

Medea e le altre

Il femminile e il materno
tra antico e contemporaneo

A cura di Renato Boccali

Le Forme del Sentire

DIREZIONE

Maddalena Mazzocut-Mis, Renato Boccali e Patrizia Landi

COMITATO SCIENTIFICO

Luis Puelles Romero (*Universidad de Málaga*)

Carole Talon-Hugon (*Université Paris-Sorbonne*)

Irene Zanini-Cordi (*Florida State University*)

ISSN 2284-4708
ISBN 978-88-5513-231-2

Copyright © 2025

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume o fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano - e-mail autorizzazioni@clearedi.org - sito web www.clearedi.org

Il presente volume è stato pubblicato con il contributo
del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università IULM di Milano



In copertina

Daniel Popper, *Thrive* (particolare).

Installazione artistica monumentale in cemento armato e fibra di vetro.

Down Town Fort Lauderdale, Florida.

Videoimpaginazione: Paola Mignanego

Stampa: Litogi

Sommario

| | |
|---|-----|
| INTRODUZIONE | |
| La regola di Archimede <i>Renato Boccali</i> | 7 |
| MEDEA | |
| La geometria del male: <i>Médée</i> di Luigi Cherubini <i>Emanuele Ferrari</i> | 17 |
| Medea: il punto di vista della criminologia <i>Isabella Merzagora</i> | 33 |
| MATERNITÀ | |
| “Non v'è animo più sanguinario” (Eur. <i>Med.</i> 266). Medea e i rischi della maternità negata <i>Laura Pepe</i> | 53 |
| Il mito di Ounamir. I disturbi della maternità <i>Najate Nerci</i> | 69 |
| La maternità nell' <i>Odissea</i> e l'odissea della maternità. Dialogo con Barbara Hamby, Roberta Cortese e Andrea Bajani <i>Irene Zanini-Cordi</i> | 93 |
| FEMMINILE/FEMMINILITÀ | |
| Il femminile negato: il caso delle ‘Vergini giurate’ <i>Florjer Gjepali</i> | 109 |
| La donna sovrasensuale. Masochismo, fantasia, teatralità <i>Claudio Rozzoni</i> | 125 |
| L'insostenibile condizione della donna in <i>Tutta casa, letto e chiesa</i> di Dario Fo e Franca Rame. Il riso come mezzo di autocoscienza <i>Paola Casella</i> | 145 |

TEATRO

| | |
|--|-----|
| La voce negata. Breve premessa a “ <i>Medea e le sue sorelle</i> ”. <i>Drammaturgia</i> <i>Patrizia Landi</i> | 167 |
| “ <i>Medea e le sue sorelle</i> ”. <i>Drammaturgia</i> <i>Martina Treu</i> | 175 |
| Le Autrici e gli Autori | 185 |
| Indice dei nomi | 189 |
| Indice dei personaggi | 193 |

Il femminile negato: il caso delle ‘Vergini giurate’

Florjër Gjepali

DOI: <https://doi.org/10.7359/2312-2025-gjef>

ABSTRACT

Through an interdisciplinary and cross-cultural perspective, this contribution aims to highlight the expressive power unleashed by a particular figure of femininity prevented from becoming a mother: that of the Albanian ‘sworn Virgins’ [*Burrneshë*], women who dress as men and adopt male clothing, attitudes, and postures. After addressing the phenomenon from a historical and legal perspective, I will present my thesis, which posits that sworn virgins are an expression of denied femininity. Contrary to those who believe that (these) women, by adopting masculine attitudes, emancipate themselves from a condition of inferiority, I intend to demonstrate that femininity should not be understood as the assimilation of male attitudes and behaviors. Rather, it is about ensuring that women are granted the same prerogatives and rights as men. This case study reveals the possibility of another order, different from the androcentric one, which sees the role of women as the focal point for developing a philosophy of sexual difference.

KEYWORDS: denied femininity; Kanun; sexual difference; ‘Vergini giurate’; violence.

1. INTRODUZIONE E METODO

A partire dalla seconda metà del XIX secolo, diversi viaggiatori e studiosi hanno registrato, nella zona montuosa delle Alpi Dinariche dei Balcani occidentali, nel territorio oggi diviso tra Albania, Kosovo, Montenegro e Bosnia-Erzegovina, un particolare tipo di celibato femminile, a volte accompagnato da un parziale o completo abbigliamento maschile. Le prime occorrenze relative a questo fenomeno sono fatte risalire agli scritti del diplomatico austriaco e albanologo Johann Georg von Hahn¹ e a

¹ von Hahn 1854. Cfr. anche von Hahn 1867.

quelli dell'etnografo serbo Milorad G. Medaković², tra i primi a raccontare di queste donne che indossavano vestiti maschili e a volte portando anche un'arma venivano rispettate dalle loro tribù come se fossero veri uomini. Le loro sono le prime testimonianze che abbiamo del fenomeno delle 'Vergini giurate', cioè donne che per tutta una serie di ragioni, di cui ora si renderà conto, diventano uomini sociali senza l'ausilio di ormoni, interventi di chirurgia o richiamandosi alle moderne ideologie occidentali legate alle teorie *gender*. Alle prime descrizioni di questo fenomeno, ne seguiranno di più numerose tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento dal momento che si ha l'esplosione del fenomeno dei viaggi avventurosi nei Balcani e delle relative cronache riguardanti queste donne mascolinizzate³.

Tuttavia, dato che lo sguardo di chi osserva è tutto fuorché neutrale e impersonale, spesso i viaggiatori tendevano a descrivere ironicamente i popoli visitati, ridicolizzando i loro comportamenti ed escludendoli dalla contemporaneità civilizzata da cui essi provenivano⁴: basti pensare a questo proposito alla nota espressione utilizzata dalla Durham per riferirsi al paese delle aquile, "[t]he Land of the Living Past"⁵. L'etnocentrismo del loro sguardo tendeva a 'normalizzare' ciò che vedevano per ricondurlo a categorie note. Così è avvenuto anche per le 'Vergini giurate', il cui primo accostamento fu quello con le mitiche Amazzoni e con una altrettanto mitica età del matriarcato⁶. Come è evidente, siamo di fronte a quello che è un 'imbarazzo' che attraversa l'antropologia e l'etnografia di fine Ottocento: infatti, l'antropologia sin dalla sua fondazione si è dovuta confrontare con la questione del metodo e anche della sua condizione di possibilità, chiedendosi come facciamo a dire qualcosa di vero su un popolo che non possiamo capire fino in fondo perché banalmente non ne facciamo parte. In questo caso specifico, vale la pena precisarlo, stiamo guardando un fenomeno che si inserisce all'interno di un contesto europeo, ma solo in maniera accidentale, perché la realtà dei Balcani, e nella fattispecie quella della società albanese, ha le sue opacità così come ogni società, che diventa difficile cogliere se lo sguardo rimane quello imperniato intorno a una prospettiva eurocentrica. A maggior ragione, all'interno di una

² Medaković 1860.

³ Quello delle 'Vergini giurate' è un fenomeno in via di estinzione, si hanno sempre meno testimonianze di queste donne che giurano di diventare uomini.

⁴ Martucci 2014, p. 36.

⁵ Durham 1909, p. 1.

⁶ Martucci 2014, p. 36. Si pensi a questo proposito a Bachofen 1861.

cornice teorica attenta alle tematiche di genere e alle questioni sul femminismo quale è quella che ospita il presente intervento, sorprende sentire uomini che parlano per bocca di donne che si suppone del resto debbano fare qualcosa per liberarsi⁷. È questo l'imbarazzo concettuale di cui non ci possiamo liberare; io stesso – che scrivo – sono venuto in Italia quando avevo quattro anni e mi appartiene più la cultura italiana rispetto a quella albanese che ho difficoltà a comprendere fino in fondo pur adottando quello *sguardo partecipativo*⁸ che viene richiesto per comprendere questi fenomeni⁹.

Nel presente contributo cercherò, in primo luogo, di offrire alcuni elementi per comprendere il fenomeno delle 'Vergini giurate' nella sua articolazione storico-sociale e culturale. Dopodiché giungerò alla seconda parte, quella conclusiva, in cui tento di mostrare in che misura assurge a motivo di interesse parlare delle 'Vergini giurate' in un volume dedicato alle 'altre con Medea', provando infine a connettermi con l'orizzonte tematico del materno. Per avvicinarmi al tema delle 'Vergini giurate' mi rifarò alla prospettiva adottata dell'antropologo Donato Martucci, che nel suo lavoro inquadra il fenomeno attraverso le lenti di quello che oggi viene definito il diritto tradizionale albanese, un diritto che è stato in vigore presso tutte le zone geografiche sopramenzionate ben prima della definizione dei confini degli attuali Stati, cioè quando le tribù si spostavano da una zona all'altra delle montagne sulla base di esigenze che avevano a che fare con la sopravvivenza¹⁰.

⁷ Credo che debbano essere le 'Vergini giurate' a parlare delle 'Vergini giurate', se avvertono l'urgenza di farlo.

⁸ L'idea di trattare lo sguardo come partecipativo, cioè come un processo collaborativo e partecipativo nei confronti del popolo e dei fenomeni al suo interno studiati è notoriamente una tecnica di ricerca etnografica incentrata sulla prolungata permanenza e partecipazione alle attività del gruppo sociale studiato da parte del ricercatore. Questo metodo di *osservazione partecipante* è stato reso celebre da Malinowski ed è divenuto fondamentale per le scienze etno-antropologiche. Per un approfondimento si veda Semi 2010.

⁹ Per comprendere la natura di queste difficoltà si può fare riferimento all'attività di traduzione di un testo: per un verso tale attività è impossibile, ma d'altra parte non può essere del tutto impossibile, perché altrimenti non ci capiremmo. E allo stesso tempo rimane sempre un *gap* tra i due testi, quello in entrata e quello in uscita, che non può essere colmato.

¹⁰ Martucci 2014, p. 37.

2. IL QUADRO GIURIDICO: IL 'KANUN'

Il *Kanun*¹¹ è il più importante codice di diritto consuetudinario albanese ed è parte integrante del patrimonio culturale e in quanto tale non differenzia tra le confessioni tradizionalmente presenti nel Paese (Cattolicesimo, Ortodossia e Islam). Sebbene le esatte origini del *Kanun* siano tuttora poco chiare¹², alcuni commentatori lo fanno risalire persino all'Albania medievale, la compilazione dei codici è invece tradizionalmente attribuita alla personalità di Lekë Dukagjini, il quale ne sistematizzò i precetti in una raccolta. Successivamente, il codice venne tramandato soprattutto in forma orale finché nel 1912 il frate francescano originario del Kosovo Shtjefen Gjeco raccolse in forma scritta l'intero *corpus* del *Kanun* producendo dodici volumi scritti. Il codice si esprime in molti ambiti della vita e i concetti che al suo interno assumono un ruolo eminente sono considerati tutt'oggi dei valori importanti nella società albanese. Basti pensare alla *besa* [*besë*]¹³, che rappresenta uno dei valori più interiorizzati nella

¹¹ Si veda Martucci 2009. Per entrare in questo clima giuridico culturale mi permetto di rinviare alla lettura del romanzo di Ismail Kadaré, *Avril brisée* (1978).

¹² Vale la pena qui riportare i lavori del giapponese Kazuhiko Yamamoto, il quale scrive che “[i]l Kanun assomiglia alle opere filosofiche di Platone e Aristotele e, nel Kanun si trovano nozioni morali della civiltà greca. In quel periodo in cui non vi era alcuna autorità statale, si può cercare l'origine antica del Kanun”. In questa direzione sono da leggersi i lavori che portano il titolo *The Ethical Structure of the Kanun and Its Relationship with Homeric Epics and Greek Philosophy; The Ethical Structure of the Kanun: Is It the Original Form of Ethics in Human Society?* Cfr. Yamamoto 2000. Secondo Platone, la società riflessa nei poemi omerici è una società senza potere statale. E in una società senza potere statale, l'atto di vendetta che la parte offesa esercita sull'offensore rappresenta l'unica forza disciplinare, che dovrebbe essere sostenuta dai concetti etici della società. Sebbene l'etica della società omerica sia stata già analizzata, non esiste ancora una teoria sulla struttura etica della società omerica analizzata dal punto di vista di una società senza potere statale. Per cui, lo studio di Yamamoto tenta di affrontare segnatamente questa questione. Sei concetti – ‘giuramento’, ‘onore’, ‘ospitalità’, ‘sangue’, ‘cibo’ e ‘vendetta’ – sono stati estratti dai poemi omerici e confrontati con la struttura etica del *Kanun* albanese. La struttura etica della società omerica sembra appartenere alla categoria dell'etica di una società senza potere statale, rappresentata dalla struttura etica del *Kanun*. Platone critica esplicitamente il sistema di valori etici della società omerica, che considera alienato dall'idea del Bene. Cfr. Yamamoto 2002 e 2006.

¹³ Il concetto di *besa* rappresenta un autentico valore etico albanese, difficile da tradurre in altre lingue. Esso racchiude l'idea di una promessa vincolante, di una protezione e insieme di una fede. Fondamentale per l'individuo e il suo comportamento sociale, *besa* si articola attorno a tre elementi chiave: la parola data, la garanzia di una tregua e la protezione dell'ospite. Nel *Kanun*, la parola d'onore regola ogni tipo di rapporto, basti pensare che persino le relazioni commerciali si basavano su accordi orali,

coscienza collettiva albanese: essa sta a indicare sostanzialmente il fatto che la promessa e la parola data vanno mantenute a costo della vita, pena la perdita della credibilità all'interno della comunità. O ancora, si prenda ad esempio il valore dell'ospitalità [*Mikëpritia*]¹⁴, per cui l'ospite è considerato sacro per tutto il popolo albanese. In questo contesto, un aspetto che assume all'interno del codice un ruolo del tutto particolare è legato alle vendette di sangue, che non sono un'invenzione del *Kanun*, ma al contrario il *Kanun* nasce proprio per regolamentare e rendere 'giuste' tali vendette¹⁵. In particolare, al suo interno si fissa in maniera rigorosa il dovere di vendicare l'uccisione di consanguinei colpendo i parenti maschi dell'assassino fino al terzo grado di parentela – escludendo dalle faide le donne.

Tra i molti altri ambiti della vita su cui si esprime in grande dettaglio, il *Kanun* disciplina anche i legami di parentela, distinguendo chiaramente da una parte i legami che intercorrono tra la femmina e i suoi consanguinei [*gjini*], da quelli che invece intercorrono tra il maschio e i suoi consanguinei (*gjak* = sangue), e dall'altra i legami di consanguineità che intercorrono tra parenti per via maschile (Albero del Sangue) o per via femminile (Albero del Latte). Nella casa paterna la donna era considerata, secondo il *Kanun*, come qualcosa di superfluo. Questo si spiegava col fatto che, in una società patriarcale – e in questo contesto sembra davvero appropriato l'utilizzo di questa parola – e a discendenza patrilineare come era quella albanese, le donne nascevano per la famiglia del marito e non per quella del padre, dato che non tramandavano il sangue della casa paterna, ma perpetravano quello della casa maritale¹⁶. Alla donna erano negati tutti i "diritti del sangue", cioè tutti i diritti che il *Kanun* riconosce nella tribù solo ai maschi, come la proprietà fondiaria e la facoltà di gestire gli affari. A ciò si aggiunga che nella vita civile essa non poteva

pur esistendo contratti scritti. La stretta di mano, simbolo di *besa* tra uomini d'onore, consolidava la lealtà ed era eseguita rigorosamente con la mano destra. Questo gesto, di grande valore, era considerato inviolabile e appartenente a una dimensione divina. La violazione della *besa* comportava l'esclusione dalla vita sociale, rendendo il rispetto di tale principio motivo di orgoglio. Cfr. Sadiku 2014.

¹⁴ Nel *Kanun* il padrone e l'amico di fronte alla casa sono equiparati. Non ci può essere una forma di rispetto più grande di questa per un amico. Il culto dell'ospitalità viene espresso in dichiarazioni come questa: "l'amico che bussa alla porta deve essere ricevuto con tutto l'onore che gli appartiene, e non interessa se sia un mendicante o un santo".

¹⁵ Patrizia Resta (2002) propone di leggere la sequenza delle vendette riprese non come eventi criminali ma come mito, ovvero come narrazione simbolica del legame sociale e della relazione che lo stesso mito della vendetta stabilisce con la violenza.

¹⁶ Cfr. Martucci 2014, p. 37.

mai essere membro del consiglio di tribù o del villaggio. Ne emerge il ritratto di una donna, il cui scopo nella famiglia dove entrava come sposa si esauriva nelle sue attitudini alla procreazione e alla maternità. In sintesi, nella famiglia allargata, quale è quella descritta dai *Kanun*, nel migliore dei casi la donna è considerata una madre sovrintendente alle faccende domestiche e sempre subordinata alle direttive del padrone di casa¹⁷.

A partire da questo inquadramento, credo che sia più facile comprendere la nascita del fenomeno delle ‘Vergini giurate’. E ora la volta di restituire le motivazioni che potevano portare le giovani donne a giurare dinanzi a testimoni che sarebbero rimaste nubili e non avrebbero avuto figli per il resto della loro vita. Tali ragioni sono principalmente riconducibili a due scenari che potevano venire a configurarsi.

Il primo è legato a un matrimonio indesiderato. Dal momento che il matrimonio non era affatto affare personale ma familiare, la donna non aveva diritto di interessarsi della scelta del proprio futuro marito, perché a ciò pensavano i maschi della sua famiglia. L'unico modo che una fanciulla aveva per evitare il matrimonio (questo valeva sia per le cattoliche sia per le musulmane¹⁸) era quello di manifestare alla propria famiglia l'intenzione di rimanere vergine: in questo caso la ragazza era obbligata a chiamare dei mallevadori, i quali si sarebbero fatti garanti che essa non sarebbe mai passata ad altro marito¹⁹.

Il secondo motivo era legato alla gestione del patrimonio familiare. Se i genitori, morendo, lasciavano una figlia maggiorenne e non ci fossero stati maschi adulti in famiglia, essa assumeva il controllo degli affari, a patto che giurasse di rimanere una ‘Vergine’, e questo perché secondo il *Kanun* alle donne non era permesso il controllo degli affari. L'emergenza di questo secondo scenario è da leggersi in accoppiata con il tema delle vendette di sangue, di cui si faceva menzione sopra. Proprio perché il meccanismo vendicativo risultava difficile da arrestare una volta che era stato attivato, capitava non di rado che, venendo a mancare i maschi nelle case, le donne dovessero assumere in questi territori impervi il ruolo di capo famiglia. Da quel momento in poi le ‘Vergini’ svolgevano tutte le mansioni che erano ad appannaggio degli uomini come i lavori fisici, da cui le forme marcatamente maschili che assumeva il corpo. Infatti, un altro modo con cui vengono designate le ‘Vergini giurate’ è quello di *Burrneshe* – prefisso che significa *Burr-ë*, uomo in albanese, e il suffisso

¹⁷ Cfr. Martucci 2014, p. 37.

¹⁸ Martucci 2014, p. 41.

¹⁹ Martucci 2014, p. 37.

che indica il femminile –, che alla lettera, in uso anche oggi, si usa per riferirsi a una donna forte, sia un senso fisico, cioè una donna forte come un uomo, sia in un senso caratteriale.

3. ABITI, ATTEGGIAMENTI E POSTURE DI UNA 'VERGINE GIURATA'

Si cercherà ora di definire brevemente la figura di queste 'Vergini' una volta assunto il nuovo *status* sociale. A questo proposito, decisivo per la maggior parte delle testimonianze è il fatto che queste donne cominciasse a vestire da uomini. Le pubblicazioni su questo argomento insistono sul *cross-dressing*, cioè un atto o una pratica che indica l'abitudine a indossare indumenti comunemente associati al sesso opposto. Tuttavia, i viaggiatori e i ricercatori riferiscono di come tale fenomeno fosse diversamente interpretato a seconda dei casi e dei luoghi. Ripercorrendo le testimonianze di Ernesto Cozzi²⁰, Padre Giuseppe Valentini e della Durham, si può arrivare a mostrare in che modo non si tratti di un fenomeno omogeneo²¹.

Se [le vergini] intendono di mascolinizarsi possono in vario grado assumere veste maschile: il primo grado consisteva nel tagliarsi i capelli, portare berrettino e bende intorno al capo come gli uomini, nonché il *xhurdí*, capo di vestiario che, fuori della Mirdita, è esclusivo degli uomini; il secondo grado consisteva nel vestire interamente da uomo; il terzo nel portare anche le armi; il secondo e ancor più il terzo erano casi però rari; il terzo avveniva più ordinariamente in famiglie in cui non rimanesse vivo maschio alcuno per fare una vendetta.²²

Più comune sembrava essere, dunque, il fatto che assumessero un nome maschile, che si tagliassero i capelli come gli uomini, che indossassero il tipico copricapo maschile [*ksula*] e il *xhurdí*, una sorta di giacchetto nero di lana a mezze maniche, anch'esso utilizzato dagli uomini, e che avvolgessero il seno in strette bende: “[f]emminilità, obblighi e sottomissione vengono definitivamente abbandonati lì, insieme ai lunghi capelli che ne erano il simbolo. Il seno viene costretto e schiacciato in ruvidi tessuti e la voce irrobustita e resa grave dal fumo e dall'alcool”²³. Anche la Durham descrive il fenomeno come non omogeneo, mettendo in rilievo altri due

²⁰ Cozzi 1912 e 1943.

²¹ Martucci 2014, pp. 46-47.

²² Valentini 1944.

²³ Mazzon 2018a, p. 102. Queste tesi sono sviluppate nel volume della stessa autrice. Cfr. Mazzon 2018b.

aspetti interessanti, cioè il fatto che le ‘Vergini’ non solo mangiano con gli uomini ma fumano anche il tabacco con essi²⁴ occupando con ciò gli stessi spazi della vita privata e pubblica. Questo elemento della condivisione e della separazione degli spazi rappresenta un elemento importante nella cultura albanese; basti pensare che ancor oggi durante i giorni del rito funebre che accompagnano il defunto esiste una stanza adibita a ospitare gli uomini che verranno a rendere omaggio alla persona che è venuta meno e una a ospitare le donne, vigendo a tal proposito il divieto di incontro tra i due sessi.

Per riassumere, ciò che risulta cruciale in questa sede è il fatto che queste donne iniziavano ad assumere la parvenza degli uomini, adottando non solo lo stesso abbigliamento, ma anche le stesse posture in maniera da marcare la totale adesione a un nuovo gruppo sociale. Questo nuovo statuto sembra fornire alle ‘Vergini giurate’ una libertà di movimenti, senza i quali nessun nuovo mondo potrebbe loro apparire: è grazie ai nuovi capi indossati, al taglio di capelli, alla possibilità di fumare in pubblico, condividere gli stessi spazi degli uomini, e persino la possibilità di possedere un’arma, che emerge in loro un rinnovato senso dell’esistenza e con ciò la possibilità di alimentare una nuova identità personale²⁵. Da questo momento in poi è come se l’identità delle ‘Vergini’ andasse incontro a un mutamento rispetto alla condizione femminile di partenza: e, siccome è proprio alla luce di chi si è (*o di chi si ritiene di essere o di dover essere*) che la volontà complessiva si profila come strutturata in un certo modo e che le singole volizioni vengono ordinate e scelte, avere il coraggio di giurare di diventare degli uomini significa orientare il senso delle proprie azioni, che nella misura in cui incarna la propria libertà, coincide con l’identità personale che si alimenta²⁶. Un esempio concreto di questo mutamento d’identità è l’esperienza esistenziale della *Burrneshe* Dijana Rakipi, detta Lali. La sua testimonianza è di particolare interesse perché ‘lei’ parla di sé al maschile, quasi come se non si riconoscesse più nel corpo di una donna, ma solo nelle costruzioni sociali maschili che si è trovata ‘costretta’ a esercitare. È in questa prospettiva che si aprono questioni estremamente delicate che non riguardano solo l’identità di queste ‘Vergini’, ma interrogano in un senso più ampio le forme della rappresentazione del sé.

²⁴ Durham 1928, pp. 194-195.

²⁵ Per un inquadramento di natura fenomenologica su questi temi si rinvia a Zhok 2018.

²⁶ Zhok 2018, p. 20.

Ciò che mi premeva sottolineare attraverso queste analisi è anzitutto il fatto che si tratta di un fenomeno disomogeneo e secondariamente – ed è questo l'elemento centrale per il prosieguo del presente intervento – che le 'Vergini' iniziavano ad assumere tutte le posture che afferivano alla compagine maschile, quasi come se avvertissero l'urgenza di doversi smarcare dal ruolo che tradizionalmente veniva conferito alle altre donne.

Per quanto riguarda il ruolo che queste *virgjinëshë* assumevano nel contesto sociale in cui vivevano, la maggior parte dei moderni ricercatori le definisce *social man*, perché dopo il giuramento assumevano ogni aspetto del ruolo maschile nella società tribale. Donato Martucci sottolinea che questa considerazione, stando alle fonti, sembra più un'aspettativa del ricercatore che la realtà dei fatti²⁷. Da un lato è vero che le 'Vergini' cercavano, nel loro contegno, d'assomigliare ai maschi prediligendo le occupazioni maschili, quali i lavori nei campi, o fumando tabacco in pubblico intrattenendosi cioè più volentieri con i maschi che con le altre donne, verso le quali sviluppavano spesso forme di disprezzo palese e financo di misoginia. Tuttavia, è assolutamente falso che venissero considerate alla stregua di uomini: le 'Vergini' erano e rimanevano donne. Prova ne sia che in termini di diritti la questione era ben diversa: infatti, alle 'Vergini' era concesso di partecipare alle assemblee insieme agli uomini, ma non potevano prendere la parola né avevano diritto di voto, perché la parola e il voto erano di esclusiva competenza degli uomini. La loro nuova condizione non permetteva di avere un ruolo particolare nei riti religiosi, né consentiva di far parte di un gruppo organizzato, tanto è vero che esse normalmente non avevano contatti fra loro. In questo senso, le 'Vergini' si trovano nella condizione di non poter formare una vera casta. Ciò porta a pensare che non ci fosse davvero un momento e uno spazio in cui le 'Vergini' potessero far valere le loro istanze.

4. LA VERGINITÀ DELLE 'VERGINI'

Un ultimo aspetto prima di avvicinarmi alla seconda parte che contiene i rilievi conclusivi, riguarda la verginità delle 'Vergini'. Molti di coloro che si sono occupati dell'argomento hanno sottolineato come il voto di verginità fosse irreversibile e, anzi, la sua trasgressione avrebbe portato a dure punizioni. Carleton Coon, dopo un viaggio in Albania alla fine degli anni Venti del Novecento, riporta che, nell'eventualità in cui una 'Vergine'

²⁷ Martucci 2014, p. 47.

avesse rotto il proprio giuramento, “gli anziani la avrebbero bruciata viva” tuttavia non si sa se questa punizione sia stata mai inflitta a una ‘Vergine’. Come lo stesso Coon sospetta, questo voto di eterna verginità è più da leggersi nei termini di una finzione sociale. Sembra più probabile che la verginità delle ‘Vergini’ si riduca al solo fatto di non restare incinte e procreare.

Dunque, la rinuncia rituale a cui le ‘Vergini’ dovevano strettamente attenersi era quella alla fecondità e questa aveva ragioni chiare e facili da spiegare: le ‘Vergini’, come tutte le altre donne della famiglia, nel caso fossero rimaste incinte, non avrebbero tramandato il “sangue” della casa paterna, ma quello della famiglia del padre del nascituro, quindi avrebbero introdotto in essa un elemento estraneo, il nascituro sarebbe stato considerato *a priori* un bastardo e non avrebbe avuto posto nel sistema di patrilineaggio su cui si basava la società²⁸. Dal punto di vista giuridico sembra emergere l’idea per cui quello delle ‘Vergini giurate’ possa essere inteso come uno stratagemma, introdotto per impedire dei problemi che avrebbero acuito situazioni sociali che altrimenti non avrebbero trovato una pacifica soluzione²⁹. Di questo avviso sembra essere Martucci quando mette in luce nei rilievi conclusivi del suo lavoro il carattere dinamico di un codice giuridico che deve prevedere al suo interno un certo margine di flessibilità, pena l’esacerbarsi di problemi sociali, su tutti le vendette di sangue.

5. IL FEMMINILE NEGATO

Giunto a questo punto, mi propongo di svolgere alcune considerazioni critiche ripercorrendo certe argomentazioni che sono sopra emerse con l’intento di mostrare in che misura la figura della ‘Vergine giurata’ si

²⁸ Martucci 2014, p. 51.

²⁹ “Sembra che il riconoscimento della figura delle *virgjinshë* fosse funzionale alla sopravvivenza della comunità e fornisce una valvola di sfogo, una via d’uscita onorevole, a situazioni che altrimenti avrebbero generato conflitti. Quindi, in un contesto in cui l’onore leso era causa di infinite faide e la struttura patriarcale a discendenza patrilineare era rigidamente osservata e perpetuata, si è trovato un modo per concedere un minimo di flessibilità sia al genere femminile (permettendo alle ragazze di poter rifiutare un matrimonio fortemente indesiderato) sia alla stessa struttura sociale (come nel caso in cui era concesso alle *virgjinshë* di gestire il patrimonio familiare in assenza di maschi o in attesa che crescessero). Questa flessibilità è una delle caratteristiche fondamentali di contesti giuridici tradizionali in cui le norme si tramandano oralmente e si applicano discutendo caso per caso e lo è in particolare in Albania fino ai primi anni del Novecento, prima del collasso dell’Impero Ottomano e del seguente periodo di quasi anarchia che ha travolto le istituzioni sociali tradizionali” (Martucci 2014, p. 56).

inserisce nella cornice degli interventi legati a questo volume che porta il titolo *Medea e le altre*, con particolare riferimento all'orizzonte tematico del materno.

In primo luogo, intendevo sgomberare il campo da un'opzione equivoca, cioè l'idea per cui le 'Vergini' prestino giuramento di castità per guadagnare la parola e con ciò scardinare dall'interno il sistema in cui sono collocate. Si è visto sopra che la situazione non è trattabile in questi termini, proprio perché questa è una misura che gli uomini hanno scelto per le donne. Se a loro fosse concesso di avere la parola, e da quel momento in poi decidere della vita della società in cui sono inserite, potrebbe essere ancora una via percorribile. Ma al netto delle configurazioni giuridiche, che impediscono questa presa di parola, il punto decisivo è proprio il fatto che hanno giurato di essere degli uomini, e non è banalmente giurando di essere degli uomini che si rovescia l'ordine androcentrico. Le 'Vergini' sono donne a cui è data la possibilità di fare una scelta, che però è una scelta del tutto pre-tracciata e che alla fine rinforza le prerogative maschili, perché tale scelta è tutto fuorché l'esercizio di un atto di libertà, essa assume nel migliore dei casi le sembianze di una concessione a cui tali donne possono o meno dare seguito.

Intendo ora presentare una seconda considerazione che indica in modo più chiaro il modo con cui si è interpretato il tema delle 'Vergini' in questa cornice teorica. Questa considerazione fa riferimento al fatto che si potrebbe iniziare a pensare che queste donne nella misura in cui acquisiscono atteggiamenti maschili si affranchino da una certa condizione di minorità, a cui venivano normalmente rilegate nella società di stampo patriarcale dove si trovavano a essere inserite. Questo modo di vedere la questione, che a tutta prima può sembrare pacifico, porta con sé delle implicazioni su cui un pensiero che voglia definirsi femminista non può dirsi d'accordo. Questo perché non credo che il femminismo debba pensare la donna sul modello dell'uomo; cioè, il femminismo non dovrebbe essere inteso come un applicare alla donna tutto quello che è dell'uomo in termini di atteggiamenti e posture, semmai si tratta di dare alle donne le stesse prerogative in termini di diritti dell'uomo. Ostinarsi a pensare la donna sul modello dell'uomo significa ancora una volta riproporre quel modello che vede nell'uomo il vertice a cui tendere e rispetto al quale le donne non potranno che continuare a essere avvertite come forme difettive, cioè manchevoli di quei tratti che paradossalmente rinforzano l'asimmetria che cercano di colmare. Un pensiero della differenza non dovrebbe dunque premurarsi di assottigliare i confini tra uomini e donne in termini di atteggiamenti di posture, caso mai dovrebbe riappropriarsi

di quegli aspetti del femminile che sono rimasti taciuti, e sulla base di questi aspetti sviluppare una *contronarrazione* che sia capace di costruire un nuovo ordine simbolico diverso da quello androcentrico.

Quelli delle ‘Vergini giurate’ non possono quindi essere ideali femministi, oltretutto, come si è già notato, le ragioni storiche che conducono a questa vicenda sono di ordine patriarcale, cioè chi ha in mano il discorso non è mai stata una donna ma è sempre stato l’uomo. In più, proprio perché le ‘Vergini’ assumono questa facciata del maschile a loro viene impedito ciò che è loro di più proprio cioè *la facoltà di generare la vita*. Una studiosa del calibro di Adriana Cavarero collega tutta la filosofia al maschile al concetto della morte, laddove invece non sia mai che una filosofia al femminile vada a enfatizzare proprio la vita:

Rispetto alle due condizioni ontologiche fondamentali dell’essere umano, di ogni essere umano, che sono la nascita e la morte, l’inizio e la fine, la metafisica, lungi dal considerare interessante e fondativa la nascita, la ignora totalmente e misura, definisce l’essere umano a partire dalla morte. Nella lingua greca fin dall’inizio, da Omero, gli uomini sono chiamati i mortali. Questo significa definire gli esseri umani per la loro condizione di morte, di finitezza, di contingenza, per l’angoscia della sparizione. Tutto questo determina fortemente la metafisica occidentale. Hannah Arendt propone come alternativa un pensiero della nascita, che sulla nascita misuri la finitezza e la contingenza dell’umano [...].³⁰

Come risulta evidente, nel quadro interpretativo che si sta delineando, non sono certo le ‘Vergini giurate’ espressione di questa filosofia al femminile, al contrario: le ‘Vergini giurate’ sono il frutto di quella cultura che le lega alla morte per via di questa ‘messa in scena’ che sono state costrette a scegliere. Nell’ottica di una filosofia che vede non nella morte ma nella nascita la possibilità di *pensare diversamente e altrimenti*, queste donne che acquisiscono le prerogative del maschile sono doppiamente vincolate. In primo luogo, in quanto donne inserite nell’ambito del patriarcato, cioè di un pensiero che pone l’enfasi sulla morte, e questo è il primo vincolo, cioè della donna in quanto donna. A ciò si aggiunga che a queste ‘Vergini’, che viene tolta la prerogativa della donna in quanto donna e acquisiscono le prerogative degli uomini, o meglio semplicemente la parvenza degli uomini, vengono castrate sotto tutti gli aspetti: nella loro femminilità, nel piacere sessuale, e in una loro possibilità che possono realizzare o meno, cioè quella della generazione della vita.

³⁰ Cavarero 2007, p. 6.

In questa direzione, si configura una conclusione piuttosto penalizzante per le 'Vergini', perché ne emerge il ritratto di donne che si comportano come uomini senza i vantaggi degli uomini e di donne che non possono avere i vantaggi delle donne – vantaggi pur miseri nel quadro del *Kanun*. Esse sono proprio un ibrido a metà che le danneggia per entrambi i versi. Vale la pena ribadire che tale carattere ibrido, che definisce le 'Vergini giurate', non è suscettibile di essere trattato né come l'emergenza di un terzo genere né tanto meno all'interno di una prospettiva *gender fluid*. Esattamente come il fenomeno delle 'Vergini giurate' venne ricondotto nel Novecento entro categorie elaborate dalle scienze sociali, semplificato e decontestualizzato, allo stesso modo, un'operazione simile, a volte in maniera più raffinata a volte in maniera più ingenua, è proseguita nel corso del tempo, sostituendo alle Amazzoni e al matriarcato concetti come 'terzo sesso', 'terzo genere', *cross-gender*³¹.

Queste operazioni sono legittime fintanto che si parla di scrittrici o registe che sulla base di alcuni elementi reali intendono costruire una storia di finzione che gode dell'autorità di fatti realmente accaduti. È il caso di alcune rappresentazioni che hanno voluto vedere delle possibilità di liberazione per le 'Vergini' sfruttando quella che è una possibilità pre-tracciata dall'ordine del patriarcato. Il romanzo di Elvira Dones³² e il film *Vergine giurata*³³, tratto dallo stesso romanzo, stanno esattamente a testimoniare che l'opzione di affrancarsi non è in linea di principio impercorribile. La narrativa inventa proprio sulla base di ciò che potrebbe accadere. E deve persino essere così: la narrativa deve prevedere degli sviluppi futuribili, cioè configurare degli immaginari possibili a partire da alcuni elementi reali. E anche se si tratta di uno scenario che nei fatti non si è mai verificato, o almeno non se ne hanno testimonianze, vale la pena una volta di più sottolineare che non bisogna vedere in queste storie dei limiti alla fedele comprensione del fenomeno; al contrario, si può riconoscere nel loro coraggio di impostare il tema in maniera più disinvolta un'esigenza che mira a scavare di più nella storia, e non a tradirla³⁴.

In conclusione, *Medea e le altre* è la storia di queste donne che hanno assunto dei particolari atteggiamenti nel momento in cui sono state

³¹ Grémaux 1994; Martucci 2014, p. 56.

³² Dones 2007.

³³ Il film (del 2015) diretto da Laura Bispuri è liberamente tratto dal romanzo *Vergine giurata* di Elvira Dones ed è stato presentato nel 2015 al Festival di Berlino.

³⁴ Per usare l'efficace formula coniata da Barbara Mazzon (2018b), le 'Vergini giurate' sono donne *libere di costringersi* e che si trovano allo stesso tempo *costrette a liberarsi*.

messe di fronte a delle condizioni del patriarcato in forma estrema, il quale ordine patriarcale ha voluto che si comportassero proprio in questi termini, cioè replicando i meccanismi della violenza o all'esterno o sul proprio corpo. Le altre, le donne vessate sono le donne di confine, che sulla base del loro essere vessate *adottano dei contegni eccezionali, che altrimenti non troverebbero giustificazione*. In queste le altre ci sono le 'Vergini giurate' che sono esempi di femminilità liminare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bachofen 1861

Bachofen J.J., *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, Verlag von Kraiss und Hoffmann, 1861.

Cavarero 2007

Cavarero A., *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Villa Verucchio (RN), Pazzini Editore, 2007 (poi 2021).

Cozzi 1912

Cozzi E., "La donna albanese, con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari", *Anthropos*, 7 (1912), pp. 309-335 e 617-626.

Cozzi 1943

Cozzi E., "Le tribù dell'Alta Albania", *Studime e Tekste*, Serie giuridica, 1 (1943), pp. 229-269.

Dones 2007

Dones E., *Vergine giurata*, Milano, Feltrinelli, 2007.

Durham 1909

Durham M.E., *High Albania: A Victorian Traveller's Balkan Odyssey* [1909], London, Phoenix Press, 2000.

Durham 1928

Durham M.E., *Some Tribal Origins Laws and Customs of the Balkans*, London, George Allen & Unwin, 1928.

Grémaux 1994

Grémaux R., "Woman Becomes Man in the Balkans". In *Hird Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, edited by G. Herdt, New York, Zone Books, 1994, pp. 241-281.

Kadaré 1978

Kadaré I., *Avril brisée* [1978], Paris, Fayard, 2023.

Martucci 2009

Martucci D. (a cura di), *Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società albanese*, trad. it. di padre P. Donaj, Besa, Nardò, 2009.

Martucci 2014

Martucci D., "Donne che diventano uomini? Le vergini giurate nella cultura tradizionale albanese", *Anuac*, 3, 2 (dicembre 2014), pp. 35-60.

Mazzon 2018a

Mazzon B., "(Ri)conoscersi nell'altro. Viaggio identitario nella scoperta del sé attraverso la figura delle vergini giurate", *InCircolo*, 5 (giugno 2018), pp. 100-107.

Mazzon 2018b

Mazzon B., *Le vergini giurate. Donne libere di costringersi e costrette a liberarsi in Albania*, Milano - Udine, Mimesis, 2018.

Medaković 1860

Medaković M.G., *Život i običaj Crnogoraca*, Novi Sad, Matica Srpska, 1860.

Resta 2002

Resta P., *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Milano, Booklet, 2002.

Sadiku 2014

Sadiku M., "A Tradition of Honor, Hospitality and Blood Feuds: Exploring the Kanun Customary Law in Contemporary Albania", *Balkan Social Science Review*, 3 (2014), pp. 93-115.

Semi 2010

Semi G., *L'osservazione partecipante. Una guida pratica*, Bologna, il Mulino, 2010.

Valentini 1944

Valentini G., "Il clero cattolico e il diritto tradizionale albanese", *La civiltà cattolica*, 2, quad. 2252 (15 aprile 1944), pp. 73-81.

Valentini 1945

Valentini G., "La famiglia nel Diritto Tradizionale albanese", *Annali Lateranensi*, 9 (1945), pp. 9-212.

von Hahn 1854

Hahn J.G. von, *Albanesische Studien*, Bd. I, Jena, Fredrich Mauke, 1854.

von Hahn 1867

Hahn J.G. von, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar: im Auftrage der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, unternommen im Jahre 1863*, Wien, in Commission bei Carl Gerolds Sohn Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe, 15.2), 1867.

Yamamoto 2000

Yamamoto K., "The Ethical Structure of the Kanun: Is It the Original Form of Ethics in Human Society?", *Design Issue of KID*, 2 (2000).

Yamamoto 2002

Yamamoto K., "The Ethical Structure of Homeric Society", *Collegium Antropologicum*, 26, 2 (2002), pp. 695-709.

Yamamoto 2006

Yamamoto K., "The Ethical Structure of the Kanun and Its Relationship with Homeric Epics and Greek Philosophy", *Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare*, 25, 1 (2006), pp. 187-194.

Zhok 2018

Zhok A., *Identità della persona e senso dell'esistenza*, Milano, Meltemi, 2018.

Filmografia

L. Bisपुरi, *Vergine giurata*, Albania - Germania - Italia - Kosovo - Svizzera, Colorado Film - Erafilm - Match Factory Productions - Rai Cinema - RSI - Vivo Film, 2015.