

Donne che diventano uomini? Le vergini giurate nella cultura tradizionale albanese

*Donato Martucci
Università del Salento
donato.martucci@unisalento.it*

Abstract:

Between the end of the nineteenth century and the first half of the twentieth, many travelers and scholars who traveled in the mountainous areas of Western Balkans Dinaric Alps were fascinated by the presence of women who looked, in varying degrees, masculinized: the sworn virgins or *virgjineshë*. The descriptions of the phenomenon, however, were often influenced by the observer's eye, alien to the socio-cultural context. This essay will explore the historical and ethnographic evidences of this phenomenon, reconstructing the transformations and discussing the category of “social man”, associated with the sworn virgins.

Keywords: Sworn Virgins, Customary Law, Albania, Gender Identity, Social Man.

Virgjinat (femnat, qi veshen si burrë): S'veçohen prej grashjtjera, posë qi janë të lira me ndejë nder burra, porse pa tager zanit e kuvendit.

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

(Kanun di Lek Dukagjini, § 1228)

Introduzione

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 notizie relative a questo fenomeno sono fatte risalire, dai moderni studiosi, agli scritti del diplomatico austriaco e insigne albanologo Johann Georg von Hahn e a quelli dell'etnografo serbo Milorad G. Medaković. Quest'ultimo, nel libro *Život i običaj Crnogoraca* (Medaković, 1860), racconta che nel 1855, durante il suo lavoro sul campo presso la tribù di Rovci, sul confine tra l'Herzegovina e il Montenegro, venne a conoscenza del caso di una ragazza, Milica, che, non avendo fratelli maschi, aveva fatto voto di rimanere nubile per poter essere come un figlio maschio per suo padre. Medaković riporta che la ragazza indossava vestiti maschili e armi ed era rispettata, dalla sua tribù, come se fosse un vero uomo (Medaković, 1860: 23-24, in nota).

Nello stesso periodo Johann Georg von Hahn, nel volume *Reise durch die Gebiete des Drin und Wadar* (Hahn, 1867), racconta di aver incontrato, durante alcune visite effettuate nel 1863 nella zona del Mat e in altre regioni montuose appartenenti all'Arcidiocesi di Durazzo, quattro ragazze che pubblicamente avevano rinunciato al matrimonio e avevano deciso di comportarsi come uomini. Di due di loro non specifica i motivi che le avevano portate a quella scelta, mentre di una afferma che lo aveva fatto perché si era innamorata di un uomo che non poteva sposare e di un'altra che aveva preso quella decisione perché non voleva sposare l'uomo a cui era stata promessa dalla sua famiglia, giacché era di un'altra religione (Hahn, 1867: 31-33).¹

Il fenomeno, in seguito, è stato descritto anche da molti altri studiosi e viaggiatori che hanno visitato il Balcani occidentali tra la fine del XIX secolo e la prima metà del XX. Molti sono rimasti affascinati da queste donne mascolinizzate, tanto da voler a loro volta affascinare, nei propri resoconti, i lettori della classe borghese dell'Europa occidentale dell'epoca (e in realtà la fascinazione prosegue tutt'oggi), con le stranezze che si potevano trovare nelle selvagge terre dei Balcani a due passi dalla civiltà. Non c'era bisogno di recarsi nelle lontane foreste amazzoniche o nelle savane africane per godere dell'esotico, bastava spostarsi di pochi chilometri. È proprio tra la fine dell'800 e gli inizi del '900 che si ha l'esplosione del fenomeno dei viaggi avventurosi nei Balcani e delle relative cronache. Tuttavia, dato che lo sguardo di chi osserva non è neutrale, spesso i viaggiatori tendevano a descrivere ironicamente i popoli visitati, infantilizzando i loro comportamenti, ridicolizzandoli ed escludendoli dalla contemporaneità civilizzata da cui essi provenivano: è famosa l'espressione utilizzata dalla Durham, "*The Land of the Living Past*" (Durham, 1909: 1), tanto per citarne una. L'etnocentrismo del loro sguardo, tendeva a "normalizzare", afferma Djajic Horváth, ciò che vedevano, ciò che loro appariva, per ricondurlo a categorie note. In particolare: «*human sexuality was exposed to scrutinizing attempts to classify, dissect, and control, the middle class constructing its identity through definitions of self and other, of normalcy and deviance, of imperial and colonial, as well as of social centre and periphery. Female sexuality fell under special observation and control, while the split discourse of the virginal and libidinal continued to symbolize the representation of women in fin de siècle Europe*» (Djajic Horváth, 2011: 358). Così è avvenuto anche per quanto riguarda l'identità di genere e i discorsi inerenti alle "vergini giurate" (cfr. Djajic Horváth, 2003a: 75-82 e 2003b) che trasgredivano l'immagine della donna borghese, moglie e madre di famiglia e ne rappresentavano esattamente l'opposto. Il primo accostamento che venne in mente ai viaggiatori e agli studiosi che descrissero le *virgjinëshë* è quello con le mitiche Amazzoni e, contestualmente, con una altrettanto mitica età del matriarcato (Vukanović, 1961a: 93, 1961b: 112; Gjergji, 1963: 284-292, Kaser, 1994: 59-77, Djajic Horváth, 2009: 1-30, Hérault, 2009: 273-285) (si tenga presente che nella seconda metà del XIX secolo veniva dato alle stampe il libro di J.J. Bachofen che esponeva le teorie sul matriarcato; Bachofen, 1861).

Il fenomeno delle "vergini giurate" venne ricondotto entro categorie elaborate dalle scienze sociali, semplificato, destoricizzato e decontestualizzato. La stessa operazione è proseguita nel corso

¹ Sulla descrizione di queste donne fatta da Hahn torneremo in seguito.

del tempo, sostituendo alle Amazzoni e al matriarcato concetti come “terzo sesso”, “terzo genere”, “travestitismo”, “*cross-gender*” etc.

Cercheremo quindi di ricostruire il fenomeno delle “vergini giurate” provando a restituirlo nella sua complessità storico-sociale e culturale offrendo il maggior numero possibile di elementi per poterne elaborare una corretta interpretazione.²

Prima di ciò, è necessaria una precisazione: come ho detto, il fenomeno delle “vergini giurate” investe la zona montuosa delle Alpi Dinariche dei Balcani occidentali, nel territorio oggi diviso tra Albania, Kosovo, Montenegro e Bosnia-Erzegovina, come è possibile rilevare sia dai testi e dai casi studio citati più avanti sia dalle carte etnografiche compilate da Jelka Vince-Pallua su questo argomento (cfr. Vince-Pallua, 2007: 17-45); nel titolo ho specificato che osserverò il fenomeno attraverso le lenti di quello che oggi viene definito il diritto tradizionale albanese, non perché questo fenomeno (le “vergini giurate”) sia esclusivo dell'attuale stato-nazione Albania (che tra l'altro è indipendente solo dal 1912 con gli attuali confini, definiti a tavolino da politici stranieri), ma perché tale diritto consuetudinario è stato in vigore presso tutte le zone in questione per diversi secoli, ben prima della definizione dei confini degli attuali Stati, quando le tribù si spostavano da una zona all'altra delle montagne in base a esigenze che spesso avevano a che fare con la sopravvivenza.

L'albero del latte

Il diritto consuetudinario albanese distingue chiaramente e perentoriamente da una parte i legami di parentela che intercorrono tra la femmina e i suoi consanguinei (*gjini*)³, da quelli che intercorrono tra il maschio e i suoi consanguinei (*gjak* = sangue) (cfr. Palaj, 1943: 131), e dall'altra i legami di consanguineità che intercorrono tra parenti per via maschile (*lisi i gjakut* = albero del sangue) o per via femminile (*lisi i tâmlit* = albero del latte).⁴

Nella casa paterna la donna era considerata, secondo il *Kanun*, come qualcosa di superfluo, alla sua nascita «*piangevano perfino le travi di casa*» (Nova, 1977: 278), perché non era attesa e perché si sarebbe preferito un maschio. Questo si spiegava col fatto che, in una società patriarcale 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 maritale.

² Precisiamo che in questo lavoro non si produrrà un'etnografia originale circa il fenomeno delle *virgjinëshë*, giacché, come si vedrà, esso è quasi estinto e, nelle sue attuali forme sclerotizzate, non ha nulla a che vedere con quello degli inizi del '900, periodo a cui si riferiscono le informazioni più copiose e più interessanti. Proprio la contestazione di questo genere di etnografie è il cuore della critica del nostro lavoro: critica, basata su dati di etnografia storica, di chi propone delle ricerche non supportate da dati storici e documentari, facendo fede esclusivamente su quello che i pochi e spesso inconsapevoli informatori dicono.

³ Secondo B. Palaj il termine deriverebbe probabilmente da *gji* = mammella. In realtà il termine *gjini* deriva dal greco *γένος* (*ghènos*), che significa famiglia, stirpe (cfr. Palaj, 1943: 99-139). Nel *Kanun di Skanderbeg* è detto chiaramente: «*Gjinia è la famiglia e la stirpe della donna sposata. Essa include: la donna, i suoi genitori e la loro prole, di generazione in generazione fin quando risale la memoria*» (KS § 65). La traduzione degli articoli del *Kanun di Skanderbeg* che si propone in questo articolo è del dott. Genc Lafe. Per comodità di esposizione da ora in avanti quando verranno citati articoli dalla raccolta di F. Illia, *Kanun di Skanderbeg*, si abbrevierà *KS*, quando verranno citati dalla raccolta di S.K. Gjeçovi, *Kanun di Lek Dukagjini*, si abbrevierà *KLD*. Lì dove la traduzione degli articoli del *KLD* fatta da Padre Dodaj ci è parsa insufficiente, abbiamo provveduto a proporre una più aderente al testo albanese originale.

⁴ «*La discendenza da parte del padre si chiama “l'albero del sangue” (della consanguineità)*» (KLD § 700), «*La discendenza per parte della madre si chiama “l'albero del latte” (dell'affinità)*» (KLD § 701) (cfr. Valentini, 1945: 24, Doja, 1995 : 651 e 1998: 63-74).

Nella casa maritale, d'altro canto, la donna era considerata sempre come estranea.⁵ Questa estraneità è provata dalle prescrizioni concrete del *Kanun*, secondo le quali, conformemente al principio della solidarietà familiare, la famiglia paterna era responsabile del delitto della donna che uccide il marito, e viceversa il marito era responsabile, verso la famiglia della moglie, per alcune ingiustizie che avesse dovuto commettere contro di lei o della sua uccisione (Valentini, 1944: 25). Solo nel caso in cui la famiglia paterna avesse consegnato al marito la rituale cartuccia in segno di delegazione di *jus gladii*, questi non avrebbe dovuto rispondere dell'uccisione della moglie (Cozzi, 1912: 330; cfr Palaj, 1943: 121).

Finché si trovava nella casa del marito, era considerata come un piccolo otre, che sopporta pesi e fatiche: «*Altri diritti la donna non ha, solo è borsa per portare il bambino che le ha donato Iddio; altro diritto non ha, né per dare né per prendere*».⁶ Tuttavia la donna, nonostante il prezzo pagato dal marito al padre per il matrimonio, non era considerata come cosa comprata, bensì come cosa presa a nolo per tutta la vita del marito e non più, tanto è vero che la vedova poteva tornare alla casa paterna quando voleva (Valentini, 1944: 25).⁷

Alla donna erano negati tutti i "diritti del sangue" (Palaj, 1943: 131), cioè tutti i diritti che il *Kanun* riconosce nella tribù solo ai maschi, come la proprietà fondiaria (cfr. Valentini, 1944: 111-137, Shryock, 1988: 113-118).⁸

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

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

La donna però, eccezionalmente, poteva assumere l'amministrazione della casa quando non ci fossero stati maschi adulti nella famiglia. Ad esempio, la vedova del capo di casa assumeva l'amministrazione se i figli erano minorenni, finché il figlio maggiore avesse raggiunto l'età (15 anni) in cui poteva dirigere gli affari di famiglia. Oppure, se i genitori, morendo, lasciavano una figlia maggiorenne, e questa poi dichiarava dinnanzi alla sua parentela più prossima di rimanere sempre nubile (*virgjinëshë*) e non ci fossero stati maschi adulti in famiglia, essa assumeva il maneggio degli affari (v. oltre).

Come compensazione della grave restrizione dei diritti, la donna, osserva Valentini, «*ha l'alto privilegio di essere in modo speciale depositaria dell'onore della famiglia, e l'onore suo personale è la pupilla degli occhi dei suoi uomini*» (Valentini, 1944: 30). Il suo onore è ritenuto dovunque pari a quello dell'uomo (cfr. Sadiku, 1943: 277, 279 e Palaj, 1943: 131).⁹

⁵ «*Grueja është bija e dheut*» (la donna è figlia di foresti).

⁶ Cfr. *KLD*, art. 29. «*Altri diritti la donna non ha, solo è borsa per portare il bambino che le ha donato Iddio; altro diritto non ha, né per dare né per prendere (in ordine al matrimonio dei figli), ma solo il padre e il padrone di casa (ce l'hanno tale diritto)*» (Sadiku, 1943 : 277); cfr. Cozzi, 1912: 313.

⁷ Si veda il paragrafo successivo.

⁸ «*La proprietà è legata al sangue, e quindi agli uomini, l'intero sistema che giustifica tale affermazione, elimina allo stesso tempo le donne, che non trasmettono il sangue, e di conseguenza neanche la proprietà*» (Stahl, 1988 : 53).

⁹ «*Presso qualunque tribù tu t'informi, troverai migliaia di casi di sangue (vendette di sangue) avvenuti solo per una parola sfuggita di bocca, ma offensiva, contro una madre, una sorella, una sposa*». È vero che secondo il *Kanun*, «*la parola non fa funerale*», ma in molte circostanze della vita sociale albanese, se la parola offende l'onore di una madre,

Le norme che difendono l'onore delle donne sono ben distinte da quelle che le salvaguardano dall'uccisione e dai ferimenti. Difatti, la difesa dell'onore spetta al marito, mentre la difesa della vita della donna rimane competenza della sua famiglia paterna anche dopo che essa è sposata.¹⁰

Mentre l'onore dell'uomo è quello della donna sono pari dovunque,¹¹ la loro vita non ha lo stesso valore in caso di vendetta: in questo caso l'uccisione di una donna vale la metà di quella di un uomo; unica eccezione è la regione del Dukagjini dove il valore delle loro vite in caso di uccisione per vendetta è uguale.¹² Ciò corrisponde al concetto della vita della donna, meno apprezzabile di quella del maschio, di natura sua uomo di guerra, di politica e "vero anello nella catena genealogica" (Valentini, 1944: 34).

Nonostante questa sottovalutazione della vita della donna, essa è protetta da una sorta di "intangibilità" (Valentini, 1944: 31; v. anche Cozzi, 1912: 311). Difatti, la donna non "cadeva in sangue", cioè non era soggetta alle faide.¹³ Poteva girare e viaggiare da sola e disarmata in tutta tranquillità; mentre la sua famiglia era "in sangue" e i maschi erano asserragliati nelle *kulla*,¹⁴ lei poteva aggirarsi ovunque senza timore e accudire a tutte le incombenze che essi dovevano forzatamente trascurare.¹⁵

Nel caso in cui, qualcuno avesse tentato di oltraggiarla e lei, per difesa, avesse ucciso l'aggressore, si riteneva l'uccisione legittima e, anzi, onorevole.¹⁶

Per concludere questo ritratto della donna nella società kanunale albanese, illustro brevemente quale fosse lo scopo della sua vita e quali i suoi doveri.

Scopo ordinario della vita della donna, specialmente nella famiglia in cui entrava come sposa, era «*il servizio per mezzo della fecondità e del lavoro*» (Valentini, 1944: 37). Si può affermare che il tratto principale dello *status* sociale della donna e la sua sola funzione socialmente apprezzata si fondava solo sulle sue attitudini alla procreazione e alla maternità. La fecondità era la sua prima qualità e le permetteva di essere considerata agli occhi degli altri nonché ai suoi stessi, come un individuo completo. Il processo della sua socializzazione mirava alla soddisfazione di un solo desiderio: diventare madre (cfr Doja, 1995: 652). Una donna sterile era sovente disprezzata, perché considerata come un essere incompleto. La sterilità era attribuita sempre e comunque alla

una sorella, una sposa, costa la vita a colui che la proferì, «*perché la cattiva parola*», dice il Kanun, «*rovescia i monti*».

¹⁰ «*Se mano altrui percuota, violi o uccida donna maritata, l'onore ne vien vendicato dal marito, la ferita e il sangue dai parenti*» (KLD § 61).

¹¹ Così la percossa della donna patisce uguale sanzione che quella dell'uomo, essendo in entrambi i casi considerata offesa all'onore (cfr. Sadiku, 1943: 279; Cozzi, 1943: 253).

¹² «*Il sangue dell'uomo e della donna pari; l'onore dell'uomo e della donna pari*» (Sadiku, 1943: 277).

¹³ Si sarebbe ritenuto svergognato l'uomo che avesse usato le armi contro una donna, considerata come essere debole e inoffensivo.

¹⁴ Tipiche costruzioni a forma di fortilizio che erano costruite proprio allo scopo di rifugio e difesa dalle famiglie sulle quali incombevano sanguinose vendette. Dalla descrizione di Padre Pasi: «*[...] quel genere di abitazioni che solo le famiglie più benestanti si possono far costruire, e che con parola turca si chiamano kulle, luoghi di rifugio e di difesa specialmente per ragione di sangui. Per questo oltre una o due finestre di circa 25 per 30, hanno pure dei fori obliqui nel muro a modo di feritoie per far fuoco sul nemico e per difendersi dai suoi colpi*» (Cordignano, 1933: 262).

¹⁵ «*Con le donne dell'omicida non ha nulla a che fare la casa dell'ucciso, perché la donna e il prete non cadono in sangue (sotto vendetta)*» (KLD § 897).

¹⁶ «*La donna che va a far legna in montagna, o anche la fanciulla in cappuccio, se estraesse il coltello che il Kanun consente a difesa del suo onore, e colpì l'infame, onora sé stessa e la sua casa*» (Palaj, 1943: 119).

donna.

Solo al momento della nascita del primo figlio essa veniva riconosciuta come una sposa completa, e precedentemente poteva sempre essere ripudiata. Albert Doja sostiene che il matrimonio diventava definitivo solo quando la donna partoriva un maschio: a queste condizioni soltanto il matrimonio aveva adempiuto alla sua funzione, che era quella di perpetuare la discendenza dello sposo (Doja, 1995: 653).

La nascita di un figlio maschio (*djali*) veniva salutata dai parenti e dagli amici con spari di fucile in segno di gioia e con interminabili auguri e congratulazioni all'indirizzo dei genitori e del neonato, mentre la nascita di una figlia (*vajza*) era motivo di vera delusione per tutti (Cozzi, 1943: 314).

Gjeçovi nel "suo" *Kanun*¹⁷ espone minuziosamente i doveri di laboriosità che sono propri delle donne: possono essere mandate «*ad attingere acqua, a far legna, a portare il vitto ai lavoranti, innaffiare o trasportare il letame, mietere, zappare e mondare*» (KLD § 22); «*le donne hanno il dovere di lavorare per la casa*» e soltanto «*se avanza loro tempo, una volta libere dai lavori di casa, possono fare dei lavori manuali per sé*» (KLD § 25); dovere della moglie è «*servire disinteressatamente il marito [...] allevare la prole ed educarla onoratamente; tenere a punto i vestiti e le calzature del marito*» (KLD § 33).

Nella famiglia allargata, quale è quella descritta dai *Kanun*, oltre al capo famiglia (*zoti i shtëpis*) che deve essere un uomo, è prevista anche la figura della padrona di casa (*zoje e shtëpis*), che può anche non essere la moglie di lui ma un'altra più capace¹⁸. Essa è in sostanza una sovrintendente delle faccende domestiche, subordinata alle direttive del padron di casa (Sadiku, 1943: 275).¹⁹ Dispone di tutto quanto è relativo alla produzione domestica; ha il diritto di dare o prendere in prestito farina, pane, sale, formaggio e burro; di comandare le altre donne di casa e mandarle ad attingere acqua, a far legna, a portare i pasti a chi lavora. Ha il dovere di preparare da mangiare, distribuire il cibo, occuparsi dei prodotti del latte, essere giusta verso tutti e sorvegliare i bambini mentre le altre donne lavorano. Non può vendere né comperare senza l'assenso del capo (KLD §§ 22-23) (v. anche Sadiku, 1943: 275, e Cozzi, 1943: 238-239).

Le *virgjineshë*

Questo è il contesto in cui si sviluppa il fenomeno delle *virgjineshë* o vergini giurate.²⁰

¹⁷ Abbiamo utilizzato l'espressione "suo" *Kanun* per specificare il fatto che, oltre a essere un'opera etnografica e quindi una raccolta di norme e motti dalla viva voce dei montanari albanesi, la raccolta di Gjeçovi è anche un po' un'opera letteraria che molto deve all'ingegno del suo raccoglitore. Per maggiori approfondimenti si vedano Martucci, 2010 e 2013.

¹⁸ Sadiku sostiene che: «*Padrona di casa è sempre la donna più vecchia di casa*» (Sadiku, 1943: 273), ma Cozzi precisa che «*se la moglie del capo di casa è troppo vecchia, o non possiede le qualità che la sua posizione richiede, sottentra in luogo suo la più capace fra le donne di casa, sia essa sposa o vedova, e questa carica essa conserva anche in caso di successivi cambiamenti del capo di casa*» (Cozzi, 1943: 239).

¹⁹ Valentini riporta il seguente modo di dire: «*Dalla soglia in dentro è la padrona che comanda, mentre l'uomo è ospite in casa*» (Valentini, 1944: 77) che in realtà mal si concilia con quanto affermato da Sadiku.

²⁰ Ci sono diversi termini in molte delle lingue dei Balcani con cui questo fenomeno viene indicato: *virgjineshë* o semplicemente *virgjin* in albanese (alcuni hanno riferito anche dell'uso del termine *burrneshë*, ma questo indica in generale una donna dal carattere risoluto e coraggiosa come un uomo e può essere attribuito a qualsiasi donna; altri hanno riportato il termine più moderno di *vajza e betuar*, ma questo termine non si riscontra nella letteratura sull'argomento antecedente la seconda metà del XX secolo); *tobelija* (persona vincolata da un voto) in Bosnia; *tombelija* in Montenegro; *tybeli* nella variante kosovara dell'albanese. Alcuni dei moderni studiosi (Tarifa, Young) riportano anche i termini in serbo-croato per indicare donne mascolinizzate: *muzana, muskobanj*. Come possiamo

In linea generale possiamo affermare che esse erano donne che per vari motivi giuravano, innanzi a testimoni e mallevadori, che sarebbero rimaste nubili e non avrebbero avuto figli per tutto il resto della loro vita. Così descrive questo voto M.E. Durham:

If she could find twelve elders of her tribe group to act as con-jurors she could swear perpetual virginity. If she broke the vow the honour of the con-jurors was blackened and a blood-feud ensued. It was not easy for her to find twelve con-jurors. (Durham, 1928: 194)

Questo, ripetiamo, in linea generale, giacché molte delle *virgineshë* di cui abbiamo notizia non hanno fatto questo tipo di giuramento.

I motivi che potevano portare a questa decisione erano diversi: 1) evitare un matrimonio indesiderato; 2) poter gestire il patrimonio familiare in caso di morte dei genitori e di assenza di maschi adulti (15 anni) in casa; 3) amor filiale. Nel caso in cui, tuttavia, una ragazza non si fosse sposata per motivi di salute, fisica o mentale, non era definita *virgineshë* (cfr. KS § 986).

1. Evitare un matrimonio indesiderato

Premesso che il matrimonio non era affare personale ma familiare e che la donna non aveva diritto di interessarsi della scelta del proprio futuro marito e che 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 che per le musulmane) era quello di manifestare alla propria famiglia l'intenzione di rimanere per sempre «vergine»: in questo caso la ragazza era obbligata a chiamare dei mallevadori (*dorzan*), i quali dovevano farsi garanti del fatto che non sarebbe mai passata ad altro marito, inoltre era tenuta a restituire l'eventuale compenso (*merqiri*) ricevuto dalla famiglia del fidanzato in previsione delle nozze (cfr. Cozzi, 1943: 318; e KS § 985, 990).

2. Poter gestire il patrimonio familiare

Come abbiamo accennato in precedenza, se i genitori, morendo, lasciavano una figlia maggiorenne, e questa poi dichiarava dinanzi alla sua parentela più prossima di rimanere sempre *virgineshë* e non ci fossero stati maschi adulti in famiglia, essa assumeva il maneggio degli affari. Quando eventuali fratelli fossero cresciuti, il nuovo capo famiglia avrebbe dovuto agire di comune accordo con lei (cfr. Cozzi, 1943: 318); se rimaneva orfana una sola figlia e senza avere altri congiunti maschi, questa di solito poteva godere dell'eredità paterna finché fosse rimasta «vergine», cosa che normalmente le fanciulle orfane non potevano fare, essendo costrette ad andare a vivere sotto la tutela del parente maschio più prossimo della fratria paterna. Tuttavia, se nella sua famiglia ci fossero stati altri maschi adulti, questi avrebbero dovuto provvedere al suo sostentamento anche se fosse diventata *virgineshë*. Se poi gli eredi avessero deciso di dividere la sostanza, questa veniva divisa in parti uguali fra essi comprendendovi pure la «vergine», la quale poi fino alla sua morte poteva amministrare la sua porzione godendone tutto l'usufrutto: alla morte poi la sua parte di eredità sarebbe tornata agli eredi maschi (Cozzi, 1943: 318).

Il diritto di eredità, che talvolta veniva accordato alle donne con lo stato di «vergini», e che normalmente non era concesso alle donne,²¹ era uno dei motivi più frequenti che spingeva le

facilmente notare, i termini albanesi si riferiscono allo stato virginale delle donne in questione, i termini montenegrini, kosovari e bosniaci fanno riferimento al vincolo derivante da un voto. L'etnografo K. Ulqini testimonia di un altro termine utilizzato dagli albanesi islamizzati delle zone montuose del Mat: *sadik*. Questo termine, di origine turca, significa "fedele" (Ulqini, 1961: 161).

²¹ Tale disposizione del *Kanun* trova la sua spiegazione nel fatto che, se la donna avesse ereditato, si sarebbero introdotti elementi stranieri nelle singole tribù, diminuendo il vincolo di coesione e di indipendenza.

ragazze a fare questa scelta.²²

3. *Amor filiale*

Un altro motivo per rimanere “vergine” poteva venir dato dall’amor filiale, nel caso in cui i genitori della ragazza fossero stati inabili al loro sostentamento e non avessero avuto altri figli maschi. La figlia, per non abbandonarli e per poterli aiutare, rinunciava volontariamente al matrimonio. Tuttavia questo caso era molto raro essendo per i genitori una vergogna il non riuscire a maritare la propria prole.

Tra Papi e monache

Nel Kanun di Scanderbeg si afferma che una ragazza poteva diventare *virgjineshë* anche *për shpirt*, “per l’anima” e cioè per un voto (cfr. *KS* § 985). Don Ernesto Cozzi ci fa notare che «*questa dichiarazione di verginità non ha alcunché di comune col voto di castità della chiesa, e collo stato monacale religioso che in queste montagne non esiste*» (Cozzi, 1943: 320). La questione risulta controversa, come abbiamo illustrato all’inizio di questo lavoro, e i primi resoconti che menzionano le “vergini” risalgono alla seconda metà del XIX secolo; delle origini di questo fenomeno abbiamo principalmente ricostruzioni ideologiche e poco attendibili. Lo stesso Cozzi, per dare forza alla sua affermazione, riporta l’unica traccia che egli abbia ritrovato riguardante le monache in Albania:

Solo nell’archivio parrocchiale di Shoshi ávvi una memoria, la quale ci racconta che nella tribù di Plani vi furono molte giovani che mediante la predicazione e il buon esempio del P. ANGELO da Braciliano stabilirono verso l’anno 1715 di abbracciare lo stato verginale e consacrarsi a Dio, cosa insolita in queste contrade. Veduto ciò gli abitanti del luogo pensarono di fabbricare una casa appartata per le dette monache, acciò potessero più facilmente attendere alle cose spirituali. La S. Congregazione Romana per ordine di Clemente XIII abolì per giusti motivi questa adunanza di monache nel 1763, sebbene ne lodasse il buon proposito e il desiderio di castità; e ordinò che ognuna avesse a rimanere nella propria casa. L’abitazione, ove dimoravano queste monache, si vede demolita sotto gli orti, dalla casa parrocchiale di Plani, a cui tuttora appartiene. Cessata quell’adunanza non cessò però il costume di farsi monaca. E molte ragazze già fidanzate senza il loro consenso arrivate all’età maggiore volendo sottrarsi alla forza, si tingevano in nero le vesti, cingevansi con una rozza fune a guisa delle antiche monache di S. Chiara, il ché cagionò grandi dicerie fra il popolo. I missionarii cercarono a tutta possa di persuaderle a deporre quell’insolito vestire, ma indarno. [...] Però coll’andar del tempo quest’uso religioso andò scomparendo, ed ora non ne rimane traccia presso i montagnoli. (Cozzi, 1043: 320)

Analizzando le parole di Cozzi possiamo trarre alcune utili indicazioni: 1) Nel 1763 la S. Congregazione Romana per ordine di Papa Clemente XIII abolì, per non meglio specificati *giusti motivi* l’adunanza di monache, sebbene ne lodasse il buon proposito e il desiderio di castità. In un documento manoscritto della prima metà del XVIII secolo, titolato *I Scomunicati nel Giovedì Santo*, in cui vengono riportati diversi casi di scomunica, al punto XX si scomunica “Chi facesse sorelle giurate”, nella coeva traduzione albanese che segue nel documento, questa frase è tradotta: «*Kioft mallekuenen kush baft motra mbe Teneson*», cioè: «*Sia maledetto colui che fa sorelle nel Signore*». La nostra interpretazione è che tale asserzione si riferisca al divieto di consacrare nuove

²² «*In base al principio delle leggi consuetudinarie che “due ragazze formano un maschio”, se due figlie rimangono orfane, e dichiarano di rimanere “vergini”, esse godono vita natural durante l’usufrutto di tutta la sostanza paterna, sebbene vi siano altri eredi maschi*» (Cozzi, 1943: 318).

monache e ciò verrebbe a confermare quanto riportato nel documento rinvenuto da Cozzi.²³ Quali siano i *giusti motivi* che indussero il clero a vietare il celibato ascetico femminile si potrebbe ricavarlo da quanto detto dallo stesso Cozzi: le giovani cominciavano a farsi monache per evitare i matrimoni combinati indesiderati e ciò creava problemi alla comunità che si reggeva su costumi matrimoniali consolidati dalla tradizione; 2) Sembra plausibile affermare che in quel periodo (prima metà del '700) non esistesse in quei luoghi la figura istituzionalizzata della *virgineshë*, sia perché non viene menzionata come figura virginale tradizionale alternativa alle monache e, anzi, viene specificato che era insolito per le donne “abbracciare lo stato verginale”, sia perché le giovani locali, per evitare un matrimonio indesiderato, non sembravano avere alternative che farsi monache anche dopo che il Papa l’aveva esplicitamente vietato.

Altre fonti contemporanee agli avvenimenti narrati da Cozzi sembrano confermare che le donne delle tribù vicino quella di Plani non avevano altra alternativa se non la fuga per evitare i doveri di un matrimonio indesiderato. M.E. Durham riporta alcune notizie evidentemente estratte da manoscritti, in cui cita prima un certo Padre Candido che nel 1740, scriveva: «*le donne stanno scappando ogni giorno, anche dopo il matrimonio*»; e poi un Padre Bonaventura, il quale scriveva, invece, che «*le donne stanno fuggendo a grandissima furia*» (Durham, 2000: 193). Anche nell’Archivio di Propaganda Fide è conservata una lettera di Fra Bonaventura di Lavis (probabilmente lo stesso di cui parla la Durham), datata 20 dicembre 1744, in cui, più volte, il frate, nel contestare l’usanza del matrimonio in prova, fa riferimento al fatto che le donne erano solite fuggire dalla casa degli uomini a cui erano state date in sposa.²⁴

Le prime evidenze di un legame tra il celibato delle genti delle montagne albanesi e la religione cattolica si hanno nella *Relazione del Sottoprefetto delle missioni in Albania, Fra Cherubino da Vallebona*, datata 27 marzo 1638, in cui il frate francescano Cherubino illustra alla Congregazione di Propaganda Fide i risultati della predicazione dei padri francescani:

Questi fedeli haueuano la opinione delli Hebrei e delli turchi cioe era uergogna che l’uomo, o la dona restasse senza Marito, o senza molie, e li Maritati che non haueuano prole, si teneuano Maledetti. Hora Molti uorebbero conseruarsi casti finalcuni Maritati viuano come fratelli, e sorelle d’acordo unitamente, spinti non già da persuasioni importune ma da se solo col hauer sentito il frutto, e bellezza della purità, la vita di Christo, di Maria, e de santi, e se bene li turchi al principio ci facessero obietioni con parole catiue, nondimeno dopo non ci dicano altro. anzi le parole [...] de turchi hanno una santa inuidia alcune dico, e Maritate una uolta, benche restino giouine [morendo il primo] non si rimaritano mai più. per restar in sua libertà. (Relazione del Sottoprefetto..., 2009: 46-47).

Come fa notare René Grémaux, questa relazione «*reflects Franciscan enthusiasm for the chaste or continent marriage and virginity as a way of life for persons who have to live ‘in the world’ while being ‘not of this world’*». (Grémaux, 1992: 362)

Molte altre testimonianze connettono più o meno direttamente il giuramento delle *virgineshë* allo stato monacale o, comunque, a un voto religioso (diversi studiosi hanno rintracciato “vergini giurate” anche tra gli ortodossi e i musulmani).²⁵ In un testo pubblicato nel 1854, Johann Georg von

²³ *I Scomunicati nel Giovedì Santo*, documento citato in Nika, 2001: 133 (Ringrazio per questa segnalazione il prof. Italo Sarro). Come si è detto sopra, l’interpretazione che ci sembra più probabile è quella che si maledica (si scomunicati) chi dovesse ordinare nuove monache, tuttavia, la sola frase in italiano potrebbe portare anche a pensare che la maledizione si riferisca al fenomeno della “sorellanza di sangue” di cui parleremo più avanti.

²⁴ Fra Bonaventura di Lavis, 20.12.1744, in: Archivio di Propaganda Fide, Fondo Albania, vol. 9, ff. 314-320.

²⁵ Si veda ad esempio Vukanović, 1961a, in cui l’autore riporta le storie di due *virgineshë* gitane della regione del Kosovo-Metohija, una, Sara Nović, di religione ortodossa, e l’altra, Šekije Redžepi Cur, di religione musulmana (v. in particolare p. 92).

Hahn menziona l'esistenza di donne, nella diocesi di Pulati, che «*si sono consacrate a Dio attraverso il voto del celibato*», e aggiunge che esse vivevano da sole o a servizio presso delle famiglie (Hahn, 1854: 183 e 209). In una pubblicazione successiva descrive più dettagliatamente queste vergini:

In Albania non ci sono conventi femminili cattolici. Esiste tuttavia, tra le vergini albanesi, la tendenza a una vita virginale. Ma per permettere ciò in una società guerriera, scambiano il loro genere con quello maschile, e fanno ciò indossando vestiti da uomo, tagliando i capelli, assumendo nomi maschili e portando le armi [...]. Questo cambiamento avviene con la protezione della Chiesa e viene reso noto a tutta la comunità in tutte le parrocchie, dopo le funzioni religiose, che una determinata vergine ha deciso di intraprendere la vita virginale [...]. (Hahn, 1867: 31)

Mary Edith Durham, nel suo famoso libro *High Albania*, pubblicato la prima volta nel 1909, così descrive il suo incontro con una *virgjinëshë*:

Then there came a woman whom they called in jest a "nun"; one of those sworn to virginity because she has refused to marry the man to whom she was betrothed as a child. This "nun" sat along with us and chaffed the man in a very worldly style. The kirijee, roaring with laughter, told how such a nun had been servant to a priest in the neighbourhood. So spotless was her character, and so devout was she, that all said she would be taken straight to Paradise when she died. On the priest's death she shocked the whole tribe by marrying a Moslem from Gusinje! Now she could never come back with her husband, for it meant blood. (Durham, 2000: 57)

La questione delle vergini giurate che si comportavano da monache deve essere stato un serio problema per la chiesa cattolica degli inizi del '900, tanto che, come abbiamo visto in precedenza, Don Ernesto Cozzi, si scaglia contro chi afferma che vi siano legami tra le une e le altre. Riprendendone la citazione precedente: «*Però coll'andar del tempo quest'uso religioso andò scomparendo, ed ora non ne rimane traccia presso i montagnoli; se togli però tre o quattro zitelle che essendo state allevate presso qualche istituto religioso di Scutari, senza abbracciarne poi la regola, si posero al servizio di qualche missionario conducendo in tutto, anche nel vestito, una vita monacale esemplare, sì che gli stessi montanari le chiamano col nome di murgësh-a = monaca per distinguerle dalle altre «vergini» delle quali tenni parola, e colle quali non hanno a che fare*» (Cozzi, 1943: 320-321). Tuttavia, le cose più interessanti su questa questione, Cozzi le mette in nota: «*Oppure semplicemente morg-a. Nelle grandi montagne usasi di solito quest'ultimo termine per designare anche le altre "vergini"*» (Cozzi, 1943: 321, nota 1); e già qui contraddice quanto affermato in precedenza. Poi continua: «*Anche nella città di Scutari si danno in abbondanza di tali murgesha vestite completamente in nero, velate con uno scialle di questo colore. L'anno scorso (1910) però i capi cristiani delle città emanarono una legge in forza della quale "d'ora in poi è vietato alle ragazze di rimanere 'monache' ad eccezione di quelle che volessero entrare in convento. Inoltre quelle che già hanno abbracciato questo stato, potranno perdurare in esso ed usare tutte lo scialle nero; quelle murgesha invece che uscissero di casa non con lo scialle ma coperte col çarçaf (lenzuolo), indicano che desiderano di maritarsi"*» (Cozzi, 1943: 321, nota 1). Quello che traspare da questa nota è che a Scutari vi fossero ben più che tre o quattro zitelle che vestivano e si comportavano da monache, tanto che i capi cattolici delle città (quindi anche di altre e non della sola Scutari) furono costretti a emanare una legge che regolamentasse questi comportamenti. In merito a ciò è bene richiamare i riferimenti che fanno sia M.E. Durham che R. Grémaux al Terzo Ordine di S. Francesco. Quest'Ordine, fondato nel XIII sec., comprende uomini e donne che si ispirano a S. Francesco senza entrare in convento, ma rimanendo nel mondo e continuando le proprie attività. Queste le parole della Durham: «*Among the Dukagini I met several virgins, but all wore women's dress. As a rule, in all districts, the sworn virgin became servant to*

one of the priests, and often joined the Third Order of St. Francis. Some became nuns or worked in one of the Scutari nunneries» (Durham, 1928: 195). Quello che descrive Cozzi nella sua nota trova una spiegazione se confrontato con la relazione del Terzo Concilio Albanese svoltosi a Scutari nel 1895, sotto il papato di Leone XIII; qui, al capo VII della seconda parte, è dedicato un paragrafo alle “vergini”: *De virginibus* (Concilium Albanum..., 1897: 40) in cui si cerca di dare un ordine e una disciplina alle fanciulle che decidono di dedicare la loro vita alla castità e si condannano quelle di loro che approfittano del celibato per altri motivi, non attenendosi alle virtù della castità, dell’obbedienza e dell’umiltà²⁶.

Quindi, pur affermando che la figura delle *virgineshë* non ha a che fare con quella della monaca in quanto a vocazione, non possiamo non considerare la probabilità che la figura delle “vergini giurate” sia il risultato di una reinterpretazione del celibato femminile introdotto dai francescani, osteggiato dalla Chiesa e riadattato dalle pratiche consuetudinarie locali. Una tesi simile è avanzata anche dall’etnografo albanese Injac Zamputi (Zamputi, 1961: 117-121)²⁷, il quale afferma: «*la verginità perpetua non era praticabile prima che arrivassero questi missionari. Chiunque comprende che la verginità ascetica cristiana, anche se avesse influito per rendere la verginità kanunale perpetua da che era temporanea, (questa è una nostra supposizione), tuttavia, non ha niente a che vedere con le finalità della verginità kanunale*» (Zamputi, 1961: 121), questa, secondo Zamputi, sarebbe «*una verginità attiva secolare e non una verginità passiva ascetica*» (Zamputi, 1961: 121). Egli ritiene, inoltre, che la tradizione delle “vergini giurate” possa essere legata con un’altra tradizione dei *fis* delle montagne, della quale trova traccia in una relazione del 1617 di Sulttan Jahja riportata nel 1889 da Vittorio Catualdi:

Finarmente queste sono i Provintie che mi hanno giurato fedeltà, Ercehovina, Chucci, Clementi, Belapablichi, Plaua, Ducagioni [...] Questi Populli abitano montagne asprissime [...] Parlano tuti la lingua Serviana e parte Albanese. Sono homini grandi, sechi et ati a qualsivoglia fatica [...] Le Done fano tuti gli arti e i mariti niente. Non si maritano li homini fin na trenta anni, e le fantiulle vinticinque. Le fantiulle non si conoschoo dai maschi perché vano rase e portano vestiti da homo, e quando sono maritate lasiano i capelli. (Catualdi, 1889: 506-510)

Il fatto che nessuna reale documentazione sulle “vergini giurate” esista prima del XIX secolo, dovrebbe farci propendere a considerare molto probabile la loro involontaria “invenzione” da parte dei missionari cattolici. Una delle studiose che maggiormente ha legato il suo nome alle ricerche sulle “Albanian Sworn Virgins”, Antonia Young, deduce una maggiore antichità del fenomeno dal fatto che esso sia menzionato nel Kanun (Young, 2001: 56): la studiosa, a giudicare dalla bibliografia che riporta nel suo libro, con il termine Kanun si riferisce alla sola raccolta fatta da

²⁶ «*Cum numerus puellarum, quae in coelibatu vitam degere volunt, in dies crescet, ne istae sine lege vagentur, sed sedulo virginalis castimoniae pudorem custodiant, opportunum censemus ut statutum aliquod habeant, cui se conforment, et sub ductu alicuius Instituti regantur, praesertim in Societatem Filiarum Mariae recipiantur in locis ubi fieri possit, atque Ordinariorum vigilantiae subiaceant, qui earum vocationem, constantiam et fervorem probantes pro merito in suam tutelam accipient, ita ut si qua a statuta regula deflexerit deleri possit. Curent autem ipsarum rectores ne eaedem faciles sint ad emittendum votum castitatis, praesertim si ex necessitate quotidie vagari cogantur, ceterae vero, si velint, at nonnisi probata vocatione ac matura aetate, atque ad breve tempus, dein, si expediat in Domino renovandum. Sacramentorum Poenitentiae et Eucharistiae pabulo saepius reficiantur, atque honestatis et modestiae habitu tum interius tum exterius incedant.*

Quoad eas vero, quae in villulis et montibus vitam degunt, munus erit Parochorum monere parentes de gravi obligatione, qua tenentur, vigilandi super moribus filiarum innuptarum, ut, prout decet, mores componant in habitu, gestu et incessu, ut evitent occasiones suspectas, ad Sacramenta saepe accedant, Dei atque Ecclesiae praecepta observent, et ne vestes viriles sub quocumque praetextu induant, et sint exemplo ceteris in castitate, obedientia, atque humilitate». (Concilium Albanum..., 1897: 40)

²⁷ V. anche Doja, 2008: 60-61 e Dojaka, 1986.

Gjeçovi tra la fine dell'800 e gli inizi del '900, nota con il nome di *Kanun di Lek Dukagjini*. Tuttavia, commette l'errore di considerare le tradizioni raccolte da Gjeçovi come qualcosa di statico che si è tramandato così com'è negli ultimi cinque secoli. Come abbiamo avuto modo di dimostrare altrove (cfr. Martucci, 2010 e 2013), la raccolta di Gjeçovi è la cristallizzazione di una tradizione orale fluida che cambiava continuamente nel tempo e nello spazio e, così come è accaduto per altri ambiti, come gli usi matrimoniali o il ruolo della chiesa e del parroco nelle comunità, è molto probabile che anche la figura delle donne che giuravano di rimanere vergini fosse stata soggetta a stravolgimenti o a vere e proprie "invenzioni" nel corso del tempo. Il fatto che Gjeçovi ne registri la presenza negli stessi anni in cui lo fanno altri studiosi non ne certifica assolutamente l'antichità.

Come essere una *virgjineshë*

Gli abiti

Cercheremo ora di definire la figura di queste "vergini" una volta assunto il nuovo *status* sociale.

Decisivo per la maggior parte dei ricercatori era ed è il fatto che queste donne cominciasse a vestire da uomini. Tutte le pubblicazioni su questo argomento insistono sul "*cross-dressing*"; si parla spesso esplicitamente di "*Albanian custom of female transvestitism*" (cfr. Shryock, 1988: 116). E, in effetti, alcune delle descrizioni delle *virgjineshë* fatte tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo sembrerebbero confermare l'imprescindibilità di questo elemento. Tuttavia, viaggiatori e ricercatori più attenti riferiscono di come tale fenomeno fosse diversamente interpretato a seconda dei casi e dei luoghi. A tal proposito un passo tratto da un saggio di Ernesto Cozzi del 1912 potrebbe aiutarci a far luce sull'argomento:

Succede talvolta che le ragazze rimaste "vergini" prendono pure il vestito da maschio ed anche le armi, ed assumono pure un nome maschile: però tali casi sono relativamente assai rari. Imperocchè sia nella Piccola come nella Grande Malcchia si ritiene talcosa come onta e vergogna. Sta il fatto che fra tutte le vergini della Piccola Malcchia solo due nella tribù di Suma vestono da uomo, però senza portare l'armi, ed una nella tribù di Plani, la quale però usa i vestiti di maschio solo allorché deve recarsi al monte col gregge. Nella Grande Malcchia, dove non sono poche le "vergini", avvenne una nella tribù di Reçi, ragazza di 14 anni, che nel suo abbigliamento maschile difficilmente si indovina il suo sesso; ed un'altra nella tribù di Lohe, certa Marùka e Kol Dods, la quale veste regolarmente da uomo e s'aggira sempre armata, mostrandosi in tutto il suo portamento quale un maschio, e facendo uso più d'una volta del suo fucile nelle lotte della tribù. Oltre a queste due se ne danno due nella tribù di Hoti, certa Gjyste e Gjek Palóks e certa Cub Dashia. Eccettuate queste nominate in nessun'altra tribù della Grande e della Piccola Malcchia si danno delle vergini che portano i vestiti da uomo e le armi, malgrado le asserzioni e le fotografie pubblicate in questo riguardo su d'un periodico tedesco, e mi rincresce che l'autore, tratto in inganno da false informazioni, sia incorso in molte inesattezze su questo soggetto. (Cozzi, 1943: 319)

Più comune sembrava essere il fatto che si tagliassero i capelli come gli uomini e che indossassero il tipico copricapo maschile (*ksula*) e il *xhurdì*, una sorta di giacchetto nero di lana a mezze maniche, anch'esso utilizzato dagli uomini. Per il resto vestivano come le altre fanciulle. (Cozzi, 1943: 319)

Anche Padre Giuseppe Valentini era dello stesso avviso:

Se [le vergini] intendono di mascolinizzarsi 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. (Valentini, 1944: 29)

Anche la Durham descrive il fenomeno come non omogeneo:

In the Maltsia e Madhe she can, if she pleases, dress as a man. She associates with the men on equal terms, and eats and smokes with them. She may carry arms. [...] I met altogether four virgins who wore men's clothes, but none carried arms. [...] Among the Dukagini I met several virgins, but all wore women's dress. [...] In the Dukagini tribes, where the virgins do not wear men's dress, they cannot inherit and live on and work the land during their life-time as in Maltsia e Madhe. (Durham, 1928: 194-195)

Lo stesso autore che aveva pubblicato l'articolo sul settimanale tedesco, contro cui aveva polemizzato il Cozzi, e cioè Schultz, afferma che nel 1907, nelle predominanti tribù cattoliche della Malsjia, su un totale di circa 200 *virgjineshë*, solo un numero compreso tra le 10 e le 15 unità erano completamente abbigliate da uomo e qualcuna di loro portava le armi; la stragrande maggioranza delle *virgjineshë* erano abbigliate da femmine e l'unica cosa che contrassegnava il loro "speciale status" era una bianca *çalma* che avvolgeva il loro capo, vale a dire le bende di cui parla anche il Valentini (Schultz, 1907: 1760). Come si può notare, la percentuale di coloro che aveva attuato quel "cross-dressing" di cui tutti i moderni ricercatori hanno disquisito e che doveva essere l'aspetto più marcato di questo fenomeno è pari al 5-7%.

Diritti e doveri

Per quanto riguarda invece il ruolo che queste *virgjineshë* assumevano nel contesto sociale in cui vivevano, la maggior parte dei moderni ricercatori le definisce "social man". Gli studiosi che usano questa definizione affermano che le "vergini", dopo il giuramento, assumevano ogni aspetto del ruolo maschile nella società tribale (v. Elsie, 2001: 245; Hahn, 1867: 31; Durham, 2000: 63; Grémaux, 2007: 180; Young, 2001; Tarifa, 2007: 75-92). Anche questa considerazione, stando alle fonti, sembra più un'aspettativa del ricercatore che la realtà dei fatti. Se è vero che alcune *virgjineshë* cercavano, nel loro contegno, d'assomigliare ai maschi intrattenendosi più volentieri con questi che con le altre donne, prediligendo le occupazioni maschili, quali i lavori nei campi, o fumando tabacco in pubblico, è assolutamente falso che venissero considerate alla stregua di uomini: le *virgjineshë* erano e rimanevano donne. Alcuni esempi chiariranno la questione: alle "vergini" era concesso di partecipare alle assemblee insieme agli uomini, ma non potevano prendere la parola né avevano diritto di voto, cose che erano di esclusiva pertinenza maschile. Potevano, se maggiorenne e orfane, amministrare la sostanza familiare finché fossero rimaste nella condizione di "vergini", tuttavia non avevano diritto di vendere i beni immobili senza il consenso dei maschi della fratria. Se le *virgjineshë* orfane avessero avuto fratelli minorenni, avrebbero potuto amministrare i beni familiari fino a che i fratelli avessero raggiunto l'età delle armi, cioè 15 anni: da quel momento in poi l'amministrazione sarebbe passata a questi ultimi, che avevano anche il diritto, in quanto maschi, di vendere le proprietà. Alle *virgjineshë* rimaneva solo il diritto di essere consultate nelle faccende familiari. Nel caso fossero state orfane e non avessero avuto fratelli, avrebbero potuto amministrare la sostanza familiare fino alla morte, dopo di che il patrimonio sarebbe tornato in mano ai parenti maschi più prossimi.

È stato anche sottolineato come le *virgjineshë* acquisissero il diritto di vendicare i propri congiunti uccisi e come, nel conteggiare il loro "sangue", cioè la loro stessa vita, questa valesse

quanto quella di un uomo, diversamente dal valore di quella delle altre donne che ne valeva la metà (cfr. Whitaker, 1968: 267; e 1981: 151). Anche qui si è caduti in errore: primo, perché anche le donne non *virgineshë* potevano vendicare i propri congiunti (direttamente o pagando qualcuno per farlo); secondo, perché il valore del “sangue” delle *virgineshë* rimaneva uguale alla metà di quello di un uomo, esattamente come per tutte le altre donne.

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, quindi, come precisa Cozzi: «le “vergini” non formano una vera casta, né loro competono, oltre quelli accennati, altri diritti o privilegi maschili, bensì giova ripetere, che esse vengono considerate in tutto e per tutto quali donne, con la sola differenza che esse godono l'intera disistima dei loro connazionali» (Cozzi, 1943: 319-320; cfr. Valentini, 1945: 30). Bisogna inoltre precisare che la nuova condizione delle “vergini giurate” non aveva nulla a che fare con l'omosessualità (Young, 2001: 57-59). Come ci fa notare già la Durham, le “vergini giurate” spesso disdegnavano apertamente le donne e il loro grado di misoginia soventemente poteva competere con quello degli uomini: «*She treated me with the contempt she appeared to think all petticoats deserved*» (Durham, 2000: 80). Nonostante ciò, Grémaux riporta che la coabitazione tra vergini maschiline e partner femminili non era del tutto ignorata: «*Of liaisons with females, however, I found no trace whatsoever. Yet cohabitation of masculine sworn virgins with female partners is not completely unknown. I know of three such couples; for two of which a sexual relationship is actually indicated. At least two out of these three couples were bound by 'blood-sisterhood', a kind of ritual or spiritual kinship which, however, does not usually include living together*» (Grémaux, 1989: 163). Secondo Vukanović, «*sworn virgins were in some places quite ill-reputed for 'certain abnormal sexual relations' with their blood-sisters*» (Vukanović, 1961b: 111). Questo istituto della “sorellanza di sangue”²⁸ dovrebbe essere l'omologo al femminile della più nota “fratellanza di sangue”,²⁹ che, mediante un rituale, prevede l'affratellamento per mezzo del sangue bevuto (ciascuno dei due affratellati beve una goccia di sangue dell'altro diluita nella *rakia*). Dopo tale rito, i due si considerano veri fratelli di sangue. L'istituto della “sorellanza di sangue”, ad oggi, è quasi sconosciuto tra le montagne albanesi e montenegrine e nessuna fonte recente ne fa menzione³⁰.

Le vedove

Per cercare di dipanare ulteriormente la questione, dobbiamo rivolgere la nostra attenzione ad un'altra figura femminile che godeva di uno *status* differente dalle comuni donne maritate o dalle ragazze non ancora sposate e cioè la vedova. Questa godeva di una posizione di privilegio avendo già reso il servizio sia alla casa paterna che a quella maritale, che era lo scopo principale della sua vita; poteva, in un certo senso, considerarsi pensionata ed emancipata (cfr. Valentini, 1945: 133).

Le disposizioni consuetudinarie che la riguardavano erano diverse a seconda che essa avesse deciso di rimanere per sempre vedova oppure di passare ad altre nozze.

²⁸ Grémaux afferma che il termine serbo per indicare questo istituto è *posestrimstvo*, mentre quello albanese è *motëri*; devo, tuttavia, sottolineare che quest'ultimo non risulta noto alla letteratura scientifica che ho consultato su questi argomenti.

²⁹ In serbo *probatimstvo*, in albanese *vëllazërim*, tuttavia, nel nord dell'Albania il rito che porta all'affratellamento è conosciuto con il termine serbo *probatin*.

³⁰ Grémaux cita tra le sue fonti per questo istituto Krauss, 1885, che, in effetti, titola il capitolo XXIX: *Wahlbruderschaft und Wahlschwesterschaft* (v. in particolare le pp. 619-643). Cita inoltre Ciszewski, 1897; Jovičević, 1906: 52-79, che a p. 65, titola il paragrafo: *Pobratimstva i posestrimstvo*; Dučić, 1931: 89-100.

In questo secondo caso, dal momento in cui avesse contratto il secondo matrimonio, avrebbe avuto il mantenimento dal nuovo sposo e non avrebbe potuto pretendere più nulla dalla casa del primo marito (cfr. *KLD*, art. XXX). Inoltre, se avesse voluto risposarsi, avrebbe potuto trattare da sé il proprio fidanzamento e il proprio matrimonio:

La donna vedova parla da sé di fidanzamento e matrimonio. Il Kanun dice che “la donna vedova fa tornare indietro i paraninfi”. Lei ha il diritto di scegliere da sola il proprio marito, così come lo shkues, mentre tutte le incombenze del proprio fidanzamento e matrimonio le affida alle persone che la appoggiano, in primo luogo ai suoi genitori, se sono ancora in vita. (KS, § 164)

Fattori importanti che determinavano il suo trattamento in caso di vedovanza erano il fatto di avere avuto o meno figli, sopravvissuti o premorti, maschi o sole femmine ecc.

La vedova senza figli, ordinariamente, se fosse stata giovane sarebbe tornata alla casa paterna; se invece fosse stata anziana: «*prega i suoi parenti di lasciarla in casa del (defunto) marito, e non osa molestarla alcuno della parentela o stirpe del marito*» (Valentini, 1945: 134).

Se avesse avuto prole premorta, cioè «*se abbia avuto qualche figlio, mancato poi ai vivi, oppure nato morto, prima o dopo della morte del marito, ha diritto alla porzione che spetterebbe al suo consorte, se fosse vivo, e può goderne l’usufrutto vita natural durante, senza poter alienare gli immobili. (Sembrirebbe quindi che avesse anche l’amministrazione; ma questa sembra si debba intendere solo nel caso che non ci siano congiunti del defunto marito ancora in convivenza)*» (Cozzi, 1943: 246; cfr. Valentini, 1945: 134). Se successivamente fosse tornata presso i suoi oppure fosse passata ad altre nozze, avrebbe perso l’usufrutto della parte maritale nonché, eventualmente, il diritto al mantenimento da parte dei cognati (Cozzi, 1943: 246). Su questo stesso argomento, Valentini afferma: «*La vedova con figlio maschio premorto, in caso che nella casa del defunto non ci siano altri maschi, ha l’usufrutto e l’amministrazione della sostanza del marito finché passi ad altre nozze o torni presso i suoi; ma può anche, se non le basta per vivere, rinunciarlo ad altri eredi maschi, come sopra*» (Valentini, 1945: 135).

Se, invece, la vedova avesse avuto dei figli maschi vivi e avesse voluto rimanere nella casa maritale, avrebbe dovuto, secondo il Kanun di Lek Dukagjini, prestare giuramento, davanti a mallevadori, che non avrebbe macchiato l’onore della famiglia del marito defunto accompagnandosi con altri uomini: sostanzialmente, si ripresenta, anche in questo caso, un giuramento di astinenza sessuale come nel caso delle *virgjineshë*:

La donna giovane che rimase vedova, ma con figli (maschi), se vuol rimanere in casa del marito coi figli, deve dar malleveria con due gruppi di garanti: due garanti devono esser del villaggio dove rimase vedova, che non avrà alcuno da far con lei, e che non macchierà il nome dei genitori né del marito defunto; due altri deve darli la parentela o cuginanza di lei che non la separeranno dai figli se non voglia essa stessa separarsene e sposarsi. (KLD, art. XXX)

Una serie di norme consuetudinarie regolava anche i diritti che acquisiva la vedova con figli maschi:

La vedova rimasta con un figlio minorenne che non abbia parenti maschi conviventi, ne amministra la sostanza fino alla sua maggiore età (15 anni); durante tal tempo essa ha anche la facoltà di venderne gli immobili in nome di lui. (Valentini, 1945: 136)

(Se la vedova) volle rimanere col figlio, resta con tutti i diritti (per) quanto spetti alla porzione del figlio. (Sadiku, 1943: 279)

La madre che le muore il ragazzo e rimane madre senza ragazzo, ha diritto quanto può di rimanere nella porzione [di patrimonio] del ragazzo; se non possa coltivarla, han diritto i cugini [del defunto marito] che ne tengono la terra (di lavorarla dandogliene i proventi per suo mantenimento) ed essa se li mangi dove voglia". Ma anche ad essa "quando si sposi, la porzione della terra del ragazzo le va perduta. (Sadiku, 1943: 279; Valentini, 1945: 111)

Infine, per quel che riguarda il comportamento e il contegno che dovevano avere le vedove, ci affidiamo alle parole di Valentini: «*Vergini e vedove che intendono rimaner tali possono in certa misura comportarsi come maschi*» (Valentini, 1945: 29).

La verginità

Quindi, sia le "vergini" che le vedove avevano diritto all'usufrutto e talvolta all'amministrazione di una parte o di tutto il patrimonio, finché fossero rimaste in quella condizione. Questo è bene specificarlo giacché, sia le une che le altre, potevano scegliere di non vivere più come "vergini" o come vedove. Per quanto riguarda le vedove, abbiamo dato conto di come potessero tornare alla casa paterna o risposarsi, per quanto riguarda le "vergini", la situazione sembra più complessa. 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 (cfr. Tarifa, 2007: 83).³¹ Carleton S. Coon, dopo un viaggio in Albania alla fine degli anni '20, riporta che, nell'eventualità che una *virgjineshë* avesse rotto il proprio giuramento, «*the elders will, in theory, burn her alive*» (Coon, 1950: 24-25), tuttavia lui stesso non lo crede: «*It is doubtful if this punishment has been exacted on any such person within the last few generations*» (Coon, 1950: 24-25). Come lo stesso Coon sospetta, questo voto di eterna verginità era soltanto una finzione sociale, tanto che, una delle due *virgjineshë* che incontra durante il suo viaggio, «*spent the night with a junior member of my group of horse-drivers*», sicché lo studioso ha modo di affermare: «*I formed a poor opinion of the burning-alive theory*» (Coon, 1950: 24-25). Queste considerazioni, sono avvalorate da altri osservatori stranieri (cfr. ad es. Steimetz, 1905: 50), tanto che la verginità delle *virgjineshë* appare ridursi al solo fatto di non restare incinte e procreare: «*il nuovo uomo [la virgjineshë] dovrà stare attento a non restare incinta, perché questo causerebbe la sua morte*» (Gopčević, 1881: 460, 1914: 109-110), afferma Spiridion Gopčević (noto anche con lo pseudonimo di Leo Brenner); Pelja Osman, in riferimento a quanto accadeva al confine albanese-montenegrino, ci informa che: «*Se una tombelija resta incinta (il che è un caso raro), deve denunciare l'uomo (il padre) e sposarlo. Se lui rifiuta, comincia una sanguinosa faida fra la sua stirpe e quella di lei*» (Osman, 1939: 167). A fronte di ciò, il viaggiatore ceco Viktor Dvorsky, notava come, a Zatrijebac, sul lato montenegrino del confine, «*Una "vergine" prometteva solo di non contrarre matrimonio, non certo di restare una ragazza casta*» (Dvorsky, 2009: 130).

Anche in questi casi, dobbiamo osservare come queste punizioni non fossero esclusive delle *virgjineshë*, ma si applicassero a tutte quelle categorie di donne che, non essendo sposate, non dovevano, per alcuna ragione, restare incinte:

La vedova, come la ragazza, che si svelavano incinte, si bruciavano vive su un letamaio; oppure venivano messe in mezzo a due cataste di legna accese per essere costrette a manifestare il nome del complice; ove non si otteneva la confessione si lasciavano ardere sul fuoco. Se invece si riusciva a conoscere il nome del complice, si procurava la sua cattura e lo si fucilava insieme alla donna. (KLD, § 931)

³¹ «*The girl may – but it much courage on her part – refuse to marry the man. In that case she must swear before witnesses to remain virgin all her life. Should she break this vow, endless bloodshed is caused*» (Durham, 2000: 36).

Dunque, la rinuncia rituale a cui le *virgjinëshë* dovevano strettamente attenersi era quella alla fecondità (Doja, 1995: 652) e questa aveva ragioni chiare e facili da spiegare: le *virgjinëshë*, 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 società.

Inoltre, la rinuncia alla fecondità tentava razionalmente di eliminare ciò che avrebbe potuto rendere una donna pericolosa per il prestigio degli uomini della sua fratria (e neppure ci riusciva del tutto, perché era considerata comunque una vergogna non maritare le donne della propria famiglia), giacché, come abbiamo accennato, da queste situazioni potevano generarsi faide che avrebbero avuto come conseguenza una lunga sequenza di uccisioni.

Queste evidenze etnografiche si scontravano (e si scontrano ancora) con un’ideale “vergine giurata” asessuata, un’amazzone che riscatta la propria posizione non assoggettandosi alla propria sessualità biologica:

This is the most extraordinary custom of mountain Albania: If a girl refuses to marry the bridegroom chosen by her parents, to whom she may have been betrothed before birth, she must shear her head and turn herself as far as possible into a male. Sexless as an anchorite, she is expected to take part in tribal war. Masculine labor is demanded of her. In a blood feud, she takes the same part as her brothers (Forbes, 1944: 192)

oppure:

Guns and breeches notwithstanding, the essential character of the “Albanian virgin” was her asexuality, her unwillingness to marry, and her defense of the domestic realm. In the latter quality she was culturally “male”; in the former qualities she was “non-female”. (Shryock, 1988: 117)

Testimonianze

Dalla seconda metà del XX secolo a oggi, alcuni studiosi hanno cercato e intervistato quelle che si ritengono le ultime “vergini giurate” dell’Albania e dei Paesi con questa confinanti. In particolare, analizzeremo i resoconti di René Grémaux e Antonia Young.

Il primo si concentra su quattro “*typical case histories*”: Mikas, Tonë, Stana, Durgjane. Prima di raccontare le storie di queste “vergini giurate”, ci informa che

In exploring the vast ethnographic literature on this part of South-East Europe (mainly written in Serbo-Croat), I have to date come across more than seventy cases of females who lived their lives, or most of their lives, as males. In my fieldwork in Yugoslavia during the summers of 1985, 1986, and 1987, I had the opportunity to meet personally two of the very few surviving masculine ‘sworn virgins’ and to gather additional information among people who happened to know them well. For those who are now dead, I have relied on interviews with relatives, friends, and acquaintances (Grémaux, 1989: 144).

Quindi, in tre estati di ricerche sul campo, riesce a trovare e intervistare personalmente solo due “vergini giurate”, infatti, in un altro articolo afferma:

Fra le altre cose [i materiali che vengono presentati], rivelano la graduale estinzione di questo fenomeno come istituzione sociale durante il corso del XX secolo. (Grémaux, 2007: 183).

Il primo caso descritto da Grémaux è quello di Mikas Milićev Karadžić, del villaggio montenegrino di Zabljak. Mikas è il maschile di Milica, nome di battesimo di questa “vergine giurata”. Cerchiamo di riportare gli elementi fondamentali di questa storia che possono essere funzionali al nostro discorso; innanzi tutto, il motivo per cui Milica è diventata Mikas: alla morte del padre, quando Milica era molto piccola ed essendo figlia unica, la madre o la nonna paterna,³² decidono di vestirla come un maschio e di allevarla come tale. Entrambe le fonti di Grémaux sostengono che Milica fu «*mascolinizzata per dolore*» (Jovanović-Batut, 1885: 3-4; v. anche Heneberg-Gušić, 1930: 191-205, 1958: 55-64, e 1976: 269-293).³³ Le stesse fonti riferiscono che per il clan Karadžić, Mikas era una grande fonte di imbarazzo e che, probabilmente verso il 1880, i tre capi del clan Jezera posero il problema Mikas al Vescovo ortodosso Visarion Ljubisa giunto in visita a Zabljak, «*il quale dispose che nessuno mai più lo insultasse in alcun modo*» (Grémaux, 2007: 185).³⁴ La Heneberg-Gušić, che fa visita a Mikas alla fine degli anni '20, descrive l'anziano Mikas come una persona infelice e mentalmente disturbata con tratti decisamente misogini e misantropi. Quando molti anni più tardi Grémaux si reca nel villaggio in cui Mikas era vissuto per intervistare chi l'aveva conosciuto, i suoi interlocutori gli riferirono come la preoccupazione principale di Mikas fosse stata per tutta la vita quella di essere trattato e rispettato come un “vero maschio”, ci riferisce, inoltre, che «*parlando di Mikas i miei interlocutori usavano alternativamente “lui” e “lei”*» (Grémaux, 2007: 187); tuttavia, raccontavano che in presenza di Mikas bisognava stare attenti a non rivolgersi a lei/lui come donna: «*La smisurata suscettibilità di Mikas anche rispetto a una minima incongruenza rispetto alla propria adoratissima mascolinità era ben conosciuta, al pari della sua risolutezza nel vendicare simili, indecenti affronti*» (Grémaux, 2007: 187). Questa permalosità, evidentemente, non fermava i suoi compaesani dal prenderla in giro: «*Un'espressione, in particolare, scatenava la sua furia oltre ogni limite: “Mika-puklaca”, che collegava al suo nome originario (femminile) una parola oscena riguardante i genitali femminili*» (Grémaux, 2007: 187). La questione non doveva essere di poco conto, dato che, alla fine degli anni '80, quando Grémaux si recò a Jezera per le sue ricerche, la combinazione *Mika-puklaca* veniva ancora utilizzata dai ragazzi, anche da quelli che non avevano mai avuto notizia della storia di Mikas (Grémaux, 2007: 187).

Il secondo caso che descrive Grémaux è quello di Tonë, *virgineshë* originaria della tribù cattolica di Kelmënd e vissuta a Tuzi, vicino al confine albanese del Montenegro. Questo sembra essere, dai racconti che il fratello di Tonë, Gjeloš ha fatto a Grémaux circa quindici anni dopo la morte della sorella, diversamente dal caso di Mikas, la storia perfetta di una ideale “vergine giurata”. A nove anni, dopo la morte dei fratelli maschi e con due sorelle più piccole, Tonë decise di divenire quel figlio maschio di cui i genitori e le sorelle avevano bisogno, per cui promise di non sposarsi mai e prese gli abiti maschili senza cambiare il suo nome. Più tardi nacque un altro fratello maschio, Gjeloš, ma Tonë se ne prese cura come fosse suo fratello maggiore. Dopo la morte dei genitori e successivamente a diversi avvenimenti legati alla guerra e alla resistenza, Tonë andò a vivere con il fratello e diventò il capo-famiglia della casa, assolvendo a tutti gli oneri pubblici e privati della carica. Alla fine degli anni '50, Tonë passò la carica di capo-famiglia al fratello, ma continuò a essere consultata e rispettata come un uomo da tutta la famiglia e dalla comunità. L'unico neo di questa storia fu che al suo funerale non furono intonati per lei i canti e le lamentazioni funebri che spettavano agli uomini, giacché le nate biologicamente femmine non ne

³² Le fonti di Grémaux non chiariscono bene questo punto.

³³ Il primo a descrivere il caso di Mikas è stato il medico serbo Milan Jovanović-Batut che, durante le sue peregrinazioni nel Montenegro, a seguito di una missione di indagine sulla salute pubblica nel 1885, ha modo di incontrare l'allora soldato Mikas.

³⁴ La Heneberg-Gušić riporta che nel vernacolo locale Mikas fu definito anche come *ostajinica* (“colei che resta”, vale a dire una femmina nubile che sostituisce l'erede maschio mancante nella casa del padre) o *muskobanja* (“donna-uomo”).

avevano diritto (cfr. Grémaux, 1989: 150-153, 2007: 189-192).

La terza “vergine giurata” di cui parla Grémaux è Stana Cerovic, che viveva in un piccolo villaggio del Montenegro centrale. Nel 1986 e nel 1987 provò a incontrarla ma non vi riuscì e, in entrambe le occasioni, parlò con la sorella Borika. La storia di Stana è così sintetizzabile: era la più giovane di cinque figlie e, data la mancanza di figli maschi, fu educata dai genitori come fosse un maschio. Alla loro morte divenne il capo-famiglia³⁵ e rimase a vivere con due sorelle che, per non lasciarla sola, decisero anch’esse di rimanere nubili. In casa, Stana adempiva ai lavori maschili e le sorelle a quelli femminili. Nel villaggio frequentava gli uomini, conversava con loro e giocava a carte. Essendo una buona tiratrice con il fucile, appena fu fondato un club di tiro nel villaggio vicino al suo, presentò la domanda per iscriversi, ma la sua richiesta fu rifiutata in quanto era una donna. In una intervista del 1985 con il giornalista Petar Milatovic, che le fece presente questa esclusione dai soci del club di tiro, Stana affermò: «*la cosa che detesto maggiormente è essere donna... la natura è un errore*» (Milatovic, 1985: 14-15; cfr. Grémaux, 1989: 153-155, 2007: 192-195).

Il quarto caso-studio che descrive Grémaux è quello di Durgjane, una ex maestra di origine albanese del Kosovo che viveva a Prizren. Questa, in realtà, è l’unica con cui lo studioso abbia parlato di persona. Come le precedenti, anche questa donna vestiva con abiti maschili («*indossava pantaloni grigi sportivi, una maglietta bianca e aveva un taglio corto di capelli*») (Grémaux, 2007: 196), inoltre, «*la voce, i movimenti e il portamento rafforzavano ulteriormente l’immagine maschile*» (Grémaux, 2007: 196). Di certo, Grémaux si presenta all’appuntamento avendo già alle spalle alcune letture che tendevano a spiegare lo status di Durgjane: «*Suo padre, sostengono fonti di solito affidabili, proclamò segretamente la piccola Durgjane virgjinëshë o tybeli (forma locale di tobelija), vale a dire una vergine giurata, in modo che rappresentasse il suo figlio maschio fittizio*» (Grémaux, 2007: 197).³⁶ La cosa sorprendente è che la presunta “vergine giurata” rifiuta completamente questa versione dei fatti: «*Con me Durgjane ha negato veementemente di essere diventata una vergine giurata su istigazione del padre durante l’infanzia. Dichiarandosi avversa a ogni cosa che sappia di tradizione, Durgjane non considera se stessa una vergine giurata e disdegna profondamente il fatto di essere paragonata a codeste vergini della campagna “arretrata”*» (Grémaux, 2007: 197). Durgjane afferma di vestirsi e comportarsi da maschio (o quantomeno, non da donna secondo i canoni tradizionali), non perché incoraggiata dai suoi genitori, ma semplicemente per una personale scelta di vita. Inoltre, Durgjane si riferiva a se stessa al femminile, da giovane aveva giocato in una squadra di pallamano femminile, aveva viaggiato molto e visto il mondo fuori dal suo paese, aveva avuto corteggiatori e le nipoti la chiamavano zia. Avrebbe anche voluto avere dei figli, ma non avrebbe mai sacrificato la propria indipendenza solo per questa ragione (cfr. Grémaux, 1989: 155-160, 2007: 196-200).

Analizzando questi quattro casi, molto differenti tra loro, possiamo riassumere che tra le quattro “vergini giurate” o presunte tali, che rappresentano i casi-studio di Grémaux, una soltanto è stata intervistata direttamente dallo studioso (Durgjane), delle altre egli scrive soltanto dopo aver intervistato conoscenti o parenti delle donne e dopo aver letto quello che di queste donne hanno scritto altri. Significativo è il fatto che se si fosse dovuto basare su quello che avevano scritto altri o su quanto si diceva in paese, non avrebbe mai scoperto che Durgjane aveva un punto di vista completamente diverso sulla questione di cui si era trovata a essere oggetto. Mikas, che è anche il caso più noto, non sembrava essere bene accetta dalla comunità in cui viveva, infatti veniva derisa e presa in giro per il suo modo di vivere, tanto che la Heneberg-Gušić, che le fa visita, la descrive come una persona infelice e mentalmente disturbata. Stana dichiara che detesta essere una donna e

³⁵ Quando le fu chiesto conto della sua scelta, rispose: «*Dovevo davvero lasciare che capitasse che dopo di lui in questa casa non ci fosse più nessuno ad accendere il fuoco?*» (Milatovic, 1985: 14-15).

³⁶ Le fonti di Grémaux sono Barjaktarovic, 1965-66: 28-29, Beograd 1965-66: 274-276; Begolli, 1984.

che la natura con lei ha commesso un errore, giacché il suo essere donna le impedisce di essere considerata alla pari di un uomo dalla comunità. Il caso di Tonë, raccontato dal fratello Gjeloš, invece, è quello che maggiormente assomiglia alle romantiche descrizioni delle *virgjinëshë*, con la postilla finale che in morte non le furono tributati i lamenti funebri maschili.

Queste “vergini giurate” avevano cominciato ad attirare l’interesse dei ricercatori, che si recavano in sperduti villaggi tra le montagne, già tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo. Come documentato da Grémaux, su ciascuna di queste donne esisteva già una discreta documentazione e, tuttavia, il fenomeno andava scomparendo a rapidi passi. Con la fine del regime comunista in Albania, si aprì un nuovo fronte, inesplorato o quasi dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, per gli studiosi e anche per i curiosi che volevano documentare questa figura esotica di donna che si vestiva da uomo e dirigeva la famiglia come non le sarebbe stato possibile in quanto donna. Così, se tra la fine dell’800 e la prima metà del ‘900 queste donne vennero paragonate alle amazzoni, dalla fine degli anni ‘90 del XX secolo fino ad oggi, vengono spesso indicate come fulgidi esempi dell’emancipazione femminile in salsa tradizionale albanese. Tuttavia, se questo fenomeno andava già scomparendo nella penisola balcanica alla fine degli anni ‘80, cosa può essere rimasto dieci, venti o trent’anni dopo in Albania in seguito allo sconvolgimento politico-culturale attuato in quasi cinquant’anni dal regime comunista e successivamente dal rimescolamento e dal nuovo sconvolgimento prodotto dal suo collasso e dalla difficile transizione verso un regime democratico? Così come è accaduto a molti istituti tradizionali (si pensi a quelli kanunali dell’onore, della vendetta, della *besa*, ecc.), anche quello delle *virgjinëshë* non può non esserne uscito che modificato, reinterpretato e adattato alle nuove circostanze socio-politiche e culturali, che niente hanno a che fare con quelle di cento anni fa (e, come abbiamo visto in precedenza, già allora il fenomeno non era molto chiaro e differentemente interpretato). Per di più, le moderne *virgjinëshë* sono diventate molto note e alcune vengono (o venivano) regolarmente intervistate da studiosi e giornalisti di tutto il mondo che tornavano a casa con una storia esotica da vendere al proprio uditorio.

Di seguito ci occuperemo di alcune delle moderne “vergini giurate”, le cui storie sono state riportate da Antonia Young.

La prima “vergine giurata” di cui ci dà conto la Young è Lule. Lule era la decima di undici figli e, di questi, solo uno era maschio, Pjetar. Lule, da giovane, era corteggiata, ma non voleva saperne di sposarsi: «*I used to run away when I was a child if I heard that anyone was coming to try to arrange my marriage*» (Young, 2001: 72). Non sembra che fosse stata promessa in sposa a qualcuno, semplicemente rifiutava il fidanzamento (e senza fare nessun giuramento di verginità). La sorella maggiore, Drane, racconta alla Young che, quando Lule era più piccola, «*we tried to dress Lule in skirts, but she always refused*» (Young, 2001: 72). Dato che Pjetar non era adatto a fare il capo-famiglia, alla morte dei genitori, quando Lule aveva solo diciannove anni, «*naturally took the household leadership*» (Young, 2001: 72). Da adulta, Lule ci viene descritta come una buona padrona di casa che vestiva abiti differenti da quelli tradizionali delle donne della sua zona (in una foto è ritratta con jeans e maglietta a maniche corte), che accoglieva gli ospiti in casa come avrebbe fatto un uomo, beveva alcol e fumava sigarette. Da questi elementi la Young ricava che «*to Albanians, Lule is certainly seen as a man*» (Young, 2001: 73). È molto interessante la risposta che Lule dà alla domanda della Young circa la propria vita sessuale e il fatto che non abbia avuto figli: «*Lule responded firmly that five minutes of pleasure is certainly not worth all the mess and squalor of a resulting baby*» (Young, 2001: 74-75).

La seconda *virgjinëshë* descritta è Dilore (il nome femminile era Dile), che all’epoca dell’incontro aveva 84 anni. La storia di questa “vergine giurata” sembra essere un po’ abbellita e romanzata: all’età di sei anni, mentre camminava nel bosco, incontrò un “*herbal doctor*” da cui imparò tutte le proprietà delle piante locali. Da quel momento in poi applicò i rimedi fitoterapici per curare le malattie (raccontava di avere una cura di sei giorni per guarire dall’epatite) e diventò tanto

brava e famosa che persino i medici degli ospedali vicini andavano a trovarla per chiederle consigli. All'età di otto anni, con due sorelle e nessun fratello, Dile cambiò il suo nome in Dilore e prese la decisione di diventare un ragazzo, di non sposarsi mai e godere dei vantaggi della vita maschile. Poi convocò una riunione di tutti i suoi parenti e comunicò la sua scelta. Alla morte della madre, il padre si risposò ed ebbe un figlio maschio, Nikoll, ma questo non modificò la decisione di Dilore. Molti anni più tardi, dopo la caduta del regime comunista, la Young descrive Dilore come una persona molto rispettata nel suo villaggio e dalla sua famiglia. (Young, 2001: 75-77; 1998: 66-67)

Il terzo caso studio della Young è Pashke, probabilmente la più nota delle *virgjineshë* albanesi (è sua la foto sulla copertina della monografia della studiosa). Pashke, rimasta orfana a un anno, fino alla morte della nonna, visse con lei e lo zio nella loro casa a Theth, e successivamente continuò a vivere con lo zio e a prendersene cura. Quando Pashke aveva diciotto anni, lo zio venne ricoverato all'ospedale di Scutari, che distava circa ottanta chilometri dalla loro casa. Pashke andò a trovarlo, a piedi, due volte al mese per sette mesi, percorrendo difficili strade di montagna. Fu in quel momento, per la pericolosità dei viaggi, che decise di abbandonare gli abiti femminili e di vestirsi da maschio. Non aveva mai incontrato una *virgjineshë*, ma le era stato detto che, secondo la tradizione, «*To dress as a man earns the respect of a man*» (Young, 2001: 77). Quindi, come spiega lei stessa: «*A girl alone could not undertake such journeys.*³⁷ *I did not have long to think through what I did. I took some of my uncle's clothes, my own in any case were only fit for rags. It was a time of such distress that I didn't discuss it with anyone, just acted as I had to, and cannot see now that I could have done otherwise. I have done in my life whatever has been necessary and this has been my fate*» (Young, 2001: 78). Pashke vive questa sua condizione come ineluttabile e voluta dal destino, vorrebbe aver avuto altre possibilità per non rinunciare alla propria vita da donna: «*I am sorry for others who lead this kind of life. I had no other option, given my circumstances. I cannot go back on my decision*» (Young, 2001: 91). Pashke ha vissuto con l'anziano zio fino alla morte di quest'ultimo per poi continuare a vivere da sola nella casa di Theth (cfr. Littlewood, 2002: 46); la Young ci informa che non aveva molti contatti sociali nel villaggio, ma che in occasione di funerali e matrimoni Pashke beveva e fumava insieme agli uomini. Dato che in casa con lei e lo zio non vivevano altre donne, Pashke si occupava anche delle faccende femminili (Young, 2001: 79).

Un altro caso-studio interessante è quello di Sema, una ragazza musulmana che viveva in un villaggio al confine tra Kosovo e Albania. Anche in questo caso, la sua storia era già stata raccolta e raccontata da altri (cfr. Baxhaku, 1996: 7; Demick, 1996): Sema aveva tre sorelle e un fratello nato poco dopo la morte del padre. Dato che non si poteva aspettare che il bambino crescesse, Sema mascolinizzò il suo nome in Selman e diventò il capo-famiglia. Quando suo fratello fu abbastanza grande da poter lavorare e guidare la famiglia, la madre di Sema suggerì alla figlia di tornare a essere e a comportarsi come una donna e di sposarsi, ma Sema rispose di considerare se stessa un uomo e che non sarebbe tornata sulla sua decisione (cfr. Young, 2001: 85-86).

Infine, riporto il caso di Anila, incontrata dalla Young diverse volte tra il 1999 e il 2007. Conosciuta con il nome maschile di Rrok, la sua storia è stata raccontata nel 2000 dal film-documentario, *Pashke and Sophia*, del regista Karin Michalski. In questo film, Anila ha dato diverse ragioni per il fatto di vestire come un uomo, ma nessuna di esse aveva a che fare con le ragioni "tradizionali" per cui si diventava "vergine giurata". Secondo la Young: «*As a very outgoing young woman, she did not conform to the female role, enjoyed going out around the village and surrounds and also claimed the reason she dressed in masculine attire and adopted a male gait and swagger was a protection against kidnapping*» (Young, Twigg, 2009: 127). Tuttavia, nel 2007, poco dopo averla incontrata, Anila lasciò il suo villaggio e sposò un montenegrino (Young, Twigg, 2009: 127).

³⁷ E già questa affermazione contraddice tutte le norme consuetudinarie che predicano l'intangibilità delle donne e il fatto che potessero muoversi e viaggiare senza temere pericoli.

Conclusioni

Abbiamo sin qui cercato di analizzare il fenomeno e renderne esplicita la complessità, cercheremo ora di pervenire a una sintesi e di trarre alcune conclusioni.

Innanzitutto, dobbiamo sgombrare il campo dalle false teorie sull'origine dell'istituto delle *virgjineshë*: non esistono infatti fonti che documentino il fenomeno prima del XIX secolo e le *virgjineshë* non hanno nulla a che fare con mitiche e immaginarie società matriarcali, né con altrettanto mitiche comunità di Amazzoni. L'ipotesi che sembra più plausibile, ma anche di questo, per il momento, non abbiamo la certezza, è che tale istituto sia dovuto a una reinterpretazione locale del celibato ascetico femminile di stampo cattolico, poi estesosi anche a comunità di fede diversa. Le "vergini giurate" non sono state create dal nulla, ma sono state plasmate con strumenti culturali già a disposizione della cultura tradizionale: si veda il ruolo e la libertà che le donne acquisivano con la vedovanza, dopo aver assolto ai loro compiti di madri e mogli. Sembra che il riconoscimento della figura delle *virgjineshë* fosse funzionale alla sopravvivenza della comunità e fornisse 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 *virgjineshë* 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.

Un altro elemento che emerge dalla nostra analisi è la non uniformità del fenomeno. Come tanti altri elementi delle norme consuetudinarie, anche questo è stato differenzialmente interpretato nello spazio e nel tempo. Per quanto riguarda il fattore spaziale, le descrizioni più accurate mettono in evidenza come il modo di vestire, di comportarsi e perfino il grado di accettazione delle comunità, variasse da tribù a tribù: da una parte le vergini dovevano o potevano vestire da uomini e fare lavori maschili, dall'altra continuavano a vestire da donne e a occuparsi di mansioni tipicamente femminili, in alcuni luoghi erano accettate dalla comunità, in altri erano disprezzate ed emarginate. Persino la presunta verginità di queste donne è messa in discussione dalle testimonianze (Šarčević, 2004: 123-144).

Agli inizi del Novecento, erano ancora molte le "vergini giurate" che vivevano nelle zone montuose tra il nord dell'Albania, il Montenegro, la Bosnia-Erzegovina e il Kosovo, e, di queste, una percentuale alquanto bassa vestiva completamente con abiti maschili e si comportava in modo simile agli uomini. Dalle interviste che sono state fatte alle ultime rappresentanti, o presunte tali, di questa categoria di donne, sembra che la loro totalità vesta e si comporti come un uomo, tanto che la definizione che ne è stata data è "uomo sociale". Le stesse interviste dimostrano come l'intervento della tradizione venga evocato per gestire situazioni alquanto differenti e molto spesso senza il parere o il consenso del gruppo familiare o della più ampia comunità. A volte, si tenta di coprire l'assenza di figli maschi e la conseguente perdita di prestigio sociale, costringendo una delle figlie femmine a mascherarsi da maschio; altre volte si utilizza quello che si è sentito dire delle norme consuetudinarie per risolvere un problema personale; in altri casi, invece, si sfrutta semplicemente la possibilità che dà la tradizione per evitare obblighi e imposizioni.

Questo ha forse a che fare con la costruzione culturale di un "terzo sesso" o di un "terzo genere"? Possiamo parlare in questi casi di "cross-gender", "cross-dressing" o "transgender"? È vero che alcune delle donne che diventano *virgjineshë* cominciano a considerarsi (o vorrebbero farlo) come veri uomini, ma è pur vero che stiamo parlando di pochi casi all'interno di un fenomeno

poco omogeneo e poco densamente diffuso. Possiamo definire il significato di un fenomeno che è stato assai variegato e diversamente interpretato nel corso degli ultimi due secoli basandoci su ciò che, sclerotizzandosi, è arrivato fino a noi?

Queste operazioni potrebbero essere legittime fin quando si parla di scrittori o registi che intendono costruire una storia affascinante da vendere al proprio pubblico (cfr. Munro, 2008: 77-120; Dones, 2007),³⁸ ma diventano meno comprensibili se vogliamo descrivere e ricostruire un fenomeno culturale complesso e storicamente determinato. Le fonti, sia quelle scritte che gli informatori, vanno contestualizzate e analizzate. Bisogna sempre tener presente che ciascuno interpreta, a volte in modo molto personale, sia il contesto culturale di appartenenza (e questo vale per gli informatori), sia quello di ricerca (e questo vale per etnografi e studiosi vari).

Bibliografia

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

Barjaktarovic M., 1965-66, Problem tobelija (virdžina) na Balkanskom poluostrvu, *Glasnik Etnografskog muzeja*, 28-29, Beograd: 273-286.

Baxhaku F., 1996, Ja përse Preferova të Jetoj si një Mashkull, *Gazeta Shqiptare*, 21 maggio: 7.

Begolli V., 1984, *Pozita e gruas në Kosovë me një vështrim të posaçem në të drejtën zakonore*, Prishtinë, Rilindja.

Bremmer (Editor), *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality*, Routledge, London and New York, Routledge: 143-172.

_____, 2007, Donna che diventa uomo nei balcani, in F. Bisogno, F. Ronzon, *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere tra culture*, Milano, Il Dito e La Luna: 177-219.

_____, 1867, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wadar*, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, XV, Wien.

Catualdi V., 1889, *Sultan Jahja dell'imperial casa ottomana od altrimenti Alessandro conte di Montenegro ed i suoi discendenti in Italia : nuovi contributi alla storia della questione orientale e delle relazioni politiche fra la Turchia e le potenze cristiane nel secolo 17.*, pubblicati da Vittorio Catualdi, con la scorta di documenti diplomatici finora inediti tratti da parecchi archivi di stato e privati, G. Chiopris, Trieste.

Ciszewski S., 1897, *Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven*, Verlag des Verfassers, Leipzig.

Coon C.S., 1950, *The Mountains of Giants. A Racial and Cultural Study of the North Albanian Mountain Ghegs*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Museum Press, Cambridge, XXIII, 3.

Concilium Albanum Terzium. Provinciale sive nationale, 1897, Leone XIII Pontifice maximo, Ex Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Romae.

Cordignano F., 1933, *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande missionario italiano il P. Domenico Pasi S. I. (1847-1914)*, Roma, Istituto per l'Europa Orientale, vol. I.

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

_____, 1943, Le tribù dell'Alta Albania, *Studime e Tekste*, serie giuridica, 1, Roma : 229-269.

Demick B., 1996, In Albania, a Girl Who Became a Man, *The Philadelphia Inquirer*, 3rd of November 1996.

Djajic Horváth A., 2003a, *Normality vs Normality: Balkan Sworn Virgin Cross-dressers and*

³⁸ Dal romanzo della Dones è stato tratto l'omonimo film, *Vergine giurata*, della regista Laura Bispuri (2013). Del 1992 è, invece, il film di Srđan Karanović, *Virdžina* (per un'analisi di questo film si vedano Karanović, 1998; Moss, 2005: 79-94).

- Western Travellers*, in *Normalising Diversity*, based on a Workshop held on 2-3 June 2002, Edited by Peter Becker, EUI Working Paper HEC no. 2003/5, Badia Fiesolana (FI): 75-82.
- Doja A., 1995, *Le sexe de la naissance*, *Mélanges. Ethnologie française*, XXV, 4: 650-666.
- _____, 1998, *À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises*, *La Ricerca Folklorica*, Ottobre: 63-74.
- Dojaka A., 1986, *Martesa në Shqipëri*, Tiranë, 8 Nëntori.
- Dones E., 2007, *Vergine giurata*, Milano, Feltrinelli.
- Dučić S., 1931, *Život i običaji plemena Kuća*, *Srpski etnografski zbornik*, XLVIII, Beograd: 89-100.
- Durham M.E., 2000 [1909], *High Albania. A Victorian Traveller's Balkan Odyssey*, London, Phoenix Press.
- _____, 1928, *Some Tribal Origins Laws and Customs of the Balkans*, London, George Allen & Unwin Ltd.
- _____, Dvorsky V., 1909, *Černohorskoturecká hranice od ústí Bojany k Taře*, Praha, Nákl. České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- _____, 2009, *Černohorskoturecká hranice od ústí Bojany k Taře*, Praha, Nákl. České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- Elsie R., 2001, *A dictionary of Albanian religion, mythology and folk culture*, London, Hurst & Company.
- Forbes R., 1944, *Gypsy in the sun*, New York, E.P. Dutton & Co. Inc.
- Gjergji A., 1963, *Gjurmë të matriarktit në disa doke të dikurshme të jetës familjare*, *Buletini i Universitetit të Tiranës*, Seria Shkencat Shoqërore: 284-292.
- Gopčević S., 1881, *Oberalbanien und seine Liga. Ethnographisch-politisch-historisch, geschildert*, Leipzig, Duncker & Humblot.
- _____, 1914, *Das Fürstentum Albanien, seine Vergangenheit, ethnographischen Verhältnisse, politische Lage und Aussichten für die Zukunft*, Berlin, H. Paetel.
- Grémaux R., 1867, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wadar*, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, XV, Wien.
- _____, 1989, *Mannish women of the Balkan mountains. Preliminary notes on the "sworn virgins" in male disguise, with special reference to their sexuality and gender-identity*, in Jan Bremmer (Editor), *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality*, Routledge, London and New York, Routledge: 143-172.
- _____, 1992, *Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes*, *Religion, State and Society*, 20, 3-4: 361-374.
- _____, 2007, *Donna che diventa uomo nei balcani*, in F. Bisogno, F. Ronzon, *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere tra culture*, Milano, Il Dito e La Luna: 177-219.
- Hahn J.G. von, 1854, *Albanesische Studien*, Jena, Friedrich Mauke, Band 1.
- _____, 1867, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wadar*, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, XV, Wien.
- Heneberg-Gušić M., 1930, *Etnografski prikaz Pive i Drobnjaka*, *Narodna starina*, 9, 22, Listopad: 191-205.
- _____, 1958, *Ostajnica-tombelija-virdžina kao društvena pojava*, *Treći kongres folklorista Jugoslavije (održanog 1-9. IX 1956. u Crnoj Gori)*, Cetinje: 55-64.
- _____, 1976, *Pravni položaj ostajnice-virdineše u stočarskom društvu regije Dinarida*, in *Odredbe pozitivnog zakonodavstva i običajnog prava o sezonskim kretanjima stočara u jugoistočnoj Evropi kroz vekove. Zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa održanog 6. i 7. novembra 1975. u Beogradu*, Posebna izdanja Balkanološkog instituta, knjiga 4, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd: 269-293.

- Hérault L., 2009, Les «vierges jurée»: une masculinité singulière et ses observateurs, *Sextant*, 27: 273-285.
- Illia F., 1993, *Kanun di Skanderbeg*, Milot, Editrice La Rosa.
- Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società albanese*, 2009, Introduzione e cura di D. Martucci, traduzione di padre Paolo Dodaj, Nardò, Besa.
- Jovanović-Batut M., 1885, Cudna prilika (S moga puta po Crnoj Gori), *Branik*, 12/24, XII, 30, Novi Sad: 3-4.
- Jovičević N.A., 1906, Svagdašnji običaji. (Riječka nahija u Crnoj Gori), *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 11, 1, Zagreb: 52-79.
- Karanović S., 1998, *Dnevnik jednog filma: Virdžina 1981-1991*, Institut Fakulteta Dramskih Umetnosti, Beograd.
- Kaser K., 1994, Die Mannfrau in den patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat, *L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*, 1: 59-77.
- Krauss F.S., 1885, *Sitte und Brauch der Südslaven*, Wien, A. Hölder.
- Lavis, Fra Bonaventura di, 20.12.1744, in: Archivio di Propaganda Fide, Fondo Albania, vol. 9, ff. 314-320.
- Littlewood R., 2002, Three into two: the third sex in Northern Albania, *Anthropology & Medicine*, 9, 1: 37-50.
- Medaković M.G., 1860, *Život i običaj Crnogoraca*, Novi Sad, Matica Srpska.
- Milatovic P., 1985, Tobelija: Obicaj koji prkosi prirodi, *Politikin zabavnik*, Belgrade, 29 November: 14-15.
- Moss K., 2005, From Sworn Virgins to Transvestite Prostitutes: Performing Gender and Sexuality in Two Films from Yugoslavia, in A. Štulhofer e T. Sandfort (Editors), *Sexuality and Gender in Postcommunist Eastern Europe and Russia*, New York, Routledge: 79-94.
- Munro A., 2008, La vergine albanese, in *Segreti svelati*, Torino, Einaudi: 77-120.
- Nika N., 2001, *Dioqeza e shkodres gjate shek. XVIII sipas doreshkrimeve arkivore*, Phoenix, Shkoder.
- Nova K., 1977, La condition de la femme d'après le droit coutumier, *Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques*, Tiranë : 275-286.
- Osman P., 1939, Tombelije, *Gajret. Kalendar za godinu 1940/1358-1359 po hidzri*, Sarajevo : 166-169.
- Palaj B., 1943, Sul Kanun delle Montagne, *Studime e Tekste*, serie giuridica, 1, Roma: 99-139.
- Relazione del Sottoprefetto delle missioni in Albania, Fra Cherubino da Vallebona, 27 Maggio 1638, sulla situazione generale*, Archivio della Propaganda Fide, SRCG, v. 263, fo 87-99 v.
- Relazioni dei viaggiatori ecclesiastici italiani in Albania nel XVII secolo*, 2009, edizione e introduzione a cura di A. Fida, Edizioni CISVA.
- Sadiku M., 1943, Il Kanun di Lekë Dukagjini secondo la versione di Mark Sadiku, primo della Djelmnija di Shala, ripresa sotto dettatura il 20 febbraio 1940 da P. Bern. Palaj O.F.M., *Studime e Tekste*, serie giuridica, 1, Roma : 271-279.
- Šarčević P., 2004, Sex and Gender Identity of "Sworn Virgins" in the Balkans, in M. Jovanović, S. Naumović (Editors), *Gender relations in South Eastern Europe: historical perspectives on womanhood and manhood in 19th and 20th century*, Münster, LIT Verlag : 123-144.
- Schultz E., 1907, Albanisches Mannweibertum, *Die Woche. Moderne Illusrierte Zeitschrift*, 9, 40, 5 October : 1758-1763.
- Shryock A.J., 1988, Autonomy, Entanglement, and the Feud: Prestige Structures and Gender Values in Highland Albania, *Anthropological Quarterly*, 61, 3, July: 113-118.
- Stahl P.H., 1988, *La regione tribale albanese, Incontri meridionali*, 3a serie, VIII, 2 : 33-80.
- Steimetz K., 1905, *Ein Vorstosz in die nordalbanischen Alpen: mit 10 Abbildungen und einer Karte*, Wien, A. Hartleben.

- Tarifa F., 2007, Balkan Societies of “Social Men”: Transcending Gender Boundaries, *Societies Without Borders*, 2 : 75-92.
- Ulqini K., 1961, Gjurmime në trojet e Skanderbegut, Buletin i Universitet Shtetëror të Tiranës, seria Shkencat Shoqërore, XV, 2 : 175-186.
- Vince-Pallua J., 2007, Endemsko prema etnokartografskom: nova razmišljanja na marginama etnoloških karata (primjer virdžina, zavjetovanih djevojaka), *Stud. ethnol. Croat.*, 19, Zagreb: 17-45.
- Vukanović T.P., 1961a, The Position of Women Among Gypsies in the Kosovo-Metohija Region, *Journal of the Gypsy Lore Society*, XL, 3-4, July-October: 81-100.
- _____, 1961b, Virdžine, *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije*, VI, Pristina: 79-120.
- Valentini G., 1944, Il clero cattolico e il diritto tradizionale albanese, *La Civiltà Cattolica*, quaderno 2252, 15 aprile, II: 73-81.
- _____, 1945, La famiglia nel Diritto Tradizionale albanese, *Annali Lateranensi*, IX: 9-212.
- _____, 1961b, Virdžine, *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije*, VI, Pristina: 79-120.
- Whitaker I., 1968, Tribal Structure and National Politics in Albania, 1910-1950, in I.M. Lewis (Editor), *History and Social Anthropology*, London, Tavistock Publications, London: 253-293.
- _____, 1981, “A Sack for Carrying Things”: The Traditional Role of Women in Northern Albanian Society, *Anthropological Quarterly*, 54, 3, July: 146-156.
- Young A., 1998, “Sworn Virgins”: Cases of Socially Accepted Gender Change, *The Anthropology of East Europe Review*, 16, 1: 59-75.
- _____, 2001, *Women Who Become Men. Albanian Sworn Virgins*, Oxford New York, Berg.
- _____, Twigg L., 2009, ‘Sworn virgins’ as Enhancers of Albanian Patriarchal Society in Contrast to Emerging Roles for Albanian Women, *Etnološka tribina*, 39, 32: 117-134.
- Zamputi I., 1961, Pozita shoqnore e grues malësore shqiptare sipas kanunit, *Buletin i Universitet Shtetëror të Tiranës*, Seria shkencat shoqërore, 15, 2: 101-123.

Donato Martucci è dottore di ricerca in “Teoria e ricerca sociale” presso l’Università del Salento, ove ha discusso una tesi di antropologia giuridica, con particolare attenzione al diritto consuetudinario albanese. Già docente a contratto di Antropologia culturale presso l’Università del Salento, ha diverse esperienze di ricerca sul campo in Albania e Kosovo ed è membro dell’Associazione Italiana Studi del Sud-Est Europa. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni riguardanti l’Albania.