

Donato Martucci
Università del Salento

Le consuetudini giuridiche albanesi tra oralità e scrittura

Ché, o Fedro, la scrittura ha di grave questo;
ed è proprio simile alla pittura.
Imperocché i figliuoli di questa stanno li come vivi;
ma se alcuna cosa domandi, maestosamente tacciono:
e così le orazioni scritte.
Le quali tu crederesti che un poco abbiano a intendere quel che dicono;
ma se le interroghi su alcuna delle cose che dicono,
per desiderio di apprendere, significano sempre il medesimo.
(Socrate, in Platone, *Fedro*)

Ah, rami, rami felici! Non saranno mai sparse
Le vostre foglie, e mai diranno addio alla primavera;
E felice anche te, musico mai stanco,
Che sempre e sempre nuovi canti avrai;
Ma più felice te, amore più felice,
Per sempre caldo e ancora da godere,
Per sempre ansimante, giovane in eterno.
(John Keats, *Ode su un'urna greca*)

Abstract

Taking inspiration from James Clifford's remarks about the profession of anthropologist, the article critically analyzes the collections of Albanian customary norms known as Kanun, with particular reference to the work of Father Francisca Shtjefën Kostantin Gjeçovi: Kanuni i Lekë Dukagjinit. After a brief overview of the contents of the collection, it reconstructs the work of textualization carried out by the Franciscan father. Subsequently, it

analyzes the transcription of such norms from the ancient oral form, by using Walter J. Ong's studies.

Keywords: *Kanun; Albania; orality; textualization; customary norms.*

1. Premessa

Una delle cose principali che gli antropologi fanno, afferma James Clifford, è scrivere, e attraverso la scrittura, compiono l'“atto artigianale” di “confezionare un'etnografia”¹. Ma cosa succede nel momento in cui fissiamo per iscritto dei tratti di una cultura? Gli effetti sono gli stessi di quando scattiamo una fotografia: selezioniamo e fermiamo un preciso momento. Di conseguenza bisogna tener presenti due fattori importanti: da un lato le competenze e le intenzioni del fotografo e dall'altro bisogna essere consapevoli che si sta fissando, cristallizzando, un momento particolare, si sta rendendo statico qualcosa che di suo è fluido, in continua mutazione, mai uguale a sé stesso. Stiamo “trasformando in scrittura ciò che era esperienza e discorso”². Di conseguenza dobbiamo considerare le verità etnografiche intrinsecamente parziali, cioè di parte e incomplete: delle “finzioni veritiere”³.

Pensiamo a cosa accadrebbe se per dirimere una controversia nata oggi utilizzaste una raccolta etnografica scritta cento anni fa che descrive un mondo che non esiste più, per lo meno con

¹J. Clifford, *Introduzione: verità parziali*, in *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, a cura di James Clifford e George E. Marcus, Meltemi, Roma 2005, pp. 25-58. Si vedano anche C. Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna 1990; E. Imbriani, *La sarta di Proust. Antropologia e confezioni*, Edizioni di pagina, Bari 2008.

²J. Clifford, *Sull'allegoria etnografica*, in *Scrivere le culture...*, op. cit., p. 166.

³Id., *Introduzione...*, op. cit., p. 32.

quelle caratteristiche. Quel testo è proprio il Kanun, la raccolta di consuetudini giuridiche dell'Albania.

In questo articolo cercherò di evidenziare alcuni effetti del passaggio delle norme consuetudinarie albanesi dall'oralità alla scrittura, cioè, da un lunghissimo periodo in cui venivano tramandate esclusivamente per via orale, fino al momento in cui vennero raccolte dalla viva voce dei montanari albanesi e messe per iscritto. Queste norme, pur indicate spesso erroneamente come una Costituzione scritta messa insieme ora dal principe medievale Lek Dukagjini, ora dal suo contemporaneo ed eroe nazionale, Giorgio Castriota Scanderbeg, altro non erano che un'insieme di consuetudini, di regole, di proverbi, che venivano tramandate esclusivamente in modo orale.

2. Le consuetudini giuridiche albanesi

All'inizio del novecento un francescano, padre Shtjefën Kostantin Gjeçovi, dopo un lungo lavoro di raccolta mette per iscritto una serie di regole che scandivano tutti gli aspetti della vita di una regione montuosa dell'Albania del nord, la Mirdita (o, comunque, principalmente di essa). Questa raccolta fu da lui denominata *Kanun di Lek Dukagjini*.

La pubblicazione dei primi capitoli del *Kanun di Lek Dukagjini* avviene ad opera dello stesso Gjeçovi sulla rivista "Hylli i Dritës", dal 1913 al 1924⁴. Dopo la sua morte, avvenuta

⁴Sh.K. Gjeçovi, *Kanûni i Lekë Dukagjinit*, in "Hylli i Dritës", 1913: n.1, pp. 15-18; n.2, pp. 53-57; n. 3, pp. 92-96; 1914: n. 4, pp. 120-122; n. 5, pp. 154-157; n. 6, pp. 182-186; n. 7, p. 217; n. 8, pp. 247-250; n. 9, pp. 280-282; n. 10, pp. 316-318; 1921: n. 6, pp. 271-273; n. 7, pp. 312-316; n. 8, pp. 361-369; 1922: n. 1, pp. 27-34; n. 2, pp. 78-84; n. 3, pp. 136-141; n. 4, pp. 187-192; n. 5, pp. 234-245; n. 6, pp. 290-295; n. 7, pp. 337-342; n. 8, pp. 391-398; n. 9, pp. 447-451; n. 10, pp. 490-494; n. 12, pp. 587-592; 1923: n. 3, pp. 127-138; n. 4, pp. 176-183; n. 5, pp. 223-231; n. 6, pp. 276-284; n. 7, pp.

nel 1929, il suo lavoro fu ricostruito dai Padri Francescani di Scutari, i quali lo pubblicarono nel 1933 con un'ampia prefazione del padre Gjergj Fishta⁵. Il testo venne pubblicato in Italia nel 1941 dalla Reale Accademia d'Italia, tradotto da padre Paolo Dodaj, a cura di padre Gjergj Fishta e Giuseppe Schirò, con l'introduzione di Federico Patetta⁶. La raccolta di Gjeçovi pur essendo la più completa, non è l'unica sulle norme tradizionali dell'Albania del nord. Dal 1933 al 1966, don Frano Illia raccolse le norme che si tramandavano oralmente in un'altra zona dell'Albania, l'Arbëria, zona che fu sotto il controllo di Giorgio Castriota Skanderbeg. Questa raccolta, chiamata appunto *Kanun di Skanderbeg*, fu pubblicata solo nel 1993 in Albania⁷. Più recenti sono le pubblicazioni di Ismet Elezi che nel 1994, riprendendo il materiale etnografico di Rrok Zojzi, dà alle stampe un libro sul diritto tradizionale della Labëria⁸, di Xhemal Meçi che nel 1997 pubblica la variante di Puka del *Kanun di Lek Dukagjini*⁹ e nel 2002 la variante della

326-330; n. 10, pp. 471-474; n. 12, pp. 559-563; 1924: nn. 1-2, pp. 60-62; nn. 3-4, pp. 127-132; n. 9, pp. 361-366; n. 11, pp. 488-499; n. 12, pp. 549-551.

⁵Id., *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shtypshkroja Françeskane, Shkodër 1933.

⁶Id., *Codice di Lek Dukagjini ossia Diritto consuetudinario delle montagne d'Albania*, tradotto da P. Paolo Dodaj, a cura di P. Giorgio Fishta e Giuseppe Schirò, introduzione di Federico Patetta, Reale Accademia d'Italia - Centro Studi per l'Albania 2, Roma 1941.

⁷F. Illia, *Kanuni i Skanderbegut*, Editrice La Rosa, Milot 1993.

⁸I. Elezi, *E drejta zakonore e Labërisë në planin Krahasues*, Shtëpia Botuese Libri Universitar, Tiranë 1994. Si veda anche: Id., *Kanuni i Labërisë*, botimet Toena, Tiranë 2006.

⁹Xh. Meçi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit. Varianti i Pukës*, Çabej MCM, Tiranë 1997.

Mirdita¹⁰ e quella di Xhafer Martini che nel 2007 ha pubblicato il *Kanuni i Dibrës*¹¹.

Tuttavia, ad influenzare tutti gli studi successivi sulle consuetudini albanesi, è stata (ed è ancora) la raccolta di Gjeçovi, tradotta in italiano¹², inglese¹³, tedesco¹⁴, francese¹⁵, spagnolo¹⁶, macedone¹⁷ e serbo-croato¹⁸. La cosa interessante è che questa raccolta non ha influenzato soltanto gli studiosi, stranieri o albanesi, ma ha influenzato e continua ad influenzare anche l'immaginario collettivo degli attori sociali che

¹⁰Id., *Kanuni i Lekë Dukagjinit: Në Variantin e Mirditës*, GEER, Tiranë 2002.

¹¹Xh. Martini, *Kanuni i Dibrës*, Emal, Tiranë 2007.

¹²Oltre alla già citata edizione del 1941, si vedano le riedizioni più recenti: *Il kanun di Lek Dukagjini: le basi morali e giuridiche della società albanese*, traduzione di padre Paolo Dodaj, introduzione e cura di Patrizia Resta, Besa, Nardò 1996; *Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società albanese*, introduzione e cura di Donato Martucci, traduzione di padre Paolo Dodaj, Besa, Nardò 2009.

¹³*Kanuni i Lekë Dukagjinit / The Code of Lekë Dukagjini, Albanian Text Collected and Arranged by Shtjefën Gjeçov*, edited by Leonard Fox, Gjonlekaj Publishing Company, New York 1989.

¹⁴M.A.F. von Godin, *Das albanische Gewohnheitsrecht*, in "Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft", n. 56 (1953), pp. 1-46, n. 57 (1954), pp. 5-73, n. 58 (1955/56), pp. 121-198. Ripubblicata nel 2001 con un'introduzione di Robert Elsie: *Der Kanun. Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukagjini kodifiziert von Shtjefën Gjeçovi*, ins Deutsche übersetzt von Marie Amelie Frein von Godin und mit einer Einführung von Michael Schmidt-Neke herausgegeben mit Vorwort und Bibliographie von Robert Elsie, Dukagjini Verlag, Peja 2001.

¹⁵*Le Kanun de Lekë Dukagjini*, sur l'éd. de Shtjefën Gjeçovi, trad. de l'albanais par Christian Gut, Dukagjini Publishing House, Peja 2001.

¹⁶*El Kanun de Lekë Dukagjini*, recopilado por Shtjefën Gjeçovi, traducido por Erida Ajazi, revisión en español elaborada por María Moreno Molina, Casa Editorial EDFA, Tiranë 2016.

pretendono di applicare perentoriamente le norme consuetudinarie.

Dobbiamo procedere con cautela e, prima di arrivare ad analizzare questo passaggio dall'oralità alla scrittura, è bene capire, almeno in sintesi, di cosa parliamo quando parliamo di Kanun.

2.1 *Kanun*

Il termine *Kanun* deriva dal greco κανών (*kanón*), ma con tutta probabilità venne introdotto in Albania durante l'occupazione ottomana. I giuristi islamici lo adottarono, infatti, per designare un regolamento amministrativo, per distinguerlo dalla Legge Rivelata (*Shari'a*)¹⁹. Ad avvalorare questa ipotesi c'è il fatto che, pochi anni dopo la conquista dell'Albania, salì al trono della Turchia (1520) Süleymān il Magnifico, precisamente colui che venne soprannominato 'al Qanuni' (il legislatore) per la sua fondamentale opera di sistemazione del diritto statale e civile dell'impero. Stando così le cose, l'espressione non dovrebbe risalire a prima del XVI secolo. Nel nord dell'Albania, per indicare queste norme, era in uso anche il termine slavo *zakon* (consuetudine) che è rimasto nella lingua albanese,

¹⁷*Kanopot na Lek Dukagini*, (posthumno delo), sobiraat i se kodira so Shtjefën K. Gjeçovi, prevod na albanski jazik na Kim Mehmeti, so voveduvanjeto na Ferad Muhić, FI & GA, Tetovo 1994.

¹⁸*Kanon Leke Dukadinija*, (posthumno djelo), skupio i kodificirao Štjefan Konstantin Đečovi, prijevod, predgovor i objašnjenja Halit Trnavci, Stvarnost, Zagreb 1986.

¹⁹M. Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, edited by J.H.Hutton, Cambridge University Press, Cambridge, 1954, p. 14; cfr. U. Heyd, *Kānūn and Shari'a in Old Ottoman Criminal Justice*, in "The Israel Acad. of Sciences and Humanities Proceedings", v. 3, n. 1, Central Press, Jerusalem 1967.

mentre nel sud era frequentemente utilizzato il termine *venom* (imposizione). Kristo Frashëri sostiene che questi termini (compreso *kanun*) fossero utilizzati all'inizio per indicare una singola norma e non l'intero corpus, così come avviene oggi, infatti il termine che i turchi utilizzavano per riferirsi all'intera raccolta di leggi era *kanun-name*²⁰. I termini *zakon* e *kanun* venivano utilizzati con lo stesso significato in regioni differenti, come ad esempio: il *Kanun* di Martanesh, *Zakon* di Dibra, di Kurbini, di Benda e Tamadhe, *Zakon* di Muzë Ballgijini e così via. L'espressione “*asht kanun (a kanu)*” (è legge) era usata in tutti quei casi che erano regolati e sanzionati con specifiche norme consuetudinarie o da decisioni prese in differenti tipi di assemblee.

Altri termini utilizzati per indicare le leggi consuetudinarie erano *doket*, *usull*, *itifatk*, *adet*, *sharte*, *udha* o *rruga* (via, strada) e l'espressione *prehën i burrave* (il grembo degli uomini, cioè il convegno in cui si riunivano per prendere le decisioni).

In definitiva possiamo affermare che sotto l'ormai nota definizione di *Kanun* sono stati inglobati e appiattiti una serie di termini e concetti che davano per lo meno l'idea della varietà e dei differenti percorsi che avevano caratterizzato la storia delle regioni dell'attuale Albania. Diciamo, che ad un certo punto della storia di queste consuetudini, si è deciso, mettendolo per iscritto, che tutte le norme consuetudinarie dovevano confluire in un'unica parola: *Kanun*.

²⁰Cfr. K. Frashëri, *Mbi kanunin e Skënderbeut*, in “Konferenca kombetare e studimeve etnografike (28-30 qershor 1976)”, Akademia e shkencave e R.P.S.SH., Tiranë 1977, pp. 231-244.

2.2 False attribuzioni

Anche l'attribuzione delle norme a Lek Dukagjini o a Scanderbeg è una costruzione letteraria; non si ha nessuna prova del fatto che i due condottieri albanesi abbiano raccolto, sistemato e messo per iscritto questo corpus di norme²¹. L'attribuzione a Lek Dukagjini del Kanun, come detto, è da ascrivere principalmente a Gjeçovi, mentre quella a Scanderbeg è spiegata dallo stesso raccoglitore, don Frano Illia, il quale afferma che, inizialmente, era sua intenzione intitolare l'opera *Zakoni i Kurbin* [*Le tradizioni di Kurbin*], dato che quella era la zona in cui aveva raccolto la maggior parte del materiale ma, come egli stesso sottolinea, approfondendo la materia e allargando il raggio della ricerca a tutte le regioni dell'Albania centrale appartenute alla famiglia dei Castriota, ritenne opportuno dare al suo lavoro il titolo di *Kanuni i Skanderbegut*²². È lo stesso Illia a chiarire definitivamente chi è l'autore delle consuetudini giuridiche: «Il Kanun è una serie ordinata di leggi orali tramandate dagli avi, o fatte in periodi diversi secondo i principi del Kanun delle nostre montagne [...]» (KS § 8); «Il Kanun è, dunque, legge orale tramandata dagli avi: “così ce l’hanno lasciato i nostri avi, nelle loro tracce cammineremo noi”» (KS § 9); e ancora: «Il Kanun va sempre di pari passo con la vita e i bisogni del popolo. Per ogni nuovo motivo e bisogno il popolo emana leggi nuove conformi allo

²¹Cfr. D. Martucci, *I Kanun delle montagne albanesi. Fonti, fondamenti e mutazioni del diritto tradizionale albanese*, Edizioni di Pagina, Bari, 2010; Id., *Die Gewohnheitsrechte der albanischen Berge: Die Kanune. Mit einem unedierten Manuskript über den Kanun der Mirdita*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg, 2013.

²²Cfr. F. Illia, op. cit.

spirito del suo Kanun, quindi l'autore del Kanun e delle sue leggi è sempre il popolo albanese» (KS § 10).

2.3 Principi morali

Detto questo, è opportuno illustrare brevemente in cosa consistano queste norme consuetudinarie. Naturalmente, la cornice che dovete immaginare è quella dei piccoli e isolati villaggi delle Alpi albanesi, in cui i legami di sangue e sociali erano molto stretti, le famiglie allargate facevano riferimento alle fratellanze e ai *fis* (le stirpi) e questi alle unità amministrative: i villaggi e i *bajrak* (le bandiere).

Quindi, indipendentemente dalle denominazioni – *Kanun*, *Zakon*, *Venom* ecc. – il diritto consuetudinario albanese o perlomeno ciò che convenzionalmente viene definito tale, si basava su alcuni principi fondamentali che costituivano l'humus culturale, l'universo simbolico aderendo al quale il singolo si integrava nella società e costruiva, come suo membro, la propria identità.

Salvatore Villari afferma che fondamentalmente questo codice consuetudinario era una speciale mentalità etica, fondata sul sentimento d'onore, di fedeltà, di libertà non priva di senso di responsabilità; sostanzialmente si limitava a pochi principi di indole statutaria che definivano quale fosse il governo delle comunità, monarchico nella famiglia, repubblicano con senato e tribunato nelle più estese comunità. Il resto, compreso anche tutto il bagaglio folklorico e la legge della vendetta di sangue faceva parte, a suo avviso, delle acquisizioni accidentali del Kanun²³.

Padre Valentini lo dice esplicitamente:

²³Cfr. S. Villari, *Le consuetudini giuridiche dell'Albania nel Kanun di Lek Dukagjini*, Società Editrice del Libro Italiano, Roma 1940.

Io lo dividerei in due parti [il Kanun], l'una di massima, l'altra decretale; o sotto altro punto di vista, l'una fondamentale e immutabile, l'altra accidentale e mutabile²⁴.

La parte fondamentale comprenderebbe sia i principi morali teorici (*institutiones*) che lo statuto positivo della tribù e della famiglia e i diritti e doveri dei componenti. La parte accidentale comprenderebbe, invece, le determinazioni mutabili secondo luogo e secondo tempo, specialmente in materia di giustizia commutativa e penale e in alcuni punti di procedura.

Descriviamo brevemente questi principi morali, premettendo che anch'essi sono stati spesso "romanticizzati" ed utilizzati in modo retorico.

Il principio morale cardine è la *Burnnija*, termine che deriva da *burrë*, che significa uomo. La *Burnnija* comprende quei comportamenti che fanno dell'uomo una persona virtuosa, valorosa, dall'animo illuminato, buona e benefica; "comprende quanto sorpassa l'apparenza e la condotta puramente esterna"²⁵, afferma Koliqi. La *Burnnija* è l'essere uomo nel senso più nobile e spirituale del termine.

Il secondo principio morale è la *besa*. Afferma Villari:

La *besa* si può considerare come la fede giurata e contiene l'idea della religione («*besim*») e della fede («*fè*»). Essa è la sintesi delle virtù morali dell'uomo che tiene fede agli impegni e che attribuisce alla parola data il valore di un comandamento inviolabile. La *besa* supera la sfera dell'uomo

²⁴G. Valentini, *Considerazioni preliminari e generali sul «Kanun» detto «di Lek Dukagjini»*, in "Studime e Tekste", serie giuridica, n. 1, Roma 1943, p. 49.

²⁵E. Koliqi, *Il diritto albanese del kanun e il diritto romano: lezione tenuta presso il Reale Istituto di Studi Romani in Roma il 27 marzo 1942*, in "Studime e Tekste", serie giuridica, n. 1, Roma 1943, p. 15.

singolo e diventa norma di vita collettiva e quindi virtù sociale del popolo dell'Albania²⁶.

Giuseppe Castelletti collega direttamente la *Besa* alla *Burrnija* sostenendo che

concedere la *Besa* significa affermare il valore del proprio onore che da solo sta a suggello di qualsiasi promessa, e la considerazione della propria personalità capace d'impegnarsi in un compromesso. Chi concede la *Besa* è quindi un vero *burrë*. Violargli la *Besa* perciò, direttamente o indirettamente, cioè non tenerne conto o fare sì che anche involontariamente un individuo vi manchi, significa per conseguenza impedire all'individuo di essere un *burrë*²⁷.

Altra caratteristica fondamentale degli albanesi descritti dai Kanun è il forte sentimento di libertà personale,

²⁶ S. Villari, *Le consuetudini giuridiche...*, op. cit., p. 182; secondo Justin Godart "La Besa c'est la religion albanaise, c'est la religion du peuple" (J. Godart, *L'Albanie en 1921*, Presses Universitaires de France, Paris 1922, p. 75); Patrizia Resta afferma: [la *Besa*] "è la struttura portante su cui poggia l'impianto normativo dei codici consuetudinari, e insieme la filosofia di vita della nazione albanese, poggiata sull'uguaglianza, l'autonomia e l'indipendenza di uomini che per poter vivere in società, devono garantirsi il rispetto del patto reciproco di alleanza. Patto siglato in base a un'unica norma morale, la *besa*" (P. Resta, *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Meltemi, Roma 2002, p. 133).

²⁷G. Castelletti, *Consuetudini e vita sociale nelle montagne albanesi secondo il Kanun i Lek Dukagjinit*, in "Studi Albanesi", voll. III-IV, Istituto per l'Europa Orientale – Sezione Albanese, Roma 1933-34, pp. 123-124; cfr. D. Martucci, *A je burrë? Elementi di una rappresentazione*, in "Archivio di etnografia", n. 1, 2007, pp. 43-55; Id., *Il sangue e l'onore nel Kanun*, in "Melissi", n. 14/15, Besa, Nardò 2007, pp. 135-142.

secondo varie gradazioni (della donna, del giovane, dell'uomo sposato, del *pater familias*), ma sempre in modo tale da escludere ogni idea di schiavitù [...]; povero o ricco, servitore, garzone, pastore, operaio, padrone di casa, ogni albanese è anzitutto un uomo libero al pari di ogni altro albanese²⁸.

Nella società civile del 'Kanun', al di fuori della famiglia e al di sotto dello Stato, dominano i principi della fraternità e quindi dell'uguaglianza e della libertà, con poche e ragionevoli limitazioni²⁹,

così Padre Valentini sintetizza l'argomento, collegando, comunque, la libertà personale all'uguaglianza. La libertà si spingeva fino al punto di poter accettare o non accettare persino le norme consuetudinarie: così recita il *Kanun di Scanderbeg*: «Se vuoi essere uno di noi, fa' come dice il villaggio e il *bajrak*. Attieniti al nostro Kanun. Il Kanun è una legge uguale per tutti. Altrimenti non sei uno dei nostri. Ti separerai dalla comunità, nel bene e nel male» (KS § 47). L'uguaglianza si esplicitava soprattutto in una parità di valore e di trattamento rispetto alla legge. Riprendendo i paragrafi del *Kanun di Lek Dukagjini* di Gjeçovi possiamo ricostruire, tra le interpretazioni del raccoglitore e quelle dei montanari, questo sentimento di uguaglianza: «Il Codice delle Montagne albanesi non fa distinzione tra uomo e uomo. Un'anima vale quanto un'altra; davanti a Dio non c'è distinzione» (KLD § 593); «L'uomo prestante ed il deforme hanno lo stesso valore. Il bello può nascere dal brutto, ed il brutto dal bello. Nella estimazione di se stessi ciascuno non pesa meno degli altri» (KLD § 594). Tutto

²⁸ G. Valentini, *Considerazioni preliminari...*, op. cit., p. 51.

²⁹ Id., *Il Diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Vallecchi, Firenze 1956, p. 17.

questo perché, in una società priva di Stato, se si distinguessero gli uomini in base alla ricchezza, all'origine e alla posizione sociale, i poveri e i deboli sarebbero uccisi e maltrattati senza modo di reagire. Questo principio di uguaglianza è molto importante anche in materia di faida non permettendo quindi, proprio perché “sangue vale sangue” (cioè la vita di un individuo vale esattamente quanto quella di un altro), l'uccisione di più persone, ma di uno solo come vendetta in caso di omicidio o altro caso previsto dalle norme. Analizzando quanto affermato nel *Kanun di Lek Dukagjini* raccolto da Gjeçovi nell'articolo 124 dedicato al *sangue*, possiamo sgombrare il campo da ogni dubbio: «Dinanzi alla legge ogni individuo maschio che nasce, è ritenuto come buono e uno non si distingue (in senso di preferenza) dall'altro» (KLD § 886); «Il prezzo della vita dell'uomo è uguale sia per il sano come per il difettoso» (KLD § 887); «Se ci fossero distinzioni tra sangue e sangue, la legge non potrebbe avere mai una esatta applicazione e nascerebbero questioni per la definizione e valutazione dei pegni in base al più o meno buono, mentre, invece nessuno si considera inferiore agli altri» (KLD § 889); «Se ad arbitrio si desse luogo alla distinzione del sangue, il difettoso fisicamente e d'origine modesta verrebbe ucciso anche senza motivo; e così aumenterebbero le uccisioni perché nessuno chiederebbe giustizia per l'uccisione di un difettoso fisicamente e debole d'animo» (KLD § 890); «Il buono può nascere dal cattivo e il cattivo dal buono – Anima per anima, tutte le crea Dio» (KLD § 891).

Intimamente legato alla *Burrnija*, alla *Besa*, alla libertà personale e all'uguaglianza è il concetto dell'onore (*nder*).

L'onore, osserva Koliqi, consiste nella considerazione e nei debiti riguardi che egli (l'individuo) pretende secondo quanto

per consuetudine gli spetta, e saprà difendere questo suo diritto sacrificandogli i beni, la famiglia e la vita³⁰.

Da tali principi teorici discendono i sei concetti più ricorrenti nella psicologia e nella pratica del Kanun, cioè l'ospitalità (chiamata *accoglienza dell'amico*, *mikpritja*), la protezione (*ndorja*), l'intercessione (*ndërmjetsija*), la garanzia (*dorzânija*), il deposito delle ultime volontà (*amaneti*) e la vendetta (*gjakmarrja*, *ripresa del sangue*)³¹. Questi altro non sarebbero che le conseguenze concrete dei principi sopra elencati³².

2.4 Organizzazione sociale

La cosa fondamentale, come accennato all'inizio, è che tutti questi principi non sono regolati in astratto, ma sono calati in una realtà ben precisa, in una struttura sociale che già agli inizi del novecento, quando le norme sono state raccolte, stava subendo forti cambiamenti, che sono poi diventati veri e propri stravolgimenti con l'instaurarsi del regime comunista e con la sua successiva caduta e la venuta di un regime democratico.

Le società che si regolavano attraverso le norme consuetudinarie erano strutturate in questo modo: la cellula fondamentale era la famiglia patriarcale a discendenza patrilineare, poi venivano le fratellanze, i *fis*, il villaggio e il *bajrak*. Ciascuna comunità aveva comunque dei Capi, nessuno di loro era principe assoluto, ma solo esecutori delle decisioni dell'assemblea (*kuvend*). Questa poteva essere convocata sia dallo stesso Capo, sia da chiunque all'interno dell'assemblea

³⁰ E. Koliqi, op. cit., p. 15.

³¹ Cfr. G. Valentini, *Considerazioni preliminari...*, op. cit., p. 53.

³² Per una spiegazione più approfondita di questi concetti si vedano i miei testi: *I Kanun delle montagne albanesi...*, op. cit.; *Die Gewohnheitsrechte der albanischen Berge...* op. cit.

avesse diritto al voto. La figura del Capo era più intesa come una *guida* che come un comandante, sia nella vita di tutti i giorni, che nei casi di guerra³³. Il *Kanun di Lek Dukagjini* si riferisce ai Capi come alle prime autorità delle stirpi (*Krenët e fisevet*), e specifica che la loro carica era ereditaria³⁴. Anche il Capo, in caso di trasgressione delle norme del Kanun, era soggetto alla multa, come ogni altro albanese.

Ogni comunità, oltre ad avere un Capo e un'assemblea che veniva convocata in casi straordinari, era dotata anche di un Senato, un'assemblea degli anziani (*pleqsija*). In linea di massima i senatori (*pleq*), erano di famiglia nobile (*oxhak*), ma oltre questi potevano essere chiamati a far parte del Senato altri *për urti*, ossia per le loro personali doti di prudenza e per la loro esperienza in affari giudiziari e politici. Il Senato, benché la carica fosse ereditaria, aveva la fisionomia di un'assemblea di esperti che interpretavano il Kanun, ossia ne determinavano il modo di eseguirlo; non però contro il volere della collettività, perché una specie di tribunato della plebe (gli *stërpleq*, alla lettera bis-vecchi, rappresentanti e difensori della plebe, del popolo minuto) aveva sempre potere di veto; anzi in certe regioni la plebe prese persino il sopravvento sul Senato (come la «*Djelmnija*» o gioventù di Shala³⁵).

³³ Cfr. G. Valentini, *Il diritto delle comunità...*, op. cit., p. 53.

³⁴ Cfr. KLD §§ 1146-1147.

³⁵ “La *Djelmeni*, qui désigne littéralement la ‘jeunesse’, formait notamment le corps armé de la communauté lignagère. Mais indépendamment du nombre d'hommes dont elle peut disposer, la maison ne fournit à la *Djelmeni* qu'un seul homme armé, à qui elle délègue la ‘propriété’ de représentation du ‘maître’ [...] La *Djelmeni*, en l'occurrence, était organisée en détachements hiérarchiques qui reproduisaient l'organisation de l'ensemble de la société” (A. Doja, *Morphologie traditionnelle de la société albanaise*, in “Social Anthropology”, 7, 1, Cambridge 1999, pp. 43-44).

In base a tali principi così si struttura la società kanunale albanese: ogni comunità (*katun* o villaggio, *bajrak* o bandiera, *fis* o tribù, stirpe)³⁶ ha i suoi capi (*primates*, *capitani*, *vojvodi*, o *bani*, o *conti* per i *fis*; *bajraktarë* o alfieri per la *bandiera*) e i senatori per diritto ereditario, e in casi eccezionali scelti anche per merito di saggezza. Questi formano l'organo direttivo ordinario sotto il controllo degli *stërpleq* (tribuni della plebe) che rappresentano anche quelle famiglie che non hanno ereditariamente posto nel Senato. In casi straordinari si raduna tutta l'assemblea (*kuvend*), un uomo per casa, cioè per ciascuna famiglia, anche del popolo minuto: qui ciascuno "ha bocca" cioè ha voce, diritto di parola e di voto. Dove non giunge la competenza dell'assemblea del villaggio, si raccoglie quella della bandiera o della tribù³⁷.

3. *Oralità e scrittura*

I am an old man, and I have seen that when men go down to the cities to learn what is in books they come back scorning the wisdom of their fathers and remembering nothing of it, and they speak foolishly, words which do not agree with one another. But the things that a man knows because he has seen them, the things he considers while he walks on the trails and while he sits by the fires, these things are not many, but they are sound. Then when a man is lonely he puts words to these

³⁶ Si osservi che il *katun* e il *bajrak* sono collettività politiche, mentre il *fis* si suppone collettività, almeno in principio, di sangue, discendente da un unico capostipite.

³⁷ Cfr. G. Valentini, *Sulle origini militari della terminologia del Kanûn*, in "Rivista d'Albania", anno IV, fasc. II, giugno 1943, Reale Accademia d'Italia – Centro Studi per l'Albania, Roma 1943, p. 59.

things and the words become a song, and the song stays as it was said, in the memories of those that hear it³⁸.

Questo era il contesto in cui vivevano le norme kanunali. Questa è la situazione che hanno fotografato e cristallizzato i raccoglitori delle consuetudini.

Come detto, il testo che più di tutti ha influenzato e continua ad influenzare l'immaginario collettivo riguardo al Kanun è quello raccolto e pubblicato da Gjeçovi. Quindi, come prima cosa, bisogna avere qualche elemento in più circa colui che ha “scattato la fotografia”.

Gjeçovi nasce a Janjevë in Kosovo il 12 luglio 1874, dopo aver compiuto i suoi studi nelle istituzioni francescane di Scutari e della Bosnia, entra, nel 1888, nell'Ordine dei Francescani e nel 1896 viene ordinato prete. I primi anni da sacerdote li spende predicando in varie zone dell'Albania (Peja, Laç, Gomsiqe) e, a quanto ci è dato sapere, insegnando a leggere e a scrivere in albanese ai fedeli. Alla fine della Prima Guerra Mondiale, con il Kosovo ormai inserito nella Jugoslavia, Gjeçovi viene inviato come sacerdote a Zym, vicino Prizren. La sua costante dedizione all'insegnamento della lingua albanese anche dopo la chiusura, da parte del governo jugoslavo, delle poche scuole di lingua albanese attive durante la guerra, lo pose in una posizione molto pericolosa nei confronti dei serbi. Gjeçovi, in quanto ardente nazionalista, era considerato un nemico dal regime jugoslavo, tanto che il 14 ottobre 1929 venne fatto uccidere³⁹.

³⁸ R. Wilder Lane, *Peaks of Shala*, Harper & Brothers, New York 1923, p. 180.

³⁹ Per una biografia di Gjeçovi si vedano: Rr. Zojzi, *Shtjefën Konstantin Gjeçov – Éminent Patriote et Spécialiste de la Culture Populaire*, in “Culture Populaire Albanaise”, n. 1, 1981, pp. 171-184; R. Mata, *Shtjefën Gjeçovi nderi i kombit*, Reklama, Tiranë 2000; J. Brahaj, *Shkrime për Sh. Gjeçov-Kryezien*, s.e., Tiranë 2009.

Durante la sua vita fu infaticabile nell'opera di conoscenza della cultura albanese. Fu archeologo dilettante e si interessò in modo particolare di antichità illiriche. Collaborò con diverse riviste albanesi e scrisse articoli su diversi temi, tra cui archeologia, storia, etnografia e linguistica⁴⁰. Tuttavia, l'opera che più di tutte l'ha reso famoso è stata la raccolta di norme consuetudinarie che porta il nome di *Kanuni i Lekë Dukagjinit*. Questo lavoro fu pubblicato a puntate dal 1913 al 1924 sulla rivista "Hylli i Dritës". Da quello che sappiamo attraverso la lettura dell'introduzione di padre Gjergj Fishta alla prima edizione albanese del Kanun⁴¹, padre Gjeçovi avrebbe voluto egli stesso riunire in un'unica edizione tutto il materiale già pubblicato nella rivista, ma completandolo e sistemandolo, sicché possiamo immaginare che avrebbe potuto avere tutt'altra forma da quella che è arrivata oggi a noi, dato che, a quanto ci riferisce sempre il Fishta, i manoscritti di Gjeçovi andarono persi⁴². Quello che venne pubblicato nel 1933 è la raccolta che i

⁴⁰ Tra le altre pubblicò *Trashigime Thrako-Illirjane (Tradizioni Traco-Illiriche, naturalmente del popolo albanese)*, sulla rivista "Hylli i Dritës": 1924, nn. 1-2, pp. 54-59; nn. 3-4, pp. 121-127; n. 9, pp. 356-360; n. 11, pp. 500-504; n. 12, pp. 551-555, poi ripreso sulla stessa rivista nel 1936, dopo la morte dell'autore, dai suoi manoscritti: n. 3, pp. 112-118; n. 4, pp. 184-187; n. 5, pp. 258-262; n. 10, pp. 481-487.

⁴¹ Gj. Fishta, *Parathâne*, in S.K. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shtëpia Botuese "Kuvendi", Shkodër 2001 [1^a ed. Shtypshkroja Françeskane, 1933], pp. XX-XXXII. Cfr. Id., *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, in "Hylli I Dritës", n. 4, 1933, pp. 153-163.

⁴² I manoscritti in realtà non andarono persi, erano conservati a Zym e furono successivamente recuperati ed utilizzati dagli studiosi albanesi dell'Istituto di cultura popolare per la storica pubblicazione del 1989 (*E drejta zakonore shqiptare*, Akademia e shkencave e RPS të shqipërisë, Instituti i kulturës popullore, Sektori i kulturës Shoqërore, Tiranë 1989). Comunque, si trattava di materiale non organizzato.

francescani fecero alla morte di Gjeçovi, di “ogni linea”, come riporta Fishta, di ciò che, in vita, aveva pubblicato sulla rivista “Hylli i Dritës”. Con questa raccolta vollero

erigere un monumento immortale al nome dell’Autore e fare un grande servizio all’intera Nazione albanese⁴³.

Questo servizio consisteva nella costruzione dell’identità nazionale del nuovo Stato albanese, diventato indipendente pochi anni prima, nel 1912; questa identità avrebbe dovuto avere come pilastri la tradizione e il cattolicesimo. Tali intenzioni si possono inferire sia dalla decisione di inserire il capitolo riguardante la Chiesa all’inizio della raccolta, che da alcuni dettagli e omissioni: la versione del Kanun di Gjeçovi è stata depurata da ogni riferimento all’islam⁴⁴, tranne che per un piccolo particolare che non poteva, anche volendo, essere modificato: nel paragrafo 1112, in cui si elencano i luoghi presso i quali avvenivano i convegni, al punto 18 si legge che per quelli di Postripa le riunioni si tenevano presso la *Xhamija* di Drishti. Nella traduzione italiana a cura di padre Paolo Dodaj del 1941, il termine è mantenuto in albanese, probabilmente volutamente non tradotto, ma la parola *Xhamija* traduce l’italiano Moschea, quindi a Drishti ci si riuniva solennemente, per decidere secondo il Kanun, dentro o vicino la moschea. Ciò non sarebbe stato possibile se i musulmani di quella zona fossero stati impermeabili alle consuetudini kanunarie, né tanto meno si può pensare che dei cattolici si riunissero presso una moschea. Ma questa ipotesi trova plateale conferma nell’appendice che segue la pubblicazione del *Kanun di Lek*

⁴³ Gj. Fishta, *Parathâne*, op. cit., p. XXIII; N. Drizari, *Botimi i një vepre monumentale*, in “Hylli i Dritës”, 1933, n. 11, pp. 505-507.

⁴⁴ C’è da dire che il terreno d’indagine di Gjeçovi fu principalmente la cattolica Mirdita, ma questo non basta per giustificarne il silenzio.

Dukagjini, in cui si legge nel paragrafo intitolato *Leggi riguardanti la Chiesa e la Moschea*:

Chi litiga o ingiuria o brandisce l'arma nei dintorni della Chiesa o della Moschea, deve versare ad esse la multa di duemila piastre, e ai Capi mille piastre e dieci montoni;

e ancora

Chi si permette di offendere il Parroco, oppure l'Ogià, con parole o maldicenze, deve pagare ad essi 500 piastre e ai Capi 150 piastre e 5 montoni.

Quasi come se certi argomenti, pur noti, fossero volutamente stati confinati al di fuori della raccolta “ufficiale”. Eppure, come si capisce, la Chiesa e la Moschea, così come il Parroco e l'Ogià, sono equiparati e godono degli stessi privilegi⁴⁵.

Dalla lettura della raccolta appare inoltre chiaro che le diverse norme provengono da posti differenti, certo in particolare dalla Mirdita, ma ad essere nominate in nota o tra parentesi sono tante località delle montagne albanesi, non solo distanti nello spazio, ma, a volte, distanti anche nel tempo: più di una volta si incontrerà “Il Codice antico diceva [...]”, oppure “Anticamente [...]”. Gjeçovi raccoglieva e metteva da parte.

Giuseppe Schirò, co-curatore dell'edizione italiana del Kanun, rileva che quando si afferma che le norme kanunarie sono state raccolte dalla viva voce del popolo, bisogna tener presente che Gjeçovi faceva riferimento ad alcune persone in particolare: Gjin Pietri i Skurraj, primo giudice a Kurbino; Gjeto Coku, capo dei Klementi a Bregu i Matës; Ndue Per Deda di Gojani, il più famoso conoscitore del Kanun, del nobile casato dei Matllej-Iakaj; Mehmed Shpendi di Shala, fondatore e capo della

⁴⁵ Cfr. D. Martucci, *Introduzione*, in Id. (a cura di) *Il Kanun di Lek Dukagjini...*, op. cit.

Djelmnija della sua Bandiera (1905); Marka Gjoni, principe della Mirdizia e suo fratello Ndue Gjoni.

Non sappiamo se questi siano tutti, ma sono i certi. Il nome di ciascuno di essi era famoso fra le genti delle montagne albanesi; e di bandiera in bandiera, di montagna in montagna, di regione in regione erano chiamati dalle parti in causa per decidere secondo il loro riconosciuto senso di giustizia e in base al *Kanûn* che essi conoscevano profondamente⁴⁶.

La lingua che Gjeçovi ha utilizzato per la compilazione del Kanun è la stessa che parlavano i suoi interlocutori dell'Albania settentrionale, il ghego, che differiva non poco dall'altro dialetto albanese utilizzato nella parte meridionale del Paese, il toско. Una caratteristica del ghego che in qualche modo ha condizionato l'autore è l'abbondanza di espressioni figurate. Questa rende quasi impossibile la comprensione del significato di tanti modi di dire se non si conoscono i casi particolari e le usanze dalle quali le frasi derivano estendendosi poi a casi estranei. Ciò ha indotto spesso Gjeçovi a ritoccare o manipolare (oggi diremmo *interpretare*) la forma della legge per renderla comprensibile al di fuori di quell'*universo culturale*. In un'analisi del testo Schirò distingue quattro tipi di periodi: 1. le *espressioni proverbiali*, di antichissima origine che costituirebbero

i pilastri di quel complesso di leggi tramandate di generazione in generazione attorno ai quali si sono aggiornate o sviluppate le consuetudini giuridiche che ora vanno sotto il nome di Lek Dukagjini⁴⁷;

⁴⁶ G. Schirò, *P. Gjeçovi e la prosa del Kanûn di Lek Dukagjini*, in *Le terre albanesi redente. Kosovo*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1942, p. 185.

⁴⁷ Ivi, p. 189.

2. la *legge espressa in forma diretta*, che comprende quelle frasi enunciate in costruzione diretta. In esse risulta evidente la *forma mentis* del popolo che, non distinguendo il concetto generale dal fatto particolare, così da enunciare la legge in forma impersonale e conferirle un valore universale riferibile ai cento fatti ad esso aderenti, enuncia o addirittura descrive il fatto in sé;

3. il *periodare comune, ma pur sempre popolare*: i periodi che rientrano in questo tipo sono i più numerosi secondo Schirò. Essi sono semplici e ordinariamente corretti. Sono periodi *normali* che possono stare tanto nella bocca del colto che in quella del pastore illetterato: “qui Gjeçovi si confonde con il popolo della montagna e tutti parlano nello stesso tono”⁴⁸. Vi è infine, quello che viene definito 4. il *periodo letterariamente, sintatticamente e concettualmente evoluto*: questi periodi sono interamente attribuibili al raccoglitore e probabilmente sono stati composti dopo che il materiale fu raccolto e ordinato. Essi

si riducono prevalentemente ad alcune definizioni messe in capo ad articoli o libri, e che sono state ispirate al Gjeçovi in parte dall'esame generale di quei paragrafi cui ciascuna di esse sarebbe stata messa come introduzione, in parte, ma si tratta di pochi periodi, da qualche trattato che il francescano aveva per le mani⁴⁹.

Gli interventi di Gjeçovi non si limitano a questo, ma coinvolgono l'intera struttura del testo, cosa inserire e cosa no, come strutturare i capitoli, i paragrafi ecc.

Riassumendo possiamo sicuramente estendere alla raccolta del francescano quanto affermato da Imbriani:

⁴⁸ Ivi, p. 197.

⁴⁹ Ivi, p. 198.

Non c'è neutralità nel discorso antropologico, per quanta cura e consapevolezza contenga e quali pretese persegua, per quanto rigore e prudenza consumi; è il risultato di convenzioni e strategie, di finalità⁵⁰.

Analizziamo ora quale sia il rapporto tra l'oralità e la scrittura e come la testualizzazione delle norme consuetudinarie possa incidere sul loro utilizzo.

Ogni tipo di pensiero, compreso quello delle *culture orali primarie* (cioè, secondo la definizione di W.J. Ong, totalmente ignare della scrittura), è in una certa misura analitico: vale a dire, suddivide la sostanza in varie componenti. Ma senza saper leggere e scrivere non si è in grado di eseguire un esame dei fenomeni o delle affermazioni che si fondi sull'astrazione e sia sequenziale, classificatorio ed esplicativo⁵¹. Gli appartenenti alle culture orali primarie imparavano mediante una sorta di apprendistato o come discepoli, ascoltando, ripetendo ciò che sentivano, padroneggiando i proverbi e le loro combinazioni e assimilando altro materiale formulaico. Ciò comportava, secondo Ong, che la conoscenza, una volta acquisita, doveva costantemente essere ripetuta, o si sarebbe persa: modelli di pensiero fissi e formulaici erano indispensabili per il sapere e per un'efficiente amministrazione. Nelle culture orali, la legge stessa era custodita in massime formulaiche e in proverbi, che non erano decorazioni della giurisprudenza, ma costituivano essi stessi la legge⁵². Facendo riferimento all'analisi del testo di Gjeçovi fatta da Giuseppe Schirò che abbiamo riportato in precedenza, ci sarà facile notare come, in effetti, gran parte delle

⁵⁰E. Imbriani, op. cit., p. 41.

⁵¹ Cfr. W.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986.

⁵²Ibidem.

norme kanunarie fosse espressa proprio con massime formulaiche e con espressioni proverbiali, mentre le definizioni “concettualmente e sintatticamente evolute” fossero delle aggiunte posteriori del raccoglitore.

In un contesto siffatto, colui che era chiamato a giudicare doveva spesso articolare una serie di proverbi di rilievo, in base ai quali ricavava le giuste decisioni per i casi discussi in sua presenza⁵³. La conoscenza era preziosa ed era arduo raggiungerla, per cui questo tipo di società teneva in grande considerazione i vecchi saggi che si specializzavano nel conservarla. Tuttavia, essi non si limitavano ad una passiva conservazione, loro compito era anche interpretare, sia il mito che la realtà. Questo comportava una certa dinamicità: anche le pratiche religiose, le teorie cosmologiche e le credenze più profondamente radicate erano soggette a trasformazioni. Tutto avveniva all'interno di “un'economia intellettuale essenzialmente formulaica e tematica”⁵⁴; di rado ne veniva sollecitata l'accettazione in base alla loro novità, ma semmai in base alla consonanza con le tradizioni degli avi⁵⁵. Margaret Hasluck osserva:

Every type of unwritten law has been constantly recast, added to, and restarted down the centuries by a body of experts drawn from the rank of rules⁵⁶.

E ancora, riguardo al Kanun, Fatos Tarifa afferma:

⁵³ Cfr. Id., *Literacy and Orality in Our Times*, in “ADE Bulletin”, n. 58, 1978, pp. 1-7.

⁵⁴ Id., *Oralità e scrittura...*, op. cit., p. 71.

⁵⁵ Cfr. F. Remotti, *Temi di antropologia giuridica*, Trauben, Torino 2006, pp. 165-166.

⁵⁶ M. Hasluck, op. cit., p. 9.

Each new era made modifications to the code, which have been attributed to ‘a conscious desire for alternation’ [...] For centuries the Kanun was not written down. It remained in the verbal custody of the village or tribal elders and subject to modification or reinterpretation from time to time by assemblies of clans or villages⁵⁷.

Quindi l'applicazione delle norme kanunali non soltanto variava da una comunità all'altra per effetto della vita relativamente isolata che queste conducevano ma nella stessa comunità attraverso i secoli avvenivano notevoli cambiamenti sia nella loro interpretazione che nell'applicazione, dal momento che entrambe dipendevano dalla memoria e dalla saggezza dei capi e degli anziani locali⁵⁸. Nella pubblicazione delle norme consuetudinarie raccolte da Illia, questo processo è messo bene in evidenza: «Il Kanun è una serie ordinata di leggi orali tramandate dagli avi o fatte in periodi diversi secondo i principi del Kanun delle nostre montagne e della giustizia obbligatoria per tutte le genti delle terre in cui il Kanun si estende» (KS § 8); «Il Kanun va sempre di pari passo con la vita e i bisogni del popolo. Per ogni nuovo motivo e bisogno il popolo, aristocrazia e popolo minuto, emana leggi nuove conformi allo spirito del suo Kanun, quindi l'autore del Kanun e delle sue leggi è sempre il popolo albanese» (KS § 10).

In contrasto con le società alfabetizzate, quelle a cultura orale possono essere definite omeostatiche⁵⁹, esse cioè vivono in un

⁵⁷ F. Tarifa, *Of Time, Honor, and Memory: Oral Law in Albania*, in “Oral Tradition”, vol. 23, n. 1, 2008, p. 6.

⁵⁸ Cfr. Q. Kastrati, *Some Sources of the Unwritten Law in Albania*, in “Man”, vol. 55, n. 8, 1955, p. 124.

⁵⁹ J. Goody, I. Watt, *The Consequences of Literacy*, in *Literacy in Traditional Societies*, a cura di di J. Goody, Cambridge University Press, Cambridge 1968, pp. 31-34.

equilibrio, o omeostasi, che elimina memorie senza più rilievo per il presente. Il tempo influisce anche sul significato delle parole, il quale sarebbe controllato, secondo Goody e Watt⁶⁰, da una “ratifica semantica diretta”, vale a dire le situazioni della vita reale in cui la parola viene usata. La mentalità orale non si interessa alle definizioni, le parole acquisiscono il loro significato solo dal proprio habitat effettivo e costante, che non è rappresentato, come in un dizionario, semplicemente da altre parole, ma include anche i gesti, l'inflessione della voce, l'espressione del viso, e l'intero ambiente umano ed esistenziale. I significati delle parole emergono continuamente dal presente, benché quelli passati abbiano influito in modi diversi e non rintracciabili⁶¹.

Generalizzando potremmo dire che l'integrità del passato veniva subordinata a quella del presente. Le tradizioni orali riflettono i valori culturali di una società, piuttosto che le futili curiosità sul passato⁶². Gli argomenti che riguardavano il passato e che non avevano più un diretto legame col presente cadevano comunemente nell'oblio. La legge consuetudinaria, ripulita dal materiale non più in uso, veniva automaticamente aggiornata, mantenendosi in questo modo giovane, e apparendo così, paradossalmente, inevitabile e dunque molto vecchia⁶³. Ogni tipo di memorizzazione orale, comunque, è soggetta a delle variazioni che dipendono da pressioni sociali dirette, questo perché un pensiero e un discorso esistono sempre in un contesto di rapporti tra persone reali, mentre la scrittura crea ciò che è stato definito un linguaggio “decontestualizzato”, o una forma di

⁶⁰ Ivi, p. 29.

⁶¹ Cfr. W.J. Ong, *Oralità e scrittura...*, op. cit., 77.

⁶² Cfr. ivi, pp. 78-79.

⁶³ Cfr. M.T. Clancy, *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*, Harvard University Press, Cambridge 1979, p. 233.

comunicazione verbale “autonoma”, vale a dire un tipo di discorso che, a differenza di quello orale, non può essere immediatamente discusso con il suo autore, poiché ha perso contatto con esso. L'oralità delega il significato per lo più al contesto, mentre la scrittura lo concentra nel linguaggio stesso⁶⁴.

Contesto e mutazione, dunque, potrebbero essere i concetti chiave per la comprensione delle società orali, così da liberarci una volta e per tutte dal pregiudizio etnocentrico secondo il quale le società senza scrittura sono immobilizzate nel tempo, sempre uguali a se stesse e prive di storia⁶⁵.

In questo contesto liquido, magmatico, ha operato per secoli quello che oggi viene comunemente e uniformemente indicato come Kanun, termine che, come abbiamo visto in precedenza, raccoglie, probabilmente per una notorietà acquisita per effetto della cristallizzazione letteraria, una moltitudine di definizioni. Lo stesso processo di fissazione ha interessato le norme consuetudinarie che, strappate al contesto e all'oralità e impresse ordinatamente (o quasi) per mezzo della scrittura su dei libri, ne ha impedito, in alcuni ambiti, la mutazione e forse anche l'oblio.

⁶⁴ Riguardo ciò è interessante la conversazione che Rose Wilder Lane ebbe con un anziano del villaggio di Thethi, nell'Albania del nord (citata in originale all'inizio di questo paragrafo), nella quale dice: “Io sono un uomo vecchio e ho visto che quando gli uomini vanno giù nelle città per imparare quello che c'è nei libri tornano disprezzando la saggezza dei loro padri e non ricordano nulla di essa, e parlano sciocamente, parole che non sono d'accordo l'una con l'altra. Ma le cose che un uomo conosce perché egli le ha viste, le cose che osserva e che esamina mentre cammina lungo i sentieri o mentre siede attorno al fuoco, queste cose non sono molte, ma sono suono. Allora, quando un uomo è solo dà un nome a queste cose e le parole diventano una canzone, e la canzone rimane come si è detta nelle memorie di coloro che l'hanno ascoltata” (Cfr. R. Wilder Lane, op. cit., p. 180. Traduzione mia).

⁶⁵ Cfr. F. Remotti, op. cit., pp. 166-167.

In relazione a questo, il noto comparatista Rodolfo Sacco afferma che:

In teoria la consuetudine, nata fattualmente, non si snatura per effetto della sua redazione: infatti, allorché una consuetudine viene messa per scritto, la sua validità sta nella fattualità e non nello scritto. Ma di fatto il testo in cui è redatta la consuetudine si carica di tutta l'autorità di cui è ricco il redattore; e l'organo che deve dare applicazione alla consuetudine conosce la consuetudine solo attraverso la redazione. I procedimenti adottati per la redazione, così come la qualità e l'ignoranza dei redattori, possono finire per sostituire alla consuetudine fattuale una finta consuetudine libresca, fantoccio senza anima, senza duttilità, senza mutevolezza, sclerotico e caricaturale⁶⁶.

Questo è proprio quello che è accaduto alle consuetudini giuridiche albanesi, l'autorità acquisita dalla redazione del Kanun di Gjeçovi condiziona ancora oggi la vita di alcuni albanesi.

Voglio concludere questo articolo con due aneddoti che probabilmente possono meglio chiarire quanto detto finora. Qualche anno fa, durante le mie ricerche nel nord dell'Albania, ebbi modo d'intervistare alcuni anziani che si occupavano di pacificare le famiglie "in sangue", cioè in faida. Questi, chiamati ad intervenire dalla famiglia che doveva tenersi rinchiusa in casa per evitare che un suo membro maschio venisse ucciso per vendetta, tradizionalmente avevano il compito di parlamentare con le due famiglie in faida al fine di giungere ad una pacificazione. In linea di massima, questi anziani si ritenevano ed erano ritenuti degli esperti del Kanun. Durante l'intervista,

⁶⁶ R. Sacco, *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, il Mulino, Bologna 2007, p. 201.

uno in particolare di loro, per convincermi del fatto che fosse un esperto delle consuetudini giuridiche, si mise a citare a memoria i paragrafi del *Kanun di Lek Dukagjini* di Gjeçovi, premettendo a ciascuna massima il numero del paragrafo da cui citava⁶⁷.

In un'altra occasione, sempre durante le mie ricerche, presi accordi per intervistare una famiglia che si teneva rinchiusa in casa (*të ngujuar*) per una faida. Arrivato nella casa ed accolto come al solito con tutti gli onori, il capo famiglia mi presentò un anziano che aveva chiamato per l'occasione affinché mi spiegasse in modo più dotto il Kanun. Questi mi si presentò con in mano una copia del *Kanun di Lek Dukagjini* di Gjeçovi, nella sua edizione italiana curata proprio da me nel 2009 per la casa editrice "Besa".

Bibliografia

1. Brahaj J., *Shkrime për Sh. Gjeçov-Kryezien*, s.e., Tiranë 2009.
2. Castelletti G., *Consuetudini e vita sociale nelle montagne albanesi secondo il Kanun i Lek Dukagjinit*, in "Studi Albanesi", voll. III-IV, Istituto per l'Europa Orientale – Sezione Albanese, Roma 1933-34, pp. 61-163.
3. Clancy M.T., *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*, Harvard University Press, Cambridge 1979.
4. Clifford J., *Introduzione: verità parziali*, in *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, a cura di James Clifford e George E. Marcus, Meltemi, Roma 2005, pp. 25-58.
5. *Der Kanun. Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukagjini kodifiziert von Shtjefën Gjeçovi*, ins Deutsche übersetzt von Marie Amelie Freiin von Godin und mit einer Einführung von Michael Schmidt-Neke herausgegeben mit Vorwort und Bibliographie von Robert Elsie, Dukagjini Verlag, Peja 2001.

⁶⁷Cfr. D. Martucci, *I Kanun delle montagne albanesi...*, pp. 201-204.

6. Doja A., *Morphologie traditionnelle de la société albanaise*, in “Social Anthropology”, 7, 1, Cambridge 1999, pp. 37-55.
7. Drizari N., *Botimi i një veprë monumentale*, in “Hylli i Dritës”, 1933, n. 11, pp. 505-507.
8. *E drejta zakonore shqiptare*, Akademia e shkencave e RPS të shqipërisë, Instituti i kulturës popullore, Sektori i kulturës Shoqërore, Tiranë 1989.
9. Elezi I., *E drejta zakonore e Labërisë në planin Krahasues*, Shtëpia Botuese Libri Universitar, Tiranë 1994.
10. Id., *Kanuni i Labërisë*, botimet Toena, Tiranë 2006.
11. *El Kanun de Lekë Dukagjini*, recopilado por Shtjefën Gjeçovi, traducido por Erida Ajazi, revisión en español elaborada por María Moreno Molina, Casa Editorial EDFa, Tiranë 2016.
12. Fishta Gj., *Parathâne*, in S.K. Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shtëpia Botuese “Kuvendi”, Shkodër 2001, pp. XX-XXXII.
13. Id., *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, in “Hylli I Dritës”, n. 4, 1933, pp. 153-163.
14. Frashëri K., *Mbi kanunin e Skënderbeut*, in “Konferenca kombetare e studimeve etnografike (28-30 qershor 1976)”, Akademia e shkencave e R.P.S.SH., Tiranë 1977, pp. 125-143.
15. Geertz C., *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna 1990.
16. Gjeçovi Sh.K., *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, in “Hylli i Dritës”, 1913: n.1, pp. 15-18; n.2, pp. 53-57; n. 3, pp. 92-96; 1914: n. 4, pp. 120-122; n. 5, pp. 154-157; n. 6, pp. 182-186; n. 7, p. 217; n. 8, pp. 247-250; n. 9, pp. 280-282; n. 10, pp. 316-318; 1921: n. 6, pp. 271-273; n. 7, pp. 312-316; n. 8, pp. 361-369; 1922: n. 1, pp. 27-34; n. 2, pp. 78-84; n. 3, pp. 136-141; n. 4, pp. 187-192; n. 5, pp. 234-245; n. 6, pp. 290-295; n. 7, pp. 337-342; n. 8, pp. 391-398; n. 9, pp. 447-451; n. 10, pp. 490-494; n. 12, pp. 587-592; 1923: n. 3, pp. 127-138; n. 4, pp. 176-183; n. 5, pp. 223-231; n. 6, pp. 276-284; n. 7, pp. 326-330; n. 10, pp. 471-474; n. 12, pp. 559-563; 1924: nn. 1-2, pp. 60-62; nn. 3-4, pp. 127-132; n. 9, pp. 361-366; n. 11, pp. 488-499; n. 12, pp. 549-551.

17. Id., *Trashigime Thrako-Illirjane*, in “Hylli i Dritës” 1924: nn. 1-2, pp. 54-59; nn. 3-4, pp. 121-127; n. 9, pp. 356-360; n. 11, pp. 500-504; n. 12, pp. 551-555; 1936: n. 3, pp. 112-118; n. 4, pp. 184-187; n. 5, pp. 258-262; n. 10, pp. 481-487.
18. Id., *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shtypshkroja Françeskane, Shkodër 1933.
19. Id., *Codice di Lek Dukagjini ossia Diritto consuetudinario delle montagne d’Albania*, tradotto da P. Paolo Dodaj, a cura di P. Giorgio Fishta e Giuseppe Schirò, introduzione di Federico Patetta, Reale Accademia d’Italia - Centro Studi per l’Albania 2, Roma 1941.
20. Godart J., *L’Albanie en 1921*, Presses Universitaires de France, Paris 1922.
21. Godin M.A.F. von, *Das albanische Gewohnheitsrecht*, in “Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft”, n. 56 (1953), pp. 1-46, n. 57 (1954), pp. 5-73, n. 58 (1955/56), pp. 121-198.
22. Goody J., Watt I., *The Consequences of Literacy*, in *Literacy in Traditional Societies*, a cura di J. Goody, Cambridge University Press, Cambridge 1968, pp. 27-68.
23. Hasluck M., *The Unwritten Law in Albania*, edited by J.H.Hutton, Cambridge University Press, Cambridge, 1954.
24. Heyd U., *Kānūn and Sharī’a in Old Ottoman Criminal Justice*, in “The Israel Acad. of Sciences and Humanities Proceedings”, v. 3, n. 1, Central Press, Jerusalem 1967.
25. *Il kanun di Lek Dukagjini: le basi morali e giuridiche della società albanese*, traduzione di padre Paolo Dodaj, introduzione e cura di Patrizia Resta, Besa, Nardò 1996.
26. *Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società albanese*, introduzione e cura di Donato Martucci, traduzione di padre Paolo Dodaj, Besa, Nardò 2009.
27. Illia F., *Kanuni i Skanderbegut*, Editrice La Rosa, Milot 1993.
28. Imbriani E., *La sarta di Proust. Antropologia e confezioni*, Edizioni di pagina, Bari 2008.

29. *Kanon Leke Dukadžinija*, (posthumno djelo), skupio i kodificirao Štjefan Konstantin Đečovi, prijevod, predgovor i objašnjenja Halit Trnavci, Stvarnost, Zagreb 1986.
30. *Kanonot na Lek Dukagjini*, (posthumno delo), sobiraat i se kodira so Shtjefën K. Gjeçovi, prevod na albanski jazyk na Kim Mehmeti, so voveduvanjeta na Ferad Muhić, FI & GA, Tetovo 1994.
31. *Kanuni i Lekë Dukagjinit / The Code of Lekë Dukagjini, Albanian Text Collected and Arranged by Shtjefën Gjeçov*, edited by Leonard Fox, Gjonlekaj Publishing Company, New York 1989.
32. Kastrati Q., *Some Sources of the Unwritten Law in Albania*, in “Man”, vol. 55, n. 8, 1955, pp. 124-127.
33. Koliqi E., *Il diritto albanese del kanun e il diritto romano: lezione tenuta presso il Reale Istituto di Studi Romani in Roma il 27 marzo 1942*, in “Studime e Tekste”, serie giuridica, n. 1, Roma 1943, pp. 4-27.
34. *Le Kanun de Lekë Dukagjini*, sur l'éd. de Shtjefën Gjeçovi, trad. de l'albanais par Christian Gut, Dukagjini Publishing House, Peja 2001.
35. Martini Xh., *Kanuni i Dibrës*, Emal, Tiranë 2007.
36. Martucci D., *A je burrë? Elementi di una rappresentazione*, in “Archivio di etnografia”, n. 1, 2007, pp. 43-55.
37. Id., *Il sangue e l'onore nel Kanun*, in “Melissi”, n. 14/15, Besa, Nardò 2007, pp. 135-142.
38. Id., *I Kanun delle montagne albanesi. Fonti, fondamenti e mutazioni del diritto tradizionale albanese*, Edizioni di Pagina, Bari, 2010.
39. Id., *Die Gewohnheitsrechte der albanischen Berge: Die Kanune. Mit einem unedierten Manuskript über den Kanun der Mirdita*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg, 2013.
40. Mata R., *Shtjefën Gjeçovi nderi i kombit*, Reklama, Tiranë 2000.
41. Meçi Xh., *Kanuni i Lekë Dukagjinit. Varianti i Pukës*, Çabej MCM, Tiranë 1997.
42. Id., *Kanuni i Lekë Dukagjinit: Në Variantin e Mirditës*, GEER, Tiranë 2002.
43. Ong W.J., *Literacy and Orality in Our Times*, in “ADE Bulletin”, n. 58, 1978, pp. 1-7.

44. Id., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986.
45. Remotti F., *Temi di antropologia giuridica*, Trauben, Torino 2006.
46. Resta P., *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Meltemi, Roma 2002.
47. Sacco R., *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, il Mulino, Bologna 2007.
48. Schirò G., *P. Gjeçovi e la prosa del Kanûn di Lek Dukagjini*, in *Le terre albanesi redente. Kosovo*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1942, pp. 177-201.
49. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, a cura di James Clifford e George E. Marcus, Meltemi, Roma 2005.
50. Tarifa F., *Of Time, Honor, and Memory: Oral Law in Albania*, in "Oral Tradition", vol. 23, n. 1, 2008, pp. 3-14.
51. Valentini G., *Considerazioni preliminari e generali sul «Kanun» detto «di Lek Dukagjini»*, in "Studime e Tekste", serie giuridica, n. 1, Roma 1943, pp. 29-97.
52. Id., *Sulle origini militari della terminologia del Kanûn*, in "Rivista d'Albania", anno IV, fasc. II, giugno 1943, Reale Accademia d'Italia – Centro Studi per l'Albania, Roma 1943, pp. 79-82.
53. Id., *Il Diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Vallecchi, Firenze 1956.
54. Villari S., *Le consuetudini giuridiche dell'Albania nel Kanun di Lek Dukagjini*, Società Editrice del Libro Italiano, Roma 1940.
55. Wilder Lane R., *Peaks of Shala*, Harper & Brothers, New York 1923.
56. Zojzi Rr., *Shtjefën Konstantin Gjeçov – Éminent Patriote et Spécialiste de la Culture Populaire*, in "Culture Populaire Albanaise", n. 1, 1981, pp. 171-184.

