shoqërore dhe vlerave të imagjinuara patriarkale. Kërkesa për gra me vlera patriarkale tregon se ende marrëdhëniet patriarkale në zonën e Sanxhakut në Serbi vazhdojnë të dominojnë, por ajo nuk është më një marrëdhënie e dominimit të padiskutueshëm mashkullor dhe e hierarkisë së moshës në atë kuptim si ka qenë para 100 vjetësh. Sikurse e pamë më sipër, patriarkia reale në Sanxhak konsiston në faktin që universaliteti dhe mosha e martesës ende nuk vihen në dyshim. Aq më pak vazhdimësia përmes lindjes së fëmijëve. Burri mbetet kryefamiljari edhe në kuptimin e sigurimit të jetesës dhe kjo për shkak të patrilokalitetit: gratë nga Shqipëria shkojnë të jetojnë në shtëpinë dhe pronat e burrit dhe jo e kundërta. Por gratë nuk privohen nga e drejta për punë, në të kundërt, mirëpritet nëse del një mundësi e tillë. Vendim marrja ekonomike në shtëpi është përgjithësisht e balancuar.

Krahasuar me zonën e Malësisë së Madhe, fshatrave të Lezhës e Pukës, patriarkia në zonën e Sanxhakut ka një nivel më të ulët, pavarësisht rasteve të veçanta. Në këto zona të Shqipërisë veriore patriarkia si marrëdhënie shoqërore por edhe si dominim mashkullor vazhdon të jetë e fortë. Kontrolli vazhdon të ushtrohet sa i përket marrëdhënies së grave dhe vajzave me botën e jashtme, e jo edhe aq brenda familjes. Vajzat në pjesën më të madhe të rasteve kanë të drejtë të pranojnë apo të refuzojnë rastet për martesë, por ato kurrsesi nuk duhet të mbeten të pamartuara. Por ky dominim dhe kontroll mashkullor nuk ka lidhje me rolin dhe rëndësinë simbolike që trupi i gruas ka për kombin, as në nivel praktike as në nivel diskursi tek njerëzit e zakonshëm. Kalimi i kufjve imagjinarë e realë që vendos nacionalizmi, nuk do të thotë se burrat serbë e gratë shqiptare të përfshirë në martesë të tilla heqin dorë nga mënyra sesi e kuptojnë kombin e atdheun, mikun e armikun. Një pjesë e tyre mendojnë se familja dhe kombi janë dy gjëra të ndryshme, ndërsa një pjesë tjetër nuk i sheh këto të dyja të lidhura me njëra – tjetrën.

Ky artikull, mes të tjerash, është edhe një ftesë për studiuesit e gjinisë dhe nacionalizmit, që ta shohin marrëdhënien mes patriarkisë, dominimit mashkullor dhe nacionalizmit, nga një prizëm tjetër, nga poshtë lart, e të dalin nga qasja që merr për bazë vetëm diskursin dhe strategjitë e elitave politike e mediatike.



## Literatura

BRACEWELL, W. (2000) Rape in Kosovo: masculinity and Serbian nationalism. *Nations and Nationalism*. 6 (4), fq. 563 – 90.

DIMOVA, R. (2006) Modern' Masculinities: Ethnicity, Education, and Gender in Macedonia. *Nationalities Papers*. 34 (3), fq. 305-20.

HELMS, E. (2013) *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

HYSA, A. (2015) Albansko – srpski brakovi izmedju medijskog predstavljanja i starnosti (Martesat shqiptaro-serbe, mes përfaqësimit mediatik dhe realitetit), në suplementin Beton, Danas, 22. 04. 2015. [http://www.elektrobeton.net/mikser/albansko-srpski-brakovi-izmedju-medijskog-predstavljanja-i-stvarnosti/](http://www.elektrobeton.net/mikser/albansko-srpski-brakovi-izmedju-medijskog-predstavljanja-i-stvarnosti/http://www.elektrobeton.net/mikser/albansko-srpski-brakovi-izmedju-medijskog-predstavljanja-i-stvarnosti/)

KASER, K. (2008) *Patriarchy after Patriarchy: Gender Relations in Turkey and in the Balkans, 1500-2000*, Münster: LIT Verlag.

LAMBESKI, S. (1999) Suck My Nation—Masculinity, Ethnicity and the Politics of (Homo)sex. *Sexualities*. 2 (4), fq. 397–419.

MAYER, T. red. (2000) *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*. New York: Routledge.

NAGEL, J. (1998), Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations. *Ethnic and Racial Studies*. 21 (2), fq. 242 — 260.

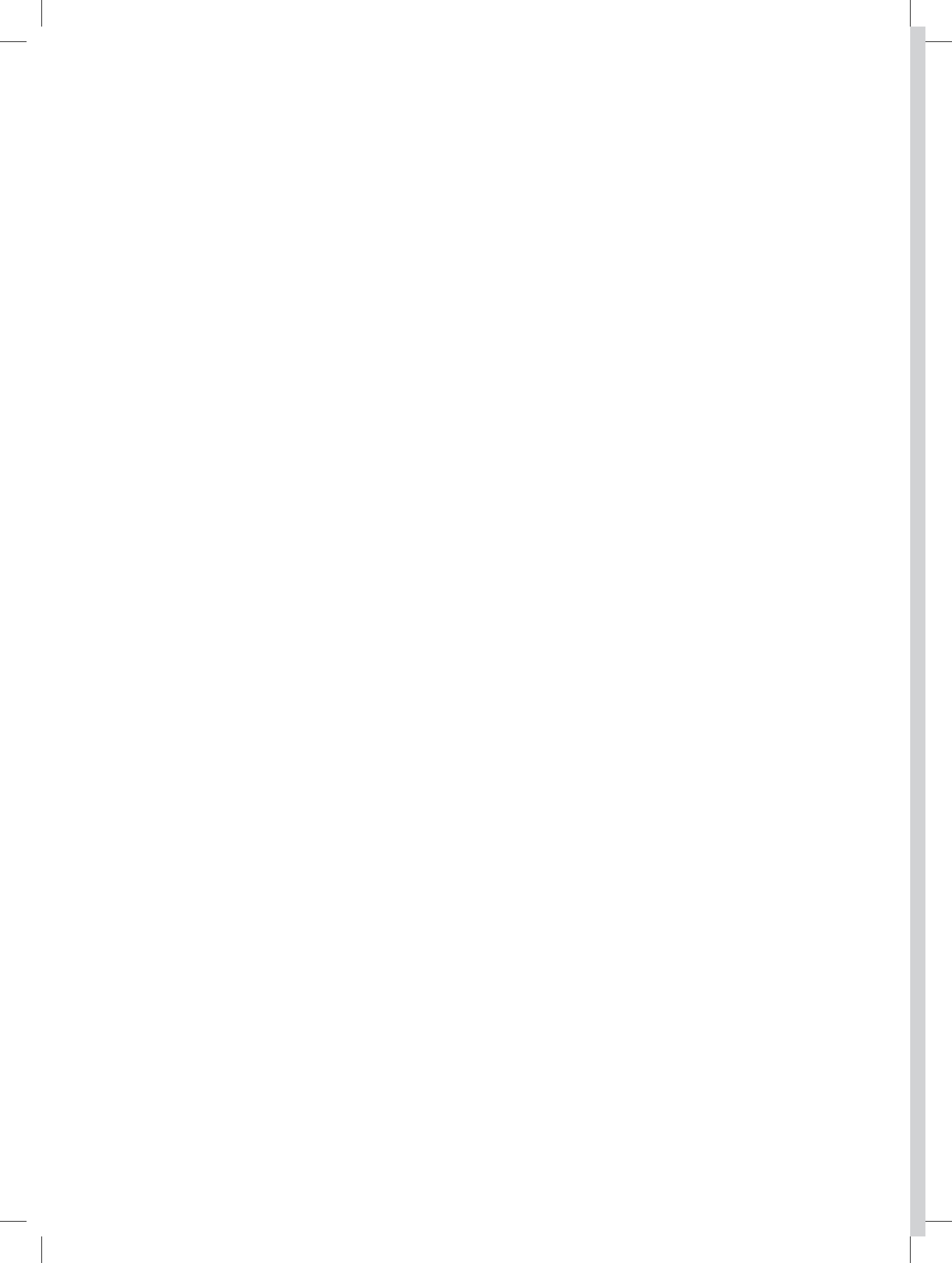
NEOFOTISTOS, V. (2010) Cultural Intimacy and Subversive Disorder: The Politics of Romance in the Republic of Macedonia. *Anthropological Quarterly*. 83(2), pp. 279–316

\_\_\_\_\_, (2004) Beyond Stereotypes: Violence and the Porousness of Ethnic Boundaries in the Republic of Macedonia. *History and Anthropology*. 15 (1), fq. 47-67.

ORTNER, Sh. (1996) *Making Gender: the Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.

VERDERY, K. (1994) From Parent State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe. *East European Politics and Societies*. 8 (2), fq. 225-55

YUVAL-DAVIS, N. (1993) Gender and nation. *Ethnic and Racial Studies*. 16 (4), fq. 621–32



**Armanda Hysa**

Institute of Cultural Anthropology

Centre of Albanian Studies

Tiranë

## **Serbian-Albanian Mixed Marriages: When Patriarchy Breaks the Barriers of Nationalism**

**Abstract:**

This article deals with an interesting social phenomenon, namely the mixed marriages between Serbian men and Albanian women from Albania. The article is based on fieldwork in the region of Sandžak. However, the examination of this phenomenon transcends both geographical and theoretical, and tries to offer a new approach to the study of links between patriarchy and nationalism.

---

**Key words:**

patriarchy, nationalism, mixed marriages, Sandžak

