

Amedeo Boros

# **Chi perdonà è più coraggioso di chi uccide**

**Un'interpretazione antropologica  
delle faide di sangue del Kanun,  
nell'Albania contemporanea**





Prima edizione 2025, Padova University Press

Titolo originale:

Chi perdonà è più coraggioso di chi uccide. Un'interpretazione antropologica  
delle faide di sangue del Kanun, nell'Albania contemporanea.  
di Amedeo Boros

ISBN 978-88-6938-513-1

© 2025 Padova University Press  
Università degli Studi di Padova  
via 8 Febbraio 2, Padova  
[www.padovauniversitypress.it](http://www.padovauniversitypress.it)

This book has been peer reviewed



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International  
License, CC BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/>

# **Collana Endlife NoteBook, ENB**

## **Direzione Scientifica / Scientific Direction**

Ines Testoni

## **Comitato Scientifico / Scientific Committee**

- Hiroaki Ambo • University of Yamagata, Japan
- Maria Armezzani • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Franca Benini • SDB, Università di Padova, Italy
- Amedeo Boros • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Mihaela Bucuta • Stephan Blaga University, Sibiu, Romania
- Fiorella Calabrese • DCTV, Università di Padova, Italy
- Hervé Cavallera • Università del Salento, Italy
- Sadananda Das • Leipzig University, Germany
- Diego De Leo • Griffith University -Brisbane, Australia
- Matteo Galletti • Dip. Lettere e Filosofia, Università di Firenze, Italy
- Giulio Goggi • Università Vita e Salute, Milano, Italy
- Illetterati Luca • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Panagiotis Pentaris • School of Human Sciences, University of Greenwich, UK
- Shoshi Keisari • The school of creative arts therapies & the Gerontology department, University of Haifa, Israel
- Tamara Kohn • Faculty of Arts, Melbourne, University, Australia • tkohn@unimelb.edu.au
- Ilaria Malaguti • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Bethan Michael-Fox • Faculty of Arts and Social Sciences dell'Open University of Bedfordshire, UK
- Francesca Marini • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Cristina Marogna • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Marcello Meli • DISLL, Università di Padova, Italy
- Laura Nota • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Hod Orkibi • The school of creative arts therapies, University of Haifa, Israel
- Alberto Pelissero • StudiUm, Università di Torino, Italy
- Giorgio Perilongo • Dip SDB, Università di Padova, Italy
- Annamaria Perino • Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento, Italy
- Gabriele Pulli • Università degli Studi di Salerno, Italy
- Egidio Robusto • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Giorgio Scalici • NOVA University • Lisbon, Portugal
- Renske Visser • Faculty of Health and Medical, Sciences, University of Surrey
- Michael Wieser • Alpen University, Klagenfurt, Austria
- Roseline Yong • Akita University • Graduate School of Medicine, Japan
- Adriano Zamperini • FISPPA, Università di Padova, Italy

## **Comitato editoriale / Editorial board**

Laura Liberale, Erika Iacona, Gianmarco Biancalani, Lorenza Palazzo, Sara Pompele

## **Razionale**

Endlife BookNotes, ENB, è una collana della Padova University Press che accoglie contributi italiani e internazionali, in una delle seguenti lingue: italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo. ENB affronta alcune delle questioni chiave che circondano le attuali discussioni intorno alla morte e al morire, utili per fornire spunti in grado di sviluppare la conoscenza in questo campo. La definizione di che cosa significhi morte è importante, e ENB dà ampio spazio a questo tema, ma è importante considerare anche altre questioni, ovvero quelle che derivano da tali punti di partenza e che delineano l'orizzonte più ampio di riferimento nella rappresentazione del senso del morire. Accogliendo argomenti che definiscono la morte nelle sue implicazioni filosofiche, psicologiche, antropologiche, culturali, mediche e religiose, ENB vuole aprire un'ampia discussione tra studiosi che lavorano in diverse discipline. La proposta è che gli specialisti discutano di queste tematiche partendo dalla loro peculiare prospettiva, ma sempre riconoscendo che l'interesse individuale e collettivo per la morte è funzione di un processo di costruzione culturale storicamente determinato. Alcuni dei problemi più significativi affrontati in contesti clinici, politici e formativi, come per esempio le decisioni terapeutiche, la morte e il valore della vita, i confini tra la vita e la morte, le varie forme di vita umana biologica che versa in uno stato di minima coscienza o in uno stato vegetativo permanente, sono sempre gestiti in modo differenziato nei diversi contesti culturali, in base al modo con cui sono rappresentati i rapporti tra vita e aldilà. ENB vuole dunque promuovere lo sviluppo di una coscienza sociale e interculturale su queste tematiche, per facilitare la formazione di un pensiero critico aperto, in grado di ridurre la generalizzata rimozione della morte e del morire negli scenari della contemporaneità.

## **Rationale**

Endlife BookNotes, ENB, is a Padova University Press series that includes Italian and international contributions in one of the following languages: Italian, English, French, German and Spanish. ENB addresses some of the key issues surrounding the current discussions around death and dying, useful to provide insights to develop knowledge in this field. Whilst defining death is important, and ENB gives wide space to this theme, also other issues derived from the different definitions contribute to offer a wider horizon in the depiction of the sense of dying.

By accepting topics that define death according to philosophical, psychological, anthropological, cultural, medical and religious implications, ENB wants to open a wide discussion among scholars working in different disciplines. The proposal is that specialists discuss these issues starting from their peculiar perspective, but always recognizing that the individual and collective interest in death is a function of a cultural construction process, historically determined. Some of the most significant problems faced in clinical, political and educational contexts, such as therapeutic decisions, death and the value of life, the boundaries between life and death, the various forms of human biological life in a state of minimum consciousness or in a permanent vegetative state, are always handled differently in different cultural contexts, according to the way the relationship between life and afterlife is represented. ENB therefore wants to promote the development of a social and intercultural awareness on these issues, to facilitate the formation of an open and shared critical thinking reducing the wide spread contemporary removal of death and dying.

### **Editing**

Gli autori sono tenuti ad utilizzare i template a disposizione sul sito della Padova University Press, disponibili a questo link:

Authors are required to use the templates available on the Padova University Press website, available at this link:

<https://www.padovauniversitypress.it/norme-editoriali-e-template>



*Chi perdonà è più coraggioso di chi uccide*  
**Un'interpretazione antropologica delle faide  
di sangue del Kanun, nell'Albania  
contemporanea**

*di Amedeo Boros*  
*Università degli Studi di Padova*





«Il *Kanun* era più forte di quanto sembrasse. Si trovava ovunque, strisciava per terra, ai margini dei campi, entrava nelle fondamenta delle case, nelle tombe, nelle chiese, nelle strade, nei mercati, nelle feste di matrimonio, saliva sino ai pascoli alpini, ancora più in alto, fino allo stesso cielo, per poi ridiscendere in forma di pioggia per riempire i corsi d'acqua [...]»

Ismail Kadaré *Aprile Spezzato*<sup>1</sup>

«Nella terra del Kanun, la parola data non appartiene più all'uomo: è l'uomo ad appartenere alla parola»

K.J. intervista sul campo

---

<sup>1</sup> Kadaré I. (2019, p.24)



# Indice del volume

<b>Introduzione.....</b>	7
<b>1. Trame d'onore: il Kanun tra norme e pratiche vissute.....</b>	8
1.1 Ruoli di genere e patriarcato nel codice d'onore tradizionale.....	
1.2 Le varianti del Kanun.....	
1.3 Le tradizioni negoziate nei contesti di vita .....	
1.3.1 Il tessuto di una dittatura: l'intreccio fra ideologia, tradizioni e autorità verticale.....	
<b>2. Un'enclave cattolica fra le rocce. Le comunità del nord e il Kanun .....</b>	17
2.1 La logica culturale del Kanun come dispositivo di autonomia pre-ottomana.....	
2.2 Mirdita: il successo della resistenza anti-ottomana e il Kanun.....	
2.3 L'Albania finalmente una nazione, finalmente libera, ma non dal Kanun.....	
2.4 La visione dell'onore tradizionale e l'occupazione fascista dell'Albania .....	
2.5 L'Albania di nuovo libera e la resurrezione del Kanun .....	
<b>3. Dal codice orale alla codificazione moderna: forme e logiche del Kanun.....</b>	28
3.1 L'attribuzione a Lekë Dukagjini della prima raccolta del Kanun.....	
3.2 La codifica scritta: una traduzione per addomesticare il Kanun .....	
3.3 L'onore, la sua offesa, la morte.....	
3.4 Onore, vendetta e legame di sangue: una grammatica sociale del Kanun .....	
3.5 Un'interpretazione della logica sacrificale della <i>gjakmarrje</i> .....	
<b>4. Da rifugio a prigione: la casa, lo <i>ngujuar</i>, lo Stato e la risemantizzazione del Kanun .....</b>	38
4.1 L'isolamento forzato ( <i>ngujuar</i> ) come 'morte sociale' .....	
4.2 Stato, ONG e tensioni tra legalità consuetudinaria e diritto formale.....	
4.3 Tradizione reinventata, agency culturale e risemantizzazione del Kanun .....	
<b>5. Le dinamiche della faida di sangue: come in un film.....</b>	45
5.1 La casa come prigione: spazio e tempo in stato di eccezione.....	
5.2 La comunità e la normalizzazione della violenza.....	
5.3 Sospendere la violenza: la tregua come dispositivo normativo del Kanun.....	
5.4 Oltre l'individuo: la faida come ingranaggio della comunità.....	
<b>6. Oltre la vendetta: pratiche di pace e nuove letture dell'onore.....</b>	55
6.1 La <i>besa</i> come possibilità: mediazione e riscrittura dell'onore .....	
6.2 Gli attori della pacificazione: ONG, mediatori e pratiche comunitarie.....	

6.3 Cronache della trasformazione: numeri, mutamenti sociali e nuove vulnerabilità.....	
<b>7. La casa riaperta: percorsi di uscita dall'onore ferito.....</b>	<b>64</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>66</b>
<b>Appendice.....</b>	<b>72</b>
Glossario dei termini albanesi .....	
Illustrazioni .....	

## Introduzione

Questo saggio che mette in relazione il Kanun albanese con i temi della morte e del perdono, nasce da una mia ricerca su questo codice d'onore tradizionale, articolata nel tempo<sup>1</sup> andando ad indagare numerosi elementi del tratto culturale, che in questo saggio andrò a raccogliere e presentare, capitolo per capitolo. Questo lavoro, nel suo complesso, muove da un doppio stimolo, da un lato, infatti, è il frutto di un'elaborazione di un mio contributo presentato nel 2025, al convegno internazionale *Eternità e morte tra religione, arte e pace*<sup>2</sup>, dall'altro è collegato ad una rassegna cinematografica che contribuisco ad organizzare annualmente a Padova, intorno ai temi del fine vita, durante la quale, per l'edizione 2025, ho proposto e poi analizzato alcuni elementi relativi al Kanun, presentando il film *Faida*, di Joshua Marston<sup>3</sup>.

Nelle pagine che seguono, affronteremo una serie di temi che ruotano intorno al diritto consuetudinario albanese, noto universalmente come Kanun<sup>4</sup>, che costituisce una delle strutture normative più antiche e resilienti d'Europa. Originario delle tribù *Gheg*<sup>5</sup> delle montagne settentrionali dell'Albania<sup>6</sup>, elemento identitario delle tribù cattoliche albanesi, in quanto sistema codificato di autogoverno tribale e sociale, regolava ogni aspetto della vita comunitaria, dai matrimoni, ai confini dei terreni, fino alla risoluzione dei conflitti. Questo codice ha rappresentato per secoli l'unica forma di giustizia nelle regioni montane albanesi, operando in assenza, in parallelo o in opposizione col potere centrale, che fosse rappresentato dall'Impero ottomano o dai successivi regimi nazionali, non fa

---

<sup>1</sup> Le mie ricerche sul tema dei codici d'onore di tipo consuetudinario sono iniziate in Grecia, nella zona del Mani Interno nel 2000, per poi estendersi, anche in ragione delle numerose similitudini materiali e concettuali, al contesto dell'Albania del nord.

<sup>2</sup> Università di Padova, 11–12 settembre 2025. Centro Congressi ‘Guido Petter’, Dipartimento FISPPA. Aula Magna Complesso Universitario ‘Beato Pellegrino’.

<sup>3</sup> Titolo originale del film: *The Forgiveness of Blood*, 2011. La rassegna, ideata dalla psicologa e psicoterapeuta Ester Boccasso, è intitolata *Il buono, il lutto e il cattivo* ed è finanziata dal progetto di Public Engagement (dip. FISPPA) di cui sono responsabile scientifico. È patrocinata dall'Università degli Studi di Padova, dal Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA) e dal Master in “Death Studies and the End of life” (UniPD).

La rassegna si svolge a Padova presso il cinema *Esperia* ed ha all'attivo tre edizioni.

<sup>4</sup> Per la precisione ci occuperemo della sua variante più diffusa, il cosiddetto Kanun di *Lekë Dukagjini*

<sup>5</sup> Le tribù *Gheg* sono storicamente presenti nel nord dell'Albania (a nord del fiume Shkumbin), in Kosovo, nella Serbia meridionale, nel Montenegro sud-orientale e nella Macedonia del Nord nord-occidentale.

<sup>6</sup> In appendice è possibile trovare una mappa dell'Albania con le sue divisioni amministrative (Fig.1).

differenza. Tutti i regimi che si sono susseguiti in Albania hanno tentato di eradicare il Kanun, ma fu solo il regime comunista di Enver Hoxha (1945-1992) ad avere un certo successo in questo tentativo. Tuttavia, l'impianto morale e sociale del codice, sebbene latente, non fu mai sradicato completamente e, pur se parzialmente, è riaffiorato quando è venuta meno la dittatura. La fine del regime di Hoxha nel 1991 e il difficile periodo di transizione verso la democrazia, segnato da disordini politici, migrazioni di massa, collasso economico e, soprattutto, dall'insorgere di insicurezza e da una profonda sfiducia nelle nuove istituzioni statali, crearono una sorta di vuoto di potere. In questo vuoto, come vedremo, le leggi consuetudinarie hanno riguadagnato importanza, a partire dalle aree rurali e montane, per poi espandersi in molte città del nord e, da lì, nel resto del paese. Questo revival del Kanun ha portato a una recrudescenza delle *faide di sangue*<sup>7</sup>, ma con significative differenze rispetto al sistema tradizionale. La *vendetta del sangue* dell'era post-comunista, pur basandosi sul quadro violento fornito dal codice d'onore, si manifesta in forme distorte, applicandosi a dispute che originariamente non rientravano nel dominio della *faida di sangue*, come quelle scaturite dalla ridistribuzione caotica delle terre o dalla vendetta per questioni personali, trasformandosi in veicolo per ritorsioni private e delitti legati alla criminalità organizzata.

La conseguenza più drammatica e visibile della recrudescenza della *faida di sangue* è il fenomeno delle famiglie ‘inchiodate’, costrette, come vedremo, all’auto-reclusione nelle proprie case, per sfuggire all'esecuzione delle vendette. La diffusione di questo isolamento auto-imposto coinvolge diverse centinaia di famiglie i cui figli minorenni sono confinati in casa, impossibilitati a frequentare la scuola e ad avere una vita sociale normale. La loro segregazione è una misura di protezione fisica ma, al contempo, garantisce che il ciclo della violenza e dell'odio si auto-perpetui, poiché le nuove generazioni recluse, crescono in uno stato di paura, incertezza e forte disagio sociale. Esiste, però, all'interno del Kanun, un elemento normativo che può trasformarsi in una via di uscita dalle gravissime conseguenze dell'attuale, sgangherata, applicazione del codice d'onore. Questo elemento, come vedremo, prende il nome di *besa*, ossia la promessa della tregua e poi del perdono definitivo

## 1. Trame d'onore: il Kanun tra norme e pratiche vissute

Di seguito, entreremo nel dettaglio, cercando di analizzare il contesto fin qui delineato, esaminando il tratto culturale del Kanun<sup>1</sup>, la cui analisi antropologica mette in gioco alcuni temi di grande complessità, che hanno a che vedere con la difficoltà di individuare contorni sufficientemente netti per elementi culturali che

<sup>7</sup> *Faida di sangue* anche detta *vendetta del sangue*.

<sup>1</sup> Il termine Kanun deriva dal greco antico κανών (*kanòn*). Per approfondimenti relativi all'etimologia del termine si veda al capitolo 3.

vengono agiti e interpretati come parte di un sistema tradizionale. La dimensione culturale, intorno alla morte, della quale ci occuperemo riguarderà la vita tolta violentemente, da un uomo a un suo simile e le sue drammatiche conseguenze, collettive e individuali. Questa dimensione è in relazione diretta con l'onore e la virilità maschile, che dentro le regole della tradizione acquisiscono una poetica narrativa, conquistando il valore di «performance sociali» (Herzfeld 1985). La morte, in questo quadro, viene disegnata come un fattore perequativo che, togliendo a qualcuno la vita o la libertà di essere vivo, restituisce a qualcun altro l'onore e la virilità. Questo disegno culturale, come già è possibile intuire, è tutto articolato al maschile, poiché abbiamo a che vedere con comunità fortemente patriarcali, patrilineari, nelle quali le donne, tradizionalmente, non hanno alcun potere decisionale, a meno che non si trasformino in uomini<sup>2</sup>.

## 1.1 Ruoli di genere e patriarcato nel codice d'onore tradizionale

Il patriarcato in Albania costituisce una struttura sociale complessa e stratificata, le cui radici affondano sia nella storia pre-ottomana sia nei secoli successivi, durante i quali le comunità del nord hanno sviluppato sistemi di parentela e forme di organizzazione sociale profondamente androcentriche. Numerose ricerche etnografiche (Young 2000; Schwandner-Sievers 2008; Pichler 2015) mostrano come il Kanun non sia soltanto un corpus normativo, ma un dispositivo culturale che stabilisce i confini simbolici del genere e del potere, i ruoli attesi, la distribuzione delle responsabilità e il modo in cui l'onore viene costruito, difeso e trasmesso. L'uomo, il maschio, all'interno di questa cornice, rappresenta il custode della continuità del lignaggio e colui che detiene la legittimità per agire in nome della famiglia, in particolare nelle situazioni di conflitto. In generale, l'uomo porta sempre con sé il fucile (Fig.3 e 4 in Appendice), la sua acquisizione rappresenta la manifestazione di un rito di passaggio, che determina l'ingresso nel mondo degli adulti. Il fucile, infatti, non è soltanto un'arma, rappresenta un'estensione della persona maschile, un segno di piena appartenenza al corpo morale del clan (Kola 2003). Esso conferisce visibilità, responsabilità e vulnerabilità allo stesso tempo, conseguentemente un uomo armato è riconosciuto come soggetto capace di difendere l'onore familiare, ma anche come potenziale debitore di sangue, esposto alle logiche del contraccambio violento. Il fucile diventa, così, un oggetto profondamente simbolico, che inscrive l'individuo nel circuito dell'onore, della vendetta e della protezione, e che segnala alla comunità il suo status di adulto, pienamente responsabile delle conseguenze delle proprie azioni.

La donna, invece, è concepita come elemento di coesione interna, legata alla trasmissione biologica, alle pratiche domestiche e alla riproduzione sociale della famiglia. È significativo notare che il Kanun definisce la donna «come un otre che porta e genera figli»<sup>3</sup>, un'immagine che rivela la centralità della funzione

<sup>2</sup> È il caso della cosiddetta ‘vergine giurata’, si veda più avanti.

<sup>3</sup> Il motto rientra fra le espressioni idiomatiche popolari albanesi associate al Kanun.

riproduttiva e la marginalità della sua agency pubblica. Un’istituzione che mostra con particolare chiarezza la rigidità del patriarcato è quella della ‘ vergine giurata’ (*burrneshë*). Questa figura, documentata da Elsie (2001) e analizzata in profondità da Gjergji (2004), rappresenta una soluzione formalmente prevista dalla tradizione per situazioni in cui l’assenza di un erede maschio rischia di mettere in crisi la continuità del gruppo familiare. La donna che assume questo ruolo deve giurare pubblicamente di rinunciare alla propria femminilità, in particolare alla sessualità e al matrimonio, acquisendo lo status di uomo. Ciò le consente di ereditare terra e proprietà, portare armi, rappresentare la famiglia nelle assemblee e svolgere funzioni sociali altrimenti precluse al genere femminile. Tuttavia, come mostrano gli studi antropologici, questa trasformazione non rappresenta una forma di emancipazione, ma un ulteriore consolidamento del modello patriarcale: il sistema non riconosce valore alla donna in quanto donna, ma solo se diventa simbolicamente uomo. La *burrneshë*, dunque, non sfida la struttura patriarcale, di fatto ne è una conferma estrema.

Il patriarcato albanese, inoltre, non è omogeneo a livello territoriale. Mentre nel nord si presenta ancora oggi in forme più rigide e codificate, soprattutto per via della diffusione del Kanun *di Lekë Dukagjini*, nel sud, influenzato da tradizioni locali differenti e da una maggiore interazione storica con centri urbani e mercantili, il ruolo femminile manifesta contorni più sfumati, meno rigidi. È su questo terreno che la *vendetta del sangue* acquisisce uno dei suoi significati più profondi: essa è un dispositivo attraverso il quale gli uomini riaffermano pubblicamente la propria posizione nel sistema dell’onore, mentre le donne vivono in modo indiretto ma drammatico le conseguenze di tale struttura<sup>4</sup>.

Di fatto, il patriarcato è consolidato proprio dal codice d’onore, che fissando regole precise per tutti gli ambiti della vita di relazione comunitaria, non lascia spazio a dimensioni normative diverse dalla propria, tutto ruota attorno ai legami di sangue (*gjak*) dei maschi. All’interno di questa circolarità la razionalità perde di significato, al punto che, come vedremo, nel sistema della *vendetta del sangue* tutte le parti in gioco ricoprono, nel tempo, sia il ruolo di vittima sia quello di aggressore, e nonostante subiscano entrambe danni materiali irreparabili, come la perdita della vita, comunque continuano a sentire la spinta ad agire la vendetta, apparentemente, in nome del rispetto di una tradizione che nasconde una disponibilità culturale, inconsapevole, al suicidio.

## 1.2 Le varianti del Kanun

Il codice d’onore narrativamente più attivo, fra quelli presenti in Albania, prende il nome di Kanun *di Lekë Dukagjini*, e ha una rilevanza culturale che supera

---

<sup>4</sup> Come vedremo più avanti, in realtà con il revival attuale del Kanun, le donne vengono spesso coinvolte nelle *prese del sangue*, possono diventare obiettivo delle vendette, al pari di bambini ed anziani.

i confini della zona d'origine<sup>5</sup>, che si colloca, come vedremo, nel cattolico nord, montuoso e impervio. Il sistema dei Kanun albanesi è articolato, plurale e radicato in contesti storici e geografici molto diversi tra loro. La visione riduzionista, frequentemente diffusa dal discorso pubblico e mediatico, che identifica il Kanun soltanto con la *vendetta del sangue*, oscura la complessità di un insieme di codici consuetudinari che, per secoli, hanno regolato aspetti fondamentali della vita sociale: proprietà, ospitalità, matrimonio, gestione dei conflitti, alleanze, ruoli comunitari. Oltre al Kanun *di Lekë Dukagjini*<sup>6</sup>, come dicevo, certamente il più noto e diffuso, si distinguono almeno altre tre varianti principali: il Kanun *di Skanderbeg* (detto anche di *Arberia*), il Kanun *della Labëria* e il Kanun *della Çamëria*. Ognuno di essi presenta specificità che riflettono la storia, la composizione religiosa e le strutture socio-politiche delle rispettive regioni.

Di seguito proverò a definire delle cornici che consentano di cogliere alcuni elementi distintivi fra le quattro varianti<sup>7</sup>. Il Kanun *di Lekë Dukagjini*, sistematizzato in forma scritta da padre Shtjefën Gjeçov e pubblicato nel 1933, trae la sua forza dal profondo radicamento nelle comunità *gheg* del nord albanese. La sua diffusione è stata favorita dal binomio identitario Kanun-religione cattolica, da un'economia pastorale estensiva, dalla presenza di clan allargati molto estesi, da un territorio montano impervio e controllato capillarmente, nonché dall'indebolimento delle autorità centrali nel corso della dominazione ottomana. La centralità della *besa*, intesa come promessa inviolabile, è una delle sue caratteristiche distintive: un vincolo morale e giuridico che garantisce tregua e protezione e che, nella dimensione tradizionale, possiede un valore sacrale. Il Kanun *di Skanderbeg*<sup>8</sup>, diffuso nelle regioni centrali albanesi, mostra una maggiore attenzione alle norme sulla proprietà e sull'organizzazione delle comunità agricole. Risente di un contesto storico caratterizzato da una maggiore interazione politica con i poteri centrali e da un'economia meno pastorale. Il Kanun *della Labëria*<sup>9</sup>, tipico delle regioni meridionali del paese, presenta norme che riflettono una società più diversificata, con influssi ottomani più marcati e una tradizione di ospitalità molto elaborata. In esso la *besa* assume un carattere più corale e ceremoniale,

---

<sup>5</sup> Il Kanun *di Lekë Dukagjini* è ancora attivo anche in Kosovo e in alcune aree della Macedonia del Nord.

<sup>6</sup> Il Kanun *di Lekë Dukagjini* è anche detto Kanun *delle montagne*.

<sup>7</sup> Per approfondimenti sul tema delle varianti del Kanun albanese cfr. Dupuis, J. (2003) *Le Kanun albanais: étude anthropologique d'un droit coutumier*. Paris: L'Harmattan; Young, A. (2000) *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins*. Oxford: Berg; Elsie, R. (2001) *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*. London: Hurst.

<sup>8</sup> *Kanuni i Skënderbeut*: il nome deriva dall'associazione tradizionale con Gjergj Kastrioti Skanderbeg (*Skënderbeu*, in albanese), eroe nazionale del XV secolo; indica il Kanun attribuito alle regioni che storicamente ricadevano sotto la sua autorità politica.

<sup>9</sup> *Kanuni i Labërisë*: dal nome della regione etnografica *Labëri* nel sud dell'Albania; la denominazione identifica la tradizione normativa propria delle popolazioni *lab*, dette appunto *Labë*.

coinvolgendo, spesso, intere comunità nei processi di tregua. Il Kanun della Çamëria<sup>10</sup>, infine, si distingue per il ruolo centrale assegnato gli anziani nella mediazione dei conflitti e nella risoluzione delle dispute, riflettendo la struttura comunitaria delle regioni meridionali e il particolare contesto storico della Cameria.

Il primato del Kanun *di Lekë Dukagjini* nell’immaginario contemporaneo è il risultato di molteplici fattori il più importante dei quali è il suo legame con l’identità religiosa delle comunità cattoliche del nord, in particolare nel distretto del Mirdita, spesso descritto nelle fonti storiche come una vera enclave montana, autonoma. Durante il periodo ottomano, le popolazioni del Mirdita resistettero in modo continuativo all’autorità imperiale, beneficiando di un territorio difficilmente accessibile e dell’organizzazione clanica patrilineare del Kanun che garantiva una granitica compattezza interna. A questo proposito, una etnografa, scrittrice e viaggiatrice come Edith Durham (1909) aveva notato che, mentre molte regioni venivano integrate nell’amministrazione ottomana, i villaggi del Mirdita riuscivano a mantenere una struttura di autogoverno basata proprio sul Kanun e sulla forte identità cattolica.

In questo contesto, il dualismo identitario tra cattolicesimo e Kanun non era percepito come una contraddizione ma come un equilibrio funzionale: la Chiesa custodiva la dimensione sacramentale e morale, mentre il Kanun dettava le norme della convivenza quotidiana, regolando la proprietà, l’onore e la gestione delle faide. La capacità del Kanun di garantire coesione, ordine e protezione, in assenza di un potere centrale operativo, contribuì a trasformarlo in un riferimento identitario, soprattutto durante le fasi di conflitto o di pressione esterna. Kola (2003) sottolinea il fatto che, per molte comunità *gheg*, la sopravvivenza stessa della fede cattolica, in epoca ottomana, fosse attribuita alla forza normativa del Kanun e alla sua capacità di controllare comportamenti e alleanze, così da rispondere ai tentativi di occupazione militare ottomana con grande durezza e crudeltà, tale da spaventare persino le truppe ottomane. Questo quadro si inserisce in un’idea più ampia e profondamente radicata nell’immaginario balcanico: il mito della ‘montagna libera’. Come suggeriscono Fischer (1999) e Schwandner-Sievers & Fischer (2002), nella narrativa nazionale albanese la montagna non rappresenta soltanto un luogo geografico, ma uno spazio morale e simbolico in cui si concentrano sentimenti di autenticità, purezza e indipendenza. Le comunità montane remote, difficili da penetrare, dotate di strutture claniche solide, venivano percepite come depositarie della ‘vera albanità’, in contrapposizione alle pianure e ai centri urbani più esposti all’influenza ottomana e, in seguito, all’Albania moderna. La montagna è diventata, così, il luogo per eccellenza della resistenza, della libertà e della tradizione.

Il Mirdita rappresenta uno dei casi più emblematici di questa costruzione simbolica: l’incapacità degli ottomani di imporre un controllo effettivo alimentò la

---

<sup>10</sup> *Kanuni i Çamërisë*: dal nome dell’area storica abitata in passato dalla comunità albanofona *çam*; Çamëri è il toponimo etnico-territoriale da cui deriva la denominazione.

percezione di un territorio ‘non conquistato’ e, quindi, autenticamente albanese. Il Kanun, in questo scenario, assumeva un valore doppio, era sia strumento pratico di autogoverno sia emblema della libertà montana. Nel processo di ‘nazionalizzazione’<sup>11</sup> delle tradizioni, che accompagnò la costruzione dello Stato albanese tra Ottocento e Novecento, questa immagine venne ulteriormente rafforzata. È stato evidenziato (Elsie 2015) quanto la figura del montanaro *gheg*, fedele al Kanun e alla tradizione cattolica, fosse divenuta una delle icone della resistenza culturale al dominio ottomano e della continuità nazionale. Il successo del Kanun *di Lekë Dukagjini*, rispetto ad altri codici consuetudinari albanesi, dipende, dunque, anche dalla sua capacità di incarnare il simbolismo della ‘montagna libera’, luogo che resiste, custodisce e preserva ciò che altrove si dissolve.

### 1.3 Le tradizioni negoziate nei contesti di vita

Nel contesto albanese della ricerca abbiamo riscontrato una ragnatela di significati (Geertz 1987) che mette in relazione un passato mitopoieticamente elevato a qualità ancestrali, con una surmodernità (Auge 1993), in cui cambiamenti radicali degli orizzonti di riferimento si sono succeduti in tempi rapidissimi. La struttura culturale della nazione albanese è stata rivoluzionata radicalmente e poi ristabilizzata nell’arco di più di quarant’anni di dittatura, tra il 1945 ed il 1990, in un sistema totalmente isolato, auto referenziale, fortemente concentrato in un processo di radicalizzazione identitaria, sottoposto ad un controllo sociale totale. Il monopolico incastro di norme interiorizzate, prodotto dalla dittatura di Enver Hoxha, si è sbriciolato poco dopo la sua morte, con un leggero ritardo rispetto al crollo degli altri regimi del socialismo reale dell’Europa orientale. In meno di dieci anni si è compiuta parte di una transizione politica che ha portato l’Albania fuori da un sistema totalitario, senza riuscire, però, a proporre un nuovo assetto culturale, con una struttura di governo del paese del tutto credibile, efficace, basata su autorità pubbliche in grado di guadagnarsi la fiducia dei cittadini.

#### 1.3.1 Il tessuto di una dittatura. L’intreccio fra ideologia, tradizioni e autorità verticale

Il processo che ha condotto alla formazione della dittatura di Enver Hoxha, e alla sua ‘straordinaria’ capacità di strutturare in profondità l’immaginario culturale del paese, non può essere inteso come semplice successione di eventi politici, ma va considerato come un fenomeno eminentemente antropologico. La costruzione del potere comunista in Albania, infatti, si è nutrita di dispositivi culturali che hanno trasformato il leader in figura simbolica centrale, capace di occupare lo

---

<sup>11</sup> Si intenda per ‘nazionalizzazione’ la trasformazione di tratti culturali tradizionali locali, in elementi culturali nazionali, fenomeno importante durante la fase della trasformazione dell’Albania in Stato nazionale.

spazio affettivo e morale della nazione. Numerosi studiosi dell'area balcanica (Fischer 2012; Vickers 1999; Clayer & Kasser, 2017) hanno sottolineato come il potere di Hoxha si sia consolidato attraverso un intreccio fra ideologia comunista, tradizioni locali di autorità verticale e un uso intensivo del simbolismo politico, elementi che hanno prodotto un sistema di controllo sociale di tipo quasi ‘parentale’. La logica del regime, per usare una categoria sviluppata da Katherine Verdery per descrivere il socialismo dell’Europa orientale, non era solo burocratica o repressiva, era profondamente morale, fondata sulla produzione di fedeltà personali e su una concezione dello Stato come “famiglia ideologica” (Verdery 1996).

L’ascesa di Hoxha nel secondo dopoguerra fu favorita dalla frammentazione del panorama politico albanese e dal prestigio acquisito dai partigiani comunisti nel periodo della resistenza antifascista. La sua figura si impose progressivamente come polo di centralità e stabilizzazione, in un contesto segnato dall’assenza di istituzioni statali radicate e da un tessuto sociale fortemente segmentato. La costruzione dell’immaginario del leader come “padre della patria” non derivò soltanto da un dispositivo propagandistico, ma anche da dinamiche culturali profonde. In una società tradizionalmente organizzata attorno a forme verticali di autorità, la figura di un capo protettivo, infallibile e moralmente superiore poteva facilmente attivare schemi mentali preesistenti. In questo senso, la dittatura di Hoxha fu anche un processo di traduzione culturale, categorie del socialismo reale furono adattate alle strutture simboliche locali, generando una forma peculiare di comunismo autoctono, isolazionista, impermeabile a influenze esterne. Gli studi di Robert Elsie mostrano come questo isolamento non fu solo politico ma profondamente culturale, costruito attraverso rituali, mitologie rivoluzionarie, riscrittura del passato e una pedagogia sociale onnipervasiva (Elsie 2010).

La rottura con la Jugoslavia negli anni Cinquanta, il successivo allineamento con l’URSS (1948–1961) e, dopo la rottura con Mosca, il periodo di stretta collaborazione con la Cina (1961–1978), concluso con la fase di chiusura totale del paese, contribuirono a consolidare un sistema auto-referenziale, in cui l’Albania veniva rappresentata come fortezza assediata. La cultura politica di Hoxha si fondava su un paradigma di purezza ideologica, continuamente minacciata da nemici interni ed esterni, che legittimava la sorveglianza capillare, la repressione e la costruzione di un’identità collettiva basata sulla paura, la disciplina e la vigilanza morale. In questo senso, l’Albania sviluppò un modello di isolamento quasi senza equivalenti nei paesi socialisti, una chiusura che potremmo definire ‘totalitarismo culturale’, un sistema che pretendeva di sostituire ogni altra fonte di orientamento simbolico, relegando tradizioni, credenze religiose e sistemi consuetudinari ai margini, in un’area di latenza culturale non del tutto cancellata, sfruttandone le eredità, per generare un sincretismo di Stato, estremamente efficiente e pervasivo.

Alla morte di Hoxha, nel 1985, l’impianto ideologico che per quarant’anni aveva sostenuto il regime iniziò a mostrare crepe che, in breve tempo, divennero fratture irreversibili. Ramiz Alia cercò di gestire una transizione graduale, introducendo

elementi di pluralismo politico e avviando un processo di normalizzazione con l’Europa occidentale, ma il sistema era ormai indebolito da una situazione economica allo stremo e da un capitale simbolico ormai esaurito. La dissoluzione dell’autorità socialista non fu soltanto un fenomeno politico, fu la perdita di un linguaggio morale attraverso cui i cittadini avevano interpretato per decenni il mondo e il proprio posto nella società. Il passaggio al multipartitismo, segnato dalla vittoria del Partito Democratico di Sali Berisha nel 1992, avvenne in un contesto in cui non esisteva ancora un nuovo repertorio culturale capace di sostituire quello precedente.

L’ingresso dell’Albania nella nuova epoca post-comunista non fu accompagnato dalla costruzione immediata di istituzioni credibili o di un ethos politico stabile. Anzi, come osserva Tarifa (2008), l’improvvisa apertura ai modelli economici occidentali generò un vuoto di orientamento che venne rapidamente colmato da forme di imprenditorialismo speculativo, culminate nella catastrofe delle “piramidi finanziarie”<sup>12</sup> del 1997. Quel crollo non fu solo economico, ma simbolico, segnò il definitivo tradimento del patto sociale e contribuì a un crollo della fiducia nelle istituzioni, già fragile e parzialmente compromessa.

In meno di dieci anni si è compiuta parte di una transizione politica che ha portato l’Albania fuori da un sistema totalitario, senza riuscire, però, a proporre un nuovo assetto culturale con una struttura di governo del paese del tutto credibile, efficace, basata su autorità pubbliche in grado di guadagnarsi la fiducia dei cittadini<sup>13</sup>. Il tentativo di eradicare quarant’anni di processi di inculturazione ha esposto parte della popolazione al bisogno di trovare forme di traduzione della realtà che sostituissero i vuoti rimasti nella grammatica culturale dell’Albania contemporanea, pescando nelle reminiscenze tradizionali della cultura orale prerivoluzionaria, sopravvissute alla dittatura.

In assenza di riferimenti istituzionali affidabili, molti cittadini hanno recuperato linguaggi e categorie interpretative precedenti alla dittatura, attingendo, come dicevo, a ciò che era sopravvissuto in forma sommersa: frammenti di diritto consuetudinario, narrazioni locali, genealogie morali delle comunità montane.

---

<sup>12</sup> Le cosiddette “piramidi finanziarie” furono schemi di investimento fraudolenti diffusi in Albania tra il 1995 e il 1997, basati su meccanismi piramidali che promettono rendimenti elevatissimi. Milioni di cittadini investirono i propri risparmi, spesso vendendo beni o indebitandosi. Il collasso simultaneo di queste società nel gennaio 1997, provocò il tracollo economico del paese, il crollo della fiducia nelle istituzioni e una vasta insurrezione armata che sfociò nel quasi completo collasso dello Stato. È considerato uno dei fallimenti economici e politici più gravi dell’Europa post-socialista.

(Jarvis, 2000)

<sup>13</sup> Questa interpretazione del contesto ritorna frequentemente in diversi report di organismi internazionali. Cfr. Office Of The Commissioner General For Refugees And Stateless Persons (2017) *Albania. Blood Feuds in contemporary Albania: Characterisation, Prevalence and Response by the State*; United States Department of State (2019) *Albania. Country Reports on Human Rights Practices for 2019*; UK C P & I, (2020) *Country Policy and Information Note - Albania: Blood feuds*.

È proprio in questa fase che si crea il terreno per il revival del Kanun, non come ritorno lineare della tradizione, ma come risposta culturale a un vuoto. Forme consuetudinarie che il regime aveva tentato di cancellare riemergono come strumenti di intelligibilità sociale, come repertori simbolici capaci di offrire al presente categorie di ordine, giustizia e identità. L'erosione delle istituzioni pubbliche e la disgregazione del sistema di significati prodotto dal comunismo, hanno reso i linguaggi tradizionali un'alternativa percepita come più stabile e affidabile rispetto alle strutture statali emergenti. In questo senso, la riscoperta contemporanea del Kanun non rappresenta un residuo arcaico, ma una forma di continuità culturale attivata da un contesto di radicale instabilità.

La struttura tradizionale del Kanun, è stata continuamente rinegoziata nel corso del tempo, in una continua traduzione concettuale della tradizione, andando ad adattarla ai contesti di vita del momento. Ciò che possiamo osservare di questo tratto culturale, attraverso i fatti visti e ascoltati sul campo è «... il prodotto di una verità negoziata» (Kilani 1997 p.63). La traduzione concettuale, come quella culturale o quella linguistica, corrispondono ad una interpretazione. Non a caso i latini usavano il termine *interpretatio* «... che significava al contempo interpretazione, traduzione, spiegazione ed illustrazione» (Boros 2014 p.18). Da un punto di vista antropologico vi è un legame tanto linguistico quanto concettuale fra tradizione, traduzione e interpretazione, legame al quale aggiungerei anche il tradimento. Le tradizioni, tra le loro funzioni fondamentali hanno quella di tramandare tratti culturali, azione che in latino era resa col verbo *tradere*<sup>14</sup>, che nei suoi derivati assume il significato di narrazione, di insegnamento, di tradizione ma anche quello di tradimento. Diversamente da quanto ci si aspetta comunemente, le tradizioni per restare vive, cioè per avere continuità nel tempo, per essere tramandate, tradiscono inevitabilmente il proprio archetipo, reale o immaginato. Le tradizioni che vengono considerate la base della conservazione identitaria, come se fossero sempre identiche a se stesse, in realtà per la loro natura culturale, come accennato, vengono continuamente risificate, mano a mano che viaggiano nello spazio e nel tempo, tramandate e tradite. Il significante del tratto culturale tradizionale può mantenersi in tutto o in parte, come fosse un contenitore, ma il suo contenuto, il significato, le attribuzioni simboliche che gli vengono associate, vengono adeguati ai contesti temporali e fisici nei quali vengono agiti. Questo è precisamente il destino toccato anche al codice tradizionale del Kanun, sia nella forma trasmessa oralmente sia in quella stabilizzata nella forma scritta. Lungi dall'essere un codice immutabile, è un repertorio dinamico di norme, narrazioni e simboli che vengono reinterpretati, selezionati e modificati dagli attori sociali nel corso del tempo. Le osservazioni etnografiche condotte nelle comunità del nord albanese mostrano che la tradizione non è mai riprodotta in modo identico, ma adattata alle esigenze del presente. Gli anziani, depositari privilegiati della memoria, tendono a enfatizzare forme del Kanun che preservano la continuità e la

---

<sup>14</sup> L'etimologia del verbo 'tramandare' rimanda al latino '*tradere*'.

coesione del gruppo. I giovani, soprattutto coloro che vivono esperienze migratorie o urbane, reinterpretano la tradizione in chiave identitaria o come risorsa narrativo-simbolica. Le famiglie coinvolte nelle faide, invece, mobilitano selettivamente le norme del Kanun per legittimare azioni conflittuali o per negoziare tregue. Anche le ONG impegnate nella riconciliazione, come il *Committee of Nationwide Reconciliation* o il *Progetto Colomba*, adottano strategie di traduzione culturale che reinterpretano la *besa* come strumento di pace, valorizzandone gli aspetti più conciliativi e marginalizzando quelli più rigidi. Ciò evidenzia, ancora una volta, come il Kanun non sia applicato in modo uniforme, ma costantemente ‘riscritto’ nello spazio sociale. La tradizione, dunque, non è un’eredità statica, ma un campo di forze in cui attori con interessi diversi interagiscono, talvolta competono, per definire ciò che è legittimo, appropriato e ‘autentico’. In questo senso, la tradizione diventa al tempo stesso uno spazio di continuità e un terreno di trasformazione, una risorsa simbolica attraverso la quale gli individui e le comunità attribuiscono senso al proprio agire. Comprendere questa dinamica è essenziale per analizzare la resilienza del Kanun nell’Albania contemporanea e il ruolo che esso svolge nella gestione dei conflitti e nella costruzione dell’identità.

## **2 Un’enclave cattolica fra le rocce. Le comunità del nord e il Kanun**

Il terreno di questa ricerca è la regione montuosa ed impervia a nord dell’Albania, che ha avuto un’evoluzione culturale singolare rispetto al resto del paese. Brevemente, cercherò di riassumere alcuni passaggi storico-culturali importanti, a mio avviso, per la regione e per il paese in relazione al codice d’onore consuetudinario.

Nel periodo tra il 229 e il 169 a.C. con tre campagne l’Impero Romano s’impadronì dell’Illiria meridionale, che comprendeva anche l’Epiro. Alla fine del IV secolo d.C., con la divisione dell’Impero Romano, le terre albanesi diventarono parte dell’Impero Bizantino e furono soggette ad una cristianizzazione diffusa.

L’integrazione delle popolazioni illiriche, prima nell’Impero Romano e poi in quello Bizantino, non produsse mai una completa assimilazione culturale, ma generò piuttosto ciò che alcuni antropologi definiscono una ‘sovranità stratificata’ (Herzfeld, 2005), in cui i poteri imperiali esercitavano il controllo sulle città e sulle vie di comunicazione, mentre nelle zone montane persistevano forme autonome di organizzazione sociale. L’Impero Romano introdusse infrastrutture, diritto e modelli amministrativi, ma nelle regioni settentrionali l’adesione alle norme statali rimase superficiale, senza intaccare l’autorità dei clan né la centralità dei lignaggi, quali nuclei primari dell’identità sociale. Il passaggio all’Impero Bizantino, con la diffusione del cristianesimo e delle strutture ecclesiastiche, contribuì a riorientare simbolicamente la vita religiosa e rituale, ma non sovrascrisse i sistemi morali

locali. Come osserva Winnifrith (1995), la cristianizzazione operò soprattutto in chiave liturgica e istituzionale, mentre le forme di reciprocità, le regole dell'onore e le solidarietà parentali continuaron a costituire il tessuto profondo delle comunità.

## **2.1 La logica culturale del Kanun come dispositivo di autonomia pre-ottomana**

Come accennato, ben prima dell'arrivo degli Ottomani nei Balcani, le popolazioni delle regioni settentrionali dell'Albania avevano sviluppato sistemi normativi locali che affondavano le proprie radici in un universo culturale montano fortemente segmentato. La struttura sociale, basata sui lignaggi patrilineari, sulla reciprocità obbligata e sulla regolazione reputazionale dei conflitti, consentiva alle comunità montane una coesione interna e un grado di autonomia elevato, che garantiva la sopravvivenza e la continuità biologica e culturale in ambienti particolarmente difficili, dove le risorse necessarie al sostentamento erano limitate, di difficile reperimento, in condizioni ambientali estreme.

In questo quadro, il Kanun non rappresentava semplicemente un insieme di norme, ma una forma culturale di sovranità, un ordine morale totalizzante che organizzava relazioni di parentela, uso della forza e distribuzione delle risorse e dell'autorità. Quest'ultima, solo e sempre maschile, si costruiva attraverso performance pubbliche, secondo logiche comparabili a quelle analizzate da Herzfeld (1985) nelle società mediterranee dell'onore, dove la visibilità sociale dei comportamenti rappresenta una chiave fondamentale della legittimità. Questa impostazione normativa rendeva difficilmente compatibile il Kanun con modelli statali centralizzati. Come vedremo, quando l'Impero ottomano iniziò a penetrare nelle regioni albanesi settentrionali, incontrò una forma di autonomia culturale già stabilizzata, dove la legittimità proveniva dal gruppo e non da un'autorità sovraordinata. Per questo, la presenza ottomana si configurò, spesso, come una sovranità limitata, un adattamento pragmatico simile alla relazione tra Stato e popolazioni montane analizzata da Scott (2009), in cui l'Impero tollerava forme di autonomia locale in cambio di fedeltà simbolica o tributi episodici. Un elemento di forza del Kanun risiedeva, quindi, nella sua capacità di costituire una grammatica culturale alternativa allo Stato, rendendo superflua e minacciosa e da respingere, qualsiasi ingerenza esterna.

Dopo il dissolvimento dell'Impero Bizantino, il susseguirsi di poteri esterni, Bulgari, Serbi, Veneziani, l'Impero di Nicea<sup>1</sup> e altre formazioni regionali, generò una condizione di "pluralismo politico" (Barkey, 2008), in cui nessuna autorità riuscì a imporsi stabilmente nelle zone montane, lasciando spazio alla continuità delle strutture consuetudinarie. Questo quadro preparò il terreno alla conquista ottomana non come brusca frattura, ma come ulteriore livello di sovranità sovrapposto a un ordine locale già resiliente. Intanto, progressivamente, gli

---

<sup>1</sup> L'area balcanica dell'Impero corrispondeva al Despotato dell'Epiro.

ottomani iniziarono la conquista dei territori albanesi (Hösch, 2005) e conseguentemente, il settanta per cento della popolazione si convertì all'Islam, adattandosi all'organizzazione di quell'universo culturale. La conversione di una parte della popolazione, come ricordato da Morozzo della Rocca (1990), non va interpretata come una semplice adesione religiosa, ma piuttosto come una strategia culturale di adattamento a un nuovo universo politico, in cui le comunità negoziavano vantaggi fiscali, protezione e mobilità sociale. Tuttavia, nelle regioni settentrionali, la persistenza delle strutture parentali e delle forme di autogoverno confermò la centralità del diritto consuetudinario come codice morale e normativo primario, creando le condizioni per la lunga durata del Kanun e la sua forza simbolica nei secoli successivi e costituendo una base fortissima per la resistenza anti ottomana. Ovunque, dai Balcani all'Europa centro-orientale, le popolazioni che vedevano negli ottomani degli invasori, si produssero in sforzi incredibili, di tipo bellico, economico, culturale, tentando di respingere il nemico, ma i successi sono stati assai rari. In Albania vi furono due grandi ostacoli all'occupazione ottomana, ovvero la resistenza dei principi albanesi, in particolare dei Castrioti, e la morfologia delle terre montuose settentrionali, per via della quale le comunità locali erano estremamente isolate. Questo isolamento e un'autonomia amministrativa molto elevata di cui avevano goduto durante i domini che si erano alternati, anche durante il dominio turco, favorirono il rafforzamento dei legami di sangue e dei clan, entrambi fondamento del Kanun (Kola 2016). Queste comunità, quindi, all'arrivo degli ottomani erano già autocentrate e autosufficienti da tutti i punti di vista, bastevolmente organizzate e coese da resistere agli attacchi esterni. La resistenza dei Castrioti, invece, sebbene tenace, fu sconfitta dopo la morte di Giorgio Castriota 'Skanderbeg'<sup>2</sup>, avvenuta nel 1468, mentre le condizioni morfologico-culturali del nord del paese restarono un ostacolo insormontabile alla conquista ottomana, e infatti «... the Northern Albania was for a long time out of reach for the many foreign invaders»<sup>3</sup> (Cara, Margjeka, 2015 p. 177). Nella zona montuosa più impervia, nella regione di Mirdita, la popolazione locale resistette alla dominazione turca con alterni successi, rifiutando anche il pagamento del *haraç*, la tassa imposta ai non convertiti alla religione musulmana, mantenendo la propria religione cattolica alla stregua di un vessillo identitario e concedendo asilo ai contadini fuggiti dalle campagne, dove gli ottomani ormai avevano il dominio completo. Libera da vincoli sostanziali di carattere feudale, questa regione era

---

<sup>2</sup> In albanese *Gjergj Kastrioti Skënderbeu*.

<sup>3</sup> Traduzione «[...] il nord dell'Albania è stato a lungo fuori dalla portata dei numerosi invasori stranieri».

organizzata secondo le regole del Kanun, che a sua volta era considerato un baluardo anti turco<sup>4</sup> e l'ossatura dell'identità dei 'veri albanesi'<sup>5</sup>.

## 2.2 Mirdita: il successo della resistenza anti-ottomana e il Kanun

Il caso del Mirdita rappresenta l'esempio più chiaro dell'incompatibilità strutturale tra ordine imperiale e ordine locale, di cui parlavo in precedenza. Le comunità cattoliche della regione avevano sviluppato un'identità che combinava appartenenza religiosa, coesione genealogica e adesione al Kanun come fondamento della vita quotidiana e della morale. L'interazione tra istituzioni ecclesiastiche e strutture claniche configurava una identità confessionale territoriale (Clayer 2011), capace di resistere a pressioni assimilative esterne. La Chiesa cattolica non esercitava un controllo politico diretto, ma rafforzava l'autonomia simbolica della regione attraverso rituali, reti comunitarie e una pedagogia morale sufficientemente compatibile con quella del diritto consuetudinario.

Gli Ottomani compresero rapidamente che trasformare il Mirdita in una provincia amministrata secondo i modelli imperiali avrebbe richiesto un investimento sproporzionato, mentre la resistenza non era solo materiale, ma culturale cosicché il sistema normativo locale, fondato sul clan e sulla reputazione, non poteva essere facilmente sostituito da una burocrazia centralizzata. Studi di Fischer (1999), Vickers (1999) e Schwandner-Sievers (2002) mostrano come questa 'rinuncia strategica' dell'Impero ottomano fosse una forma di adattamento politico al carattere intrattabile dei sistemi montani balcanici. La regione si configurò, così, come una zona franca, quasi del tutto autosufficiente, nella quale il Kanun continuò a operare come fonte primaria di ordine sociale. Nel lungo periodo, questa situazione confermò il mito della 'montagna libera', del quale già ho fatto cenno, centrale nelle interpretazioni contemporanee dell'identità albanese.

---

<sup>4</sup> Mi preme sottolineare che anche in Grecia, sia nel Mani interno che nella parte centrale di Creta, il codice d'onore consuetudinario, che prende il nome di κανόνας (kanònás), divenne elemento identitario di contrapposizione al dominio ottomano. È importante notare anche l'esistenza di altri elementi comuni ai tre contesti, come la morfologia del territorio, montuoso e impervio, il livello di autonomia delle comunità locali rispetto alle autorità dominatrici, il senso dell'onore, le strutture di autodifesa, il possesso di armi come elemento fondamentale della mascolinità. Esiste poi, una similitudine strutturale fra le architetture delle abitazioni della zona albanese, le *kulla* (vedi Appendice, Fig.5 e Fig.6), e quelle maniatriche, i πύργοι (pirghi), le case turrite.

<sup>5</sup> Questo concetto è stato ripreso più volte dai nostri interlocutori durante le interviste, in relazione al Kanun, che risulta essere un vero e proprio vessillo identitario.

## **2.3 L’Albania finalmente una nazione, finalmente libera, ma non dal Kanun**

L’enclave cattolica, circondata da comunità musulmane, sopravvisse mantenendo attivo il codice d’onore durante tutta la dominazione ottomana e anche dopo la dichiarazione d’Indipendenza dell’Albania del 1912. Anzi, il Kanun riguadagnò nuovamente terreno, ancora una volta come motore identitario, come strumento dell’identità albanese, controllata per circa cinquecento anni dagli ottomani e poi ostaggio dei giochi politici delle grandi potenze dell’epoca, Italia inclusa.

Dopo la dichiarazione d’Indipendenza, dunque, con alterne vicende, Ahmed Bey Zogu, l’ex primo ministro dell’Albania, nel 1928 si auto proclamò ‘Re degli Albanesi’ e spinse la sua lotta per una modernizzazione del paese fino alla promulgazione del Codice Civile e del Codice Penale Nazionale, sul modello di quelli francesi e italiani, ma prima di compiere questo passo, ancora nel 1925, aveva convocato a Tirana una riunione con i cinquecentoquaranta capi dei *fise* (le tribù) delle montagne del nord, per chiedere loro la fedeltà<sup>6</sup> (Martucci, 2010). Per la prima volta l’Albania aveva un codice penale che valeva su tutto il territorio e che prevedeva un’assoluta novità cioè che «... no one may be punished for an offense that is not prescribed by law»<sup>7</sup> (Goxha, Licaj 2015 p. 197), accreditando solo allo Stato il diritto sulla legge, sui suoi contenuti, sull’esecuzione delle pene previste. Tutte le iniziative del re, però, non portarono ai risultati sperati «... King Zog sees the Kanun as a threat to state power and an obstacle to the establishment of a modern country. The Kanun implementation was officially abolished, even though it continued to regulate the Albanians lives»<sup>8</sup> (Goxha, Licaj 2015 p. 197).

Il conflitto tra le tribù montane del nord e il neonato Regno d’Albania non rappresentò soltanto uno scontro tra forme diverse di organizzazione politica, ma la collisione di due visioni del mondo profondamente incompatibili. Da un lato, l’autorità centrale tentava di costruire un modello statuale moderno fondato su un diritto uniforme, sull’accentramento della forza legittima e su un’idea di cittadinanza che presupponeva l’uguaglianza dei soggetti davanti alla legge. Dall’altro lato, le comunità delle montagne continuavano a riconoscere come unica fonte di legittimità il sistema consuetudinario del Kanun, radicato in una struttura parentale segmentata e in una concezione dell’onore come capitale morale primario. Come alcuni studi antropologici sulle società montane hanno evidenziato (Campbell 1964; Herzfeld 1985), il passaggio da un ordine sociale basato sulla reciprocità obbligata e sulla reputazione collettiva a un ordine statale centralizzato,

---

<sup>6</sup> Appena un anno dopo, nel 1926, la maggior parte delle tribù cattoliche delle montagne del nord si unì in un tentativo di rivolta contro lo Stato.

<sup>7</sup> Traduzione «nessuno può essere punito per un reato non previsto dalla legge».

<sup>8</sup> Traduzione «Re Zog considera il Kanun una minaccia al potere dello Stato e un ostacolo alla creazione di un Paese moderno. L’applicazione del Kanun fu ufficialmente abolita, anche se continuò a regolare la vita degli albanesi».

non può avvenire senza una trasformazione radicale delle categorie culturali attraverso cui le persone interpretano la giustizia, la colpa, la responsabilità e la riparazione. In assenza di tale trasformazione, lo Stato moderno viene percepito come un'entità estranea, incapace di inserirsi nei meccanismi di regolazione sociale e di sostituirsi alle forme di mediazione tradizionali.

In questo senso, il tentativo di Re Zog di imporre un codice penale nazionale non si scontrò semplicemente con la resistenza politica dell'élite tribali, ma con una concezione locale della sovranità, fondata sulla negoziazione interna al gruppo, sul ruolo pubblico delle famiglie e sulla continuità delle linee di discendenza. Il diritto statale postulava la neutralità dell'autorità giudiziaria, mentre il Kanun attribuiva la responsabilità morale del conflitto all'intero lignaggio, prevedendo che l'onore offeso venisse riparato attraverso un sistema di compensazioni o, in ultima istanza, attraverso la *presa del sangue*. Per lo Stato moderno, il crimine era un'offesa contro l'ordine pubblico; per il Kanun, era un'offesa contro la dignità collettiva del gruppo. Questa divergenza produceva una tensione strutturale che non poteva essere risolta con la semplice promulgazione di nuove leggi. Come osserva Gjeçov nella sua raccolta del Kanun, l'onore e la vendetta non erano elementi accessori del sistema normativo, ma pilastri attraverso cui la comunità costruiva il proprio ordine morale.

L'assemblea del 1925, di cui si diceva più su, convocata da Zog, alla quale parteciparono oltre cinquecento capi tribali del nord, rappresenta uno dei momenti simbolici di questo confronto. L'appello del futuro re alla lealtà dei *fis* era un tentativo di integrare le comunità montane all'interno del nuovo progetto statuale, riconoscendo implicitamente il loro ruolo politico e il loro potere di controllo sul territorio. Tuttavia, il riconoscimento pubblico non si tradusse in un'accettazione reale delle norme statali. Per le tribù, la lealtà poteva essere negoziata, ma non la rinuncia alla sovranità normativa garantita dal Kanun. Le categorie del moderno diritto penale, responsabilità individuale, neutralità della pena, universalità delle norme, erano estranee alla logica relazionale che regolava la vita comunitaria. Come hanno mostrato alcuni antropologi nei loro studi sulle società post-ottomane (Barkey 2008; Kaser 2008), l'introduzione dello Stato nazionale non comporta automaticamente la sua accettazione come arbitro morale. Al contrario, quando la nuova struttura giuridica entra in conflitto con sistemi morali radicati, la popolazione tende a continuare a ricorrere alle istituzioni tradizionali per garantire sicurezza e giustizia uguale per tutti.

Il fallimento delle politiche di re Zog va, dunque, interpretato non come incapacità amministrativa, ma come incapacità dello Stato di produrre una legittimità culturale alternativa a quella delle strutture parentali. Se lo Stato non riesce a inserirsi nei meccanismi di produzione dell'onore, nelle forme di mediazione del conflitto e nelle aspettative morali della comunità, rimane un'entità distante, percepita come esterna e talvolta ostile. L'abolizione formale del Kanun non ebbe effetti significativi proprio perché, nelle zone montane, il codice d'onore non era un residuo arcaico, ma la forma primaria di intelligenza sociale. Le norme

statali non erano in grado di sostituire il ruolo rituale, simbolico e identitario che il Kanun continuava a esercitare. Di conseguenza, il conflitto tra diritto nazionale e diritto consuetudinario non fu un episodio circoscritto, ma la manifestazione di un problema più profondo: la distanza strutturale tra un progetto di modernizzazione giuridica ispirato ai modelli occidentali e una cultura locale che fondava la propria coesione sull'autonomia del gruppo e sulla difesa dell'onore collettivo.

È interessante sottolineare, come vedremo anche più avanti, che gli anni del tentativo di Zog di depotenziare il Kanun corrispondono anche a quelli in cui il padre francescano Shtjefën Kostantin Gjeçov, al culmine del tentativo della chiesa cattolica di ‘addomesticare’ il Kanun, ne riunì tutti gli elementi per fissarli in una raccolta scritta, da dare alle stampe, cercando in tal modo di fissare sulla carta una versione meno inaccettabile del codice.

## **2.4 La visione dell'onore tradizionale e l'occupazione fascista dell'Albania**

L'occupazione fascista dell'Albania nel 1939 riattivò, in modo evidente, il contrasto tra i tentativi di centralizzazione statale e le forme di autorità locale basate sul Kanun, soprattutto nelle regioni montane del nord. Le politiche del regime italiano puntavano a introdurre un modello di governance uniforme, ispirato alle istituzioni corporative e al controllo capillare del territorio, ma questo progetto si scontrò con un ordine sociale radicato nella parentela, nell'onore e nell'autonomia dei clan. La presenza fascista risultò efficace solo nelle aree urbane e costiere, mentre le strutture tribali del nord continuarono a esercitare un ruolo determinante nella regolazione dei conflitti e nella gestione della sicurezza locale. Come ricordano diversi studi storici (Fischer 1999; Vickers 1999), l'amministrazione italiana non riuscì mai a sostituire pienamente le pratiche consuetudinarie con forme di giustizia statale, poiché il Kanun continuava a garantire prevedibilità, legittimità e continuità sociale di fronte a un contesto politico percepito come estraneo.

Il Kanun non operò soltanto come sistema di norme interne alle comunità, ma anche come risorsa culturale durante le strategie di adattamento all'occupazione. In molti casi, i capi clan negoziarono con le autorità italiane attenendosi alle logiche dell'onore e della reciprocità, tipiche del diritto consuetudinario. Come documentano Fischer (1999) e Vickers (1999), la debole capacità di controllo diretto del regime fascista nelle aree montane rese necessario ricorrere alla mediazione dei leader tribali, la cui autorità tradizionale permetteva di mantenere un equilibrio, sebbene instabile, tra potere esterno e sovranità locale. L'analisi antropologica delle società montane suggerisce che, quando il potere centrale non è in grado di stabilire un monopolio efficace della forza e della giustizia, le comunità fanno ricorso ai dispositivi simbolici già disponibili, per interpretare la nuova situazione (Hasluck 1954; Kaser 2008). Nel caso albanese, il Kanun forniva le categorie attraverso cui

valutare il comportamento dell'occupante, decidere se cooperare o resistere, e gestire l'onore dei lignaggi coinvolti nelle relazioni politiche e militari del periodo.

La situazione si era fatta ancora più complessa durante la Seconda guerra mondiale, quando la caduta del regime fascista nel 1943 e la successiva occupazione nazista tedesca, aprirono una fase di forte frammentazione istituzionale. In molte regioni, la mancanza di un'autorità centrale stabile rese il Kanun una delle poche strutture normative di riferimento, tanto nelle alleanze tra famiglie quanto nelle scelte di adesione ai diversi gruppi armati. Come osserva Vickers (1999), durante la guerra le comunità montane continuaron a ricorrere alle logiche del diritto consuetudinario per orientare decisioni politiche e militari, mantenendo forme di regolazione sociale radicate nella tradizione clanica.

Le categorie tradizionali, ospitalità, obblighi di protezione, vendetta, responsabilità collettiva, continuaron a orientare le relazioni sociali e politiche anche in un contesto bellico, come osservano studi etnografici sulla persistenza dei codici d'onore nelle società mediterranee (Herzfeld 1985; Schwandner-Sievers 2002). In assenza di uno Stato funzionante, la legittimità dell'azione politica veniva spesso interpretata secondo la grammatica del Kanun, che stabiliva i criteri per definire lealtà, tradimento o offesa all'onore del gruppo.

La guerra rese evidente un paradosso, infatti, proprio mentre le potenze occupanti tentavano di imporre modelli amministrativi moderni, il vuoto di autorità statale rafforzava il ruolo del Kanun come 'ordinatore simbolico' e come fonte primaria di intelligenza sociale. Questo spiega perché, nonostante le profonde trasformazioni politiche del periodo, il codice consuetudinario continuò a fungere da riferimento per molte comunità del nord, che non trovarono nello Stato, né in quello fascista, né in quello successivamente instaurato dai tedeschi, un'autorità capace di sostituire l'ordine morale tradizionale. L'esperienza bellica, invece di indebolire il Kanun, ne confermò la resilienza, mostrando come nelle società caratterizzate da forti strutture parentali il diritto consuetudinario possa sopravvivere, con forza, nei momenti di crisi politica e istituzionale.

Dopo l'occupazione fascista italiana, quindi dopo la II guerra mondiale, in Albania si aprì una rapida fase di transizione che dal 1945 fino al 1991 vide l'affermarsi nel paese di una dittatura di stampo stalinista con a capo Enver Hoxha. Questi, come già ricordato nel precedente capitolo, attaccò frontalmente e duramente le pratiche legate al Kanun, innanzitutto con un nuovo codice penale nel quale «... was affirmed the principle of criminal responsibility of the person. This principle reversed the meaning of the Kanun, based on the collective responsibility of the *fis*»<sup>9</sup> (Resta, 2015 p.6). Anche lui, come in precedenza re Zog, avocò a sé il diritto di punire chi violava le leggi, restituendo allo Stato il monopolio della violenza (Weber, 2005). Hoxha approfittò strumentalmente del concetto di tradizione intesa come una sorta di divinità, il cui rispetto garantisce l'onorabilità,

<sup>9</sup> Traduzione «... è stato affermato il principio della responsabilità penale della persona. Questo principio ha ribaltato il significato del Kanun, basato sulla responsabilità collettiva dei *fis*».

e altrettanto fece con il principio tradizionale che stabiliva l'indiscusso potere decisionale del *pater familiae*. Si proclamò, infatti, ‘padre della patria’ e con l’autorità così costruita proibì le vendette ed il Kanun che le contemplava. L’autorità patriarcale, con la sua proibizione, cancellava anche la riprovazione comunitaria che sarebbe dovuta andare contro le persone che non avrebbero vendicato il sangue di un componente della propria tribù (Resta, 2015).

In effetti l’architettura della dittatura di Hoxha, basata su un controllo sociale totale ed interiorizzato attraverso processi di inculcrazione onnicomprensivi, trasformò il Kanun in un fenomeno latente.

Non si interruppe, però, la continuità dei tratti culturali alla base del Kanun. La forte connotazione etnico identitaria della dittatura e l’impostazione patriarcale del dittatore, con la progressiva e radicale chiusura al mondo esterno, mantennero vivo un contesto favorevole alla riproduzione asintomatica del codice. D’altronde il Kanun per secoli era stato trasmesso oralmente, recitandone le parti come fossero filastrocche o proverbi e anche durante la dittatura accadde la stessa cosa, sfuggendo al controllo ossessivo del regime. In questo modo si è riprodotta una conoscenza disomogenea e lacunosa, ma vitale, per il tratto culturale, pronta ad essere riorganizzata al momento più opportuno. Per altro, come segnala anche Bardhoshi (2012), durante gli anni del comunismo le ricerche accademiche sul Kanun riguardarono solo la sua esistenza prima dell’avvento della dittatura, e tutte confermavano la visione del partito, mettendo in luce gli aspetti retrogradi, violenti ed eversivi del codice, rappresentandolo come manifestazione dell’arretratezza dell’Albania prima dell’avvento del comunismo. Dati questi presupposti, Enver Hoxha aveva posto fine alla sua applicazione, che era stata vietata, ed essendo vietata il Kanun non esisteva più, e su una cosa che non esiste non c’era motivo di fare ricerca. Le ricerche etnografiche dovevano, invece, riguardare le nobili tradizioni del popolo albanese e nessuno studioso avrebbe rischiato la propria vita andando contro le direttive dello stato (Bardhoshi 2012). Quindi, effettivamente, possiamo solo supporre quale sia stata la vita sotterranea del Kanun durante la dittatura. L’assenza pressoché totale di documentazione, unita alla rigida repressione esercitata dal regime, rende difficile cogliere con precisione come le pratiche consuetudinarie siano sopravvissute negli spazi periferici del controllo statale. Tuttavia, una prospettiva antropologica suggerisce che i sistemi normativi profondamente radicati tendono a persistere anche quando vengono formalmente aboliti, riemergendo in forme sotterranee o trasformate, pronte a riattivarsi nei momenti di crisi o di vuoto istituzionale (Herzfeld 1992; Kaser 2008). In questo senso, quando la dittatura finisce, dopo il 1990, non sorprende che alcuni elementi del Kanun ritornino alla ribalta, e lo facciano in una modalità profondamente diversa rispetto al periodo pre-socialista, segnando una cesura importante tra tradizione vissuta e tradizione reinventata.

## 2.5 L’Albania di nuovo libera e la resurrezione del Kanun

Le linee normative sopravvissute, spesso frammentarie e decontestualizzate, sono state adattate al nuovo contesto socioeconomico, in cui la *presa del sangue*, da elemento integrato in una concezione della vita basata sull’onore e sulla reciprocità comunitaria, diviene qualcosa di molto meno legato al quadro culturale originario e più vicino a una pratica simbolicamente impoverita, ma ancora dotata di forza evocativa (Gellçi 2005). La parte del Kanun relativa alla difesa dell’onore e alla vendetta è effettivamente riemersa, come hanno sottolineato tutti i nostri interlocutori, sia attraverso la ripresa di alcune antiche faide sia attraverso nuove motivazioni, spesso scollegate dal sistema normativo originario ma rese intelligibili dal richiamo culturale al Kanun stesso.

Nel periodo immediatamente successivo alla caduta del regime, la società albanese è stata attraversata da trasformazioni profonde: la decollettivizzazione delle terre, le privatizzazioni, l’assenza di un apparato statale forte, la fragilità delle nuove istituzioni e la competizione per il controllo delle organizzazioni criminali emergenti. In tutti questi casi, il riferimento al Kanun è servito come una sorta di ‘grammatica culturale residuale’, un repertorio simbolico cui attingere per attribuire legittimità all’azione o per interpretare i conflitti, anche quando tali conflitti avrebbero potuto essere gestiti attraverso le nuove strutture giuridiche statali (Arsovksa & Kakar, 2012).

L’ONG *Operazione Colomba*<sup>10</sup>, analizzando i casi di *vendetta del sangue*, ha stilato una lista delle cause più frequentemente associate alle faide contemporanee. Oltre alle motivazioni tradizionali, il loro elenco include fattori direttamente collegati alle trasformazioni post-socialiste:

- Problemi relativi ai diritti di proprietà, emersi con la privatizzazione dei beni nazionalizzati durante la dittatura.
- Debiti non saldati o non riconosciuti.
- Conflitti legati al lavoro o alla perdita di posti di lavoro.
- La paura di diventare vittime di vendetta, che spinge alcuni autori di offese a colpire preventivamente.
- Incidenti automobilistici sfociati in tensioni tra famiglie.
- L’incapacità di controllare le proprie emozioni in contesti di conflitto, aggravata dalla diffusa disponibilità di armi.

Questi elementi mostrano non solo la trasformazione del senso della vendetta, ma anche l’uso del Kanun per legittimare azioni che, di fatto, hanno più a che fare con l’instabilità socioeconomica post-comunista che con il codice tradizionale.

Dati affidabili relativi alla recrudescenza del fenomeno sono difficili da ottenere, poiché esiste una forte polarizzazione nella loro raccolta e interpretazione. Anche questa polarizzazione rappresenta un dato antropologicamente rilevante, poiché

---

<sup>10</sup> Di questa e di altre ONG, impegnate nel contrasto alle faide del sangue, parleremo in modo approfondito, più avanti.

riflette il peso simbolico del Kanun nella rappresentazione pubblica della società albanese. Le agenzie statali, autorità di polizia, ministeri competenti, governi locali, tendono a minimizzare la portata del fenomeno per ragioni politiche e di governance, soprattutto alla luce delle pressioni esercitate dall'Unione Europea per la risoluzione definitiva delle faide di sangue, come parte del processo di avvicinamento all'adesione (Elsie & Mathias 2015).

Al contrario, la stampa nazionale e internazionale, spesso per motivi sensazionalistici, amplifica il fenomeno, associando un numero assai elevato di delitti al Kanun e creando narrazioni stereotipate sull'Albania come società arretrata o intrappolata nel proprio passato. Anche alcune ONG, nel tentativo di presentarsi come indispensabili alla gestione del problema, tendono a proporre stime che potrebbero non rispecchiare pienamente la realtà (Refworld 2010–2015). Questa tensione tra minimizzazione istituzionale ed esagerazione mediatica genera un campo discorsivo complesso, che costruisce una parte della percezione pubblica del Kanun più attraverso immaginari che attraverso un'analisi accurata delle sue forme attuali.

Ciò che emerge con chiarezza, infatti, è che il Kanun sopravvive oggi come categoria culturale interpretativa, più che come codice normativo applicato nella sua interezza. La maggior parte degli albanesi gli attribuisce valori, positivi o negativi, che non derivano da un'effettiva conoscenza del testo, bensì da una posizione culturale preformata, ciò che Gadamer (1994) definirebbe 'pre-giudizio': un insieme di nozioni che precedono l'esperienza e che strutturano la percezione della realtà entro un orizzonte di significato ereditato. Arsovská coglie bene questo fenomeno quando afferma: «Today it seems that [...] Albanians are acquainted to some degree with the contents of the code from oral tradition – although perhaps only a few have actually read it. Its influence on Albanian society might be loosely compared to that of the Bible in Western culture, where the deeply religious, the casual believers, and agnostics and atheists alike use biblical metaphors and parables almost unconsciously»<sup>11</sup> (Arsovská, 2006, p.168).

La profondità simbolica del Kanun, dunque, non risiede nella sua applicazione normativa, ma nella sua capacità di offrire categorie interpretative che continuano a permeare la cultura albanese contemporanea. Nei paragrafi seguenti analizzeremo le principali componenti del codice, distinguendo tra i suoi contenuti originari e le rielaborazioni moderne che ne influenzano la percezione attuale.

---

<sup>11</sup> Traduzione «Oggi sembra che [...] gli albanesi abbiano una certa familiarità con il contenuto del codice grazie alla tradizione orale, anche se forse solo pochi lo hanno effettivamente letto. La sua influenza sulla società albanese potrebbe essere vagamente paragonata a quella della Bibbia nella cultura occidentale, dove i profondamente religiosi, i credenti occasionali, gli agnostici e gli ateti usano metafore e parabole bibliche quasi inconsciamente».

### **3 Dal codice orale alla codificazione moderna: forme e logiche del Kanun**

Il termine Kanun deriva dal greco antico κανών (*kanòn*), che significa norma, regola, ma anche “asta della stadera”<sup>1</sup>, ossia l’elemento che permette di misurare e stabilire il peso delle cose. La metafora è particolarmente significativa, perché il Kanun svolgeva esattamente questo ruolo all’interno delle comunità montane: era lo strumento culturale che consentiva di ‘pesare’ i comportamenti, distribuendo valore, responsabilità e sanzioni. Nei dizionari albanesi il termine compare regolarmente e nel *Dizionario della religione, mitologia e folklore albanese*, viene definito come «consuetudini autenticate in leggi che operano generalmente nelle montagne dell’Albania del nord»<sup>2</sup>. Si tratta, come spesso ricordato, di un vero e proprio ἄγραφος νόμος (*àgrafos nòmos*), un “diritto non scritto” che, sul territorio albanese, assumeva quattro forme fondamentali: il Kanun di Lekë Dukagjini, il Kanun di Skanderbeg (o di Arbëria), il Kanun di Labëria e il Kanun della Çamëria. La loro distribuzione territoriale rifletteva le differenze culturali interne al paese, il Kanun di Lekë Dukagjini era dominante nell’Albania settentrionale, mentre quello di Labëria regolava le comunità del sud.

Come già accennato, gli elementi del codice venivano trasmessi esclusivamente in forma orale, all’interno di un processo di apprendistato che richiedeva memoria, disciplina e frequenti ripetizioni. La trasmissione orale, come sottolineano gli studi di Ong (1982) e Goody (1989), non è mai un meccanismo passivo, l’oralità plasma il contenuto stesso del messaggio, lo organizza in strutture ritmiche, proverbi, formule fisse e immagini figurate che ne facilitano la memorizzazione. Anche nel caso del Kanun le norme erano confezionate in proverbi, filastrocche e metafore tipiche del dialetto *gheg*, rendendo il codice un oggetto linguistico vivo, modellato sulle esigenze della recitazione.

Gli anziani accumulavano, così, una conoscenza imponente, un vero repertorio narrativo del Kanun, e avevano il potere, consapevole o meno, di adattarne alcune parti, sia per dimenticanza sia per adeguamento ai tempi o alle esigenze della comunità. In una tradizione orale, infatti, l’autorità interpretativa svolge un ruolo centrale nella continuità culturale. Honko (2000) ricorda che nelle culture prive di scrittura ‘tradurre’ il sapere in performance significa inevitabilmente co-crearlo, aggiornarlo, renderlo pertinente al presente della comunità. Non sorprende, allora, che «in una cultura orale ‘chi’ recita è anche il costruttore del canto» (Scoditti 1989, p. 261), il recitatore non è un riproduttore neutro, ma un attore sociale che media tra la norma e la situazione, tra il passato e il presente.

Gli attori culturali, dunque, non erano meri trasportatori di informazioni, ma veri e propri ‘traduttori’ nel senso antropologico del termine, come discusso in

---

<sup>1</sup> Rocci L (2010) *Vocabolario Greco –Italiano*. Roma, Società Editrice Dante Alighieri.

<sup>2</sup> Elsie R. (2005) *Leksiku i kulturës populllore shqiptare*. Tiranë, Skanderbeg books. Salvo diversa indicazione, tutte le traduzioni dall’albanese all’italiano presenti in questo saggio (salvo diversa indicazione) sono a cura dell’antropologa culturale Elta Alimemaj.

precedenza, elaboravano le norme adattandole ai contesti locali, diventando coautori del codice. Ciò spiega la grande varietà interna del Kanun, che prima della codifica scritta di padre Gjeçov, non esisteva come corpus unico e immutabile, ma come un insieme dinamico di pratiche, consolidato attraverso continue ripetizioni e aggiustamenti. Come osserva Shils (1981), ogni tradizione vivente è il risultato di una tensione costante tra continuità e reinterpretazione e il Kanun non fa eccezione.

La recitazione del codice avveniva in due contesti principali. Da un lato, nelle dimore private, dove il padre o il nonno trasmetteva ai figli e nipoti le parti del Kanun necessarie a orientare la vita quotidiana; dall'altro, negli spazi pubblici della comunità, in particolare nei *kuvende*, dove le norme venivano discusse, applicate e, all'occorrenza, negoziate. In questi contesti deliberativi, la recitazione diventava un atto collettivo che riaffermava l'autorità del codice e la coesione del gruppo. Attraverso tali pratiche, molti elementi del Kanun sono sopravvissuti per secoli, pur senza che noi possiamo determinare con precisione quali parti siano rimaste stabili e quali, invece, si siano trasformate nel tempo. La natura orale del codice, infatti, comporta un'inevitabile opacità etno-storica: ciò che ci è pervenuto è solo l'ultima sedimentazione di un processo molto più lungo e complesso.

Secondo la vulgata più diffusa, nel XV secolo sarebbe stato Lekë Dukagjini, un principe dell'Albania settentrionale, passato alla storia come valoroso combattente contro l'invasore ottomano e alleato di Skanderbeg, a raccogliere i tanti elementi del codice consuetudinario dando loro la forma del Kanun.

### **3.1 L'attribuzione a Lekë Dukagjini della prima raccolta del Kanun**

L'attribuzione del Kanun a Lekë Dukagjini costituisce uno degli elementi più sedimentati dell'immaginario storico e identitario albanese. In realtà, come diversi studiosi hanno messo in evidenza, non esistono prove documentarie che indichino Dukagjini come autore di una codificazione scritta del Kanun; tuttavia, la sua figura si è caricata nel tempo di un valore simbolico così forte da diventare il riferimento eponimico del codice. La tradizione orale ha trasformato il suo nome in un segno culturale che evoca ordine, autorevolezza e continuità, dando l'impressione che il Kanun sia il prodotto di un singolo legislatore, laddove invece esso è il risultato di una lunga stratificazione di norme, accumulate e trasmesse per secoli da generazioni di anziani e capi clan (Elsie, 2015).

Lekë Dukagjini fu una figura realmente esistita, un principe del XV secolo appartenente a una delle più influenti famiglie dell'Albania settentrionale, contemporaneo e, in talune occasioni, rivale di Gjergj Kastrioti Skanderbeg. Fu noto per il ruolo di leader militare e per la sua capacità di negoziare alleanze tra clan rivali in un'epoca segnata da profonde instabilità politiche. Tuttavia, nulla indica che abbia redatto personalmente un corpus normativo organico. Come osserva Fischer (2012), l'associazione tra Dukagjini e il Kanun deriva verosimilmente dalla necessità di collocare la legge consuetudinaria entro una genealogia nobile, attribuendole un'origine illustre e riconoscibile. In molte

culture, del resto, è comune che sistemi giuridici di origine orale vengano simbolicamente attribuiti a figure di eroi o di capi carismatici, come parte del processo di legittimazione collettiva (Hasluck 1954).

Ciò che è storicamente plausibile è che Dukagjini abbia applicato, promosso o consolidato alcune norme consuetudinarie esistenti nelle regioni del nord, rafforzandone la diffusione tra i clan che ricadevano sotto la sua influenza. Alcune fonti ottocentesche, come quelle di Edith Durham (1909), suggeriscono che le comunità delle montagne riconoscessero a Dukagjini il merito di aver ‘messo ordine’ nelle consuetudini locali, un’espressione che va interpretata come una forma di attribuzione orale, non come il risultato di una codificazione scritta. L’elevazione della sua figura a legislatore è, quindi, con tutta probabilità, un’operazione culturale che combina ricordo storico e mitopoiesi comunitaria.

L’assenza di testi scritti anteriori all’opera di Shtjefën Gjeçov conferma che il Kanun, prima del XX secolo, esistesse sostanzialmente come dispositivo orale, continuamente ricreato e adattato a seconda dei contesti. Nopcsa (1910), uno dei primi studiosi europei delle culture albanesi, sottolineava che uno dei punti di forza del Kanun risiedesse proprio nella sua trasmissione mnemonica. Non essendo un codice fisso, ma un insieme dinamico di norme che gli anziani reinterpretavano alla luce delle situazioni specifiche, la sua fluidità lo rendeva resistente ai tentativi di soppressione esterna, ma anche suscettibile di variazioni locali e di attributi simbolici aggiuntivi, tra cui, possiamo inserire anche la paternità di una codifica, attribuita a Lekë Dukagjini.

La codifica di padre Gjeçov, redatta tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento e pubblicata postuma nel 1933, rappresenta la prima vera raccolta organica del Kanun. Tuttavia, la scelta di denominarlo *Kanuni i Lekë Dukagjinit* non deriva da un criterio filologico, bensì, come abbiamo visto, da una tradizione radicata che identificava Dukagjini come custode ideale dell’ordine delle montagne. Gjeçov stesso, come nota Schwandner-Sievers (2002), si muoveva all’interno di un clima culturale, quello della nascita dello Stato albanese, in cui il recupero della tradizione era parte di un più ampio progetto di costruzione dell’identità nazionale. L’associazione del Kanun a una figura storica prestigiosa funzionava come strumento di coesione simbolica, offrendo al codice un ‘padre fondatore’, che ne rafforzasse la legittimazione.

Da un punto di vista antropologico, dunque, l’attribuzione a Lekë Dukagjini va compresa non come un dato storico, ma piuttosto come un processo culturale di narrazione identitaria. Popoli e comunità spesso ricorrono alla personificazione delle proprie istituzioni per renderle comprensibili, memorabili e morali. In questo senso, Dukagjini forse non è l’autore del Kanun ma è il suo garante simbolico, la figura attraverso cui la comunità riconosce la continuità tra passato e presente. La sua immagine rappresenta un ponte tra la memoria storica e la necessità contemporanea di attribuire un’origine nobile e coerente ai sistemi normativi tradizionali.

### 3.2 La codifica scritta: una traduzione per addomesticare il Kanun

Come accennato in più momenti, la trasformazione più radicale che il codice d'onore consuetudinario abbia mai subito fu opera di Shtjefën Kostantin Gjeçov, padre francescano di origine kosovara, figura cruciale per la storia culturale albanese. Con il titolo *Kanuni i Lekë Dukagjinit*<sup>3</sup>, Gjeçov organizzò la prima codificazione scritta completa, riunendo le numerose varianti locali del Kanun e cercando di conferirgli una forma stabile, leggibile e coerente. Si trattò di un progetto straordinariamente ambizioso, sia per la vastità della materia sia per le implicazioni politiche e morali che comportava.

Dalla lettura delle principali analisi dedicate al lavoro di Gjeçov, emerge chiaramente che la sua operazione non fu soltanto etnografica o filologica. Il francescano agiva all'interno di un complesso quadro culturale e religioso, in cui la Chiesa cattolica del nord Albania giocava un ruolo significativo nella costruzione dell'identità nazionale e nella mediazione tra tradizione locale e modernità. Le riviste cattoliche di Scutari, tra cui *Hylli i Dritës*, fondata da padre Gjergj Fishta<sup>4</sup>, erano luoghi di elaborazione culturale e politica, e Gjeçov vi collaborò a partire dal 1913, pubblicando estratti del Kanun emendati da lui stesso. Il suo lavoro, come osservano Elsie (2012) e Nadin (1997), si inseriva nel più ampio movimento di 'nazionalizzazione della tradizione' che caratterizzò il primo Novecento albanese. Scopo dichiarato di Gjeçov era stabilizzare le norme consuetudinarie, fissandole in una forma scritta che potesse valere da riferimento comune nei momenti di incertezza. Scopo meno dichiarato, ma evidente alla lettura delle versioni pubblicate, era quello di ridurre, per quanto possibile, i conflitti tra il Kanun e la morale cattolica, soprattutto nei campi della vendetta, del ruolo delle donne e delle relazioni familiari. Gjeçov mise un'enfasi particolare sulle norme relative alla riconciliazione (*besa*), selezionando e preservando soprattutto quelle più restrittive circa i possibili obiettivi della vendetta, i contesti in cui essa poteva essere esercitata, i periodi proibiti e le forme di mediazione disponibili alle comunità. Cercò, inoltre, di proporre interpretazioni più tolleranti nei confronti delle donne che, pur restando subordinate all'autorità maschile, venivano presentate in alcuni casi come soggetti portatori di diritti derivati, e non soltanto come proprietà familiare.

Naturalmente, il Kanun rimaneva un codice centrato su una concezione dell'onore che, agli occhi contemporanei, appare profondamente maschilista e violenta. Era legato a una visione tribale della vita sociale, strutturata intorno alla tribù (*fis*), in cui l'individuo non rispondeva solo delle proprie azioni, ma anche di quelle dei suoi consanguinei, potendo al contempo contare sulla protezione del gruppo (Gellçi 2005). Tale visione produceva un sistema normativo auto-avverante, basato sull'inesorabilità delle regole: la violazione dell'onore comportava un

<sup>3</sup> In appendice è possibile trovare la riproduzione del frontespizio della prima edizione (Fig.2).

<sup>4</sup> Come vedremo più avanti, a lui sarà affidata la pubblicazione finale del codice.

disonore radicale, che esigeva una risposta altrettanto radicale. La codificazione di Gjeçov non poteva scalfire, dunque, l’impianto essenziale del codice, ma poteva tentare di orientare la lettura verso forme meno distruttive di gestione del conflitto.

Le ricerche condotte da Gjeçov sui montanari dell’Albania settentrionale gli permisero di constatare quanto profondamente radicato fosse il diritto consuetudinario, percepito come inviolabile perché coincidente con la struttura stessa dell’onore. Per questo motivo egli presentò il suo lavoro non come una correzione, ma come una *corretta interpretazione* del codice, un atteggiamento simile a quello adottato oggi da alcune associazioni religiose impegnate nella mediazione delle *faide di sangue*, per ottenerne la chiusura. Il suo obiettivo era, da un lato preservare la tradizione; dall’altro, addomesticarla dall’interno, operando piccole torsioni interpretative che la rendessero più compatibile con la morale cattolica e con le esigenze del nascente Stato albanese.

Il destino personale di Gjeçov si intreccia con il destino del Kanun. Nel 1929, mentre si trovava a Zym (Kosovo), fu assassinato da uomini armati in circostanze che riflettono la turbolenza politica dei Balcani post-ottomani. Secondo vari studi (Elsie, 2012; Pearson, 2004), il suo omicidio va collocato nel contesto delle tensioni tra le autorità del Regno di Jugoslavia e le comunità albanesi del Kosovo, percepite come potenziali focolai di nazionalismo. Gjeçov era sospettato di sostenere, almeno culturalmente, l’autonomia albanese; il suo attivismo intellettuale e pastorale fu interpretato come una minaccia, e questo potrebbe aver contribuito alla sua eliminazione. Voci non verificabili ipotizzano, invece, una vendetta locale. In ogni caso, la morte del francescano conferisce al suo lavoro un’aura di martirio culturale, accentuando la percezione del Kanun come parte essenziale del patrimonio albanese.

Il compito di portare a termine l’opera fu assunto dal suo confratello, padre Gjergj Fishta, figura centrale del cattolicesimo albanese e autore del poema epico *Lahuta e Malcis*. Nel 1933, Fishta curò la pubblicazione definitiva del *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, dando forma a una raccolta di dodici libri, comprendenti 159 articoli e 1263 commi. Le sezioni erano suddivise per temi: la Chiesa, la Famiglia, il Matrimonio, la Casa, il Bestiame e i poderi, il Lavoro, le Prestazioni e donazioni, la Parola, l’Onore, i Danni, i Delitti infamanti, il Codice giudiziario, Privilegi ed esenzioni. La scrittura fissava le norme, impedendo ulteriori reinvenzioni arbitrarie, però lasciando uno spazio significativo alla loro interpretazione. Parallelamente, la trasmissione orale non venne meno, continuando a vivere accanto al testo scritto e mantenendo intatto il carattere performativo del Kanun.

La codificazione di Gjeçov, lo sottolineo nuovamente, non fu un semplice esercizio filologico, ma un atto profondamente politico e antropologicamente rilevante. Essa trasformò il Kanun in un oggetto nazionale, contribuendo alla definizione dell’identità culturale albanese e rendendo accessibile un sistema normativo fino ad allora affidato alla memoria degli anziani. Al tempo stesso, la sua opera rappresenta una testimonianza dei limiti della codificazione, un codice nato orale difficilmente può essere completamente catturato dalla scrittura, forse

anche per questo la tensione tra testo scritto e interpretazione orale continuerà a caratterizzare la storia del Kanun fino ai giorni nostri.

### 3.3 L'onore, la sua offesa, la morte

Nel sistema simbolico del Kanun, l'onore (*nder*) costituisce l'asse portante della vita comunitaria, la misura con cui si valutano le azioni degli individui e il criterio che regola le relazioni tra i clan. Il termine albanese *nder* conserva una vicinanza semantica con il latino *honos/honor*, che rimanda alla dignità personale in quanto riflessa nella considerazione altrui e al merito che conferisce diritto alla stima e al rispetto, si tratta di un ‘bene relazionale’. Tuttavia, nel contesto delle comunità montane dell’Albania settentrionale, questo concetto assume una pregnanza che oltrepassa la dimensione individuale, l’onore non appartiene mai soltanto alla persona, ma coincide con la dignità morale dell’intera tribù (*fis*), il gruppo di discendenza. Ogni uomo è responsabile dell’onore del proprio clan, e l’offesa rivolta a un singolo membro è considerata un’ingiuria all’intera comunità. Di conseguenza, il ripristino dell’onore ferito non rappresenta soltanto un diritto, ma un dovere inderogabile.

Il Kanun, in sostanza, stabilisce che un uomo disonorato è ‘socialmente morto’ finché non recupera la propria posizione morale; la perdita dell’onore implica la perdita della virilità, intesa non come semplice qualità biologica, ma come condizione sociale dell’uomo (*burrë*) che diventa tale nel momento in cui il maschio, intorno ai quindici anni, è ritenuto capace di portare un’arma e, quindi, di assumere la responsabilità dell’onore del clan. Per l’uomo l’arma non è soltanto uno strumento, ma un segno della capacità di assumere la responsabilità dell’onore familiare, essa materializza la possibilità, e dunque il dovere, di difendere la reputazione del clan.

In questa prospettiva, l’onore è legato in modo indissolubile all’appartenenza genealogica e territoriale. Il valore della persona deriva dalla sua posizione nella ‘rete del sangue’, e tale valore è continuamente esposto alla valutazione degli altri membri della comunità. Onore e vita coincidono, sopravvivere come individuo senza onore significherebbe essere esclusi dalla comunità morale, ridotti a una presenza puramente biologica, socialmente morti. È da questo orizzonte simbolico che scaturisce la centralità della *presa del sangue*, essa non ha primariamente la funzione di punire l’offesa, ma quella di ristabilire l’equilibrio infranto e di riparare la rottura simbolica prodotta da una lesione dell’onore.

Accanto alla dimensione genealogica, l’onore è profondamente intrecciato ad altre due istituzioni fondamentali del Kanun: l’ospitalità e la *besa*. Ospitare uno straniero, proteggerlo e garantirgli incolumità è uno dei doveri più sacri. Un uomo che non difende il proprio ospite, anche a costo della vita, perde irrimediabilmente l’onore ed è quindi considerato morto agli occhi della comunità. Questa radicalità normativa sottolinea il carattere relazionale dell’onore, esso non è una condizione astratta, ma un vincolo pratico, un obbligo verso l’altro. Lo stesso vale per la *besa*, la parola data, che non è una semplice promessa, bensì un dispositivo di

sospensione della violenza e ristrutturazione temporanea o definitiva dell'ordine sociale. Chi non rispetta la *besa* perde l'onore e quindi la propria condizione di uomo; la sua inaffidabilità rompe il tessuto della comunità, rendendolo figura liminale e pericolosa.

La dimensione dell'onore, come viene espressa nelle comunità albanesi settentrionali, possiede inoltre caratteristiche profondamente performative, in linea con quanto descritto da Herzfeld (1985) per il contesto cretese. L'onore non è solo una qualità astratta o un valore etico, ma un 'capitale morale' che si manifesta attraverso atti riconoscibili e visibili, accettati, prescritti, dalle comunità. Nel Kanun, l'onore è sempre pubblico, esiste solo nella misura in cui è osservato, riconosciuto e giudicato da altri. Questa visibilità sociale, come mostrano diversi studi comparativi sui sistemi mediterranei dell'onore (Peristiany 1965; Pitt-Rivers 1977), trasforma il comportamento individuale in una sequenza di performance codificate.

In particolare, la *presa del sangue* rappresenta un dispositivo performativo per eccellenza, un atto che non si esaurisce nella punizione dell'offesa, ma ristabilisce la posizione morale della famiglia e dei suoi membri all'interno della gerarchia comunitaria. Il fatto stesso che il Kanun assegna alla famiglia e non al singolo autore dell'offesa, la responsabilità effettiva del delitto indica che l'onore riguarda la collettività, non soltanto il singolo. La necessità di manifestare, di esibire una reazione proporzionale alla ferita subita, è parte fondamentale del funzionamento della vendetta: un'offesa non vendicata produce un deficit di reputazione che si trasmette di padre in figlio. Allo stesso tempo, il sistema prevede forme performative di ricomposizione, la *besa*, ad esempio, non è solo una tregua, ma una dichiarazione rituale di impegno pubblico. Chi concede la *besa*, e chi la riceve, partecipa a una scena comunitaria che ricolloca i soggetti nell'ordine sociale.

La performatività permea ogni passaggio, dal gesto della vendetta al gesto del perdono. Restituire l'onore non significa soltanto eliminare la causa dell'offesa, ma ristabilire la simmetria relazionale tra clan, attraverso atti pubblici, parole pronunciate davanti a testimoni e comportamenti ritualizzati. Anche il perdono, nel Kanun, non è mai un atto privato, è un evento sociale che trasforma la posizione morale di entrambi i gruppi coinvolti. In questo senso, l'onore non è un attributo statico, ma un processo continuo, un modo di stare nel mondo, attraverso atti riconoscibili che confermano, rinnovano o minano identità sociale del gruppo e del singolo che gli appartiene.

### **3.4 Onore, vendetta e legame di sangue: una grammatica sociale del Kanun**

Per comprendere il funzionamento profondo del Kanun è necessario guardare ai meccanismi sociali che articolano sangue, onore e appartenenza, quei principi non scritti che regolano la vita comunitaria e orientano le pratiche di giustizia consuetudinaria ancora oggi richiamate in molte aree dell'Albania settentrionale.

Di seguito, anche sulla base dei colloqui svolti sul campo<sup>5</sup>, porremo l'attenzione su alcuni tratti culturali fondamentali dell'organizzazione sociale che faceva da cornice al Kanun. Come numerosi intervistati hanno ricordato, il luogo in cui più chiaramente si manifestava la dimensione normativa del Kanun erano le assemblee chiamate *kuvend*, cioè i consigli tribali incaricati di discutere e amministrare la giustizia comunitaria. Si trattava di incontri esclusivamente maschili, riservati ai rappresentanti dei *bajrak*, aggregati di tribù legate da particolari vincoli di alleanza e guidate dal maschio del *fis* dominante. Le assemblee si riunivano soltanto per affrontare questioni considerate di particolare importanza: controversie tra famiglie, negoziazione di tregue, delibere su vendette e riconciliazioni. Come segnalato da diversi interlocutori, la voce delle donne non poteva entrare nel *kuvend*, eventuali consultazioni avvenivano necessariamente fuori dal contesto assembleare, confermando la struttura rigidamente patrilineare dell'autorità decisionale.

Ogni tribù si articolava in famiglie allargate costituite secondo la norma virilocale, unite fra loro da vincoli di sangue (*gjak*) e da alleanze territoriali. Come già osservato, tutti i diritti passavano attraverso la linea di discendenza detta dell'*albero del sangue*, mentre la linea di discendenza femminile era detta dell'*albero del latte*<sup>6</sup>. Tale distinzione, più volte ricordata dagli interlocutori, rendeva, ancora una volta, evidente l'asimmetria di statuto fra uomini e donne, gli intervistati maschi, quasi unanimemente, consideravano la negazione dei diritti femminili prevista dal Kanun un retaggio dell'arretratezza, oggi superato, pur continuando a ritenere centrale il principio secondo cui l'onore della donna deriva dall'appartenenza genealogica maschile. È vero che, nella pratica contemporanea, le donne della regione del Mirdita dispongono di maggiori diritti rispetto al passato – possono scegliere il marito, ereditare beni, accedere a protezioni legali, ma permane una differenza rilevante rispetto alle donne delle aree urbane, e soprattutto permane l'idea che il loro onore sia un'estensione dell'onore maschile.

La relazione fra sangue e onore è descritta dagli intervistati come un legame indissolubile e intergenerazionale, che costituisce la radice simbolica della

---

<sup>5</sup> I colloqui in lingua, condotti dalla già citata Elta Alimemaj (antropologa culturale di origine albanese), sono stati una decina, di cui sette programmati con l'aiuto di un interlocutore privilegiato. Gli interlocutori, otto uomini e due donne, sono stati scelti fra gli anziani. Originariamente le interlocutrici dovevano essere in pari numero, ma le altre donne individuate si sono defilate, poiché ritenevano di non avere informazioni rilevanti sul tema della ricerca. Sono stati effettuati tutti nella zona del Mirdita, fra le montagne dell'Albania settentrionale, organizzati in forma semi-strutturata, presso le case degli intervistati, su una base di trenta domande suddivise in quattro aree tematiche: 1) conoscenza del Kanun; 2) interpretazioni del Kanun individuali e della comunità; 3) Il Kanun e la sua esistenza oggi; 4) La riconciliazione. Dell'analisi di queste interviste riporteremo alcuni elementi nel corso delle pagine seguenti.

<sup>6</sup> In albanese rispettivamente *lisi i gjakut* e *lisi i tâmlit*, come ricordato anche dagli intervistati.

*gjakmarrje, la presa del sangue*. La vendetta è interpretata come l'atto necessario per restituire l'onore sottratto alla famiglia attraverso l'uccisione di un suo componente o di una persona posta sotto la sua ospitalità. Alcuni interlocutori, pur riconoscendo le contraddizioni dell'applicazione contemporanea, hanno osservato che, mentre il perdono concesso tramite *besa* può essere contemplato in caso di uccisione di un parente, quando la violazione riguarda un ospite accolto sotto la protezione della casa, il disonore sarebbe così radicale da rendere 'giusto' che l'assassino paghi con il sangue, «solo in teoria!».

Tutti hanno, comunque, insistito sul fatto che, oggi, la *presa del sangue* non dovrebbe avere più alcun ruolo, dovrebbero essere le leggi dello Stato a garantire equità e punizione dei colpevoli. Alcuni hanno aggiunto, però che, laddove lo Stato fallisce o appare corruttibile, la reazione violenta diventa 'comprendibile', poiché il Kanun, a differenza del diritto contemporaneo, garantiva una giustizia percepita come uguale per tutti, indipendentemente dalla ricchezza o dalla posizione sociale. Questo argomento, emerso in più colloqui, riflette non tanto un'adesione alla vendetta quanto una critica implicita alle istituzioni statali, vissute come inaffidabili, tema centrale nella letteratura socio-antropologica sull'Albania post-socialista (Schwandner-Sievers 2008; Young 2000).

Un elemento ricorrente nelle difese del Kanun riguarda la contrarietà alla sua assimilazione alla cosiddetta 'giustizia fai da te', considerata un travisamento alimentato dai media e da chi tenta di giustificare violenze omicide invocando il codice. In effetti, la disciplina della *gjakmarrje* nel Kanun di Lekë Dukagjini è complessa e fortemente ritualizzata. L'atto vendicativo, per quanto violento agli occhi contemporanei, è pensato come una risposta regolata e proporzionata, è biasimato chi non vendica il sangue del proprio clan, poiché il mancato ripristino dell'onore costituisce una forma di morte sociale. Come ricordano alcuni passaggi del Kanun, la vendetta deve 'seguire il dito', colpire cioè l'autore materiale dell'offesa, che deve essere armato<sup>7</sup>, e non può estendersi indiscriminatamente ai parenti lontani.

Un uomo non può essere ucciso dentro casa propria, né in chiesa o in moschea, né in spazi coperti da una *besa* temporanea, concordata tra le famiglie coinvolte. Se la vittima designata si trova invece in uno spazio non protetto, chi deve prendere il sangue ha l'obbligo di chiamarla per nome e gli è proibito colpirla alle spalle. Dopo l'omicidio, il corpo del morto deve essere rispettato, vanno compiuti gesti specifici e il fucile del defunto deve essere posato vicino al corpo<sup>8</sup>.

Il mancato rispetto del cadavere o delle procedure rituali trasforma la *presa del sangue* da atto dovuto per la restaurazione dell'onore in un comune assassinio, definito *hakmarrje*, una vendetta semplice e illegittima. Chi invece compie la *gjakmarrje* nel rispetto delle norme del Kanun adempie a un diritto-dovere comunitario, riaffermando la propria appartenenza al gruppo e mettendo in scena

<sup>7</sup> Quindi, portando un'arma, sarà necessariamente un maschio adulto.

<sup>8</sup> Togliere l'arma dell'ucciso rappresenterebbe una grave offesa dell'onore e quindi richiederebbe, come ritorsione, una *presa del sangue* 'doppia'.

un atto che, nella sua struttura simbolica, può essere interpretato come un sacrificio nel senso etimologico di *sacrum facere*: rendere di nuovo sacro ciò che è stato profanato. La dimensione rituale della vendetta, come riconosciuto in molte società dell'area mediterranea (Pitt-Rivers 1977; Herzfeld 1985), non deriva da un intento religioso, bensì dalla necessità di ricomporre l'ordine infranto e ristabilire l'equilibrio sociale, attraverso riti di purificazione (Douglas 1998), e la *presa del sangue* potrebbe essere considerata come tale.

### 3.5 Un'interpretazione della logica sacrificale della *gjakmarrje*

Il tema del sacrificio ha un notevole rilievo, infatti il sacrificato non è solo l'altro, la persona uccisa, ma anche colui che vendicherà il sangue, poiché, a sua volta, diviene vittima designata della successiva vendetta, insieme ai suoi parenti maschi, in un ciclo sacrificale in cui la violenza acquista una sua sacralità (Girard 2011). Questo meccanismo circolare, che trasforma ogni atto di riparazione in un debito futuro, evidenzia il carattere eminentemente relazionale della violenza nel Kanun. La vendetta non è mai un gesto isolato né un'espressione individuale, è piuttosto un evento inscritto in una trama di obblighi genealogici che definiscono il posto di ciascun membro del *fis* all'interno della comunità. Come osserva Pitt-Rivers (1977), nei sistemi d'onore mediterranei la violenza vendicativa funge da linguaggio morale, attraverso cui le famiglie comunicano il proprio status e riaffermano la propria capacità di protezione. Nel caso albanese, tale linguaggio si struttura come una catena di atti performativi, in cui l'uccisore e i suoi consanguinei diventano simultaneamente agenti della giustizia e destinatari di una futura ritorsione.

La prospettiva sacrificale illuminata da Girard, permette di cogliere come la *faida di sangue* si configuri come un dispositivo di regolazione del conflitto che, pur generando ulteriore violenza, mira simbolicamente a contenere l'indeterminatezza sociale prodotta dall'offesa. L'uccisore, diventando egli stesso vittima potenziale, accetta implicitamente la logica del sistema, riconoscendo che l'ordine violato deve essere ristabilito attraverso un atto che 'parli la stessa lingua' della trasgressione originaria. In questo senso, il sacrificio è duplice, elimina l'impurità generata dall'omicidio e, allo stesso tempo, ridistribuisce la responsabilità morale tra i membri della discendenza di linea agnatzia. Non è un caso che, come ricordano gli intervistati, la consapevolezza di essere esposti alla vendetta non venga percepita solo come un rischio, ma come una condizione ontologica dell'essere uomo all'interno del *fis*. La vulnerabilità all'attacco non è segno di debolezza, bensì indice di appartenenza, solo chi è parte del gruppo, e quindi soggetto alle sue regole, può essere toccato dalla violenza ritualizzata della *gjakmarrje*.

Questa dinamica produce un paradosso: l'atto che dovrebbe ristabilire l'ordine sociale genera, al contempo, una nuova rottura che richiederà ulteriore riparazione. Da qui la natura potenzialmente infinita delle faide, che non si estinguono finché non interviene un processo di riconciliazione formalizzato attraverso la *besa*. La tregua, come mostrato da Herzfeld (1985), rappresenta un tentativo di sospendere

la performatività della violenza e di ridefinire temporaneamente i confini del pericolo. Tuttavia, finché non si giunge a una riconciliazione definitiva, la memoria dell’offesa rimane attiva e la genealogia continua a funzionare come matrice di responsabilità collettiva. A differenza dei sistemi giuridici moderni, in cui la pena è delegata allo Stato, nel Kanun la violenza non è esternalizzata, resta un compito interno al gruppo, un obbligo che si trasmette insieme al sangue e che configura una forma di destino genealogico (Bourdieu 2003).

Il ciclo sacrificale della vendetta mostra, dunque, come la violenza codificata nel Kanun, lungi dall’essere un’esplosione meramente irrazionale, sia iscritta in una logica simbolica che mira a preservare, a modo suo, la coerenza morale della comunità. È una violenza che ordina, che delimita, che attribuisce ruoli; e proprio per questo, come suggerisce Douglas (1998), assume un carattere quasi rituale, in cui la purezza dell’onore deve essere restaurata attraverso atti che ristabiliscono i confini violati. La *gjakmarrje*, in questa prospettiva, non è soltanto la risposta a un torto, ma un processo culturale che definisce chi appartiene, chi è protetto e chi, avendo mancato al proprio ruolo, è destinato a essere sacrificato sull’altare della continuità del *fis*.

#### **4. Da rifugio a prigione: La casa, lo *ngujuar*, lo Stato e la risemantizzazione del Kanun**

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato le logiche profonde che strutturano il Kanun, con particolare attenzione alla centralità dell’onore, alle sue manifestazioni performative e ai processi storici che hanno portato alla sua codificazione e risemantizzazione contemporanea. Abbiamo visto come la tradizione orale, la genealogia maschile e la dimensione pubblica dell’onore costituiscano gli assi portanti del codice, ancora oggi evocati come strumenti di legittimazione morale.

Possiamo individuare anche un elemento architettonico che ci può aiutare a comprendere queste dinamiche, si tratta della *kulla*, la tipica casa-torre in pietra, diffusa nel nord dell’Albania, soprattutto nelle regioni di Tropoja, Mirdita e Dukagjin. La *kulla* (Fig.5 e 6 in Appendice), spesso abitata da un’unica famiglia allargata, è una struttura fortificata, priva di aperture al piano terra e dotata di piccole feritoie ai piani superiori, pensata per resistere ad assedi e attacchi improvvisi. Come mostrano gli studi di Jerliu, e Thaçi (2024), la forma stessa della *kulla* traduce in architettura la logica del Kanun: autosufficienza, difesa dell’onore familiare, controllo dell’accesso e separazione netta tra interno ed esterno. La casa-torre non è soltanto un’abitazione, ma un microcosmo sociale, un luogo in cui si materializza la sovranità domestica del capo famiglia e dove si custodisce la continuità del lignaggio. All’interno di questo spazio, sacro e inviolabile, la famiglia si rende visibile e riconoscibile come unità morale autonoma, pronta a difendersi e a rispondere alle offese secondo le norme consuetudinarie.

È proprio l'eredità simbolica della *kulla* a rendere particolarmente potente, ancora oggi, la trasformazione della casa in luogo di reclusione durante l'auto reclusione. L'architettura fortificata, nata per proteggere diventa, infatti, la matrice culturale che legittima la logica dell'isolamento, lo spazio domestico, chiuso e sicuro, si converte in frontiera invalicabile, trasformando la difesa dell'onore in sospensione della vita quotidiana. Comprendere la *kulla* aiuta a cogliere, per analogia, il modo in cui il Kanun disegna lo spazio sociale e come tale disegno continui a strutturare, simbolicamente e materialmente, le pratiche contemporanee della vendetta.

In questo capitolo la relazione fra protezione e prigione trova la vedremo in una delle sue espressioni più radicali, ovvero nella prassi appena citata dell'auto-isolamento. Questa pratica rappresenta una forma estrema di reazione in attesa di una rappresaglia, che ridefinisce il rapporto tra individuo, famiglia e comunità. La figura dello *ngujuar* (inchiodato/isolato), colui o coloro che sono in auto-isolamento, vive una condizione di morte sociale, in cui la casa, spazio sacro e inviolabile nel Kanun, si trasforma in prigione domestica, sospendendo il tempo biografico e le relazioni sociali. L'esplorazione del fenomeno permette di cogliere come onore, paura e appartenenza vengano oggi reinterpretati in un contesto segnato dalla fragilità istituzionale dello Stato post-socialista e dal pluralismo giuridico che caratterizza, in parte, l'Albania contemporanea. Il capitolo toccherà anche il tema della relazione fra interventi mitigatori da parte di ONG e provvedimenti delle istituzioni pubbliche, rivelando la complessità dei tentativi di contrastare la presa del sangue e la sua trasfigurazione moderna.

#### **4.1 L'isolamento forzato (*ngujuar*) come 'morte sociale'**

Secondo il Kanun, l'unico modo per sfuggire alla morte, in attesa di un eventuale *besa*, senza scappare dal paese, è diventare *ngujuar*, 'inchiodati', ovvero rinchiudersi nella propria casa, luogo sacro e inviolabile in cui non può essere presa la vita di un uomo. Questa condizione, nel mondo fedele al Kanun, riguardava tutti i parenti maschi diretti dell'autore dell'omicidio, purché adulti, e permaneva fino a una possibile riconciliazione oppure fino a quando una delle vittime sacrificali designate non viene colpita. Lo *ngujuar* non rappresenta soltanto una misura di protezione individuale, ma un dispositivo che iscrive il corpo degli uomini coinvolti in un ordine morale più ampio, dove la casa assume il ruolo di confine fra vita e morte, sicurezza e pericolo, appartenenza e esclusione, il luogo in cui, non essendo più visibili alla comunità, non potendo vivere liberamente, l'offesa perpetrata contro l'onore di un'altra famiglia non viene amplificata continuamente.

Nel periodo post-dittoriale, questa pratica è tornata a essere un problema gravissimo, forse l'aspetto più drammatico e taciuto del revival contemporaneo del Kanun. Oltre alle vittime dirette della vendetta, infatti, esiste un numero molto più ampio di persone alle quali viene sottratta la possibilità di condurre una vita sociale piena, infatti è tutta la famiglia ad essere rinchiusa, adulti, bambini, maschi e

femmine, giovani e anziani, non c'è più differenza. La loro esistenza è limitata allo spazio domestico, la soglia di casa, per loro, non è soltanto un limite fisico, ma il confine simbolico della propria sopravvivenza. La morte diventa un pensiero quotidiano, un elemento sempre presente, anche in assenza di minacce concrete. Come hanno riferito diversi intervistati, "la minaccia sta nella mente", incorporata come parte del modo di interpretare il mondo e la struttura dell'onore.

Questa trasformazione della casa da spazio sacro e protetto a luogo di reclusione è un fenomeno che trova riscontro anche in altre etnografie della violenza. Come osserva Michael Jackson (1995), la domesticità può divenire un contenitore della vulnerabilità quando l'esterno è percepito come radicalmente ostile. Nel caso albanese, ciò produce un'inversione semantica: la casa, che nel Kanun tradizionale era il luogo più intangibile di tutti, si converte in un perimetro di prigionia, un guscio entro cui la vita continua ma non si sviluppa.

Quella degli inchiodati è, dunque, una forma di "morte sociale", nel senso proposto da Van Gennep (1992), associata alla fase liminale, in cui l'individuo è in una temporanea esclusione dalla società durante una fase di transizione, che porterà alla reintegrazione nella società o grazie al perdono negoziato (*besa*) o in seguito al compimento della *presa del sangue* e quindi alla morte. Le famiglie inchiodate vivono una condizione che non corrisponde all'annientamento fisico, ma all'interruzione della possibilità di contribuire alla vita collettiva, di essere riconosciuti e ricordati attraverso le relazioni sociali. In questa situazione, l'identità maschile, costruita culturalmente sulla capacità di agire, di mostrare coraggio e di rappresentare la famiglia, viene sospesa. L'uomo che non può uscire, partecipare agli incontri, lavorare o esercitare il proprio ruolo pubblico, diviene simbolicamente non-uomo, un corpo vivo ma incapace di adempiere alle funzioni sociali e morali che definiscono la propria posizione nella genealogia.

L'impatto psicologico di questa condizione è evidente. Ci troviamo di fronte ad una forma di oppressione che ha le caratteristiche di ciò che Scheper-Hughes definisce 'violenza strutturale', radicata nelle fondamenta della società e accettata come normale, quindi più difficile da identificare e contrastare (Scheper-Hughes 1992). La paura costante, per le famiglie inchiodate, produce 'temporalità congelate', nelle quali il tempo sembra bloccarsi, ripetersi, perdere direzionalità. Questa sensazione è ricorrente nei reportage realizzati con gli *ngujuar*<sup>1</sup>, alcuni dei quali descrivono la loro vita come "una giornata sola, che si ripete". Il peso del futuro assente diventa insostenibile, perché la possibilità dell'azione è sospesa: l'unico orientamento temporale è il passato, fino all'omicidio dopo il quale è scattato l'auto isolamento e il futuro appare minaccioso, dominato dalla possibilità della vendetta.

---

<sup>1</sup> Si veda ad esempio *Sisters of the Blood Feud: Revenge Killings in Albania*, Regia: Simon Hipkins (2017- per Al Jazeera); *Albania's Blood-Feud Children Living With Death Sentences*, (Autore sconosciuto / video su YouTube) (Ultima consultazione 24 novembre 2025).

Le conseguenze per i bambini sono pesantissime. Non poter andare a scuola, giocare all'aperto, incontrare amici o parenti significa crescere in un universo limitato, che priva il minore delle esperienze fondamentali della socializzazione. Liljana Luani<sup>2</sup>, insegnante che dal 2005 si dedica alle lezioni domiciliari per i bambini *ngujuar*, ha espresso chiaramente questo rischio: l'assenza di scolarizzazione e di vita comunitaria può trasformare questi giovani in potenziali esecutori di vendette future o, comunque, in soggetti facilmente reclutabili nella criminalità locale (UK C P & I 2020). L'infanzia trascorsa sotto il segno della paura e della reclusione incide profondamente sulla percezione della giustizia, dell'autorità e dell'appartenenza alla comunità, diventa una matrice identitaria in cui l'onore, la violenza e la sfiducia nello Stato si intrecciano sin dai primi anni di vita.

Un altro elemento rilevante emerso dai colloqui riguarda la dimensione di genere. Tradizionalmente, la *gjakmarra* riguarda solo i maschi adulti, ma nella versione contemporanea della vendetta, in molte aree, non c'è più distinzione fra uomini e donne, fra adulti e bambini. Questo tradimento delle regole originarie del Kanun è particolarmente significativo, perché rivela come la logica della vendetta sia stata slegata dalla sua cornice normativa tradizionale. L'ibridazione contemporanea della vendetta non segue più le articolazioni morali originarie, ma assume forme più indiscriminate, legate alla disgregazione del sistema normativo e all'emergere di nuove forme di violenza sociale.

In sintesi, la condizione degli *ngujuar* rappresenta un prisma attraverso cui leggere la trasformazione della violenza consuetudinaria nel contesto albanese contemporaneo, da codice regolato e condiviso a sistema sregolato, frammentario, che intreccia tradizione, criminalità, informalità post-socialista e processi di risemantizzazione simbolica.

## 4.2 Stato, ONG e tensioni tra legalità consuetudinaria e diritto formale

Nelle famiglie inchiodate, la quotidianità viene completamente stravolta, lavoro, funzioni religiose, visite mediche, incontri con parenti e amici diventano attività impossibili. I bambini e i giovani non possono frequentare la scuola e questa sospensione del diritto all'istruzione contribuisce a creare una generazione vulnerabile, che cresce senza strumenti adeguati per interpretare la complessità della vita sociale contemporanea.

Le ONG svolgono un ruolo fondamentale nel cercare di compensare l'assenza di interventi statali efficaci. In particolare, i volontari di 'Operazione Colomba-

---

<sup>2</sup> L'insegnante, che è consulente di diversi organismi internazionali, ha vinto il premio nazionale 'Insegnante dell'anno 2018' in Albania, ed è stata selezionata tra i 50 finalisti del 'Global Teacher Prize 2019'.

Albania<sup>3</sup> hanno iniziato a fornire lezioni domiciliari ai minori *ngujuar*, coinvolgendo progressivamente anche membri della comunità locale in attività di accompagnamento, di scorta fino a scuola dei bambini e poi durante il ritorno a casa. L’obiettivo non è solo garantire istruzione, ma anche ricostruire legami sociali e rompere la logica dell’isolamento, restituendo ai bambini un minimo di normalità e alle famiglie un senso di vicinanza comunitaria.

Il governo albanese, forse tardivamente, ha introdotto alcuni provvedimenti rilevanti. Nel 2013 ha emanato la Direttiva n. 36 «Per le procedure per i bambini isolati [inchiodati]»<sup>4</sup>, che impone alle autorità educative locali di predisporre programmi di istruzione domiciliare, che prevedono l’invio di docenti volontari. Nello stesso anno sono state modificate alcune disposizioni del Codice penale: l’articolo 78/a introduce una pena minima di trent’anni per l’omicidio per *vendetta del sangue*; gli articoli 83/a e 83/b puniscono con almeno tre anni di reclusione rispettivamente la minaccia che provoca auto-reclusione e l’istigazione alla vendetta.

Nonostante tali interventi, l’applicazione delle norme rimane debole. L’Unione Europea ha più volte richiamato l’Albania nei suoi report annuali<sup>5</sup>, sottolineando la mancanza di una strategia coerente e l’incapacità delle istituzioni di monitorare e contrastare efficacemente il fenomeno. Secondo il rapporto del Human Rights Council dell’ONU del 2019, lo Stato ha comunque iniziato a muoversi nella direzione giusta, creando un database delle famiglie coinvolte e adottando un piano nazionale di prevenzione della vendetta (Human Rights Council, 2019).

Per comprendere le difficoltà dello Stato albanese, è utile richiamare la letteratura antropologica sul post-socialismo. Studiosi come Humphrey (2002), Verdery (1999) e De Waal (2004) mostrano come la transizione dallo Stato totalitario a un sistema democratico produca forme di vulnerabilità istituzionale e diffusa informalità. La legalità formale non riesce a imporsi perché lo Stato, pur presente, è percepito come incoerente, corrotto o inefficace. In questi contesti la fiducia si sposta facilmente su reti familiari, claniche e comunitarie, che diventano le vere forme di sostegno e protezione quotidiana.

---

<sup>3</sup> Si tratta di una costola della associazione ‘Comunità Papa Giovanni XXIII - Condivisione fra i Popoli’.

<sup>4</sup> ‘Për procedurat për arsimin e fëmijëve të ngujuar’. Purtroppo, segnala Luani, molte famiglie non dichiarano ufficialmente la propria condizione di ‘inchiodate’ e quindi bambini e ragazzi che ne fanno parte, pur non andando a scuola, non risultano negli elenchi a cui fanno riferimento le Direzioni, per organizzare l’attività di docenti domiciliari, che per altro ricordo è volontaria e non retribuita (UK C P & I, 2020). Vorrei anche sottolineare che da parte dello Stato, sarebbe auspicabile che il diritto allo studio dei minori ‘inchiodati’ fosse sostenuto garantendo loro di poter accedere liberamente e in sicurezza a scuola, come tutti i loro coetanei, perché l’impostazione normativa, sembra riconoscere una sorta di normalità non modificabile nello stato di fatto.

<sup>5</sup> Commission Staff Working Document: Albania Report 2014/ 2015 /2016/ 2018.

Il fenomeno della *gjakmarrje* contemporanea può essere letto, dunque, come espressione di pluralismo giuridico, infatti, accanto al sistema giudiziario statale si mantiene, spesso con maggiore autorevolezza percepita, un sistema parallelo di giustizia consuetudinaria. Quando coesistono più forme normative, le persone scelgono quale seguire in base alla legittimità sociale e culturale che percepiscono. Nel caso albanese, molte famiglie ritengono che il sistema statale non sia in grado di offrire una giustizia equa e tempestiva, e ricorrono perciò a pratiche tradizionali, anche se in forme trasformate e spesso distorte, che le rende ancor più gravi, inique e disumane di quanto non fossero già in origine.

Questa sovrapposizione produce vari effetti materiali:

- permette alla criminalità organizzata di legittimare i propri atti violenti richiamandosi a un codice culturale tradizionale;
- consente allo Stato di minimizzare il fenomeno, sottostimando i casi per ragioni politiche o amministrative;
- crea ostacoli nell’ottenimento dell’asilo politico per i cittadini albanesi, le cui richieste non sempre documentano minacce in modo inequivocabile;
- alimenta la sfiducia nelle istituzioni, rafforzando l’idea che la giustizia debba essere cercata altrove.

La continuità delle *faide del sangue*, dunque, non è il residuo di un passato arcaico, ma il prodotto di un presente complesso, in cui Stato, comunità e sistemi normativi multipli coesistono senza che il diritto, regolato dal codice civile e da quello penale, riesca ad affermarsi pienamente.

#### **4.3 Tradizione reinventata, agency culturale e risemantizzazione del Kanun**

A livello antropologico, il quadro descritto rivela un fenomeno interessante e problematico: la trasformazione del Kanun da sistema normativo organico a contenitore identitario ‘liquido’. Seguendo Hobsbawm e Ranger (1983), la rivitalizzazione del Kanun può essere interpretata come una “tradizione reinventata”, un processo attraverso il quale elementi selezionati del passato vengono riorganizzati per rispondere alle tensioni del presente. Anche Handler e Linnekin (1984) hanno evidenziato che le tradizioni non siano mai entità fisse, ma processi di costruzione continua, negoziati dai gruppi che le attivano, cosa di cui abbiamo già avuto modo di parlare nei capitoli precedenti.

Herzfeld (1997) ricorda che la tradizione agisce come una risorsa retorica, può essere invocata per conferire legittimità morale, stabilire gerarchie simboliche, rafforzare narrazioni di autenticità. Nel contesto albanese, il Kanun è divenuto un linguaggio emotivo prima ancora che un codice normativo. La memoria delle sue norme, spesso frammentata, idealizzata o distorta, continua a influenzare la

percezione dell'onore, della giustizia e della responsabilità, anche tra individui che non hanno mai avuto esperienza diretta del contesto tribale originario.

Un esempio emblematico della sua risemantizzazione riguarda l'uso selettivo di singole norme, spesso reinterpretate fuori dal loro contesto originario.

In tal senso possiamo citare un fatto di cronaca del 2015, che in Italia ha avuto una certa risonanza, finendo anche nel mirino della trasmissione *Le Iene*<sup>6</sup>. Il fatto riguarda un caso di omicidio, giudicato in Italia come legittima difesa, in cui un italiano, per sventare un tentativo di rapina in casa propria, ha ucciso uno dei rapinatori, un giovane albanese, il cui padre dall'Albania, richiamandosi al Kanun, ha dichiarato che avrebbe vendicato l'onore della sua famiglia portando la morte nella famiglia dell'omicida. In effetti nel Kanun *di Skanderbeg*, l'Articolo XIV, codice 2957, relativo anche all'uccisione di un ladro sorpreso nella propria casa, stabilisce che il padrone che uccide un intruso probabilmente si è fatto onore, ma cade in sangue<sup>7</sup>, riconoscendo al tempo stesso la legittimità dell'atto e la responsabilità morale che ne deriva. Nel codice tradizionale, infatti, l'onore è riparato dall'atto difensivo, ma l'uccisione apre comunque una relazione di reciprocità violenta tra famiglie, perché ogni spargimento di sangue crea un vincolo che deve essere elaborato, attraverso i meccanismi collettivi della vendetta o della riconciliazione (Martucci, Lafe 2024). Stando solo all'interno del ragionamento legato al codice d'onore, il problema che il padre del ragazzo albanese non considera, è che la sua ricostruzione della vicenda è chiaramente e documentatamente falsa e per il Kanun, chi rende falsa testimonianza in un contenzioso regolato dal codice, porta il disonore di generazione in generazione e nessuno gli crederà più<sup>8</sup>. In ogni caso è bene sottolineare che oggi questo tipo di norma non può essere applicato letteralmente, la struttura sociale che ne garantiva il funzionamento, fatta di assemblee comunitarie, equilibri intertribali, codici di ospitalità, spazi sacri e forme codificate di compensazione, non esiste più. Tuttavia, il riferimento simbolico rimane, e molti individui lo richiamano come forma di orientamento morale, anche quando la sua applicazione pratica risulta impossibile, parziale, anacronistica, criminale. È in questa frattura tra continuità immaginata e discontinuità reale che il Kanun si reinscrive come repertorio identitario, non come norma che regola la vita sociale, ma come linguaggio culturale che permette di interpretare la perdita, la sofferenza e le domande di giustizia.

La risemantizzazione moderna del Kanun è, dunque, il prodotto di un ambiente sociale segnato da incertezza istituzionale, pluralismo giuridico e trasformazioni rapide. Gli attori sociali mobilitano la tradizione come strumento di orientamento,

<sup>6</sup> Fonte <[https://www.iene.mediaset.it/video/Kanun-codice-albania-vendetta-sangue-perdonò-ricatto\\_297888.shtml](https://www.iene.mediaset.it/video/Kanun-codice-albania-vendetta-sangue-perdonò-ricatto_297888.shtml)> (7 aprile 2022).

<sup>7</sup> Art. XIV Il sangue non si ferma per colpa. Il sangue non diventa multa. Comma 2957. «Colui che uccide un altro [...] venuto per [...] derubarlo [...] benché in molti casi si faccia onore, cade in sangue» (Martucci, Lafe, 2024, p.512).

<sup>8</sup> Art. XVI. c.2727 (*Ibid.* p.486).

ma nel farlo la reinterpretano, la contraddicono, la adattano a esigenze nuove. È questo movimento, più che la sopravvivenza letterale delle norme, a costituire la vera continuità, basata sulla capacità dei gruppi di rielaborare il passato per renderlo significativo nel presente.

## 5. Le dinamiche della *faida di sangue* come in un film

Nel capitolo precedente abbiamo osservato come la *vendetta del sangue* continui a esercitare una forza normativa profonda, capace di modellare il tempo, lo spazio e le relazioni sociali delle famiglie coinvolte. Questa dinamica riemerge con particolare evidenza nella rappresentazione pubblica del Kanun, soprattutto nei media albanesi, quotidiani, telegiornali, reportage online, dove le storie legate alla *gjakmarrje* vengono, spesso, narrate enfatizzando gli aspetti più drammatici o violenti, mentre la complessità culturale del fenomeno finisce per essere appiattita o distorta. La cronaca, infatti, restituisce immagini frammentarie, dominate da una logica sensazionalistica che isola la violenza dal suo contesto sociale, dando luogo a ciò che potremmo definire una ‘mediatizzazione moralizzante’ dei codici d’onore, che oscura le pratiche quotidiane entro cui tali codici continuano a prendere forma.

Per restituire questa complessità e mostrare come una faida possa nascere da un conflitto banale e trasformarsi in un processo totalizzante che invade ogni sfera della vita, in questo capitolo ho scelto di affidarmi alla struttura narrativa di un film: *La faida* (*The Forgiveness of Blood*, 2011) del regista statunitense Joshua Marston. Il ricorso a una narrazione cinematografica non risponde a un’esigenza estetica, ma a una precisa scelta metodologica, infatti, il cinema, come sostenuto da Ruby (2000) e MacDougall (1998), può funzionare come uno strumento etnografico, capace di rendere visibili dimensioni dell’esperienza difficilmente esprimibili attraverso la sola analisi discorsiva. In questo caso, la macchina da presa diventa un mezzo per osservare il modo in cui una norma tradizionale si inscrive nei corpi, nelle abitudini, nelle possibilità d’azione dei soggetti coinvolti.

Il film si colloca nel filone cinematografico che utilizza la fiction per sondare fenomeni antropologici reali e persistenti nella contemporaneità, fenomeni che Marston indaga con grande accuratezza ed un lavoro preparativo sul campo molto intenso. Il regista ha, infatti, dichiarato di essersi confrontato in Albania, nella zona delle montagne del nord, con decine di persone, ascoltando storie legate alle faide e cercando di assumere il maggior numero di informazioni sugli effetti prodotti da quanto resta del Kanun, sulla vita reale delle persone. La *gjakmarrje*, nel film, non appare come un residuo del passato, ma come una logica viva, inscritta nelle pratiche quotidiane e nella percezione della normalità delle comunità nord albanesi, che costituiscono il teatro in cui si sviluppa la vicenda.

La scelta registica di concentrare il punto di vista narrativo sui due figli adolescenti della famiglia fulcro del soggetto, Nik e Rudina, consente di esplorare la faida non solo come struttura normativa, ma anche come esperienza incarnata,

che trasforma la percezione dello spazio, del tempo e del futuro degli individui. Attraverso di loro, lo spettatore percepisce quella che Das (2007) definirebbe l'ordinaria vita sotto minaccia, in cui la violenza non si manifesta necessariamente come atto, ma come possibilità costante, che plasma ogni gesto e ogni pensiero.

La trama del film si muove a partire dalle schermaglie, via via più minacciose, tra Mark capofamiglia e padre di Nik e Rudina, e il vicino Sokol, tutte incentrate su una disputa per un confine agricolo. La causa scatenante è minima: il diritto rivendicato da Mark di utilizzare una servitù di passaggio, diritto ostacolato di continuo dalla famiglia di Sokol. Questo dettaglio, apparentemente banale, mostra invece come il territorio, nel Kanun, non sia mai un semplice spazio fisico, ma un'estensione dell'onore familiare, una porzione simbolica della propria identità sociale. Come in molti sistemi di parentela segmentaria, anche qui il confine non separa soltanto due terreni, ma due gruppi di discendenza che devono costantemente riaffermare la propria legittimità.

La contesa, che potrebbe essere risolta attraverso vie legali o negoziali, si trasforma, invece, in tragedia, poiché Sokol, durante l'ennesima lite sul confine, viene ucciso. Questo passaggio segna l'ingresso nel cuore simbolico del Kanun. Per il codice l'onore illumina ogni cosa nella vita e conseguentemente le macchie delle offese che lo colpiscono debbono essere 'lavate'<sup>1</sup> con la *presa del sangue*. L'onore non è un valore personale, ma collettivo, un bene condiviso, che appartiene all'intera famiglia e che l'intera famiglia è tenuta a difendere.

L'idea di Bourdieu (2003), secondo cui l'onore è un elemento fondamentale della visibilità sociale, che deve essere continuamente confermato e difeso, nel contesto albanese torna in tutta la sua potenza. Nel film di Marston questa dinamica viene tradotta narrativamente attraverso la morte di Sokol, che mette in moto un dispositivo sociale che impone agli uomini della sua famiglia di rispondere con una contro-morte, pena il mancato recupero del proprio onore familiare.

Per il Kanun vige, infatti, un sistema di controllo sociale che obbliga gli individui a comportarsi in modi che preservino la reputazione del gruppo. Ciò si traduce in una minaccia concreta di morte per tutti i maschi (e non solo) della famiglia di Mark, indipendentemente dal loro coinvolgimento diretto, la responsabilità dell'onore è condivisa da tutti coloro che compongono la linea maschile. Di conseguenza, nel film, tale responsabilità condivisa trasforma immediatamente il giovane Nik, che non ha avuto alcun ruolo nell'omicidio di Sokol, in un potenziale bersaglio della vendetta. Mark, suo padre, si dà alla macchia, e la minaccia di morte ricade sui figli.

---

<sup>1</sup> Anche in questa espressione trova conferma il pensiero di Mary Douglas sul rito di purificazione necessario al ripristino di un sistema ordinato (Douglas 1998).

## 5.1 La casa come prigione: spazio e tempo in stato di eccezione

La reazione immediata della famiglia è quella di limitare i movimenti di Nik, che viene confinato all'interno della casa, insieme al suo fratellino minore, per evitare che possano diventare obiettivo della vendetta da parte degli uomini della famiglia di Sokol; entrambi non potranno più andare a scuola, né potranno più uscire di casa, senza che vi sia alcuna previsione sulla durata di tale prigonia. La scelta di isolare anche il piccolo di famiglia, viene presa in virtù della consapevolezza che i familiari hanno, circa l'applicazione 'moderna' del Kanun, che nessuno segue più secondo le regole, com viene ricordato in più conversazioni tra gli anziani.

La trasformazione dello spazio domestico in territorio di protezione e, al contempo, di reclusione, introduce Nik in una fase liminale del processo rituale di auto-isolamento previsto dal Kanun, che rimanda all'idea di Victor Turner, secondo il quale il *limine* è uno status intermedio in cui una persona non è più parte della condizione precedente né è ancora parte di quella successiva (Turner 2001). Così Nik non è più un adolescente libero, ma non è nemmeno un adulto; non può partecipare alla vita pubblica, non ha un posto nelle riunioni dove i maschi del clan decidono come proteggere la famiglia dalla *presa del sangue*, né può rinunciare alla propria identità, per sottrarsi alla responsabilità condivisa verso l'onore familiare.

Il suo tempo si dilata, le giornate diventano una sequenza di gesti ripetuti, in cui l'unico movimento possibile è interno. La casa si fa corpo del conflitto, spazio liminale che ospita la sospensione della vita sociale, il risentimento e l'ostilità verso tutto ciò che determina l'assenza della sua vita di prima. Il tempo di Nik non produce cambiamenti né accumula futuro; il domani si svuota e diventa una forma di sospensione dell'esistenza (Augé 1993). Egli incarna un adolescente contemporaneo, attratto dalla tecnologia, dal desiderio di realizzarsi e dalle prime esperienze amorose, ma la sua improvvisa reclusione crea una frattura radicale nella sua identità. Costretto a rinunciare alla scuola, agli amici e alla possibilità di coltivare relazioni affettive, Nik vive una forma di 'morte sociale' che lo trasforma in un soggetto marginale, pur rimanendo fisicamente al centro della vita domestica.

L'esperienza della reclusione forzata richiama non soltanto la dimensione rituale della liminalità, ma anche la riflessione antropologica sull'eccezione come condizione che riscrive i confini del possibile. La casa, da luogo di cura e continuità, diventa ciò che Das e Poole (2004) descriverebbero come un 'margini dello Stato', uno spazio dove la legge non entra completamente e dove la protezione pubblica è sospesa, lasciando emergere forme alternative di normatività. In questo senso, lo *ngujuar*, la persona isolata, rappresenta una condizione liminale e al tempo stesso abnorme, che produce una frattura traumatica nell'esperienza del quotidiano: ciò che è familiare diventa ostile, ciò che è intimo diventa pericoloso, ciò che dovrebbe garantire continuità genera isolamento e sofferenza.

La reclusione forzata trasforma anche la percezione corporea, Nik sperimenta la riduzione del proprio raggio d'azione, una diminuzione della capacità di incidere sul mondo che lo circonda. Lo spazio di vita può trasformarsi in una zona di

marginalità radicale, dove l'individuo perde non solo diritti, ma anche riconoscimento. Nik non è riconosciuto nello spazio pubblico, né può essere riconosciuto nella sua fase di crescita, gli viene negata la continuità biografica, quella sequenza di eventi e relazioni che definisce l'adolescenza come passaggio alla vita adulta.

Se Nik è immobilizzato, la sorella Rudina è invece proiettata all'esterno, ma a prezzo della propria giovinezza. L'accettazione, quasi rassegnata, con cui assume il ruolo di sostegno economico familiare, sostituendo il padre nel lavoro di distribuzione del pane, abbandonando la scuola e la normale esistenza adolescenziale, rivela una maturità forzata. Il film mostra come la giovane impara a trattare con adulti, clienti e autorità, acquisendo competenze che non avrebbe dovuto sviluppare così prematuramente. Tuttavia, dietro questa apparente forza, si cela un disagio profondo, infatti, il suo presente è schiacciato dalle necessità e il suo futuro si dissolve sotto il peso delle aspettative familiari e sociali.

In questo caso, la dinamica di genere diventa centrale. Rudina può uscire perché, secondo il Kanun, la vendetta non colpisce le donne; ma questa 'libertà' è imposta e strumentale. Come evidenziano Herzfeld (1985) e Schneider (1971) nei loro studi sull'onore mediterraneo, le donne sono spesso caricate della funzione di mantenere la continuità del gruppo, ma restano escluse dalle decisioni che determinano il loro destino. Nel film questo paradosso emerge con forza, Rudina è indispensabile come attrice sociale, ma totalmente priva di voce nei processi decisionali, è necessaria e invisibile al tempo stesso.

La pressione sociale che ricade su Rudina la porta ad adeguarsi a un sistema che la opprime, perché l'unica alternativa è l'impossibilità di contribuire alla sopravvivenza della famiglia. Il suo ruolo è, dunque, il risultato di una negoziazione forzata, non di una scelta.

Ben presto, però, anche la sua apparente libertà viene meno, poiché le intimidazioni crescenti, gli sguardi sospettosi, le minacce da parte dei parenti di Sokol, implicite ed esplicite, come l'incendio del carretto col quale lei lavora, la costringono progressivamente a rinchiudersi in casa, riproducendo lo stesso schema di reclusione che imprigiona Nik. La casa, quindi, diventa una prigione non solo per i maschi in pericolo di vendetta, ma per l'intero nucleo familiare, trasformandosi in quello che Foucault (2014) avrebbe definito uno spazio disciplinare, governato non dallo Stato ma dalla pressione sociale e dalla minaccia della vendetta.

Nel complesso, il film mette in scena una potente metafora antropologica, la casa come microcosmo legato alla faida, come luogo in cui si materializza la sospensione del tempo, la perdita del futuro e la riduzione dell'esistenza a pura sopravvivenza. La prigione domestica non è solo una misura protettiva, ma un dispositivo culturale che traduce in termini corporei e spaziali la forza normativa del Kanun e la sua capacità di trasformare le vite individuali, al di là della volontà dei singoli.

## 5.2 La comunità e la normalizzazione della violenza

Uno degli aspetti più inquietanti che il film restituisce con grande efficacia riguarda l'approccio della comunità alla *faida di sangue*, un approccio che, lungi dal costituire una semplice cornice narrativa, rappresenta una delle condizioni fondamentali che garantiscono la riproduzione del Kanun nel tempo. La comunità non si oppone al ciclo della vendetta, né appare sconvolta dalla sua presenza, al contrario, tende a considerarla parte integrante dell'ordine morale, talvolta come una logica inevitabile o persino 'naturale'. L'assuefazione collettiva alla *gjakmarrje* è rappresentata con tratti sottili ma incisivi: gli insegnanti di Nik registrano semplicemente la sua assenza, senza interrogarsi sulle ragioni profonde né immaginare strumenti di tutela; i compagni di classe di Rudina discutono della faida con leggerezza, come se si trattasse di un evento ordinario; i vicini mantengono una prudenziale neutralità, ben consapevoli che schierarsi, anche solo simbolicamente, potrebbe essere interpretato come un affronto da una delle due parti. Alcuni clienti approfittano persino della vulnerabilità della ragazza per ottenere piccoli vantaggi economici. L'unica figura che sembra provare a fare qualcosa di diverso è una ragazza per la quale Nik ha un debole, che incontrandolo di nascosto sembra voler tentare di manifestargli la sua attenzione, ma i rischi che corre sono tali da portarla, ben presto, a fare finta di niente.

La normalizzazione della violenza appare così inscritta nelle pratiche quotidiane, nelle conversazioni ordinarie, nei rituali minimi della vita sociale. Douglas (1990) ricorda come le istituzioni sociali producano categorie di normalità tali da rendere difficilmente immaginabili alternative ai modelli consolidati. Ciò che rischierebbe di apparire intollerabile in un altro contesto, qui diventa parte dell'ordine simbolico condiviso. La faida, nel film, è esattamente questo, un dispositivo culturale che offre alla comunità una narrativa di continuità, un sistema prevedibile di azioni e reazioni che consente agli individui di orientarsi nel mondo sociale.

Questa capacità di riprodursi nel quotidiano è una caratteristica fondamentale dei sistemi normativi consuetudinari. Come osserva Herzfeld (1992), la "cultural intimacy", l'intimità culturale che accomuna i membri di una comunità, si fonda anche sull'accettazione tacita di pratiche che, pur problematiche o imbarazzanti, contribuiscono a definire l'identità collettiva. La faida fa parte di questa dimensione, nessuno la elogia apertamente, ma tutti la riconoscono come un elemento del proprio orizzonte sociale. È una forma di violenza strutturale che si riproduce anche attraverso questo silenzio condiviso, questa accettazione implicita, che permette alla norma di sopravvivere perfino quando non è più sostenuta da un sistema comunitario articolato e, a suo modo, coerente come in passato.

Marston suggerisce in più punti che la comunità non considera la faida un disordine, bensì una forma alternativa di giustizia, particolarmente in quei contesti in cui lo Stato è percepito come distante, inefficiente, ingiusto e, soprattutto non al di sopra delle parti. Il punto non è che la violenza sia desiderabile, ma che

costituisca un linguaggio comune, un codice interpretativo che permette agli individui di dare significato al conflitto.

La normalizzazione della violenza emerge anche nel modo in cui gli adulti reagiscono (o non reagiscono) alla sofferenza dei più giovani. Nessuno sembra interrogarsi sull'impatto psicologico che l'auto-reclusione ha su Nik, né sulle conseguenze emotive del precoce ingresso di Rudina nel mondo adulto. La faida diventa un rituale collettivo che produce vittime, non solo fisiche, ma anche esistenziali: adolescenti che crescono nell'isolamento, donne che assumono ruoli gravosi senza possibilità di scelta, uomini schiacciati dalla responsabilità dell'onore familiare. Tuttavia, la comunità tende a interpretare queste sofferenze come effetti collaterali inevitabili, parte del prezzo che ciascuno deve pagare per appartenere al proprio gruppo.

In questo senso, la rappresentazione cinematografica di Marston dialoga con le teorie di Scheper-Hughes e Bourgois (2004), che vedono nella naturalizzazione della violenza quotidiana una forma di ‘violenza ordinaria’, una condizione in cui il dolore sociale diventa talmente consueto da non essere più percepito come tale. Ciò che dovrebbe scandalizzare diventa routine; ciò che dovrebbe mobilitare empatia genera indifferenza o, al massimo, rassegnazione.

La comunità nel film appare abitata da questa tensione tra indifferenza e fatalismo. Le famiglie coinvolte nella faida sono viste come portatrici di una storia che deve fare il suo corso, mentre gli altri membri della comunità oscillano tra distanza e complicità passiva. Lo stesso gesto di acquistare il pane da Rudina può diventare un atto di sopraffazione o di solidarietà, mostrando come ogni micro-interazione sia permeata dal peso del conflitto. L'ordine sociale non è sospeso, è ridefinito dalla presenza costante di una minaccia, che tutti valutano e redistribuiscono nei comportamenti quotidiani.

Il film evidenzia anche come la comunità, pur non partecipando direttamente alla violenza, contribuisca a riprodurre il sistema simbolico che la sostiene. Le voci, i giudizi, le aspettative, le pressioni implicite, tutto concorre a costruire un ambiente nel quale la vendetta appare non soltanto possibile, ma obbligatoria. È il meccanismo che Bourdieu (2003) definirebbe *habitus*, ossia un insieme di disposizioni incorporate che orientano il comportamento, senza bisogno di norme esplicite. La faida, in questo senso, non è semplicemente un'azione, ma un orizzonte di possibilità inscritto nel corpo sociale.

Il risultato è un contesto in cui la violenza è al tempo stesso eccezione e normalità, evento drammatico e prevedibile accadimento. Ciò costituisce uno dei nodi teorici più interessanti del film e del fenomeno che rappresenta: la comunità non è vittima passiva della vendetta, ma uno dei dispositivi che la mantengono viva, persino quando la consapevolezza dei suoi effetti devastanti è diffusa.

### **5.3 Sospendere la violenza: la tregua come dispositivo normativo del Kanun**

Nella parte finale del film, la famiglia di Mark tenta di ottenere una *besa*, nella fattispecie una tregua temporanea che sospenda il diritto di vendetta. La *besa*, come vedremo anche più avanti, è una delle istituzioni più complesse del Kanun e rappresenta, nei suoi diversi livelli di applicazione, un meccanismo fondamentale del sistema di regolazione sociale tradizionale. In questo caso, si tratta di un dispositivo temporaneo che blocca il ciclo della violenza, senza tuttavia interromperlo in modo definitivo. È una tregua condizionata, concessa per scopi pratici: permettere ai minori di frequentare la scuola, svolgere lavori urgenti nei campi, partecipare a un matrimonio o a un funerale o, talvolta, garantire alla famiglia la possibilità di mantenere una minima autonomia economica, in attesa di una soluzione di qualche tipo.

Dal punto di vista antropologico, la *besa* può essere interpretata come una forma di ‘neutralizzazione rituale’ del conflitto. Evans-Pritchard, analizzando le ostilità tra i Nuer, osservava che le tregue non risolvono il conflitto, ma lo spostano in un’altra temporalità sociale, sospendendone gli effetti immediati ma lasciandone intatta la potenzialità distruttiva (Evans-Pritchard & Bernardi 2003). Lo stesso accade nel contesto albanese, infatti, la tregua non cancella il debito d’onore e non elimina il diritto-dovere della vendetta, ma crea un intervallo nel quale la vita quotidiana può riprendere forma, pur rimanendo immersa nella minaccia latente della violenza.

Questa sospensione non ha valore giuridico, è una promessa performativa, un impegno pubblico che, per essere efficace, deve essere proclamato davanti a testimoni riconosciuti. Chi concede la *besa* temporanea non rinuncia al proprio diritto di vendetta, ma dichiara di trattenerlo, e con questo atto esercita un potere simbolico notevole sul gruppo avversario. La famiglia che beneficia della tregua entra, così, in uno spazio liminale ulteriore, un tempo sospeso nel quale la quotidianità ritorna solo parzialmente alla normalità. È un ritorno controllato, sempre monitorato, che può essere revocato in qualsiasi momento, se ritenuto contrario alle condizioni stabilite.

Nel film, la richiesta di *besa* temporanea mette in evidenza il ruolo cruciale dei mediatori, figure maschili riconosciute come autorevoli, neutrali e dotate di un sapere tradizionale che le abilita a ristabilire un canale comunicativo tra famiglie nemiche. Questi mediatori non svolgono il ruolo di giudici, né hanno il compito di stabilire chi abbia ragione o torto; la loro funzione è invece quella di rendere nuovamente pensabile una relazione sociale fra gruppi che si percepiscono come reciprocamente eliminabili. La loro autorevolezza deriva dalla reputazione personale, dalla saggezza, dalla capacità di equilibrio morale e dalla conoscenza dei codici consuetudinari.

La *besa* ha anche un valore profondamente performativo. Come l’onore, non esiste se non viene riconosciuta pubblicamente, va dichiarata, ascoltata, accettata e

rispettata. Una *besa* non comunicata non ha alcun valore, mentre una *besa* violata comporta una perdita irreversibile dell'onore del gruppo che l'ha infranta. Nella logica del Kanun, la parola data ha un peso equivalente, se non superiore, a quello del sangue, chi mente o tradisce la parola data diventa socialmente morto, poiché ha spezzato il patto simbolico che regge la convivenza sociale.

All'interno del film, la tregua riesce a sospendere la minaccia, ma non modifica la struttura del conflitto. La famiglia di Mark vive questo intervallo come un fragile respiro, una parentesi nella quale i confini della casa cessano temporaneamente di essere un carcere. Il valore della tregua dipende interamente dalla volontà della parte che la concede, infatti, se un comportamento viene ritenuto offensivo o contrario alle condizioni implicite del patto, la tregua può essere revocata, come accade quando Mark viene liberato dal carcere e la famiglia di Sokol interpreta tale evento come una violazione del proprio onore. La *besa* viene allora ritirata e la minaccia della vendetta torna immediatamente attiva. La sua interruzione repentina getta Nik, che aveva appena assaporato una gita al mare, in uno stato di prostrazione profonda, di odio per tutto ciò che lo ributta continuamente in una condizione di prigionia, per la quale non è prevista alcuna data di scarcerazione. Nik, così, capisce che la tregua non restituisce un futuro, potenzialmente può rinviarlo all'infinito. Il rifiuto totale per l'assurdità della sua condizione lo porterà, come una sorta di istinto di sopravvivenza rivoluzionario, a cercare un punto in cui scardinare le sbarre culturali che hanno congelato il suo tempo, a costo di saltare fuori da quel tempo incastrato, vivo o morto.

Nella logica del Kanun, la *besa* non è soltanto un meccanismo di regolazione della violenza, è anche un dispositivo di definizione delle relazioni tra gruppi. Durante il periodo della tregua, infatti, gli equilibri interni alle famiglie e alla comunità vengono ridefiniti. Il gruppo che concede la *besa* si manifesta come soggetto forte, padrone del tempo del conflitto e del destino dell'altro; il gruppo che la riceve, invece, assume una posizione di debolezza controllata, che implica riconoscenza e un comportamento irreprensibile.

Questa dinamica è coerente con quanto osservato da Herzfeld (1985) a proposito dell'onore come forma di visibilità sociale: il valore di un gruppo e la sua reputazione dipendono dalla capacità di agire conformemente alle aspettative comunitarie. Accettare una *besa* per la tregua significa accettare anche un nuovo regime di visibilità, nel quale ogni gesto viene interpretato alla luce del patto temporaneo. Una trasgressione, anche involontaria, può essere letta come offesa e, dunque, come occasione legittimante la ripresa della minaccia diretta di *presa del sangue*.

La tregua promessa, dunque, è un meccanismo profondamente ambivalente, infatti, permette la continuazione della vita, ma non la restituisce pienamente; sospende il conflitto, ma allo stesso tempo ne ribadisce la logica; offre un margine di respiro, ma non un orizzonte di riconciliazione definitiva. Nel film questa ambivalenza è resa con particolare intensità nelle scene che mostrano la famiglia

durante la tregua, l'apparente normalità, la ripresa parziale delle attività quotidiane, la timida riapertura dei rapporti sociali, convivono, come anticipato, con la consapevolezza che tutto può nuovamente precipitare.

Da un punto di vista antropologico, la *besa* rappresenta il punto di contatto più delicato tra tradizione e modernità, si tratta infatti di un'istituzione antica che mantiene una sorprendente capacità di efficacia simbolica, ma che agisce oggi in un contesto sociale che non ne garantisce più la piena coerenza normativa. È un dispositivo che permette l'emergere di soluzioni non violente, ma che rischia costantemente di crollare sotto il peso della frammentazione del codice e della mancanza di controllo collettivo che caratterizza le comunità contemporanee del nord Albania.

In questo senso, la *besa*, come promessa di sospensione o cessazione delle ostilità, non è semplicemente un atto rituale è, invece, una tecnologia sociale della sospensione o della riconciliazione, un modo culturalmente radicato di gestire la violenza e di rendere vivibile un mondo che, altrimenti, potrebbe precipitare rapidamente nel caos vendicativo, cosa che oggi, in effetti, sembra accadere.

#### **5.4 Oltre l'individuo: la faida come ingranaggio della comunità**

La faida raccontata da Marston non è semplicemente frutto di un expediente narrativo, ma una rappresentazione estremamente accurata della capacità di una norma tradizionale di occupare e governare ogni dimensione della vita sociale. Nel film, come nelle reali dinamiche della *gjakmarrja*, la vendetta non appare mai come una scelta individuale, bensì come una struttura collettiva che ingloba persone, spazi, tempi e relazioni. Questo conferma che il Kanun opera ancora oggi come una ‘forma istituzionalizzata di pensiero’, per dirla con Mary Douglas (1990), un dispositivo che ordina la realtà circostante e determina ciò che è possibile o impossibile fare, pensare o immaginare. Il suo potere non risiede nella coercizione fisica esogena, bensì nella capacità di orientare le percezioni, di organizzare le emozioni e di rendere naturale una logica che, da un punto di vista esterno, potrebbe apparire estrema, o addirittura irrazionale.

Uno degli elementi più evidenti della forza totalizzante della faida è, come già sottolineato, la trasformazione degli spazi domestici in luoghi di detenzione. La domesticità, tradizionalmente associata alla continuità, all'intimità e alla protezione, diventa il teatro della sospensione, un luogo che accoglie corpi confinati, privati della possibilità di circolare nel mondo esterno. La casa non è più un rifugio simbolico, ma un confine che imprigiona. In questo senso, la faida opera come un meccanismo di territorializzazione della paura, una forma attraverso cui la cultura inscrive la violenza nello spazio quotidiano, costruendo una mappa di obblighi e interdizioni che determina dove si può camminare, quando si può uscire, quali percorsi sono consentiti e quali no.

La trasformazione dello spazio produce, come abbiamo visto, una trasformazione del tempo. Il tempo della faida non è cronologico, è un tempo

rituale, ciclico, ripetitivo. In questo tempo sospeso si verifica ciò che Marc Augé (1993) definirebbe un azzeramento dell'orizzonte, cioè la scomparsa della progettualità. Nel film, i giorni dentro la casa scorrono senza produrre cambiamenti, le ore si accumulano in forma di attesa, il futuro smette di avere uno spazio e il domani non corrisponde più a una possibilità, ma a una minaccia. Il tempo relazionale è in *stand-by*, una parentesi che può durare mesi, anni, o anche un'intera vita. La possibilità di studiare, lavorare, maturare aspirazioni, innamorarsi, lasciare la propria città, viene annullata dalla priorità assoluta che assume la sopravvivenza. La faida, dunque, colonizza non solo gli spazi esterni, ma anche la percezione soggettiva del tempo, affermandosi come un dispositivo che modella la temporalità stessa dell'esistenza.

In questo stato di eccezione permanente, i ruoli sociali subiscono uno slittamento significativo. La faida impone ai giovani responsabilità adulte, mentre agli adulti impone una paralisi forzata, che Nik commenta dicendo «si comportano come dei bambini». Nel film, i figli sono costretti a reinventare i propri compiti familiari, Nik perde ogni autonomia, ma diventa il perno emotivo della casa; Rudina assume il ruolo di sostegno economico, rinunciando alla scuola e alle proprie aspirazioni. Gli adulti, al contrario, sono immobilizzati dalla paura e dal senso del dovere, incapaci di uscire allo scoperto, incapaci di mediare efficacemente, incapaci perfino di immaginare alternative. Rimangono intrappolati nella funzione di garanti simbolici dell'onore familiare, condizione che li priva della possibilità di agire, ma non della responsabilità morale. È un ribaltamento paradossale delle aspettative generazionali, infatti, chi non ha potere decisionale deve agire, mentre chi dovrebbe esercitare autorità è costretto all'inazione. Questo disallineamento, fra ruolo sociale e possibilità concreta, rappresenta uno degli elementi più pericolosi della faida, poiché erode le basi stesse della solidarietà familiare, proprio come accade nel film, e modifica in profondità le relazioni interpersonali.

Il lavoro di Marston funziona come una lente che mette a fuoco l'intrusività della *faida di sangue*, ridefinendo la percezione dell'altro. Ogni gesto dei vicini, dei compagni di scuola, degli insegnanti, viene interpretato dentro la logica dell'onore e della minaccia. La comunità non interviene per interrompere la spirale della violenza, al contrario, ne rafforza la legittimità attraverso un mix di accettazione, neutralità e indifferenza. In molti contesti del nord Albania, la faida continua a essere considerata una forma di giustizia alternativa, inscritta in un ordine morale che rimane riconoscibile, anche se non più universalmente condiviso. La normalizzazione della violenza, che Erving Goffman (2001) descriverebbe come un "quadro interpretativo condiviso", è uno degli elementi che consente alla *faida di sangue* di sopravvivere, nonostante il mutamento storico e sociale. Se tutti considerano la vendetta possibile, allora essa rimane possibile; se tutti riconoscono il debito d'onore come reale, esso continua a governare le azioni e le paure delle famiglie coinvolte.

La comunità, dunque, non è spettatrice passiva, ma parte integrante del dispositivo. Attraverso sguardi, pettegolezzi, prese di posizione, silenzi, essa costruisce un contesto morale che limita i margini di scelta degli individui. Anche laddove esistano dubbi o contrarietà, essi raramente si manifestano in forma esplicita, poiché metterebbero a rischio la reputazione del gruppo e l'appartenenza alla rete comunitaria. Come osservato da Pierre Bourdieu (2003), il capitale simbolico dell'onore è una risorsa socialmente distribuita che deve essere continuamente confermata attraverso atti coerenti con le aspettative collettive. Uscire dal ciclo della vendetta potrebbe significare esporsi alla perdita di credibilità, alla marginalizzazione o alla stigmatizzazione, fenomeni che in contesti tradizionali possono avere conseguenze pesanti, almeno fino a quando le comunità stesse non condivideranno il bisogno di cambiare. La responsabilità collettiva è un fatto rilevante, infatti la *gjakmarrja* non è mai un affare privato, coinvolge l'intera famiglia, talvolta un intero clan, poiché l'onore è un bene condiviso. In questo senso, la faida funziona come un ingranaggio che trascina con sé ogni attore sociale, indipendentemente dalla sua volontà o dal suo coinvolgimento diretto. Bambini, adolescenti, donne, anziani, tutti diventano parte di un sistema che li sovradetermina. La responsabilità condivisa, pur arbitraria, consolida la dimensione corporativa della famiglia e riafferma il primato del gruppo sull'individuo. È questo elemento, più di ogni altro, a ostacolare i tentativi di superamento della violenza, perché obbliga ciascuno a rispondere a una logica che viene percepita come inviolabile o peggio, ineluttabile.

In definitiva, Marston mostra come la faida non sia solo una pratica violenta, ma un dispositivo culturale totalizzante che ridefinisce identità, relazioni e aspettative. La sua forza non deriva solo dal codice scritto del Kanun, ma dalla sua interiorizzazione quotidiana, dalla capacità di organizzare la vita ordinaria e dal fatto che, ancora oggi, in alcune comunità, rappresenta un orizzonte interpretativo condiviso. Comprendere la faida significa riconoscere non soltanto la persistenza della tradizione, ma anche la sua capacità di trasformarsi, di adattarsi e di continuare ad agire come grammatica invisibile della vita sociale.

## **6. Oltre la vendetta: pratiche di pace e nuove letture dell'onore**

Il capitolo precedente ha mostrato come la faida, nel contesto albanese contemporaneo, rappresenti un dispositivo culturale totalizzante che organizza tempo, spazio e relazioni familiari. Tuttavia, al di là della rappresentazione cinematografica e della sua funzione espressiva, ciò che accade alle persone coinvolte nella *vendetta del sangue* è ben più complesso e radicato nella trama culturale che abbiamo ricostruito nei capitoli precedenti. La persistenza dell'auto-reclusione, delle dinamiche dell'onore ferito e della responsabilità collettiva degli

uomini di un clan, nonostante la presenza di uno Stato moderno dotato di strumenti legislativi, segnala che il Kanun, pur svuotato della sua coerenza interna, continua a operare come un contenitore simbolico e normativo. In questo capitolo analizzeremo le possibilità d'uscita dal ciclo della violenza, concentrando ci sul ruolo della mediazione, delle organizzazioni che intervengono sul campo e della trasformazione culturale in corso.

## 6.1 La *besa* come possibilità: mediazione e riscrittura dell'onore

Le trasformazioni, che abbiamo visto, hanno effetti molto negativi sul benessere di persone e comunità, per questo proveremo a capire se, nell'amalgama della trasformazione del Kanun, sia ancora possibile individuare alcuni elementi capaci di funzionare come antidoto alle faide e all'auto-reclusione. Tutti i familiari coinvolti nelle vendette, infatti, sono senza futuro, sospesi in una condizione di attesa che rimane tale fino a che uno di loro non viene ucciso, aprendo la strada a un'ulteriore vendetta e alla creazione di una nuova famiglia inchiodata. Il Kanun prevede, come accennato in precedenza, solo due possibili vie di uscita: l'abbandono del territorio, con la fuga dell'intero nucleo familiare verso un'altra zona dell'Albania o all'estero, oppure la via culturalmente più densa e riconosciuta, quella della negoziazione del *perdono del sangue*. Quest'ultima rappresenta non soltanto una soluzione pratica, ma un vero e proprio dispositivo simbolico che consente alle famiglie di rientrare nell'ordine morale della comunità senza che la catena di sangue continui a riprodursi.

In tema di onore, il Kanun, come hanno sottolineato anche gli intervistati, stabilisce che il gesto che maggiormente manifesta la forza di un uomo e il recupero della propria onorabilità è proprio il *perdono del sangue*, attraverso la *besa*, la parola data. Perdonare significa esercitare una forma di potere che trascende la vendetta e che, pur inscritta nel codice, ne rappresenta anche la possibilità di superamento. Il *perdono del sangue* richiede un iter elaborato, normato con precisione dal Kanun e non soggetto a scadenze temporali; non può essere improvvisato, ma deve maturare attraverso tappe ritualizzate. Sono dei mediatori, figure riconosciute e ritenute affidabili da entrambe le famiglie "in sangue", a svolgere gran parte del lavoro negoziale, affrontando la complessità emotiva, relazionale e simbolica che caratterizza ogni fase del processo. Essi vengono solitamente inviati dalla famiglia di chi è sotto vendetta per aver offeso l'onore dell'altra e la loro autorevolezza deve essere tale da non mettere in discussione la legittimità dell'intera mediazione. In questo senso, la figura del mediatore testimonia come, all'interno del Kanun, esista un potenziale di regolazione pacificatoria che non va inteso come residuo arcaico, ma come risorsa culturale che le comunità possono ancora attivare per contrastare una deriva ancora più violenta di quanto già non fosse, innescata dalla frammentazione moderna del codice.

L'attività dei mediatori fa riferimento alla legge "Sulla risoluzione delle controversie attraverso la mediazione", n.9090 del 26 giugno 2003 del Codice civile

albanese, che definisce la mediazione come «... un'attività extragiudiziale in cui le parti cercano la mediazione di una terza persona o di un gruppo di persone, al fine di raggiungere una soluzione accettabile della controversia e che non sia in conflitto con la legge»<sup>1</sup>. I mediatori possono ricevere una retribuzione ma va sottolineato che, trattandosi di una pratica prevista originariamente dal Kanun «... monetary gains are not the only type of gains: prestige in their communities, a non-material gain, might be more valuable to the mediators, and might be the main motivation for their intervention»<sup>2</sup> (Celik, Shkreli 2010, p.888).

La persona chiamata a tentare la mediazione viene scelta secondo criteri che riflettono la struttura sociale tradizionale: prestigio ereditario, reputazione morale, neutralità, saggezza, esperienza, spesso anche motivazioni religiose. L'attività che mettono in campo i mediatori della *besa* è «... both restorative (of relationships), reparative (of the injustice done to the victim and society) and preventive (of possible new conflicts)»<sup>3</sup> (Celik, Shkreli 2010, p.890) mettendo in gioco «... a circle of relatives, supporters and significant other people of the parties»<sup>4</sup> (Celik, Shkreli 2010, p.890).

I mediatori possono richiedere una o più tregue per avvicinare progressivamente le parti al *perdono del sangue* definitivo. Ogni tregua rappresenta un momento di sospensione della violenza e, al tempo stesso, una fase di verifica della disponibilità al dialogo. Alla fine dell'intero iter negoziale, il perdonante, prima di concedere la *besa* del perdono, deve aver ottenuto il parere favorevole di tutti i componenti maschili della propria famiglia, cioè di coloro che sarebbero i potenziali esecutori della *vendetta del sangue*. Si tratta di un processo inclusivo e corale, perché la responsabilità dell'onore è condivisa e nessun uomo può essere escluso dalla decisione, pena la sua delegittimazione o il rischio di riattivare il ciclo vendicativo.

Oggi, è possibile anche negoziare una riparazione economica, diversamente dal passato, quando ogni lesione dell'onore aveva un contrappeso economico preciso, che poteva essere diminuito ma non aumentato. Una volta concessa la *besa*, questa viene formalizzata attraverso la firma dell'atto di riconciliazione: un documento che sancisce pubblicamente la chiusura della faida e che impedisce a entrambe le famiglie qualsiasi ulteriore pretesa. Con la *besa* il perdono non solo restituisce pienamente l'onorabilità alla famiglia dell'offeso, ma ricostruisce un equilibrio comunitario infranto, trasformando due gruppi nemici in potenziali alleati.

<sup>1</sup> Art. 1 Ligi Nr.9090, 26.6.2003, testo originale: *Për ndërmjetësimin në zgjidhjen e mosmarrëveshjeve*.

<sup>2</sup> Traduzione «[...] i guadagni monetari non sono l'unico tipo di guadagno: il prestigio nelle loro comunità, un guadagno immateriale, potrebbe essere più prezioso per i mediatori e potrebbe essere la motivazione principale del loro intervento».

<sup>3</sup> Traduzione «[...] sia riparatorio (delle relazioni), risarcitorio (dell'ingiustizia subita dalla vittima e dalla società) che preventivo (di possibili nuovi conflitti)».

<sup>4</sup> Traduzione «[...] una cerchia di parenti, sostenitori e persone significative delle parti».

attraverso un processo che, paradossalmente, rivela la capacità conciliativa nascosta all'interno del codice stesso.

Secondo le ONG attive sul territorio, infatti, il Kanun, se interpretato correttamente, potrebbe costituire un freno alle vendette, poiché stabilisce che la forma più elevata di recupero dell'onore non è l'uccisione, bensì la concessione del perdono: «chi perdonà è più coraggioso di chi uccide» (Mustafa, Young 2008, p.101). Tale motto, fortemente radicato nell'immaginario locale, rivela che nel cuore del Kanun coesistono tanto la logica punitiva quanto una potente etica del perdono e della riconciliazione.

## 6.2 Gli attori della pacificazione: ONG, mediatori e pratiche comunitarie

È proprio su questo elemento, come dicevo, che fanno leva le associazioni con cui siamo entrati in contatto, impegnate nella pacificazione delle vendette in corso. Il loro lavoro mira a creare le condizioni culturali e relazionali per favorire una *besa* generale, che possa chiudere tutte le *faide di sangue* ancora attive. In questa direzione si colloca l'azione della ONG 'Operazione Colomba', di matrice cattolica che, negli anni ha organizzato numerosi eventi pubblici caratterizzati da un forte coinvolgimento comunitario; il *claim* più diffuso «il vero eroe è colui che perdonà», richiama esplicitamente il motto tradizionale e lo reintroduce come risorsa morale e identitaria, capace di parlare tanto alle generazioni più anziane quanto e soprattutto ai giovani. In questo modo il perdono diventa non solo un atto individuale, ma un gesto culturale collettivo che tenta di sovvertire la logica auto-perpetuante della vendetta. Un'altra associazione che si occupa di interventi nell'ambito delle *faide del sangue* è il *Committee Of Nationwide Reconciliation* (C.N.R.), un'organizzazione laica, fondata nel 1990, estremamente attiva, con delegazioni presenti in molte aree del paese, soprattutto nel nord, dove il fenomeno delle vendette è più diffuso. Dotato di un Advisory Board che definisce le linee programmatiche, il C.N.R. concentra buona parte delle sue attività sulla sensibilizzazione pubblica e internazionale circa le problematiche legate alla *gjakmarria*, costruendo una rete di rapporti ampia e strutturata con organismi sovranazionali, tra cui l'O.N.U. e diverse commissioni dell'Unione Europea, e affermandosi nel tempo come interlocutore riconosciuto dallo Stato albanese, per interventi che potremmo definire, con un termine preso in prestito da altre aree di *policy*, di *riduzione del danno*.

Accanto alla dimensione istituzionale e diplomatica, il C.N.R. svolge un lavoro molto concreto sul territorio, interviene direttamente tramite mediatori nelle richieste e concessioni della *besa*, sia *ex post*, dopo un omicidio, sia in chiave preventiva, e sostiene quotidianamente la vita delle famiglie 'inchiodate', aiutandole a negoziare tregue, a muoversi in sicurezza e a ottenere supporto da altri soggetti istituzionali e civili. L'organizzazione monitora inoltre le attività delle amministrazioni pubbliche, analizza la legislazione, formula osservazioni ufficiali e

segnalà criticità nell'applicazione delle norme che dovrebbero contrastare la *vendetta del sangue*.

### **6.3 Cronache della trasformazione: numeri, mutamenti sociali e nuove vulnerabilità**

I numeri comunicati relativamente ai risultati di questa attività, ormai quasi trentennale, sono significativi ma non verificabili. Come già ricordato, infatti, non esistono in Albania statistiche pienamente attendibili circa il numero effettivo di famiglie coinvolte nella *gjakmarra*, dei morti collegati alle faide o delle persone costrette all'auto-reclusione. Questa mancanza di dati certi, oltre a riflettere la difficoltà strutturale dello Stato nel monitorare il fenomeno, è parte integrante del quadro culturale in cui le vendette continuano a riprodursi, un contesto in cui la riservatezza, la sfiducia nelle istituzioni e la natura sommersa dei conflitti impediscono una rilevazione sistematica dei casi.

Restiamo al tema dei dati, che come abbiamo capito è molto complesso e proviamo a dare un quadro temporale articolato, attraverso i numeri presentati da diverse tipologie di soggetti interessati al nostro tratto culturale. Per iniziare a dare un'idea di grandezza dei fenomeni partiamo dal 2013, anno dell'intervento governativo sul Codice penale, l'Immigration and Refugee Board of Canada riporta dati forniti dal governo albanese, secondo i quali per l'Albania del nord la cifra stimata di famiglie coinvolte in *gjakmarra* era di 67 unità, 157 individui vivevano in auto-reclusione, di questi 33 erano bambini che non potevano andare a scuola (Refword 2010-2015). Per il 2014 la stessa fonte parla di 196 famiglie. Passiamo ora ai numeri ufficiali più recenti. Il CEDOCA<sup>5</sup>, fornisce alcuni dati del 2017 relativi alle famiglie inchiodate nella sola zona di Shkodër, ottenuti da fonti diverse: «According to the Shkodër Regional Police Directorate, there are 68 families in the Shkodër region who are permanently living in confinement»<sup>6</sup> (UK C P & I, 2020 p.15) poi aggiunge «... there are 122 blood feud affected families in the Shkodër region who are not (permanently) living in self-confinement»<sup>7</sup> (UK C P & I, 2020 p.15). Per quanto riguarda i minori 'inchiodati' il dato della Direzione di polizia di Shkodër, sempre nel 2017 è di 15 unità, mentre per la ONG albanese 'Foundation for Conflict Resolution and Reconciliation of Disputes' (AFCR) sarebbero 20-22 (UK C P & I, 2020 p.15). Altri dati li ricaviamo da un portale albanese di informazione, Tirana Times del 12 giugno 2018, che riporta cifre di una ricerca, basata su

<sup>5</sup> «Cedoca è l'ufficio ricerche del Commissario generale belga per i rifugiati e gli apolidi (CGRS) e comprende un team di ricercatori e una biblioteca. Cedoca fornisce informazioni sui vari paesi in modo obiettivo e neutrale» (tradotto dall'inglese dall'autore). <<https://www.cgra.be/en/country-information/cedoca>> (15 aprile 2023).

<sup>6</sup> Traduzione «Secondo la Direzione regionale di polizia di Scutari, nella regione di Scutari ci sono 68 famiglie che vivono in condizioni di reclusione permanente».

<sup>7</sup> Traduzione «[...] nella regione di Scutari ci sono 122 famiglie coinvolte in faide sanguinose che non vivono (in modo permanente) in auto-confinamento».

documentazione della polizia, focalizzata su sei distretti maggiormente colpiti dalle *vendette di sangue*: Shkodër, Kukës, Lezha, Tirana e Durrës. Nell'articolo possiamo leggere che «... currently [giugno 2018, ndr.], Albania has 704 families affected by blood feuds, of which 591 live in Albania and 113 have left the country. [...] Shkodra is the most affected from the Northern regions, with 156 families in blood feuds. Out of those 17 families are locked inside, 47 families have left abroad, while dozen of children dropped out of school [...] The second most affected district is the Lezha district, with 102 families in blood feuds, six of which are locked and 33 have left Albania»<sup>8</sup> (Tirana Times 12/06/2018).

Aggiungiamo, nelle tabelle seguenti, anche i dati forniti dal già citato *Committee of Nationwide Reconciliation*, pur ricordando che la loro attendibilità è relativa, possono essere utili per avere uno sguardo d'assieme sul fenomeno delle faide di sangue, in un arco temporale compreso fra il 1990 e il 2021.

Persone uccise per <i>faida di sangue</i> dal 1990 al 2021											
Anno	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Omicidi	361	582	461	394	417	398	476	2910	860	640	530
Anno	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011
Omicidi	306	252	191	169	162	121	136	109	113	111	105
Anno	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	
Omicidi	101	98	99	87	82	78	77	71	70	69	

FONTE: Committee Of Nationwide Reconciliation /Komiteti I Pajtimit Mbarëkombëtar

---

<sup>8</sup> Traduzione «[...] attualmente [giugno 2018, ndr], l'Albania conta 704 famiglie coinvolte in faide sanguinose, di cui 591 vivono in Albania e 113 hanno lasciato il Paese. [...] Shkodra è la regione più colpita tra quelle settentrionali, con 156 famiglie coinvolte in faide. Di queste, 17 famiglie sono rinchuse in casa, 47 famiglie hanno lasciato il Paese, mentre decine di bambini hanno abbandonato la scuola [...] Il secondo distretto più colpito è quello di Lezha, con 102 famiglie coinvolte in faide, sei delle quali sono rinchuse in casa e 33 hanno lasciato l'Albania».

Famiglie per le quali è stata negoziata una <i>besa</i> definitiva (perdonò) dal 1990 al 2021											
Anno	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Famiglie	41	26	23	41	36	52	54	47	39	38	47
Anno	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011
Famiglie	49	54	37	58	46	49	48	36	44	32	29
Anno	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	
Famiglie	45	49	43	51	35	39	43	51	48	54	

FONTE: Committee Of Nationwide Reconciliation /Komiteti I Pajtimit Mbarëkombëtar

Si tratta di numeri che restituiscono con chiarezza le dimensioni di un fenomeno preoccupante nel suo perdurare, pur lasciando intravedere qualche progresso nella riduzione del numero delle famiglie inchiodate. Le oscillazioni statistiche, tuttavia, non devono trarre in inganno, infatti siamo di fronte a un fenomeno culturale profondamente radicato, legato a un tratto identitario che nel corso degli ultimi decenni ha subito una rimodulazione materiale e simbolica, venendo riposizionato all'interno di un contesto sociale e ideologico mutato in modo repentino. La relativamente rapida dissoluzione dell'ordine totalitario, con la conseguente apertura al mercato globale e alla circolazione di modelli culturali occidentali, ha prodotto nelle zone rurali e montane del paese un vero e proprio shock culturale, un cortocircuito fra un mondo locale, tradizionalmente autarchico e autococratico e un universo sociale totalmente diverso, in cui norme, aspettative e forme della convivenza, sono radicalmente mutate nel giro di pochi anni.

In queste aree, dove le strutture comunitarie erano rimaste pressoché immutate per secoli e dove il Kanun funzionava come una grammatica culturale complessiva, il collasso delle vecchie autorità e la debolezza delle nuove istituzioni statali, hanno creato un vuoto difficile da colmare. L'assenza di un modello culturale alternativo pienamente interiorizzato, ha favorito la ricomparsa della *gjakmarrja* come dispositivo interpretativo e normativo, non tanto perché il Kanun sia tornato come tradizione unitaria, quanto perché alcuni suoi frammenti sono risultati immediatamente disponibili, riconoscibili e spendibili nelle situazioni di conflitto.

In questo scenario, le politiche repressive dello Stato hanno avuto, inevitabilmente, uno scarso valore deterrente, la sola minaccia della sanzione penale non è sufficiente a scardinare un comportamento che trae legittimità non dal diritto positivo, ma da un regime di senso radicato nella storia, nella parentela e nel senso comune. Per produrre un cambiamento reale è necessario proporre un modello culturale diverso, che non passi unicamente attraverso la punizione, ma attraverso la valorizzazione di prassi non violente già presenti nel tessuto sociale, benché spesso marginalizzate o poco riconosciute. Come osserva Korngold (2016), l'unica strada percorribile è quella di lavorare sulle risorse culturali locali,

sottraendo progressivamente alla vendetta il suo potere di interpretare il mondo e restituendo centralità a quelle forme di negoziazione e di riconciliazione che, storicamente, hanno sempre rappresentato una via possibile dentro e oltre il Kanun.

Questa è proprio la via scelta dai volontari di ‘Operazione Colombia-Albania’, della quale ho già fatto cenno più su. Questa associazione, operante anche in altri paesi, ha svolto un’intensa attività *dal basso*, direttamente nelle aree del nord del paese, soprattutto nella zona di Shkodër, assumendo un ruolo di mediazione culturale e di accompagnamento concreto che nessun attore istituzionale era in grado di svolgere con la stessa continuità. Dopo dieci anni di iniziative sul territorio, nel febbraio del 2020, l’associazione ha terminato la propria presenza diretta in Albania, comunicando che «... la decisione di chiudere la presenza [...], è frutto dei risultati positivi raggiunti in tanti anni di lavoro concentrato, in particolare, nel nord dell’Albania. [...] Questo non significa che il fenomeno abbia smesso di esistere, ma vuol dire che il percorso realizzato da Operazione Colombia in questi 10 anni può indicare una strada da seguire per eliminare questa pratica in tutto il Paese»<sup>9</sup>.

Gli attivisti, anche in base al loro orientamento religioso di matrice cattolica, hanno organizzato numerose iniziative di pacificazione volte a coinvolgere la popolazione in un percorso di superamento della violenza, con l’obiettivo di svincolare il tema dell’onorabilità dalle regole del Kanun e di ricollegarlo a valori comunitari alternativi. Oltre alla presenza quotidiana sul territorio, nell’accompagnamento e protezione delle famiglie inchiodate, sono state realizzate campagne di lunga durata, tra le quali forse la più efficace è stata *Un popolo contro le vendette di sangue*, il cui logo è comparso su oggetti, case, automobili, interi villaggi. La campagna ha previsto il coinvolgimento di comunità intere, dai bambini agli adulti, insistendo sull’idea del perdono come soluzione culturalmente accettabile e definitiva delle faide, e utilizzando strumenti comunicativi semplici ma capaci di produrre riconoscimento identitario positivo: mostre, percorsi educativi, manifestazioni pubbliche, momenti commemorativi e azioni dimostrative.

‘Operazione Colombia’ è, così, diventata un’interlocutrice rilevante per diversi organismi internazionali, grazie all’imponente lavoro di relazione e di documentazione svolto sul campo. L’associazione ha, infatti, costruito un archivio dettagliato, considerato tra i più affidabili per comprendere la consistenza del fenomeno della *pressa del sangue*, soprattutto per la metodologia di raccolta orientata alla verifica diretta dei casi. Nel database elaborato dai volontari, relativamente al periodo 2011-2017, figurano 550 casi complessivi: fermenti, tentati omicidi e omicidi, di cui 275 riconducibili alla *hakmarrja* e 48 alla

<sup>9</sup> Fonte: sito Operazione Colombia. <<http://www.operazionecolombia.it/dove-siamo/albania/albania-notizie/3323-chiusura-presenza-operazione-colombia-in-albania.html>> (10 febbraio 2020).

*gjakmarrja*, mentre gli altri risultano sotto osservazione, poiché potenzialmente suscettibili di generare nuove vendette. Le vittime sono per il 92% maschi e per l'8% femmine, con un'età compresa tra i 9 e i 92 anni, un dato che testimonia l'estrema vulnerabilità sociale prodotta dal fenomeno e il modo in cui la logica della vendetta travalichi ogni distinzione generazionale.

Come già anticipato, i volontari della ONG hanno cercato di interagire anche con le autorità pubbliche, in modo da spingerle a intervenire sul problema non solo con la repressione e la deterrenza penale, ma anche sul piano culturale, là dove il fenomeno affonda le radici più profonde. Nel 2015, in occasione delle elezioni comunali, hanno coinvolto le istituzioni locali inviando a tutti i candidati sindaci un questionario relativo alla situazione delle vendette nel territorio e allo spazio che tale problematica avrebbe occupato nei loro futuri programmi amministrativi. L'esito dell'iniziativa è estremamente eloquente: nella fase pre-elettorale, su 162 candidati solo 6 hanno risposto; nella fase post-elettorale, 24 risposte su 61 sindaci, la maggior parte provenienti dalla zona meridionale dell'Albania, dove il fenomeno ha un impatto marginale. Tale disomogeneità conferma quanto la *gjakmarrja* sia percepita come un tema politicamente rischioso, rispetto al quale amministratori e forze dell'ordine mantengono, pare intenzionalmente, un basso profilo. Il silenzio istituzionale restituisce l'immagine di una responsabilità frammentata e di una difficoltà strutturale nell'assumere un ruolo attivo nella trasformazione sociale richiesta dal problema.

Il contesto, nel frattempo, è mutato profondamente. Non esistono più le strutture comunitarie che un tempo garantivano l'interpretazione condivisa delle regole del Kanun, con i suoi meccanismi di controllo collettivo e di composizione dei conflitti. Il vuoto lasciato da queste strutture ha favorito una crescente arbitrarietà individuale ed individualista, accentuata dall'ingresso di nuovi modelli culturali, più orientati al successo personale che alla responsabilità verso il gruppo. In passato il codice d'onore aveva la rilevanza di un *fatto sociale totale* (Mauss 2002), poiché metteva in relazione tutti gli elementi che regolavano l'esistenza delle comunità dell'Albania del nord: la parentela, la proprietà, la reputazione, la gestione della violenza, la giustizia. La reciprocità, nel bene e nel male, funzionava come un principio unificante, un dispositivo semplice ma potentissimo, in grado di orientare il comportamento degli individui indipendentemente dal loro status sociale o dal livello di istruzione, grazie alla natura orale e condivisa del codice.

Non vi è, in questa constatazione, alcuna nostalgia per quel mondo ordinato, violento, maschilista, patriarcale e paternalista; vi è invece la consapevolezza che il collasso di un sistema culturale così pervasivo abbia generato una frattura difficile da colmare. Il presente è abitato da elementi ereditati e reinterpretati, da tensioni tra passato e modernità, e da una costante incertezza su quale debba essere il quadro normativo e morale entro cui regolare la convivenza. Comprendere queste trasformazioni è essenziale per individuare le strade possibili verso una pacificazione duratura.

## 7. La casa riaperta: percorsi di uscita dall'onore ferito

Il percorso tracciato in queste pagine ha mostrato come il Kanun, pur avendo perso la sua coerenza normativa originaria, continui a esercitare una forza simbolica che si proietta nel presente, determinando comportamenti, identità e linee di confine morali. La *vendetta del sangue*, nella sua forma contemporanea, non è un residuo inerte del passato, ma la manifestazione di un codice scomposto, frammentario, che sopravvive come narrazione identitaria e come risposta contingente a situazioni percepite come ingiustizie profonde. L'assenza, o la debolezza, delle istituzioni statali nelle zone rurali e montane, ha favorito la ricomparsa di questo codice amputato, ridotto ai suoi elementi più drammatici: l'onore ferito, la responsabilità collettiva, la paura dell'infamia, la minaccia permanente.

Tuttavia, la sopravvivenza di un simbolo non implica la sopravvivenza del mondo che lo ha generato. La contraddizione che attraversa l'Albania contemporanea e che emerge con evidenza dalle testimonianze raccolte, è la coesistenza di pratiche di vendetta profondamente arcaiche con uno scenario sociale completamente cambiato: mobilità, scolarizzazione, media digitali, migrazioni, nuove forme di aspirazione individuale. In questo paesaggio complesso, il codice tradizionale viene reinterpretato, talvolta deformato, spesso usato come alibi, talvolta come unico linguaggio disponibile per esprimere un dolore o una rivendicazione che non trova altri canali.

È qui che si colloca la domanda centrale di questo lavoro: come si esce da un ciclo culturale di violenza?

Nelle pagine precedenti abbiamo visto che, accanto alla logica della vendetta, il Kanun contiene anche un'altra possibilità: la logica del perdono. Nonostante il decadimento delle logiche interne al Kanun, nella sua forma altamente destrutturata, riemersa dopo la fine della dittatura, la *besa* definitiva può rappresentare uno strumento importante per contribuire al superamento delle *faide di sangue*.

Un perdono faticoso, negoziato, ritualizzato, che richiede tempo, competenze e una precisa disposizione morale. È in questa dimensione che il codice rivela il suo lato più potente, quello capace di generare legami invece di spezzarli, di riscrivere il futuro invece di consegnarlo a un destino di morte.

La frase riportata da Mustafa e Young «chi perdonà è più coraggioso di chi uccide» (2008, p.101) non è solo un motto tradizionale; è una possibile chiave interpretativa del cambiamento culturale. In un contesto dove l'onore è pensato come relazione, come visibilità pubblica, come riconoscimento, scegliere di non uccidere significa esporsi al giudizio della comunità in un modo nuovo, essere riconosciuti per la propria forza non nella capacità di reagire, ma nella capacità di trasformare. Il perdono diventa, così, un gesto performativo che disinnescia la catena della vendetta e, allo stesso tempo, reinterpreta l'onore come responsabilità verso il futuro, non più solo verso il passato.

Ma le trasformazioni culturali non si producono in astratto, esse si incarnano nelle pratiche, negli sforzi e nelle presenze quotidiane delle persone. Le ONG che operano nelle regioni del nord, i mediatori della *besa*, gli insegnanti che entrano nelle case dei bambini *inchiodati*, i volontari che accompagnano alunni e studenti nel tragitto verso la scuola, sono i veri agenti di una possibile mutazione. Nelle loro azioni concrete, nell'accompagnare un ragazzo *isolato*, nel convincere due famiglie a sedersi allo stesso tavolo, nel proporre un rituale alternativo alla violenza, essi mostrano che l'identità non è un destino, né la tradizione una condanna.

Se la *gjakmarrja* è, come abbiamo visto, un dispositivo culturale totalizzante, capace di colonizzare la vita e il tempo, allora ogni pratica che ne interrompe il funzionamento è un atto di resistenza simbolica. È in questa resistenza che si intravede una svolta possibile per l'Albania, un domani in cui l'onore non sia più definito dal sangue, ma dalla capacità di proteggere il futuro; in cui la parola data, la *besa*, diventi concretamente una promessa di continuità sociale.

Le culture cambiano quando le persone cambiano i gesti che danno forma al loro quotidiano. Nelle case degli inchiodati, nei villaggi attraversati dai mediatori, nelle scuole dove i bambini ricominciano a frequentare le lezioni, ciò che dovrebbe accadere è proprio questo, un lento ma reale lavoro di risignificazione collettiva, in una direzione nuova, condivisa, verso una *besa* generalizzata, per porre fine a tutte le *faide del sangue*.

## Bibliografia

- Auge M. (1993) *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano: Eleuthera.
- Arsovská J. (2006) *Understanding a 'Culture of Violence and Crime': The Kanun of Lekë Dukagjini and the Rise of the Albanian Sexual-Slavery Rackets*. In European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice, Vol. 14/2, pp161-184, 2006.
- Arsovská J. (2007) *Social Confusion on the Road to Modernity: The Meaning of Violence and Crime in Ethnic Albanian Context*. In Final results of a 2006 CERGE-EI GDN Project.
- Bauman Z. (2007) *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*. Trento: Erikson.
- Bardhoshi N. (2012) *Albanian Communism and Legal Pluralism. The Question of Kanun Continuity*. In *Ethnologia Balkanica. Journal for Southeast European Anthropology*, 16 -2012, pp. 107-125, Berlin: LIT Verlag.
- Barkey, K. (2008) *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boros A. (2014) *Prepararsi all'ascolto. Uno sguardo antropologico sull'ascolto, come negoziazione culturale*, in Tessarolo M. (a cura di) *METIS Ricerche di sociologia, psicologia e antropologia della comunicazione*. Padova: CLEUP, pp. 7-28.
- Bourdieu, P. (2003) *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*. Milano: R. Cortina.
- Campbell, J. K. (1964) *Honour, Family and Patronage in a Greek Mountain Village*. Oxford: Clarendon Press.
- Cara A., Margjeka M. (2015) *Kanun of Lekë Dukagjini customary law of northern Albania*. European Scientific Journal, October 2015, vol.11, p.174-186.
- Celik A. B., Shkreli A. (2010) *An Analysis of Reconciliatory Mediation in Northern Albania: The Role of Customary Mediators*. In *Europe-Asia Studies*, 62: 6, pp.885 – 914, London: Routledge.
- Clayer, N. and Kaser, K. (eds.) (2017) *Socialism in the Balkans*. Vienna: Lit Verlag.
- Cortellazzo M., Zolli P. (1998) *Dizionario etimologico della lingua italiana*. Bologna: Zanichelli.
- Das, V. (2007) *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Douglas, M. (1990) *Come pensano le istituzioni*. Bologna: Il mulino.

- Douglas, M. (1998) *Purezza e pericolo: un'analisi dei concetti di contaminazione e tabu*. Bologna: Il mulino.
- Durham, M. E. (1909) *High Albania*. London: Edward Arnold.
- Elsie, R. (2001) *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture*. London: Hurst.
- Elsie, R. (2010) *Historical Dictionary of Albania*. Lanham: Scarecrow Press.
- Elsie, R. (2015) *Albanian Folktales and Legends*. Tirana: Onufri.
- Euralius (2005) *Consolidation of the Justice System in Albania*. Estratto da: <https://euralius.eu/index.php/en/library/international-reference-documents>
- European Commission Staff Working Document. *Report Albania annate 2014/2015/ 2016/ 2018/ 2019*. Bruxelles.
- Evans-Pritchard, E. E. & Bernardi, B. (2003) *I Nuer: un'anarchia ordinata*. 11. ed. Milano: F. Angeli.
- Fischer, B. J. (1999) *Albania at War, 1939–1945*. London: Hurst.
- Fischer, B. J. (2002) *Introduction: Albanian Identities Myth and History*. In Schwandner-Sievers, S. and Fischer, B. J. (eds.) *Albanian Identities: Myth and History*. London: Hurst, pp. 1–9.
- Fischer, B. J. (2012) *A Concise History of Albania*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2014) *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*. Torino: Einaudi.
- Goffman, E. et al. (2001) *Frame analysis: l'organizzazione dell'esperienza*. Roma: Armando.
- Gadamer H. G. (1994) *Verità e metodo*. Milano: Bompiani.
- Geertz C. (1987) *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Gellçi D. (2005) *Gjakmarrja: Albanian Highlander's "blood Feud" as Social Obligation*. Tirana: Albanian Institute for International Studies.
- Girard R. (2011) *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Gjeçov, S. (1989 [1933]) *Kanuni i Lekë Dukagjinit*. Shkodër: Franciscan Press.
- Gjergji, A. (2004) *Albanian Traditional Gender Roles and the Phenomenon of the Sworn Virgins*, *Studia Albanica*, 37(1), pp. 45–67.
- Goody, J. (1987) *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Goody, J. (1989) *Il suono e i segni: l'interfaccia tra scrittura e oralità*. Milano: Il saggiautore.
- Goxha J., Licaj L. (2015) *The development of albanian legislation and the codification process during the Zogist period*, «European Scientific Journal» October 2015, vol.11, p.189-198.
- Grutzpalk, J. (2002) *Blood Feud and Modernity: Max Weber's and Émile Durkheim's Theories*, Journal of Classical Sociology, 2(2), 115–134.  
<https://doi.org/10.1177/1468795X02002002854>.
- Handler, R. & Linnekin, J. (1984) 'Tradition, genuine or spurious', *Journal of American Folklore*, 97(385), pp. 273–290.
- Hasluck, M. (1954) *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford: Clarendon Press.
- Herzfeld, M. (1985) *The poetics of manhood: contest and identity in a Cretan mountain village*, Princeton: Princeton University Press.
- Herzfeld, M. (1992) *The Social Production of Indifference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (2005) *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.
- Honko, L. (2000) *Textualising the Siri Epic*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Hösch E. (2005) *Storia dei paesi balcanici dalle origini ai giorni nostri*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Humphrey, C. (2002) *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies After Socialism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Human Rights Council (2019) *Report of the Working Group on the Universal Periodic Review. Albania*. United Nations.  
[https://ap.ohchr.org/documents/alldocs.aspx?doc\\_id=31280](https://ap.ohchr.org/documents/alldocs.aspx?doc_id=31280) (15 aprile 2024)
- Jerliu, F. & Thaçi, K. (2024) *Building typology of Albanian kulla stone houses in the Balkans*. Built Heritage, 8, 5 (2024). <https://doi.org/10.1186/s43238-024-00113-8>
- Kadaré I. (2019) *Aprile spezzato*. Milano: La nave di Teseo.
- Kaser, K. (2008) *The Patriarchal Universe of the Balkans*. Vienna: Lit Verlag.
- Kola A. (2016) *From Serenissima's centralization to the self-regulating Kanun: the strengthening of blood ties and the rise of great tribes in northern Albania from 15th to 17th century*. In ACTA HISTRIAIE 25, 2017, 2, Koper (Republike Slovenije).
- Kola, P. (2003) *The Kanun: Albanian Customary Law*. Tirana: Institute of Albanian Studies.

Korngold D.J. (2016) *Gjakmarrja as Conflict, the Potential for Informal Peace Education, and Transforming Attitudes in Albania*. In *Working Paper Series No. 8* March, Dialogues on Historical Justice and Memory Network Working Paper Series, New York, Columbia University.

Jackson, M. (1995) *At Home in the World*. Durham: Duke University Press.

MacDougall, D. (1998). *Transcultural Cinema*. Princeton: Princeton University Press.

Martucci D. (2010) *I Kanun delle montagne albanesi Fonti, fondamenti e mutazioni del diritto tradizionale albanese*. Bari: Pagina Ed.

Martucci D., Lafe G. (2024) *Il Kanun di Skanderbeg*. Nardò: Besa Muci.

Mauss M. (2002) *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino: Einaudi.

Morozzo della Rocca R. (1990) *Nazione e religione in Albania*. Lecce: Besa Editrice.

Mustafa M., Young A. (2008) *Feud narratives: contemporary deployments of Kanun in Shala Valley, northern Albania*. In *Anthropological Notebooks*, XIV/2, pp 87-107, Ljubljana, Slovene Anthropological Society.

<[www.drustvo-antropologov.si/AN/PDF/2008\\_2/Anthropological\\_Notebooks\\_XIV\\_2\\_Mustafa.pdf](http://www.drustvo-antropologov.si/AN/PDF/2008_2/Anthropological_Notebooks_XIV_2_Mustafa.pdf)> (8 settembre 2024)

Nopcsa, F. (1910) *The Tribes of Northern Albania*. Vienna: Imperial Academy of Sciences.

Office Of The Commissioner General For Refugees And Stateless Persons (2017) *Albania. Blood Feuds in contemporary Albania: Characterisation, Prevalence and Response by the State*. Commissariat général aux réfugiés et aux apatrides CGRA, Brussels.

<[https://www.cgra.be/sites/default/files/rapporten/blood\\_feuds\\_in\\_contemporary\\_albania.\\_characterisation\\_prevalence\\_and\\_response\\_by\\_the\\_state.pdf](https://www.cgra.be/sites/default/files/rapporten/blood_feuds_in_contemporary_albania._characterisation_prevalence_and_response_by_the_state.pdf)> (18 marzo 2025)

Ong, W. J. (1982) *Orality and Literacy*. London: Methuen.

Operazione Colombia (2017) *Documento descrizione fenomeno “hakmarrja” e “gjakmarrja” per la sensibilizzazione delle istituzioni albanesi e internazionali*. III edizione. Operazione Colombia. Corpo Nonviolento di Pace dell'Associazione Comunità Papa Giovanni XXIII. <[www.operacionecolombia.it](http://www.operacionecolombia.it)> (25 giugno 2025)

Peristiany, J. (ed.) (1965) *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld & Nicolson.

- Pichler, R. (2015) *Patriarchy and Customary Law in Northern Albania: The Role of the Kanun*. In Schwandner-Sievers, S. and Fischer, B. (eds.) *Albanian Identities: Myth and History*. London: Hurst, pp. 149–165.
- Pitt-Rivers, J. (1977) *The Fate of Shechem and the Politics of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Refworld (2010-2015) *Albania: Statistics on blood feuds; state protection and support services available to those affected by blood feuds, including whether individuals have been prosecuted for blood feud related crimes*. UNHCR, <<http://www.refworld.org/docid/560b8f094.html>> (15 aprile 2024)
- Resta P. (2015) *Vendetta. Theory and practice of conflicts resolution*. In EtnoAntropologia, 3 (1) 2015.
- Resta P. (2002) *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*. Roma, Meltemi.
- Ruby, J. (2000). *Picturing Culture: Explorations of Film and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (2018) *La parentela cos'è e cosa non è*. Milano: Eleuthera.
- Schirò G. (1942) *P. Gjeçov e la prosa del Kanûn di Lekë Dukagjini*. In ‘Centro Studi per l’Albania’ (a cura di) *Le terre albanesi redente*. Vol. 1 *Kosovo*. Roma: Reale Accademia d’Italia, pp. 177-201.
- Schwandner-Sievers, S. (2002) ‘*Mythologizing the Albanian Alps*’, in Schwandner-Sievers, S. and Fischer, B. J. (eds.) *Albanian Identities: Myth and History*. London: Hurst.
- Schwandner-Sievers, S. (2008) *The Albanian Kanun: Tradition and Modernity*. London: Hurst & Co.
- Scheper-Hughes, N. (1992) *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, N. & Bourgois, P. (eds.) (2004). *Violence in War and Peace: An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Scoditti G. (1989) *Parole “mute” e parole “sonore” chi compone e chi recita in una cultura orale*. In Bernardi B. *Antropologia. Tendenze contemporanee*. Milano: Hoepli Editore.
- Shils, E. (1981) *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tarifa, F. (2008) *Nations and Nationalisms in Southeast Europe*. Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Tirana Times (2018) June 12, <<https://www.tiranatimes.com/?p=137517>> (15 aprile 2021)

‘UK C P & I’ -UK Country Policy and Information (2020) *Country Policy and Information Note - Albania: Blood feuds*.

<<https://www.gov.uk/government/publications/albania-country-policy-and-information-notes>> (15 aprile 2021)

Turner, V. et al. (2001) *Il processo rituale: struttura e antistruttura*. 2. ed. Brescia: Morcelliana.

United States Department of State (2019) *Albania. Country Reports on Human Rights Practices for 2019* • Bureau of Democracy, Human Rights and Labor.

Van\_Gennep, A. prefazione Remotti, F. (1992) *I riti di passaggio*. Torino: Bollati Boringhieri.

Verdery, K. (1996) *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.

Vickers, M. (1999) *The Albanians: A Modern History*. London: I.B. Tauris.

Young, A. (2000) *Women Who Become Men*. New York: Berg.

Weber M. (2005) *La politica come professione*. Roma: Armando Editore.

Winnifrith, T. (1995) *Badlands–Borderlands: A History of Northern Epirus/Southern Albania*. London: Duckworth.

## **Appendice**

## Glossario dei termini albanesi

### *Bajrak*

Unità politico-territoriale e militare tipica delle regioni montane del nord Albania. Organizzata intorno a un capo (bajraktar), coordinava clan e famiglie per difesa, alleanze e gestione delle norme del Kanun.

### *Besa*

Impegno solenne, parola data. Nel Kanun è un vincolo morale e giuridico che sospende o conclude un conflitto, in particolare nelle faide di sangue. La violazione della besa comporta perdita dell'onore e sanzioni gravissime.

### *Burrë*

Uomo, maschio adulto. Figura centrale del Kanun, detentore dell'onore pubblico e della responsabilità di rappresentare il clan.

### *Burrneshë*

Tradotto spesso come “ vergine giurata ”. Donna che, attraverso un giuramento pubblico di rinuncia alla sessualità e al matrimonio, assume lo status sociale di uomo, acquisendone diritti e doveri. Istituzione tradizionale delle regioni settentrionali.

### *Fis*

Clan, tribù, gruppo parentale esteso di discendenza patrilineare. Unità fondamentale dell’organizzazione sociale tradizionale.

### *Gjak*

Sangue. Nel Kanun rappresenta sia la parentela maschile sia il valore vitale e simbolico che fonda la reciprocità e l’onore del clan.

### *Gjakmarrje*

*Vendetta di sangue*. Meccanismo normativo che obbliga la famiglia della vittima a “prendere il sangue” per ristabilire l’onore. Può estendersi ai membri maschi del gruppo familiare dell’uccisore. Corrisponde ad un dovere sociale.

### *Hakmarrje*

Vendetta generica, ritorsione. Non implica necessariamente l’uccisione, ma un atto di reciprocità negativa volto a riparare un torto percepito. Corrisponde ad un delitto.

### *Kanun*

Codice d’onore consuetudinario dell’Albania settentrionale, tramandato oralmente per secoli. Definisce ruoli di genere, norme sulla proprietà, gestione dell’ospitalità, onore, vendetta di sangue e regolazione dei conflitti.

### *Kanuni i Lekë Dukagjinit*

La variante più nota del Kanun, diffusa nelle regioni gheghe del nord. È la codificazione più utilizzata come riferimento contemporaneo.

### *Kanuni i Skënderbeut / Kanuni i Arbërësë*

Variante del Kanun associata alle regioni centrali e alla figura storica di Skanderbeg. Presenta differenze significative rispetto alla versione di Lekë Dukagjini.

### *Kanuni i Labërisë*

Variante meridionale del Kanun, tipica della regione della Labëria, caratterizzata da norme meno rigide sul sangue e maggiori aperture nei ruoli di genere.

### *Kanuni i Çamërisë*

Variante del Kanun propria delle popolazioni çame, storicamente collocate nel sud dell’Albania e nell’Epiro. Presenta un’impostazione meno severa sulle vendette rispetto al Kanun del nord.

### *Kulla*

Casa-torre fortificata, tipica dell’Albania settentrionale, costruita in pietra e dotata di pochi accessi e di numerose feritoie per il tiro coi fucili. Funzionava come abitazione e struttura difensiva, centrale nella cultura del Kanun e nelle dinamiche della vendetta di sangue.

### *Kuvend*

Assemblea maschile della comunità o del clan, luogo decisionale collettivo per controversie, vendette e questioni territoriali.

### *Lisi i gjakut*

“L’albero del sangue”. Luogo simbolico dove, secondo la tradizione, venivano discussi conflitti gravi, giurate tregue o decise le vendette. Spazio comunitario altamente ritualizzato, vi partecipavano solo maschi.

### *Lisi i tâmlit (o lisi i tamlit)*

“L’albero del latte”. Simbolo di riconciliazione e rigenerazione sociale, in contrapposizione al *lisi i gjakut*. Vi si tenevano raduni delle donne.

### *Nder*

Onore. CATEGORIA morale centrale nel Kanun, definita come «la luce del nome». Determina reputazione, appartenenza, valore sociale e obblighi di vendetta o perdono.

### *Ngjuar / Ngujuar*

Auto-recluso. Condizione degli individui (generalmente maschi) confinati in casa per proteggersi dalla vendetta di sangue. È considerata una forma di “morte sociale”.

## Illustrazioni



Fig.1 Mappa dell'Albania –suddivisione amministrativa.

TUBS, CC BY-SA 3.0 <<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>>, via Wikimedia Commons.

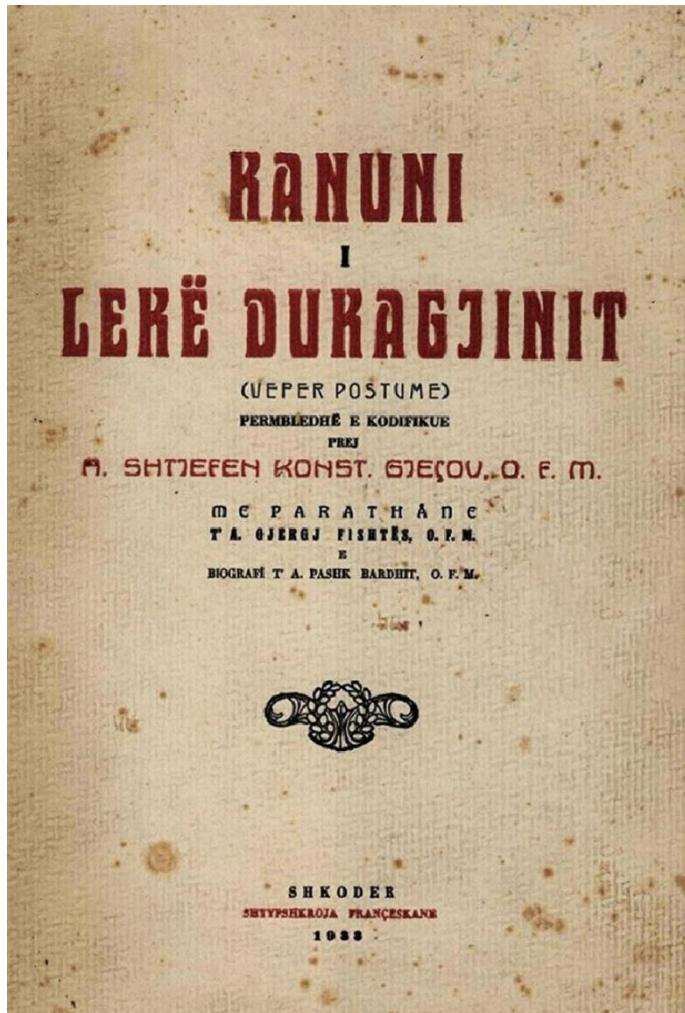


Fig.2 frontespizio prima edizione Kanun Lekë Dukagjini, ad opera di padre Shtjefën Kostantin Gjeçov e padre Gjergj Fishta (1933).

Public domain, via Wikimedia Commons.



Fig.3 Gruppo di uomini armati con bambini -Bilinisht, distretto di Lezha- (1903-1916).  
Franz Baron von Nopcsa, Public domain, via Wikimedia Commons.



Fig.4 Tribù di Iballja, foto di gruppo (1905).  
Franz Baron von Nopcsa, Public domain, via Wikimedia Commons.

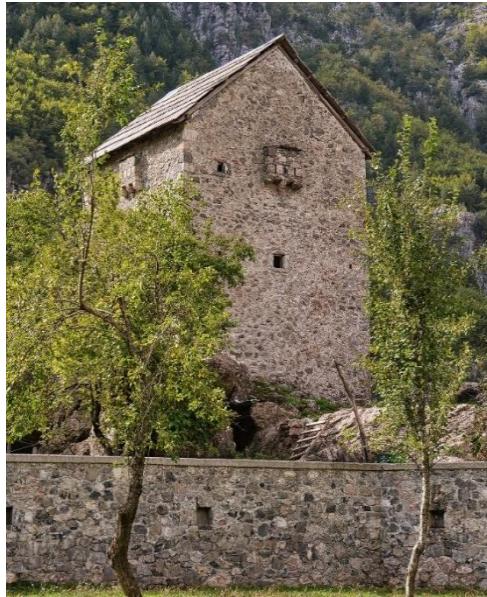


Fig.5 Kulla tower, Theth Village, Northern Albania (2019)

Pasztila aka Attila Terbócs, CC BY-SA 4.0 <<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>>, via Wikimedia Commons.



Fig.6 Kulla tower, Theth Village, Northern Albania (2018)

Adam Jones Kelowna, BC, Canada, CC BY-SA 2.0 <<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/>>, via Wikimedia Commons.



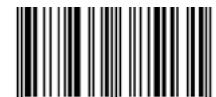
Il saggio esamina il Kanun, codice d'onore consuetudinario albanese e concentra l'attenzione sulla relazione fra onore e *faide di sangue* (*gjakmarrje*). In particolare, analizza le conseguenze della riemersione del fenomeno nell'Albania post-comunista. La pratica delle *faide di sangue* costringe le famiglie a rischio di vendetta, all'auto-reclusione domestica, in una sorta di "morte sociale", coinvolgendo anche i minori. Il codice, tuttavia, prevede la *besa* (perdono/tregua) che potrebbe diventare un valido strumento culturale per la cessazione di tutte le *faide di sangue* legate al Kanun.

The essay examines the Kanun, the Albanian customary code of honor, focusing on the relationship between honor and blood feuds (*gjakmarrje*). In particular, it analyzes the consequences of the re-emergence of this phenomenon in post-communist Albania. The practice of *blood feuds* forces families at risk of revenge into domestic self-imposed confinement, a sort of "social death," which also involves minors. However, the code provides for *besa* (forgiveness/truce), which could become a valid cultural tool for ending all *blood feuds* related to the Kanun.

• • • •

AMEDEO BOROS, antropologo culturale e sociale (PhD), è docente presso la Scuola di Psicologia dell'Università di Padova. Insegna in diversi Master proposti dall'Ateneo patavino. Tra le sue principali linee di ricerca occupano un posto di rilievo i temi legati alla gestione della morte nelle culture umane.

ISBN 978-88-6938-513-1



9 788869 385131

€ 25,00