

L'albero del latte

La donna nel diritto consuetudinario albanese

I. Il Kanun e la sua codificazione¹

All'inizio del novecento un francescano, Padre Shtjefën Kostantin Gjeçovi², dopo un lungo lavoro di raccolta mette per iscritto, sembra per la prima volta, una serie di regole, fino ad allora tramandate oralmente, che scandivano tutti gli aspetti della vita di una regione montuosa dell'Albania del nord, la Mirdita. Questa raccolta è denominata *Kanun di Lek Dukagjini*.

La pubblicazione dei primi capitoli del *Kanun di Lek Dukagjini* avviene ad opera dello stesso Gjeçovi sulla rivista "*Hylli i Dritës*" (La stella della luce), dal 1913 al 1924³. Il suo lavoro fu ricostruito dai Padri Francescani dell'Albania, i quali lo pubblicarono in un unico volume nel 1933 con un'ampia prefazione del Padre Gjergj Fishta⁴. Il testo venne pubblicato in Italia nel 1941 dalla Reale Accademia d'Italia, tradotto da Padre Paolo Dodaj, a cura di Padre Gjergj Fishta e Giuseppe Schirò, con l'introduzione di Federico Patetta⁵. La raccolta di Gjeçovi pur essendo la più completa, non è l'unica sulle norme tradizionali dell'Albania del nord. Della prima metà del novecento sono anche le parziali raccolte di Nikola Ashta, che nel 1901 pubblica il saggio *Das Gewohnheitsrecht der Stämme*

¹ La cornice teorica entro cui si muove questo articolo è quella dell'antropologia giuridica. I termini "codice" e "codificazione" verranno utilizzati riferendosi esclusivamente al loro significato di "raccolta di norme" tentando di operare una "dilatazione semantica" rispetto alla tradizionale connotazione, sul piano storico-giuridico, dei concetti in esame.

² Per una biografia di Gjeçovi si veda: R. Mata, *Shtjefën Gjeçovi nderi i kombit*, Tiranë 2000; J. Brahaj, *Shkrime për Sh. Gjeçov-Kryezien*, Tiranë 2009.

³ Sh.K. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, in *Hylli i Dritës*, 1913: n.1, 15-18; n.2, 53-57; n.3, 92-96; 1914: n.4, 120-122; n.5, 154-157; n.6, 182-186; n.7, 217; n.8, 247-250; n.9, 280-282; n.10, 316-318; 1921: n.6, 271-273; n.7, 312-316; n.8, 361-369; 1922: n.1, 27-34; n.2, 78-84; n.3, 136-141; n.4, 187-192; n.5, 234-245; n.6, 290-295; n.7, 337-342; n.8, 391-398; n.9, 447-451; n.10, 490-494; n.12, 587-592; 1923: n.3, 127-138; n.4, 176-183; n.5, 223-231; n.6, 276-284; n.7, 326-330; n.10, 471-474; n.12, 559-563; 1924: nn.1-2, 60-62; nn.3-4, 127-132; n.9, 361-366; n.11, 488-499; n.12, 549-551.

⁴ Sh.K. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodër 1933.

⁵ S.C. Gjeçov, *Codice di Lek Dukagjini ossia Diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, tradotto da P. Dodaj, a c. di G. Fishta e G. Schirò, introduzione di F. Patetta, Roma 1941. Questa traduzione è stata ripubblicata di recente a cura dello scrivente: *Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società albanese*, a c. e con un'introduzione di Donato Martucci, Nardò 2009.

*Mi-Schkodrak (Oberscutariner Stämme) in den Gebirgen nördlich von Scutari*⁶, quella del diplomatico austriaco Theodor Ippen (1861-1935), aiutante di campo del re d'Albania Guglielmo di Wied (re fra il gennaio e il settembre 1914), che sulle pagine della stessa rivista pubblica il saggio *Das Gewohnheitsrecht der Hochländer in Albanien*⁷. E quella di Llazar Mjeda (1869-1935), vescovo e poeta di Scutari (sotto i cui auspici nel 1933 venne data alle stampe l'opera di Gjeçov), che pubblica *Das Recht der Stämme von Dukadschin*⁸. Più rilevanti, da un punto di vista scientifico, gli studi di due aristocratici austro-ungheresi: Ludwig von Thalloczy (1854-1916), che nel 1916 aveva pubblicato il saggio *Kanuni i Lekës*⁹; e Franz Nopcsa (1877-1933), il cui scritto intitolato *Die Herkunft des Nordalbanischen Gewohnheitsrechts, des Kanun Lek Dukadzinit*, venne pubblicato nel 1923¹⁰. Tra le raccolte pubblicate in Italia ricordiamo quelle di Antonio Baldacci¹¹, Ernesto Cozzi¹² e Mark Sadiku¹³. Dal 1933 al 1966, don Frano Illia ha raccolto le norme che si tramandavano oralmente in un'altra zona dell'Albania, l'Arbëria, zona che fu sotto il controllo di Giorgio Castriota Skanderbeg. Questa raccolta, chiamata appunto *Kanun di Skanderbeg*, fu pubblicata solo nel 1993 in Albania¹⁴. Più recenti sono le pubblicazioni di Ismet Elezi che nel 1994 da alle stampe un libro sul diritto tradizionale della Labëria (zona dell'Albania meridionale)¹⁵, Xhemal Meçi che nel 1997 pubblica la variante di

⁶ N. Ashta, *Das Gewohnheitsrecht der Stämme Mi-Schkodrak (Oberscutariner Stämme) in den Gebirgen nördlich von Scutari*, in *Zeitschrift für Ethnologie, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 33, 1901, 358-503.

⁷ T.A. Ippen, *Das Gewohnheitsrecht der Hochländer in Albanien*, in *Zeitschrift für Ethnologie, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 33, 1901, 43-57, 352-363.

⁸ L. Mjeda, *Das Recht der Stämme von Dukadschin*, in *Zeitschrift für Ethnologie, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 33, 1901, 353-358.

⁹ L. von Thalloczy, *Kanuni i Lekës: ein Beitrag zum albanischen Gewohnheitsrecht*, in *Illyrische-Albanische Forschungen I*, München und Leipzig 1916, 409-462.

¹⁰ F.B. Nopcsa, *Die Herkunft des Nordalbanischen Gewohnheitsrechts, des Kanun Lek Dukadzinit*, in *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 40, nn. 2-3, 1923, 371-376.

¹¹ A. Baldacci, *Note statistiche sul «Vilayet» di Scutari e La legge della montagna albanese*, in *Rivista geografica italiana* 7, fasc. VII, 1901; anche in Id., *Studi speciali albanesi* 3 (serie scientifica), 1937, 98-110.

¹² E. Cozzi, *Le tribù dell'Alta Albania*, in *Studime e Tekste* 1 (serie giuridica), Roma 1943, 229-269.

¹³ M. Sadiku, *Il Kanun di Lekë Dukagjini secondo la versione di Mark Sadiku, primo della Djetmnija di Shala, ripresa sotto dettatura il 20 febbraio 1940 da P. Bern. Palaj O.F.M.*, in *Studime e Tekste* 1 (serie giuridica), Roma 1943, 271-279.

¹⁴ F. Illia, *Kanuni i Skanderbegut*, Milot 1993.

¹⁵ I. Elezi, *E drejta zakonore e Labërisë në planin Krahastues*, Tiranë 1994; vedi anche Id., *Kanuni i Labërisë*, Tiranë 2006.

Puka del *Kanun di Lek Dukagjini*¹⁶ e nel 2002 la variante della Mirdita¹⁷ e Xhafer Martini che nel 2007 ha pubblicato il *Kanuni i Dibrës*¹⁸.

Con la pubblicazione del *Kanun di Lek Dukagjini*, comunque, l'Albania viene messa di fronte alla codificazione non solo delle consuetudini che regolavano la vita di una parte del suo territorio, ma anche e soprattutto di fronte alla codificazione della struttura etica che era non solo di tutta l'Albania, ma anche di zone montuose ad essa confinanti: parte del Montenegro, del Kosovo e della Macedonia¹⁹.

Il *Kanun* rappresentava un sistema di interpretazione e di valori, un *universo simbolico*, aderendo al quale il singolo si integrava nella società e costruiva come suo membro, la propria identità.

Salvatore Villari afferma che fondamentalmente questo codice consuetudinario era una speciale mentalità etica, fondata sul sentimento d'onore, di fedeltà, di libertà non priva di senso di responsabilità; sostanzialmente si limitava a pochi principi di indole statutaria che definivano quale fosse il governo delle comunità, monarchico nella famiglia, repubblicano con senato e tribunato nelle più estese comunità. Il resto, compreso anche tutto il bagaglio folklorico e la legge della vendetta di sangue faceva parte, a suo avviso, delle acquisizioni accidentali del *Kanun*²⁰.

Queste consuetudini operavano in un contesto sociale che aveva come cardine la discendenza patrilineare dei gruppi familiari, l'esogamia e la residenza virilocale dopo il matrimonio. In un contesto siffatto, andremo ad indagare quale fosse il ruolo destinato alla donna e quali i suoi diritti e i suoi doveri dalla nascita alla morte.

¹⁶ Xh. Meçi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit. Varianti i Pukës*, Tiranë 1997.

¹⁷ Id., *Kanuni i Lekë Dukagjinit: Në Variantin e Mirditës*, Tiranë 2002.

¹⁸ Xh. Martini, *Kanuni i Dibrës*, Tiranë 2007.

¹⁹ Si noti che il *Kanun* ha cominciato ad essere raccolto tra la fine dell'ottocento e gli inizi del novecento, quando ancora gli stati nazionali su menzionati, compresa la stessa Albania, non erano stati fondati. Tuttavia è facile notare come la zona a cui ci riferiamo e a cui si riferiscono le nostre fonti, è quella albanofona su cui è stato costruito il mito dell'Albania etnica o della Grande Albania.

²⁰ Cfr. S. Villari, *Le consuetudini giuridiche dell'Albania nel Kanun di Lek Dukagjini*, Roma 1940; vedi anche G. Valentini, *Considerazioni preliminari e generali sul «Kanun» detto «di Lek Dukagjini»*, in *Studime e Tekste 1* (serie giuridica), Roma 1943, 49. Per un quadro completo sulle consuetudini giuridiche albanesi si veda D. Martucci, *I Kanun delle montagne albanesi: fonti, fondamenti e mutazioni del diritto tradizionale albanese*, Bari 2010.

II. Un piccolo otre che sopporta pesi e fatiche

Il diritto consuetudinario albanese distingue da una parte i legami di parentela che intercorrono tra la femmina e i suoi consanguinei (*gjini*)²¹, da quelli che intercorrono tra il maschio e i suoi consanguinei (*gjak* = sangue)²², e dall'altra i legami di consanguineità che intercorrono tra parenti per via maschile (*lisi i gjakut* = albero del sangue) o per via femminile (*lisi i tâmlit* = albero del latte)²³.

Nella casa paterna la donna era considerata, secondo il *Kanun*, come qualcosa di superfluo, alla sua nascita “piangevano perfino le travi di casa”²⁴, perché non era attesa e perché si sarebbe preferito un maschio. Questo si spiegava col fatto che le donne nascevano per la famiglia del marito e non per quella del padre²⁵, dato che non tramandavano il sangue della casa paterna, ma perpetravano quello della casa maritale.

Nella casa maritale, d'altro canto, era considerata sempre come estranea²⁶. Questa estraneità sarebbe provata, osserva Valentini, dalle prescrizioni concrete del *Kanun*, secondo le quali, conformemente al principio della solidarietà familiare, la famiglia paterna era responsabile del delitto della donna che uccide il marito, e viceversa il marito era responsabile, verso la famiglia della moglie, per alcune ingiustizie che avesse dovuto commettere contro di lei o della sua uccisione²⁷.

²¹ Secondo B. Palaj il termine deriverebbe probabilmente da *gji* = mammella. In realtà il termine *gjini* deriva dal greco γένος (ghènos), che significa famiglia, stirpe (Cfr. B. Palaj, *Sul Kanun delle Montagne*, in *Studime e Tekste* 1 (serie giuridica), Roma 1943, 99-139). Nel *Kanun di Skanderbeg* è detto chiaramente: «*Gjinia* è la famiglia e la stirpe della donna sposata. Essa include: la donna, i suoi genitori e la loro prole, di generazione in generazione fin quando risale la memoria» (KS § 65). La traduzione degli articoli del *Kanun di Skanderbeg* che propongo in questo articolo è del dott. Genc Lefe. Per comodità di esposizione da ora in avanti quando verranno citati articoli dalla raccolta di F. Illia, *Kanun di Skanderbeg*, si abbrevierà KS, quando verranno citati dalla raccolta di Gjeçovi, *Kanun di Lek Dukagjini*, si abbrevierà KLD.

²² Cfr. B. Palaj, op. cit., p. 131.

²³ «La discendenza da parte del padre si chiama “l'albero del sangue” (della consanguineità)» (KLD § 700), «La discendenza per parte della madre si chiama “l'albero del latte” (dell'affinità)» (KLD § 701); cfr. G. Valentini, *La famiglia nel Diritto Tradizionale albanese*, in *Annali Lateranensi* 9, 1945, 24; cfr. A. Doja, *Le sexe de la naissance*, in *Mélanges. Ethnologie française* 25, n. 4, 1995, 651; cfr. Id., *À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaïses*, in *La Ricerca Folklorica*, Oct. 1998, 63-74.

²⁴ K. Nova, *La condition de la femme d'après le droit coutumier*, in *Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques*, Tiranë 1977, 278.

²⁵ È opportuno ribadire che la forma di matrimonio adottata dagli albanesi era connessa a due principi, l'esogamia e la virilocalità. La prima regola imponeva il divieto di matrimonio tra appartenenti allo stesso *fis* (tribù), la seconda imponeva al marito di condurre la donna nella casa paterna.

²⁶ “*Grueja âsht bija e dheut*” (la donna è figlia di foresti).

²⁷ Cfr. Valentini, *La famiglia* cit., 25.

Solo nel caso che la famiglia paterna avesse consegnato al marito la rituale cartuccia in segno di delegazione di *jus gladii*, questi non avrebbe dovuto rispondere dell'uccisione della moglie²⁸.

Finché si trovava nella casa del marito, era considerata come un piccolo otre, che sopporta pesi e fatiche²⁹. Valentini osserva che la donna, nonostante il prezzo pagato dal marito al padre per il matrimonio, non era considerata come cosa comprata, bensì come cosa presa a nolo per tutta la vita del marito e non più, tanto è vero che la vedova poteva tornare alla casa paterna quando voleva³⁰.

Alla donna erano negati tutti i "diritti del sangue"³¹, cioè tutti i diritti che il *Kanun* riconosce nella tribù solo ai maschi, come la proprietà fondiaria³².

Nella vita civile essa non poteva mai essere membro del consiglio di tribù o del villaggio, nel tribunale arbitrale non era accettata la sua testimonianza individuale (*KLD* § 561) o collettiva (*KLD* § 1045), né la sua delazione (*KLD* § 1088).

Il marito aveva diritto di consigliarla e rimproverarla, di bastonarla e di legarla quando lei avesse disprezzato le sue parole o i suoi ordini. Questo, senza che i parenti di lei potessero chiedere qualsiasi riparazione. Le sole cose che il marito non poteva fare erano bastonarla a sangue e ucciderla³³, in questi casi ne avrebbe risposto alla famiglia paterna di lei, dato che, secondo il *Kanun*, «il marito compra il lavoro e la convivenza della moglie, ma non la vita» (*KLD* art. 28).

La donna però, eccezionalmente, poteva assumere l'amministrazione della casa quando non ci fossero stati maschi adulti nella famiglia. Ad esempio, la vedova del capo di casa assumeva l'amministrazione se i figli erano minorenni, finché il figlio maggiore avesse raggiunto l'età (15 anni) in cui poteva dirigere gli affari di famiglia. Oppure, se i genitori, morendo, lasciavano una figlia mag-

²⁸ Cfr. E. Cozzi, *La donna albanese, con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari*, in *Anthropos* 7, 1912, 330; cfr. Palaj, *Sul Kanun delle Montagne* cit., 121.

²⁹ Cfr. *KLD*, art. 29. "Altri diritti la donna non ha, solo è borsa per portare il bambino che le ha donato Iddio; altro diritto non ha, né per dare né per prendere (in ordine al matrimonio dei figli), ma solo il padre e il padron di casa (ce l'hanno tale diritto)" (Sadiku, *Il Kanun di Lekë Dukagjini* cit., 277); cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 313.

³⁰ Valentini, *La famiglia* cit., 25. Si veda il paragrafo successivo.

³¹ Palaj, *Sul Kanun delle Montagne* cit., 131.

³² "La proprietà è legata al sangue, e quindi agli uomini, l'intero sistema che giustifica tale affermazione, elimina allo stesso tempo le donne, che non trasmettono il sangue, e di conseguenza neanche la proprietà" (P.H. Stahl, *La regione tribale albanese*, in *Incontri meridionali* 8, n.2, 1988, 53). Cfr. Valentini, *La famiglia* cit., 111-137. Cfr. A.J. Shryock, *Autonomy, Entanglement, and the Feud: Prestige Structures and Gender Values in Highland Albania*, in *Anthropological Quarterly* 61, n.3, Jul. 1988, 113-118.

³³ Salvo nei casi di adulterio e tradimento dell'ospite.

giorenne, e questa poi dichiarava dinnanzi alla sua parentela più prossima di rimanere sempre nubile (*virgjineshë*) e non ci fossero stati maschi adulti in famiglia, essa assumeva il maneggio degli affari. Quando eventuali fratelli fossero cresciuti, ad essa rimaneva la supremazia finché volontariamente non vi avesse rinunciato; anche in tal caso, comunque, il nuovo capo famiglia avrebbe dovuto agire di comune accordo con lei³⁴.

Tali donne sono chiamate nel *Kanun di Lek Dukagjini*, con il termine tecnico di *virgjina* (KLD § 1228). Diversi erano i motivi per cui le ragazze potevano decidere di rimanere nubili ed assumere il ruolo di «vergini»³⁵. Uno, come abbiamo visto, poteva essere la morte dei genitori e la conseguente assunzione dell'amministrazione domestica da parte della ragazza; ma non solo, "se rimaneva orfana una sola figlia e senza avere altri congiunti maschi, questa di solito poteva godere dell'eredità paterna finché fosse rimasta «vergine». Ma se essa avesse altri attinenti maschi, questi devono provvedere al suo sostentamento. Se poi gli eredi avessero a dividere la sostanza, questa veniva divisa in parti uguali fra essi comprendendovi pure la vergine, la quale poi fino alla sua morte poteva amministrare la sua porzione godendone tutto l'usufrutto: alla morte poi la sua sostanza sarebbe passata agli eredi maschi"³⁶.

Il diritto di eredità, che talvolta veniva accordato alle donne con lo stato di «vergini», e che normalmente non era loro concesso³⁷, era uno dei motivi più frequenti che spingeva le ragazze a fare questa scelta³⁸. Un altro motivo poteva essere quello di evitare un matrimonio che non volevano³⁹. In questo caso le giovani potevano manifestare alla propria famiglia la loro intenzione di rimanere per sempre «vergini»: se questa decisione veniva presa dalla ragazza dopo

³⁴ Cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 318.

³⁵ Per una panoramica sul dibattito circa questo tema si veda A. Young, *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins*, New York 2000; R. Littlewood e A. Young, *The Third Sex in Albania: An Ethnographic Note*, in Alison Shaw and Shirley Ardener (ed.) *Changing Sex and Bending Gender*, New York-Oxford 2005, 74-84; G. de Rapper, *Entre masculin et féminin. La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison*, in *L'homme*, nn.154-155, 2000, 457-466; F. Tarifa, *Balkan Societies of "Social Men": Transcending Gender Boundaries*, in *Societies Without Borders*, n.2, 2007, 75-92.

³⁶ Cozzi, *La donna albanese* cit., 318.

³⁷ Tale disposizione del *Kanun* trova la sua spiegazione nel fatto che, se la donna avesse ereditato, si sarebbero introdotti elementi stranieri nelle singole tribù, diminuendo il vincolo di coesione e di indipendenza.

³⁸ "In base al principio delle leggi consuetudinarie che «due ragazze formano un maschio», se due figlie rimangono orfane, e dichiarano di rimanere «vergini», esse godono vita natural durante l'usufrutto di tutta la sostanza paterna, sebbene vi siano altri eredi maschi" (Cozzi, *La donna albanese* cit., 318).

³⁹ Sia per le ragazze cattoliche che per le musulmane.

che il fidanzamento era già fatto, essa era obbligata a chiamare dei mallevadori (*dorzan*), i quali dovevano farsi garanti del fatto che non sarebbe mai passata ad altro marito, e inoltre era tenuta a restituire l'eventuale dote (*merqiri*) ricevuta dal fidanzato⁴⁰.

Diventare *virgjineshë* significava rinunciare ritualmente al matrimonio per potersi comportare come dei veri uomini: poter tenere e dirigere la casa, assicurarsi l'eredità, portare un nome maschile, vestire come un uomo, condurre una vita aperta verso l'esterno, fumare in compagnia di uomini, ricevere gli ospiti dentro la propria casa, portare le armi, andare in guerra o a caccia, praticare la vendetta, prendere parte alle assemblee degli uomini⁴¹ e rendere omaggio agli antenati⁴². Secondo Doja, la necessità rituale delle «vergini» albanesi di rinunciare alla loro fecondità, è la condizione fondamentale, sul piano simbolico, perché esse si possano appropriare degli attributi dell'altro sesso⁴³.

Concretamente, se una donna con diritto di ereditare avesse avuto figli, considerando la regola esogamica, avrebbe portato nella propria tribù un elemento ad essa alieno. Come accennato in precedenza, i figli, in una società a discendenza patrilineare, appartengono alla famiglia del padre, quindi l'eventuale figlio non avrebbe avuto diritto di usufruire delle sostanze della tribù della madre se non a prezzo di creare una crepa nell'identità clanica e nelle proprietà del gruppo.

“Ad ogni modo”, precisa Cozzi, “le «vergini» non formano una vera casta, né loro competono, oltre quelli accennati, altri diritti o privilegi maschili, bensì giova ripetere, che esse vengono considerate in tutto e per tutto quali donne, con la sola differenza che esse godono l'intera disistima dei loro connazionali”⁴⁴.

Come compensazione della grave restrizione dei diritti, la donna, osserva Valentini, “ha l'alto privilegio di essere in modo speciale depositaria dell'onore della famiglia, e l'onore suo personale è la pupilla degli occhi dei suoi uomini”⁴⁵. Il suo onore è ritenuto dovunque pari a quello dell'uomo⁴⁶.

⁴⁰ Cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 318.

⁴¹ «Le *virgjinat* (femmine che si vestono da uomo) non hanno distinzioni dalle altre donne, se non che son libere di star fra uomini, ma senza diritto di parola e di voto» (*KLD* § 1228).

⁴² Cfr. Doja, *Le sexe de la naissance* cit., 652.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cozzi, *La donna albanese* cit., 319-320.

⁴⁵ Valentini, *La famiglia* cit., 30.

⁴⁶ Cfr. Sadiku, *Il Kanun di Lekë Dukagjini* cit., 277, 279; Cfr. Palaj, *Sul Kanun delle Montagne* cit., 131: “Presso qualunque tribù tu t'informi, troverai migliaia di casi di *sangue* (vendette di sangue) avvenuti solo per una parola sfuggita di bocca, ma offensiva, contro una madre, una sorella, una sposa. E' vero che secondo il *Kanun*, «la parola non fa funerale», ma in molte circostanze della vita sociale albanese, se la parola offende l'onore di una madre, una sorella, una sposa, costa la vita a colui che la proferì, perché la cattiva parola, dice il *Kanun*, rovescia i monti”.

Le norme che difendono l'onore delle donne sono ben distinte da quelle che le salvaguardano dall'uccisione e dai ferimenti. Difatti, la difesa dell'onore spetta al marito, mentre la difesa della vita della donna rimane competenza della sua famiglia paterna anche dopo che essa è sposata⁴⁷.

Mentre l'onore dell'uomo è quello della donna sono pari dovunque⁴⁸, la vendetta che si ripete per l'uccisione di una donna solo nella regione del Dukagjini è pari a quella che si ripete per l'uccisione di un uomo⁴⁹, nelle altre regioni la vita della donna è stimata la metà di quella dell'uomo. Ciò corrisponde al concetto della vita della donna, meno apprezzabile che non quella del maschio, di natura sua uomo di guerra, di politica e "vero anello nella catena genealogica"⁵⁰.

Nonostante questa sottovalutazione della vita della donna, essa è protetta da una sorta di "intangibilità"⁵¹. Difatti la donna non "cadeva in sangue", cioè non era soggetta alle faide⁵². Poteva girare e viaggiare da sola e disarmata in tutta tranquillità; mentre la sua famiglia era "in sangue" e i maschi erano asserragliati nelle *kulla*, lei poteva aggirarsi ovunque senza timore e accudire a tutte le incombenze che essi dovevano forzatamente trascurare⁵³.

Se poi la donna era gravida, osserva Valentini, tanto maggiore era la garanzia di cui godeva, anzi era duplice, per riguardo al nascituro⁵⁴.

Nel caso in cui, riferisce Palaj, qualcuno avesse tentato di oltraggiarla, e lei per difesa avesse ucciso l'aggressore, si riteneva l'uccisione legittima e, anzi, onorevole⁵⁵.

Per concludere questo ritratto della donna nella società kanunale albanese, dobbiamo ancora illustrare quale era lo scopo della sua vita e quali i suoi doveri; i momenti particolari della sua vita, come il fidanzamento, il matrimonio e la

⁴⁷ «Se mano altrui percuota, violi o uccida donna maritata, l'onore ne vien vendicato dal marito, la ferita e il sangue dai parenti» (*KLD* § 61).

⁴⁸ Così la percossa della donna patisce uguale sanzione che quella dell'uomo, essendo in entrambi i casi considerata offesa all'onore (Cfr. Sadiku, *Il Kanun di Lekë Dukagjini* cit., 279; Cozzi, *Le tribù* cit., 253).

⁴⁹ "Il sangue dell'uomo e della donna pari; l'onore dell'uomo e della donna pari" (Sadiku, *Il Kanun di Lekë Dukagjini* cit., 277).

⁵⁰ Valentini, *La famiglia* cit., 34.

⁵¹ Ivi, 31; vedi anche Cozzi, *La donna albanese* cit., 311.

⁵² Si sarebbe ritenuto svergognato l'uomo che avesse usato le armi contro una donna, considerata come essere debole e inoffensivo.

⁵³ «Con le donne dell'omicida non ha nulla a che fare la casa dell'ucciso, perché la donna e il prete non cadono in sangue (sotto vendetta)» (*KLD* § 897).

⁵⁴ Valentini, *La famiglia* cit., 33.

⁵⁵ "La donna che va a far legna in montagna, o anche la fanciulla in cappuccio, se estraesse il coltello che il *Kanun* consente a difesa del suo onore, e colpì l'infame, onora sé stessa e la sua casa" (Palaj, *Sul Kanun delle Montagne* cit., 119).

vedovanza, saranno trattati nel prossimo paragrafo.

Scopo ordinario della vita della donna, specialmente nella famiglia in cui entra come sposa, è “il servizio per mezzo della fecondità e del lavoro”⁵⁶. Si può affermare che il tratto principale dello status sociale della donna e la sua sola funzione socialmente apprezzata non si fonda che sulle sue attitudini alla procreazione e alla maternità. La fecondità è la sua prima qualità e le permette di essere considerata agli occhi degli altri e ai suoi stessi, come un individuo completo. Il processo della sua socializzazione mira alla soddisfazione di un solo desiderio: diventare madre⁵⁷. Una donna sterile era sovente disprezzata, perché considerata come un essere incompleto. La sterilità si attribuiva sempre e comunque alla donna.

Solo al momento della nascita del primo figlio veniva riconosciuta come una sposa completa; fino ad allora poteva sempre essere ripudiata. Albert Doja sostiene che il matrimonio diventava definitivo solo quando la donna partoriva un maschio: a queste condizioni soltanto il matrimonio aveva adempiuto alla sua funzione, che era quella di perpetuare la discendenza dello sposo⁵⁸.

Cozzi osserva che la nascita di un figlio maschio (*djali*) veniva salutata dai parenti e dagli amici con spari di fucile in segno di gioia e con interminabili auguri e congratulazioni all'indirizzo dei genitori e del neonato, mentre la nascita di una figlia (*vajza*) era motivo di vera delusione per tutti⁵⁹.

Gjeçovi espone minuziosamente i doveri di laboriosità che sono propri delle donne: possono essere mandate «ad attingere acqua, a far legna, a portare il vitto ai lavoratori, innaffiare o trasportare il letame, mietere, zappare e mondare» (*KLD* § 22); «le donne hanno il dovere di lavorare per la casa» e soltanto «se avanza loro tempo, una volta libere dai lavori di casa, possono fare dei lavori manuali per sé» (*KLD* § 25); dovere della moglie è «servire disinteressatamente il marito [...] allevare la prole ed educarla onoratamente; tenere a punto i vestiti e le calzature del marito» (*KLD* § 33).

Nella famiglia allargata, quale è quella descritta dai *Kanun*, oltre al capo famiglia (*zoti i shtëpis*) che deve essere un uomo, è prevista anche la figura della padrona di casa (*zoje e shtëpis*), che può anche non essere la moglie di lui ma un'altra più capace⁶⁰. Essa è in sostanza una sovrintendente delle faccende do-

⁵⁶ Valentini, *La famiglia* cit., 37.

⁵⁷ Cfr. Doja, *Le sexe de la naissance* cit., 652.

⁵⁸ Ivi, 653.

⁵⁹ Cozzi, *La donna albanese* cit., 314.

⁶⁰ Sadiku sostiene che: “Padrona di casa è sempre la donna più vecchia di casa” (Sadiku, *Il Kanun di Lekë Dukagjini* cit., 273), ma Cozzi precisa che “se la moglie del capo di casa è troppo vecchia, o non possiede le qualità che la sua posizione richiede, sottra in luogo suo la più capace fra le donne di casa, sia essa sposa o vedova, e questa carica essa conserva anche in caso di successivi cambiamenti del capo di casa” (Cozzi, *Le tribù* cit., 239).

mestiche, subordinata alle direttive del padron di casa⁶¹. Dispone di tutto quanto è relativo alla produzione domestica; ha il diritto di dare o prendere in prestito farina, pane, sale, formaggio e burro; di comandare le altre donne di casa e mandarle ad attingere acqua, a far legna, a portare i pasti a chi lavora. Ha il dovere di preparare da mangiare, distribuire il cibo, occuparsi dei prodotti del latte, essere giusta verso tutti e sorvegliare i bambini mentre le altre donne lavorano. Non può vendere né comperare senza l'assenso del capo (*KLD* §§ 22-23)⁶².

Mark Sadiku rileva anche il diritto della padrona di casa, di dissolvere la convivenza, analogamente al *zoti i shtëpis*, qualora la sua parola non venga ascoltata⁶³.

Nonostante tutto, Valentini osserva che “non bisogna credere alle esagerazioni, né per quanto riguarda i lavori stessi, né per una presunta infelicità della donna albanese così aggravata”⁶⁴.

III. Il diritto matrimoniale

Il concetto e lo scopo del matrimonio secondo il *Kanun* sono chiaramente espressi da Gjeçovi, che riferisce: «Sposarsi nel *Kanun* significa diventare famiglia⁶⁵, aggiungere alla casa un nuovo membro⁶⁶, che oltre ad accrescere le braccia per il lavoro, moltiplichi la prole» (*KLD* § 28).

Il matrimonio, così come ogni altro aspetto della vita familiare (vendetta, ospitalità, ecc.), non era principalmente interesse del singolo, ma dell'intera famiglia⁶⁷.

Era l'intera famiglia che beneficiava sia del lavoro del nuovo membro, che della prole nata dalla coppia.

Secondo il *Kanun di Lek Dukagjini*, vi sarebbero quattro “forme di società coniugale”⁶⁸,

⁶¹ Cfr. Sadiku, *Il Kanun di Lekë Dukagjini* cit., 273; Valentini riporta il seguente modo di dire: “Dalla soglia in dentro è la padrona che comanda, mentre l'uomo è ospite in casa” (G. Valentini, *Il clero cattolico e il diritto tradizionale albanese*, in *La Civiltà Cattolica* 2, 15 aprile 1944, 77) che in realtà mal si concilia con quanto affermato da Sadiku.

⁶² Vedi anche Sadiku, *Il Kanun di Lekë Dukagjini* cit., 275; Cozzi, *Le tribù* cit., 238-239.

⁶³ Cfr. Sadiku, *Il Kanun di Lekë Dukagjini* cit., 275.

⁶⁴ Valentini, *La famiglia* cit., 38.

⁶⁵ Questo nel caso si ammogli uno che vive da solo (puntualizzazione di Valentini, *La famiglia* cit., 50).

⁶⁶ Nel caso si ammogli uno che convive in una famiglia sotto un capo (Ibidem).

⁶⁷ Cfr. Ibidem.

⁶⁸ Ivi, 51. Nella edizione italiana del 1941 viene tradotto il termine albanese *Mëndyrët e Martesës* con l'espressione *Forme di Unione*, piuttosto che con il più corretto *Forme di Matrimonio*. La preoccupazione del traduttore, Padre Dodaj, è rivolta a suggerire l'illiceità del concubinaggio, del matrimonio in prova e per ratto; forme ammesse dal *Kanun* ed a lungo praticate.

cioè il legittimo matrimonio (*martesa me kunorë*)⁶⁹, il concubinato con una donna assunta oltre alla legittima sposa, il ratto di donna o ragazza, il matrimonio *ad experimentum* (KLD § 29). Di queste, secondo Gjeçovi, la prima è conforme al diritto canonico e al diritto del *Kanun*; la terza ammessa come straordinaria sia dal *Kanun* che dal diritto canonico; la seconda e la quarta contrarie ai due diritti⁷⁰.

A questo punto, tuttavia, bisogna tener conto della precisazione di Valentini, che afferma non si possa prestare completamente fede alle asserzioni di Gjeçovi, dato che “o si riferiscono a uno stadio del diritto tradizionale già riformato a norma del diritto canonico per opera del clero cattolico, oppure rappresentano un tentativo del clero stesso di ottenere una riforma facendola tacitamente passare come voluta dal *Kanun*”⁷¹.

E' importante sottolineare che lo scopo delle unioni coniugali era quello già citato della procreazione⁷², quindi, in linea di massima, legittime erano quelle unioni che assolvevano tale compito. La dimostrazione di ciò la troviamo nelle parole di Ernesto Cozzi, il quale, in relazione al concubinato, afferma che “come istituzione non esiste presso gli albanesi, neppure nelle montagne. Essi non hanno nella loro lingua neppure l'espressione per designarlo. Il concubinato non viene mai praticato per passione, ma bensì solo in mancanza di prole mascolina; e mentre per loro è una delle massime vergogne l'aver relazioni illecite con donne, il concubinato non viene ritenuto per se stesso come vergognoso, ma lo considerano come una unione legale, legittimata dalla circostanza di non aver discendenti maschi”⁷³. In un altro testo⁷⁴, sempre Cozzi, afferma che il *Kanun* non considera come illegittimi i figli nati da concubine prese in caso di mancanza di figli da parte della legittima sposa. Villari precisa che “si dovrebbe

⁶⁹ La donna ecclesiasticamente sposata si dice *me kunorë*, con corona; con *me vù kunorë*, porre la corona, ci si riferisce ai due sposi quando contraggono matrimonio; *kunorë*, corona, significa sia il matrimonio ecclesiastico che il consorte, maschio o femmina.

⁷⁰ Il concubinato (così come il levirato) era pratica comune e lecita nelle montagne albanesi, sarà poi per l'opera dei missionari cattolici e in special modo dei gesuiti della Missione Volante, se queste pratiche verranno condannate e ritenute illecite. Nel compilare questa parte del *Kanun* padre Gjeçovi agisce più come un predicatore che non come un semplice raccoglitore. Cfr. D. Martucci, «*Secundum antiquos eorum mores et statuta*». *Tradizione giuridica e potere centrale in Albania (XIV sec. - XX sec.)*, in *Spomenica Valtazara Bogišića o stogodišnjici njegove smrti*, 24. apr. 2008. godine 2, a c. di Luka Breneselović, Beograd 2011, 337-359.

⁷¹ Valentini, *La famiglia* cit., 52.

⁷² «Il matrimonio è l'unione perenne dell'uomo e della donna per avere figli, per allevarli e per aiutarli a vicenda nelle faccende della vita» (KS § 138).

⁷³ Cozzi, *La donna albanese* cit., 325 nt. 2.

⁷⁴ Id., *Le tribù* cit., 239-240.

interpretare il *Kanun* nel senso che esso ammetta il concubinato durante il matrimonio fatto a scopo di prole e in caso di sterilità della moglie e lo condanni fuori dal matrimonio perché non legittima le unioni fatte contrariamente alle norme del *Kanun*⁷⁵. Quindi, riassumendo: il concubinato con un'altra donna oltre la legittima moglie a scopo di prole maschile è praticato; se c'è convivenza matrimoniale la concubina viene considerata quasi come legittima moglie e i figli nati come legittimi. Tuttavia c'è una differenza fra la legittima moglie e la concubina: la moglie legittima non viene mai ripudiata per mancanza di prole, mentre la concubina sì⁷⁶.

Oltre che del concubinato, il *Kanun* riferisce di una specie di matrimonio “*ad experimentum*”⁷⁷, sempre allo scopo di assicurare alla casa prole maschile. Questo non era considerato una unione *me kunorë* (con la corona, cioè sposata con la benedizione del sacerdote); vi si ricorreva per essere certi che la donna non fosse sterile. Se lo fosse stata, si sarebbe potuto tranquillamente rimandarla alla casa paterna, se invece lo scopo del matrimonio era assicurato, si passava a concludere le nozze *in facie Ecclesiae*⁷⁸. Illia sostiene che anche nel *Kanun di Skanderbeg* il matrimonio *ad experimentum* non era riconosciuto come valido (*KS* § 139).

Una forma di matrimonio a cui il *Kanun* di Gjeçovi riconosce una certa validità è il “matrimonio per ratto”. Questo viene descritto come non contrario al *Kanun*, ma solo straordinario. Per Illia, invece, «il rapimento della ragazza o della donna è contrario al *Kanun* e alla religione. Esso costituisce una grave violenza fatta alla ragazza o alla donna, ai loro genitori e alla famiglia che l'ha impegnata o l'ha presa» (*KS* § 141). In definitiva, il ratto (*t'grabitunit*), pur avendo “l'effetto giuridico di sostituire almeno in parte l'ordinaria solennità degli sponsali”⁷⁹, è ritenuto una ingiuria fatta alla famiglia paterna della rapita, alla sua tribù o agli ospiti presso cui si trova, ed eventualmente alla famiglia di colui cui fosse stata fidanzata⁸⁰.

Il matrimonio compiuto con rito solenne (*me kunorë* = con corona) si celebra dopo che si siano eseguite le formalità del fidanzamento, che, pertanto, è condizione indispensabile del matrimonio.

Secondo il sistema del *Kanun* il fidanzamento, normalmente, è preceduto da una serie di trattative ufficialmente riconosciute e compiute da un intermediario (*shkues* = colui che va) incaricato dalla famiglia dello sposo o da quella

⁷⁵ Villari, *Le consuetudini giuridiche* cit., 94.

⁷⁶ Cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 325.

⁷⁷ Valentini, *La famiglia* cit., 53.

⁷⁸ Ivi, 54.

⁷⁹ Ivi, 72.

⁸⁰ Cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 331.

della sposa⁸¹ (KLD § 38); questa figura ricorda quella del *proxeneta* del diritto romano, elevata qui a vera dignità giuridica⁸², tanto che «sposa senza ufficio d'intermediario non si fa»⁸³ (KLD § 40)⁸⁴.

Gjeçovi definisce *shkues* colui che si adopera presso i parenti del giovane o presso quelli della ragazza, perché prendano o diano la ragazza per quel dato giorno⁸⁵ (KLD § 37). Lo *shkues* è l'intermediario presso lo sposo e la sposa (il ragazzo e la ragazza) affinché non manchino alla parola data né l'una, né l'altra parte; egli ha diritto di parlare sia per i genitori della ragazza che per i genitori del ragazzo. Ufficio dello *shkues* è camminare per intendere, per portare i denari con il padre o con il fratello dello sposo alla casa della ragazza. Inoltre, ha diritto di intromettersi in ogni affare fra i genitori del ragazzo e della ragazza, fino al giorno del matrimonio. Per il suo ufficio lo *shkues* ha diritto solo a 50 piastre a titolo di risarcimento per il consumo delle calzature (KS § 177)⁸⁶. Questa somma deve essere pagata il giorno delle nozze dalla famiglia dello sposo (KLD § 38). Valentini crede che la ragione dell'esistenza e dell'istituzionalizzazione della figura dello *shkues* sia da ricercarsi nella suscettibilità dell'onore di entrambe le parti in caso di un rifiuto o in caso di divergenze insorgenti circa i particolari⁸⁷.

Il *Kanun* stabilisce che, nei casi di fidanzamento libero da impedimenti, è legge che vada lo *shkues* e il padre o il fratello del ragazzo presso i genitori della ragazza a portare il *segno* (o *arra del fidanzamento*) alla sera stabilita. Entrati nella stanza, lo *shkues*, prima di chiedere ufficialmente la ragazza, deve riattizzare il fuoco; riattizzato prende la parola (KS § 186)⁸⁸. Subito dopo cena, il padre dello sposo deve consegnare in mano dello *shkues* i denari e il *segno*.

⁸¹ Secondo Cozzi, "di solito lo *shkues* è un parente o un amico della famiglia della sposa" (Ivi, 315). «Lo *shkues* è molto spesso lo zio materno della giovane o un nipote, un amico o una persona benevola della famiglia» (KS § 174).

⁸² Cfr. Villari, *Le consuetudini giuridiche* cit., 97.

⁸³ Per questo motivo, la ragazza rapita o fuggita per prendere marito, non può ornarsi da sposa, ma alla cerimonia deve indossare i vestiti di tutti i giorni.

⁸⁴ Cfr. KS § 133, 173.

⁸⁵ Dalla traduzione di Valentini.

⁸⁶ Villari ipotizza che questo risarcimento voglia simbolicamente indicare il cammino che l'intermediario dovrà percorrere per recarsi dall'una all'altra parte (Villari, *Le consuetudini giuridiche* cit., 98). Secondo Valentini, tale compenso evidenzia il carattere più ufficiale che amichevole della funzione dell'intermediario (Valentini, *La famiglia* cit., 74).

⁸⁷ Valentini, *La famiglia* cit., 75. A conferma di tale ipotesi Valentini cita il caso del vedovo, che "benché possa trattare da sé le sue questioni matrimoniali, preferisce in pratica farle trattare dallo *shkues*, ciò dimostra come il timore di esporsi a una menomazione ricevendo un rifiuto, è quello che fa sentire il bisogno psicologico dello *shkues*" (Ibidem, nt. 1).

⁸⁸ "A colui che casualmente attizza il fuoco in casa d'altri si dice per scherzo: 'Sei forse uno *shkues*?' oppure 'Sei venuto per impegnare una ragazza?'" (KS § 186 nota).

Questi, dopo che avrà contato i denari sulla pala di legno che serve per infornare il pane, si alza in piedi e consegna al padre della ragazza il denaro e il *segno* (KLD § 39).

La consegna del denaro e del *segno* o *arra del fidanzamento*, simbolicamente rappresentano “l’avvenuto contratto sponsalizio”⁸⁹. Per questo motivo la descrizione sia del *segno* che del denaro o *merqiri* (dono nuziale) è affrontata con dovizia di particolari da chi si è occupato delle norme consuetudinarie raccolte nel *Kanun*. «Il *segno*», dice il *Kanun di Lek Dukagjini*, «è costituito da un anello di rame o, più modernamente, d’argento, perché l’oro è sconosciuto nelle nostre montagne» (KLD § 41)⁹⁰. «Con il *segno*, si lega la sorte della ragazza in modo che i parenti di costei se vengono meno o mancano di parola, incorrono, nei confronti della famiglia del fidanzato, nella vendetta del sangue»⁹¹ (KLD § 41). Il *segno* è “un dono puramente simbolico, di prezzo molto modesto, che può essere dato *in re* oppure in prezzo corrispondente; è un pegno di infrangibile alleanza (*besa*), che lo sposo manda alla sposa”⁹².

Oltre al *segno*, la famiglia del ragazzo doveva consegnare alla famiglia della ragazza il dono nuziale (*merqiri*). Questo poteva variare dalle 1100 alle 4000 piastre⁹³, a seconda delle località⁹⁴, delle doti e delle qualità della ragazza e della posizione sociale della sua famiglia⁹⁵. La somma veniva pagata per lo più a rate e in denaro contante, ma in mancanza di denaro una parte del pagamento si poteva effettuare con bestiame o con armi⁹⁶.

Il prezzo pagato per la sposa veniva detto, nell’Albania del nord, *paret e nuses*, il denaro della sposa⁹⁷. Cozzi afferma che, “se la sposa è sotto tutela del padre, oppure di altri che ne fanno le veci (cioè dei familiari conviventi, o dei congiunti succeduti alla famiglia deceduta), questi ricevono il dono nuziale; se la sposa è emancipata (cioè vergine con usufrutto e libera amministrazione) o vedova e senza attinenti, il prezzo è ricevuto da un procuratore da essa designa-

⁸⁹ Valentini, *La famiglia* cit., 76. «Il Kanun recita: “Anello, fazzoletto e cinque *gros*h impegnano la ragazza”» (KS § 188).

⁹⁰ «L’arra è l’anello, il fazzoletto e i denari che la famiglia dello sposo manda alla famiglia della sposa per impegnare la loro figlia per il proprio figlio» (KS § 187); «L’anello era inizialmente di rame, più recentemente d’argento, attualmente solo d’oro» (KS § 189).

⁹¹ La fidanzata si dice *nën unazë* (sotto l’anello).

⁹² Ibidem.

⁹³ Nelle montagne scutarine.

⁹⁴ In Mirdita era di 1500 piastre, esattamente il prezzo del sangue di una donna (KLD art.19).

⁹⁵ Cozzi, *Le tribù* cit., 240.

⁹⁶ Cfr. M. Hasluck, *Bride-Price in Albania. A Homeric Parallel*, in *Man* 203, December 1933, 191; cfr. M.E. Durham, *Bride-Price in Albania*, in *Man* 102, June 1935, 93; cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 322.

⁹⁷ Hasluck, *Bride-Price* cit., 192.

to”⁹⁸. Il *merqiri*, come abbiamo visto, è consegnato dall’intermediario (*shkues*) il giorno della conclusione del fidanzamento. Di esso una parte, corrispondente ai 5/11, va usata per il corredo della sposa, il resto rimane alla famiglia della sposa stessa⁹⁹. Per quanto riguarda il corredo della sposa, Cozzi afferma che la sua famiglia è tenuta a dare un corredo di biancheria, di abiti ed oggetti di abbigliamento ed una cassa di legno per custodirveli; per il resto dovrà provvedere la famiglia dello sposo presso cui la ragazza andrà ad abitare¹⁰⁰.

Secondo Cozzi, “pagato il *merqiri* la sposa diventa proprietà della famiglia del compratore”¹⁰¹, altri, come Valentini e Stahl, affermano che non si tratterebbe propriamente di un acquisto, ma di un noleggìo per il servizio che la sposa, pur appartenendo sempre alla famiglia paterna, renderà a quella maritale¹⁰².

Che si tratti di acquisto o di nolo, sta di fatto che, “fatto il fidanzamento, il contratto matrimoniale si ha per concluso e ratificato, né è più lecito ad una delle parti scinderlo, e passa ad aver tanta forza quanto per noi il matrimonio rato e consumato”¹⁰³. Ciò, tuttavia, si deve intendere solo per la parte della fidanzata, dato che, “quando garbi al ragazzo, è libero di abbandonare la ragazza fidanzata, ma il *segno* e tutto il denaro che abbia pagato per la ragazza vanno perduti; la ragione è: *Chi lascia la ragazza inanellata, il Kanun gli fa andare in multa sia il segno che i denari quanti ne abbia pagati per lei*”¹⁰⁴. L’unica cosa che viene chiesta al ragazzo è di seguire, nello scioglimento del matrimonio, una procedura formale, anche questa descritta dal *Kanun*: «Prima di lasciare la ragazza, il ragazzo deve avvertire lo *shkues*, e questi, con due compagni del villaggio del ragazzo deve recarsi dai genitori della ragazza, e alla presenza di due compagni del villaggio della ragazza, dichiara che il ragazzo, che ebbe impegnata la loro ragazza, ora vi rinuncia, e sono liberi di maritarla altrove»¹⁰⁵ (*KLD* § 42).

La ragazza e la sua famiglia, invece, non possono recedere in nessun modo dal fidanzamento, se non rassegnandosi, finché viva il fidanzato, a non sposarsi

⁹⁸ Cozzi, *Le tribù* cit., 240-241.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 322.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² «Il marito compra il lavoro e la convivenza della moglie, ma non la vita» (*KLD* art. 28). Cfr. Valentini, *La famiglia* cit., 80-81; cfr. Stahl, *La regione tribale albanese* cit., 46.

¹⁰³ Cozzi, *Le tribù* cit., 240.

¹⁰⁴ Gli unici motivi, secondo Cozzi, che potessero legittimare la rottura degli sponsali dinanzi all’opinione pubblica erano di solito: la scoperta di qualche impedimento canonico di consanguineità o di affinità; oppure il caso in cui la fidanzata venisse sedotta da un terzo e rimanesse incinta (Cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 317).

¹⁰⁵ M.E. Durham riferisce di non aver mai sentito di casi in cui giovani uomini abbiano rifiutato la sposa pagata per loro (Durham, *Bride-Price* cit., 93).

con altri¹⁰⁶. In tal caso i parenti e la ragazza dovranno restituire al fidanzato fino all'ultimo centesimo dei denari che hanno preso. Anche nel caso il fidanzato prenda un'altra donna, essa rimane ugualmente vincolata (*KLD* § 43).

Risulta evidente, dalle citazioni sopra riportate, che, per la validità degli sponsali, non è necessario il mutuo consenso dei contraenti. Posto infatti che “il matrimonio è interesse familiare e non personale”¹⁰⁷, ne risulta che al contratto non è richiesto il consenso dei due sposi, ma solo dei capi delle due famiglie, unici competenti in materia¹⁰⁸. Unica eccezione ammessa dalle norme raccolte da Gjeçovi e da Illia si ha a favore dei vedovi¹⁰⁹, i quali, secondo Valentini, “sono censiti un po' come casa a sé, avendo essi già adempito con il primo matrimonio al dovere matrimoniale verso la loro famiglia”¹¹⁰.

Prima di fidanzare due ragazzi bisognava tener presenti alcuni impedimenti che avrebbero vanificato gli sponsali. «Nel fidanzare una ragazza, avverte il *Kanun*, bisogna badare che essa non sia dello stesso sangue (*gjak*) o della stessa

¹⁰⁶ Cfr. *KS* § 243.

¹⁰⁷ Valentini, *La famiglia* cit., 67.

¹⁰⁸ Le norme che riferiscono di ciò sono molte, qui riporteremo solo le principali: “Fidanzamento e matrimonio ce li ha per deciderli e contrattarli il padrone di casa del padre sia del ragazzo che della ragazza e nessun altro [...] La ragazza il sì e il no ce l'ha alla chiesa; altra interrogazione non ha” (Sadiku, *Il Kanun di Lekë Dukagjini* cit., 275-279). “Per la validità degli sponsali non è necessario il mutuo consenso dei contraenti; il consenso viene espresso dai genitori, ed è sempre supposto nei figli [...] Spetta al capo di famiglia il fidanzare i figli e lo scegliere la sposa. Se lo sposo è adulto e capo di casa, gli è libera la scelta, ciò che non avviene mai per la ragazza. Tolto il caso che essa dichiari di buon'ora di voler rimanere nubile, spetta sempre al padre decidere della sua sorte riguardo alla scelta della sposa. In mancanza del padre, al più prossimo congiunto maschio nella cui casa convive; e in mancanza di congiunti maschi, alla madre o alle sorelle maggiori” (Cozzi, *Le tribù* cit., 240). Anche la raccolta di Gjeçovi è ricca di norme che riguardano l'argomento: «Il ragazzo finché abbia genitori non ha diritto di pensare al suo matrimonio» (*KLD* § 30); «La ragazza, anche se non ha vivi i genitori, non ha diritto di pensare al suo matrimonio; il diritto è in mano dei fratelli o dei cugini. La ragazza non ha diritto di scegliere il suo consorte; deve passare a colui al quale la fidanzino» (*KLD* § 31). Cfr. anche Palaj, *Sul Kanun delle Montagne* cit., 133; Cozzi, *La donna albanese* cit., 317. La raccolta di Illia così sentenzia: «Il ragazzo che ha il padre o un uomo abile in famiglia, lascia a questi l'espletamento delle incombenze del suo fidanzamento e matrimonio» (*KS* § 157); «Il ragazzo che non ha genitori né altri maschi a casa che si prendano cura del suo matrimonio, pensa da solo al proprio fidanzamento e matrimonio, però fa compiere molte procedure ai suoi parenti, come: consegnare l'arra, decidere il giorno del matrimonio ecc.» (*KS* § 156); «La ragazza non ha diritto di pensare al proprio fidanzamento e al proprio matrimonio. Di ciò se ne occuperanno i suoi genitori» (*KS* § 159); «A maritare la ragazza senza genitori ci penserà gente che le ha dato appoggio. Se nella casa in cui vive non c'è un uomo, le incombenze del fidanzamento e del matrimonio saranno sbrigate dalla padrona di casa, aiutata dai propri parenti» (*KS* § 161).

¹⁰⁹ «Il vedovo che sia senza parenti, ha diritto d'interessarsi da sé del suo matrimonio [...] La vedova decide da sé. La vedova respinge i parenti che portino la proposta di un pretendente non gradito» (*KLD* §§ 35-36); cfr. *KS* art. VI: Il diritto dell'uomo vedovo e della donna vedova di sposarsi.

¹¹⁰ Valentini, *La famiglia* cit., 68.

parentela (*gjini*)¹¹¹; che non sia della stessa stirpe (*fis*); che non sia nipote (per parte di madre) della stirpe del ragazzo che vuole prenderla; che non sia stata ripudiata; che non abbia (con la famiglia del giovane) parentela spirituale: per effetto del battesimo e della cresima; per effetto del matrimonio; per effetto del taglio dei capelli, per effetto della fratellanza contratta con l'aver bevuto reciprocamente il sangue. Il *Kanun* non permette che si contraggano fidanzamenti e matrimoni quando vi siano i suddetti impedimenti, ancorché le parentele risalcano fino alla quattrocentesima generazione» (*KLD* § 39)¹¹². Tutto ciò, secondo Valentini¹¹³, allo scopo di assicurare il matrimonio esogamico che procura utili alleanze¹¹⁴; Villari osserva che il matrimonio albanese conserva il carattere di “patto di stirpe”¹¹⁵.

Infine, possiamo concludere accennando al fatto che, poteva costituire un impedimento l'ordine di nascita dei vari fratelli o sorelle. “I figli o membri maschi di una famiglia possono passare a matrimonio solo uno dopo l'altro, tenuto conto della precedenza d'età, sicché al più giovane tocca d'aspettare finché gli altri maggiori si siano ammogliati, e solo è ammessa l'eccezione nel caso che il maggiore rinunci volontariamente al suo diritto. Tanto vale per le figlie”¹¹⁶.

Nel momento in cui si definiscono i particolari del fidanzamento, si determina anche il giorno della celebrazione delle nozze¹¹⁷. Quel giorno diventa una scadenza improrogabile. «I *krushq* (paraninfi)¹¹⁸ devono andare a prendere la sposa quel giorno, se sapessero che la sposa sta per morire, trascinandola dovrebbero portarla in casa dello sposo. Ai *krushq* non si impedisce il viaggio, anche se si avesse un morto in casa, (magari) il genitore dello sposo o il genitore

¹¹¹ Valentini osserva che l'affinità (*gjini*) non poteva, praticamente, rappresentare un impedimento rigoroso come quello della consanguineità (*gjak*), almeno nei gradi lontani, altrimenti in breve tempo tutte le tribù si sarebbero trovate impedito fra loro e i matrimoni fra albanesi sarebbero riusciti impossibili (Cfr. Valentini, *La famiglia* cit., 60).

¹¹² Cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 316. Cfr. *KS* art. VII: *Impedimenti al fidanzamento e al matrimonio*.

¹¹³ Cfr. Valentini, *La famiglia* cit., 57; cfr. Durham, *Some Tribal Origins* cit., 15.

¹¹⁴ Chi osasse procedere contro tali provvedimenti, almeno in Mirdita, è punito dalla stirpe con la multa e qualche volta con l'incendio della casa (*KLD* § 39, nota). Tuttavia, osserva Villari, “il matrimonio non potrebbe ritenersi né nullo, né annullabile, perché, pagata la multa, esso ha tutte le conseguenze giuridiche riconosciute dal *Kanun* ai matrimoni regolari” (Villari, *Le consuetudini giuridiche* cit., 105).

¹¹⁵ Ivi, 101.

¹¹⁶ Cozzi, *Le tribù* cit., 240. Cfr. *KS* § 143.

¹¹⁷ «*Me pre fen* (definire la fede), vuol dire determinare il giorno e il termine fisso in cui mandare i *krushq* (paraninfi) a prendere la sposa. Definita la fede alla ragazza, giunto il giorno assegnato, i *krushq* devono avviarsi quel giorno stesso senza tergiversazioni, e tal giorno né il *Kanun* lo differisce, né permette si differisca» (*KLD* § 44).

¹¹⁸ Il termine *krushqt* si riferisce al piccolo corteo composto dai parenti dello sposo che la mattina delle nozze vanno a prelevare la ragazza per condurla nella sua nuova casa.

della sposa. Col morto in casa i *krushq* devono partire; la sposa entra in casa, il morto ne esce. Di là si faccia il compianto, di qua si canti» (*KLD* § 44)¹¹⁹.

La celebrazione del matrimonio (*martesa*), così come è descritta dal *Kanun*, avviene con grande solennità; questa si svolge in diversi giorni. Vi è abbondanza di doni e tutto un complesso cerimoniale, nel quale hanno prevalenza i *krushq*. Il *zoti i shpis* designa il capo dei paraninfi¹²⁰ seguendo criteri determinati dal *Kanun*¹²¹. I *krushq*, tanto nel partire dalla casa dello sposo per andare a prelevare la sposa, come pure al ritorno, si dispongono in fila indiana secondo un ordine prestabilito (*KLD* § 51; *KS* § 312).

Arrivati alla casa della sposa, i *krushq* non sono considerati come ospiti, perciò non possono invocare i canoni dell'ospitalità. Devono, quindi, portare molti doni e pagare persino l'alloggio¹²² (*KLD* §§ 53-54).

I parenti della sposa organizzano un banchetto per l'arrivo dei *krushq*. Questi passano la notte nella casa della sposa. All'indomani il corteo nuziale si rimette in viaggio in modo da arrivare per il tramonto alla casa dello sposo. In questo frangente si colloca ciò che, secondo Valentini, dà "solennità civile" al matrimonio: il momento dell'uscita della sposa dalla casa paterna, "perché da allora e non dal momento degli atti susseguenti essa comincia a chiamarsi *nuse*, «sposa» [...] E c'è anche un simbolo, largamente diffuso in tutta l'Albania, che conferma la nostra opinione: la sposa si suol coprire in quel momento con un ampio velo, *duvak*¹²³; esso è rosso forse in tutta l'Albania¹²⁴; ma quello che è più interessante è che esso riproduce il disegno della bandiera della tribù o della corporazione cui appartiene lo sposo, o è addirittura la bandiera stessa, come se si dichiarasse che da quell'istante la donna passa sotto la giurisdizione o protezione di essa"¹²⁵.

Lasciata la casa paterna della ragazza, il corteo dei *krushq* conduce la sposa a casa della famiglia dello sposo¹²⁶. Qui trovano pronto un banchetto che li festeg-

¹¹⁹ Cfr. *KS* § 256. Cfr. anche Palaj, *Sul Kanun delle Montagne* cit., 105.

¹²⁰ Cozzi lo chiama *gjeveri*.

¹²¹ «Il capo dei *krushq* non può essere un *amico*, ma un *compagno*, ossia un compaesano dello sposo; non uno della fratellanza o della stirpe dello sposo, ma uno appartenente ad un'altra fratellanza o stirpe» (*KLD* § 50). Cfr. *KS* § 305-306.

¹²² Questo perché, il giorno in cui i *krushq* vanno a prendere la sposa, vengono considerati come rapitori che portano via la ragazza dalla casa paterna. Valentini ipotizza che questo simbolismo possa essere considerato come una sopravvivenza di antichi usi pagani, quando il matrimonio avveniva per ratto (Cfr. Valentini, *La famiglia* cit., 93). Cfr. *KS* § 325.

¹²³ Il termine è turco e significa "velo nuziale".

¹²⁴ Cozzi afferma che nelle montagne scutarine il velo è bianco, simbolo di verginità.

¹²⁵ Valentini, *La famiglia* cit., 94-95; vedi anche Id., *Il Diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Firenze 1956, 203.

¹²⁶ Per la descrizione dei precetti riguardanti il viaggio della sposa verso la casa dello sposo si veda *KS* art. XXIII: I paraninfi in viaggio con la sposa.

gia¹²⁷. Finiti i festeggiamenti, ha inizio la vita familiare dei nuovi coniugi.

L'unione così raggiunta non è però indissolubile. Il *Kanun* ammette il ripudio della sposa¹²⁸, che in albanese è detto *me lëshue* o *me da* (lasciare o separare)¹²⁹. Il ripudio di solito è perpetuo e definitivo, e viene attuato attraverso una cerimonia rituale così descritta da Cozzi: “Nel caso che il marito voglia ripudiare per sempre la sposa, basta che davanti a due testimoni tagli la treccia, oppure le nappe di lana del corpetto (*thekët e jelekut*) su una spalla della sposa, e nella Grande Malsija che tagli in due la cintura (*brenzdi*) di essa”¹³⁰.

Per quanto riguarda i motivi che portano il marito a ripudiare la moglie Gjeçovi sostiene: «Se la donna non si comporta come si deve nei confronti del marito, il *Kanun* gli dà facoltà di tagliarle la frangia (*thekun*) o il *flok*¹³¹ e rimandarla [...] Per furto o ladrocinio il marito dimette la moglie, ma altra misura violenta non ha diritto di prendere contro la donna» (*KLD* art. 31)¹³². Cozzi afferma che i motivi del ripudio sono: l'infedeltà della moglie; la reiterata violazione di doveri che rechino grave pregiudizio all'onore civile del marito; la circostanza che questi trovi la sposa già fecondata da un altro; oppure perché la moglie ruba o aliena la sostanza di famiglia; o perché inetta alle faccende domestiche, o perché affetta da qualche malattia mentale. Però, afferma sempre Cozzi, il marito non è tenuto a dichiarare i motivi del ripudio, basta che egli dica che quella moglie non fa per lui; né i parenti della sposa chiedono spiegazioni, temendo che il marito possa svelare cose che disonorino la sposa e la sua famiglia¹³³.

Il ripudio ha diverse conseguenze. Innanzi tutto “tale atto significa che il vincolo coniugale è sciolto e la donna appartiene di nuovo alla sua famiglia

¹²⁷ Per la descrizione completa della cerimonia si veda Cozzi, *La donna albanese* cit., 617-624. Padre Domenico Pasi così racconta i momenti che precedevano l'arrivo della sposa: “I *krushq* o paraninfi erano già andati per condurre la sposa e dovevano ritornare quella sera. Tutta la casa era in faccende: le donne per preparare grande quantità di pane, gli uomini per provvedere legna [...] Il più affaccendato era lo sposo, che voi non lo avreste certamente riconosciuto per desso: mal vestito e cogli abiti stracciati, scopava, portava legna, preparava la carne per il banchetto, faceva di tutto. E non è già che non avesse vestiti migliori o persone che lo aiutassero in quei lavori: ma l'uso del paese porta così, che lo sposo si mostri affatto indifferente alla festa di famiglia, e come non appartenesse a sé ciò che tiene in moto e sollecitudine tutti gli altri” (Cfr. F. Cordignano, *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande missionario italiano il P. Domenico Pasi S. I. (1847-1914)*, vol. I, Roma 1933, 388).

¹²⁸ Cfr. Cozzi, *Le tribù* cit., 241.

¹²⁹ Cfr. Valentini, *La famiglia* cit., 103.

¹³⁰ Cozzi, *Le tribù* cit., 241; vedi anche Id., *La donna albanese* cit., 328.

¹³¹ In albanese significa “capello”; qui usato secondo Valentini con il significato di “fiocco” (Cfr. Valentini, *La famiglia* cit., 103 nt. 7).

¹³² Cfr. *KS* art. XLI: Ripudiare la moglie, il taglio della frangia.

¹³³ Cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 328-329.

paterna”¹³⁴; la prole rimane alla famiglia del marito¹³⁵, ma «se la donna ripudiata ha il bambino ancora lattante, il marito, sebbene l’abbia separata dal letto matrimoniale, è in obbligo d’assegnarle un luogo intorno al suo fondo, darle il bambino, corrisponderle i vestiti, le calzature e il nutrimento» (*KLD* art. 31). Se invece “la donna è incinta, deve partorire poi in casa del marito, al quale spetta il figlio, e sarebbe in ogni caso somma vergogna se una donna avesse a partorire fuori dalla casa paterna, ed, ove ciò accadesse per colpa del marito, il padre non mancherebbe di chiedere soddisfazione per lesione d’onore”¹³⁶.

Dal punto di vista economico il marito perde il *merqiri* pagato alla famiglia della moglie¹³⁷, mentre questa, secondo Gjeçovi¹³⁸, «uscendo dalla casa del marito, nulla ha diritto di prendere con sé, eccetto i vestiti che ha indossato» (*KLD* art. 31). A giudizio di Cozzi¹³⁹, la donna riprende “dote, peculio e sostanze”¹⁴⁰. Inoltre, “se la sposa viene ripudiata in autunno o nell’inverno, il marito è obbligato a mantenerla fino al prossimo raccolto dell’estate ventura, dandole circa un *babone*¹⁴¹ di grano alla settimana; se la sposa viene divisa nel tempo del raccolto, questo viene diviso in tante parti quanti sono i familiari (*me da bereçetin për goi* = dividere il prodotto per bocca), ed alla sposa ripudiata tocca una parte”¹⁴².

Oltre il ripudio, sembra ci fosse una forma di separazione temporanea, che di solito avveniva dopo uno scoppio d’ira, detta *me qitë* (mandar fuori; di casa, s’intende). In questo caso la moglie non poteva recarsi in seno alla famiglia paterna, la quale sarebbe stata obbligata a restituire la donna al marito; cosicché, di solito, ritornava essa stessa alla casa maritale, oppure qualche vicino ve la riconduceva intercedendo per farla riaccettare¹⁴³.

Da parte della moglie non c’è altra forma di separazione che la fuga (*t’ikunit*). Cozzi distingue due tipi di fuga: la fuga della donna maltrattata che si rifugia presso i parenti, o, in caso di perseveranza nei maltrattamenti da parte del marito, presso dei garanti (*qefil*); e la fuga non giustificata da queste ragioni. La fuga

¹³⁴ “Se il marito, ripudiata definitivamente la sposa, pentitosi, volesse riprenderla, è tenuto a pagare nella Grande Malsija 600 piastre, nella Piccola un importo che può variare dalle 500 alle 1000, che corrisponde ad un nuovo prezzo d’acquisto” (Cozzi, *Le tribù* cit., 241).

¹³⁵ “Il ragazzo e la ragazza sono del padre e non della madre; il giorno che (la donna) si separi (= ripudi, divorzi?) o che le si tagli la frangia, se le si tagli ai tre lati, (la prole) gliela trattiene la casa, eccetto che non gliela conceda a casa” (Sadiku, *Il Kanun di Lekë Dukagjini* cit., 277).

¹³⁶ Cozzi, *Le tribù* cit., 241.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Gjeçovi riferisce gli usi della Mirdita.

¹³⁹ Cozzi riferisce gli usi delle montagne scutarine.

¹⁴⁰ Cozzi, *Le tribù* cit., 241.

¹⁴¹ Equivale a circa 8 Kg.

¹⁴² Id., *La donna albanese* cit., 329.

¹⁴³ Cfr. Ivi, 328.

per i maltrattamenti subiti era del tutto legittima, ed era seguita di solito da una multa nei confronti del marito¹⁴⁴. Secondo il *Kanun di Skanderbeg* «Ogni volta che una donna sposata fugge dai propri genitori questi ultimi hanno l'obbligo di restituirla al proprio marito, ma hanno bensì il diritto di chiedere garanzie che la loro figlia non sarà trattata male» (*KS* § 449).

Cozzi riferisce che nella Piccola Malsija se per la morte del marito la sposa rimane vedova (*e vejë*), essa “rimane per se stesso proprietà della famiglia del defunto marito, né può senza l'approvazione ed il consenso unanime di questa, ritornare alla casa paterna (*gjinija*) [...] Nella Grande Malsija invece, la vedova è sempre pienamente libera di ritornare alla casa paterna”¹⁴⁵. Spesso accadeva però che la vedova veniva presa in sposa da un fratello o da un parente del defunto. In tal caso la famiglia della vedova riceveva dal nuovo marito un altro regalo di nozze¹⁴⁶. Valentini spiega questa forma di levirato come “una continuazione del contratto fatto a nome della famiglia e non del defunto individuo”¹⁴⁷.

Eccettuato il caso del levirato, la vedova senza figli poteva tornare nella propria casa paterna, ma se anziana poteva tranquillamente rimanere nella casa maritale senza che nessuno potesse avere niente da ridire.

Se invece la vedova aveva avuto figli, il legame che la legava alla famiglia del defunto marito era evidentemente maggiore, perciò poteva sempre rimanere nella casa maritale, che avrebbe dovuto provvedere al suo mantenimento¹⁴⁸. Cozzi osserva che nella Piccola Malsija vi era l'abuso che “rimanendo incinta una vedova dopo la morte del marito, fosse pure dopo due o tre anni, essa sfugge al disonore solo dichiarando che essa fu incinta dal defunto, mentre era vivo, e pertanto il figlio nascituro rimane come legittimo alla famiglia dello sposo defunto, che ne reclama il diritto di proprietà”¹⁴⁹. Questa usanza, detta *barrë vrave* (feto ritardato)¹⁵⁰, è ritenuta da Valentini una *fictio iuris*, perché non crede possibile che le popolazioni presso le quali vige o vigeva ci credessero davvero.

¹⁴⁴ Cfr. Ivi, 330.

¹⁴⁵ Id., *Le tribù* cit., 241. Valentini spiega questo differente trattamento delle vedove con l'opera del clero cattolico. Egli crede che nella Grande Malsija e in Mirdita il clero fosse riuscito a modificare le consuetudini, mentre nella Piccola Malsija ciò è avvenuto solo dopo la raccolta delle norme da parte di Cozzi (cfr. Valentini, *La famiglia* cit., 109).

¹⁴⁶ Cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 326. Il regalo di nozze consisterebbe in un bue o quattro capre. Il *Kanun di Skanderbeg* attribuisce questa forma di levirato alle sole famiglie musulmane (cfr. *KS* art. XLVII).

¹⁴⁷ Valentini, *La famiglia* cit., 109.

¹⁴⁸ Cfr. Ivi, 110-111; cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 326-328.

¹⁴⁹ Cozzi, *La donna albanese* cit., 326-328.

¹⁵⁰ Consiste nel supporre che il figlio avuto dalla vedova dopo i nove mesi dalla morte del marito sia figlio di questo, nato in ritardo quasi perché la morte del padre l'avesse ferito e impedito di nascere subito (cfr. Valentini, *La famiglia* cit., 100).

Addirittura Cozzi asserisce che la casa del primo marito lasciava passare la vedova a seconde nozze solo a condizione che il primo nascituro fosse stato consegnato alla loro casa, adducendo a pretesto che quel bambino poteva essere il frutto del primo matrimonio¹⁵¹.

Concludendo possiamo affermare che la posizione della donna e la considerazione che ad essa era attribuita nella società kanunale albanese era frutto essenzialmente dell'organizzazione patriarcale di tale società che prevedeva la vita in gruppi tribali (i *fis*), un matrimonio esogamico allo scopo di creare alleanze tra gruppi e la residenza post-matrimoniale virilocale. Questi elementi permettevano alla comunità di mantenere una forte identità "di sangue" e di tenere unite le sostanze che appartenevano non agli individui in quanto tali, ma ai *fis*.

IV. La donna tra consuetudini, Chiesa e comunismo

Nel corso degli ultimi tre secoli, diversi sono stati i tentativi di modificare le norme consuetudinarie che riguardavano la posizione della donna e gli usi matrimoniali. Già nel 1703, nel corso del primo Concilio Nazionale Albanese, organizzato per iniziativa di Papa Clemente XI, si tentò di adottare una politica severa verso quegli atteggiamenti, soprattutto in fatto di diritto matrimoniale, che erano molto distanti dai precetti cattolici.

Nel 1871 durante il secondo Concilio, tenutosi a Scutari, si cercò di ribadire le raccomandazioni del precedente Concilio e nel far questo si richiamava l'attenzione sulle "piaghe" non sanate che affliggevano le popolazioni delle montagne albanesi: il "detestabile delitto" della vendetta di sangue "che per impulso privato comunemente usata, in Albania è dominante, e infuria da per tutto, di modo che mettendo tutto sossopra, ha coperto e copre ancora il nostro paese di una colluvie di scelleratezze e dei flutti di mali gravissimi"¹⁵²; gli usi "fecondi di tanti e così grandi mali" riguardanti il fidanzamento e il matrimonio¹⁵³; "le vedove che passano in eredità ai consanguinei come fossero dei beni o delle bestie"¹⁵⁴ (levirato); il concubinato; le pratiche pagane inserite in riti cristiani come il battesimo ecc.

Nonostante questi ripetuti richiami la situazione nelle montagne non cambia di molto, tanto che alla vigilia del terzo Concilio (tenutosi nel 1895) fu neces-

¹⁵¹ Cfr. Cozzi, *La donna albanese* cit., 328; cfr. M. Hasluck, *Physiological Paternity and Belated Birth in Albania*, in *Man* 65, February 1932, 53-54.

¹⁵² Cordignano, *L'Albania a traverso* cit., 75.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ivi*, 78.

saria l'organizzazione, da parte dei padri gesuiti, di quella che venne chiamata Missione Volante. L'idea era quella di affrontare una serie di campagne missionarie per portare le riforme conciliari non solo in un'unica e isolata parrocchia, ma in una zona abbastanza ampia. I «missionari» andavano a gruppetti di uno o due «Padri» ossia sacerdoti gesuiti, con un «fratello» ossia un religioso laico o un altro catechista aiutante e predicavano per tutta una zona di parrocchia in parrocchia per un'intera stagione¹⁵⁵. Gli sforzi maggiori dei missionari furono rivolti alla “moralizzazione” e cristianizzazione del diritto matrimoniale.

Obiettivi principali del clero furono: l'uso del fidanzamento dei figli ancora in culla o addirittura “in utero”; il matrimonio “*ad experimentum*”; il concubinato con altra donna per mancanza di prole maschile; il prendere in moglie o come concubina la vedova del proprio fratello (levirato); il dare in moglie le figlie a uomini musulmani¹⁵⁶. Come afferma Valentini “Qui la battaglia del clero fu segnatamente difficile, ma anche particolarmente abile ed efficace”¹⁵⁷, infatti, la raccolta di Gjeçovi e la successiva pubblicazione ad opera dei francescani di Scutari presentava un diritto consuetudinario decisamente cristianizzato.

Il tentativo successivo di modificare i costumi relativi alla posizione della donna e a al matrimonio, avvenne qualche decennio più tardi da parte del partito comunista di Enver Hoxha che prese il potere subito dopo la seconda guerra mondiale.

Le autorità del regime, riconoscendo la forza del *Kanun* quale vincolo regionale di opposizione, lo additarono come simbolo e sintomo di arretratezza, l'incarnazione di un ethos sovversivo che bisognava eliminare. Fare riferimento al *Kanun* fu dichiarato un reato punibile e le pratiche consuetudinarie vennero ufficialmente messe fuorilegge. Nonostante ciò, molte delle leggi kanunali continuarono a persistere.

L'uguaglianza dell'uomo e della donna fu sancita anche dalla Costituzione

¹⁵⁵ Cfr. G. Valentini, *Prefazione*, in Id. (a c. di) *La legge delle montagne albanesi nella relazione della Missione Volante* (Studi albanesi – Studi e testi, n. 3), Firenze 1968, XV; cfr. A. Guidetti (a c. di), *Gesuiti in Albania, apostolato, cultura, martirio. Nel 50° anniversario del martirio dei Padri Giovanni Fausti e Daniel Dajani (1946-1996)*, Milano 1996.

¹⁵⁶ Ad esempio a Iballja per tramite di Padre Pasi “si fece la legge che chi in seguito avrebbe preso moglie in peccato avrebbe dovuto pagare una multa di 1000 piastre alla chiesa, e si misero garanti per cui si sarebbe bruciata la casa del concubinario e sarebbero stati cacciati dal paese” (Cordignano, *L'Albania a traverso* cit., 282); a Dardha, nel 1888, il consiglio degli anziani così deliberò: “Noi sottoscritti ci obblighiamo, legandoci insieme, e ci rendiamo garanti, che nessuno d'ora in poi permetterà o darà le ragazze ai turchi. Se accadesse che alcuno esca di mente, (manchi a questa disposizione) e dia le ragazze ai turchi, noi gli abbruciamo la casa, gli sequestriamo la roba e il bestiame, e lo cacciamo dal villaggio con proibizione di più tornarvi” (Ibidem, 274).

¹⁵⁷ Valentini, *Il clero cattolico* cit., 81.

della neonata Repubblica Popolare Albanese (art. 17); inoltre, con l'approvazione del nuovo codice civile del 1948, venivano puniti coloro i quali avessero pagato il prezzo d'acquisto della donna in qualsiasi forma (art. 623).

Gli sforzi del governo per riformare gli usi matrimoniali specifici della Mirdita e delle regioni del nord sembra avessero effetti piuttosto blandi. Come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, il matrimonio era uno dei punti centrali del *Kanun*: per la ferrea norma esogamica non si poteva effettuare tra membri di famiglie che avessero avuto legami di sangue nelle passate sette generazioni, né poteva avvenire senza l'interessamento del *fis* o con qualcuno che era legato alla famiglia da parentela spirituale (tramite il battesimo o il taglio dei capelli) o per mezzo dell'affratellamento. Enver Hoxha, originario del sud, provò a modificare queste norme riducendo le generazioni tabù da sette a tre, bollando la parentela spirituale come un inutile ostacolo, sostenendo il matrimonio "per amore" e screditando l'uso consuetudinario di mandare l'intermediario per il matrimonio (*shkuesi*). Secondo quanto riporta Clarissa de Waal, questa politica riuscì ad ottenere una diminuzione del numero dei fidanzamenti "in culla", cioè con o tra bambini ancora in fasce, e tra persone che non si erano mai viste prima. Tuttavia, erano rari i casi di matrimonio "per amore" o di coppie che si sposavano nonostante i legami di parentela spirituale. In questi casi Hoxha personalmente scriveva una lettera di congratulazioni lodando le persone coinvolte per aver rotto legami arretrati e barbari¹⁵⁸. Un elemento che contribuiva alla conservazione di tali usanze era la carenza di alloggi, rurali e urbani. Questa carenza faceva sì che, per necessità, sotto lo stesso tetto vivessero diverse generazioni di familiari, riproducendo precisamente la gerarchia e le norme tradizionali che il regime mirava ad eliminare.

Tra la fine degli anni sessanta e gli inizi anni settanta, venne messa in atto una forte campagna per l'emancipazione della donna¹⁵⁹. Anche in questo caso il

¹⁵⁸ C. de Waal, *Post-socialist Property Rights and Wrongs in Albania: An Ethnography of Agrarian Change*, in *Conservation & Society* 2, n.1, 2004, 25.

¹⁵⁹ Cfr. *Probleme të luftës për emancipimin e plotë të gruas*, Tiranë 1969; A. Dojaka, *Pozita e gruas në familje dhe në shoqëri në krahinën e Zagories*, in *Studime Historike*, n.1, 1969, 41-49; Id., *Disa ndryshime në lidhjet martesore pas çlirimit*, in *Studime Historike*, n.4, 1969, 189-196; Id., *Pozita e gruas në familje në zonat malore të vendit tonë*, in *Konferenca e dyte e studimeve albanologjike (12-18 janar 1968)*, vol. II, Tiranë 1969, 171-175; A. Gjergji, *Ndryshime në pozitën familjare të gruas fshatare*, in *Studime Historike*, n.4, 1968, 89-99; V. Koka, *Problemi i gruas në lëvizjen ideologjike të viteve 30 të shekullit XX*, in *Studime Historike*, n.4, 1968, 101-110; P. Lalaj, *Feja dhe gruaja shqiptare*, in *Studime Historike*, n.3, 1969, 105-123; B. Mejdiaj, *Mbi të drejtën e gruas për të kërkuar zgjidhjen e martesës*, in *Studime Historike*, n.1, 1970, 79-91; K. Nova, *Pozita e gruas sipas së drejtës zakonore të Labërisë*, in *Studime Historike*, n.2, 1969, 101-114; M. Tirtja, *Mbi martesat e bëra mbas çlirimit midis personash nga besime të ndryshme*, in *Studime Historike*,

bersaglio era l'organizzazione patriarcale tradizionale e la posizione di inferiorità che era riservata alla donna¹⁶⁰. Lo stesso Hoxha nel 1967 tenne un famoso discorso sulla necessità di una completa emancipazione della donna dagli usi tradizionali per la realizzazione della rivoluzione socialista albanese¹⁶¹.

In definitiva, il regime ebbe il merito di permettere alle donne di frequentare le scuole con la conseguente riduzione dell'analfabetismo e di lavorare fuori dalle mura domestiche nelle fabbriche e nelle cooperative statali, anche se, una volta terminate le otto ore di lavoro, dovevano prodigarsi altrettanto nei lavori in casa che rimanevano di loro pertinenza.

Donato Martucci
(Università del Salento)
donato.martucci@unisalento.it

n.2, 1970, 107-120; Z. Xholi, *Marksizëm – Leninizmi dhe problemet themelore të emancipimit të gruas*, in *Studime Historike*, n.4, 1968, 29-48; Rr. Zojzi, *Mbeturina të familjes patriarkale që i bëhen pengesë emancipimit të plotë të gruas shqiptare*, in *Studime Historike*, n.1, 1969, 33-39.

¹⁶⁰ Cfr. B.J. Fischer, *Albanian Highland Tribal Society and Family Structure in the Process of Twentieth Century Transformation*, in *East European Quarterly* 33, n.3, September 1999, 291-296; vedi anche B. Doll, *The Relationship Between the Clan System and Other Institutions in Northern Albania*, in *Southeast European and Black Sea Studies* 3, n.2, May 2003, 147-162.

¹⁶¹ Cfr. E. Hoxha, *Mbi problemin e gruas: pjesë nga fjalime, raporte e biseda*, Tiranë 1967.

