

## Los montañeses del norte de Albania y su territorio (siglos XVII-XIX). Elementos de antropología histórica\*

Jean-René Trochet

Albania fue a la vez el último Estado europeo que obtuvo su independencia antes de la Primera Guerra Mundial y el último Estado europeo que se separó del Imperio Otomano, en 1912. Antes de la llegada de los otomanos, no existía verdaderamente Estado albanés. El Imperio romano de Oriente (o Imperio bizantino) domina el espacio albanés hasta la toma de Constantinopla por los cruzados en 1204, y entre esta fecha y la llegada de los otomanos, a partir del fin del siglo XIV, el segundo fue sometido a dominaciones diversas: occidental a continuación de la cuarta Cruzada, griega y serbia. En esta época, los albaneses era conocidos desde hacía dos siglos por las potencias exteriores. Su ausencia en las fuentes bizantinas anteriores al fin del siglo XI se explica en parte porque la identidad “romana” había sido largo tiempo considerada como la que reunía a los habitantes del imperio. De hecho, su aparición, se sitúa en el contexto de la toma de consciencia por la élite bizantina más que por la idea de “romano” que propiamente equivaldría a “griego”, y en consecuencia más que los otros pueblos que componían el Imperio que no eran propiamente “romanos” (Pitsakis, 1997, p. 97). En las fuentes bizantinas, los albaneses fueron de otro lado el último pueblo de los Balcanes en compartir la identidad “romana” con los griegos, porque los serbios y los búlgaros vecinos habían logrado desde el siglo VIII constituir unos proto-Estados, a la vez contra el Imperio bizantino y sobre su modelo. En la larga duración, Albania presenta entonces la particularidad de haber sido una tierra mucho tiempo política y culturalmente dominada, principalmente por unas formaciones imperiales y extranjeras: “romana” desde la Antigüedad hasta el inicio del siglo XIII, con una prolongación hasta 1340, otomana desde el fin del siglo XIV hasta 1912, con la existencia entre los dos de pequeños Estados occidentales efímeros y de pequeños “principados” indígenas y una dominación de tipo colonial: Venecia, de 1392 a 1479 (Bartl, 1995, pp. 11-40).

En los textos griegos y occidentales desde los siglos XI al XV, los albaneses son sobre todo descritos como montañeses pastores y guerreros, a la vez crueles (*craints*) y solicitados por sus competencias militares, bien lejos en consecuencia de los “roma-

---

\* Traducción: José Antonio González Alcantud.

nos” contemporáneos: griegos, campesinos sedentarios o ciudadanos. Una imagen muy próxima fue vehiculada en su momento por ciertos observadores y viajeros occidentales desde los siglos XIX y XX, que describen sobre todo los albaneses de las montañas del norte: unas poblaciones agro-pastoriles organizadas en “tribus”, habiendo resistido desde largo tiempo a los otomanos armas en manos, y viviendo según las reglas del derecho de costumbre, el *kanun*, del cual su aspecto más destacable era la *gjakmarrja*, la vendetta. Otro aspecto, que otros autores no dejan de contrastar con la *gjakmarrja*, vinculando a los albaneses de la montaña del fin de la Edad Media y los de los siglos XIX y XX, era que una buena parte de ellos eran católicos.

Una investigación efectuada a partir de informaciones del ejército austro-húngaro entre 1916 y 1918, y cuyos resultados fueron reunidos por Franz Steiner en 1922, pueden servir de punto de partida a nuestro estudio (ilustración 1). La investigación localizó 65 “tribus” para un total de 160.695 habitantes, todo sobre una superficie de alrededor de 6.000 km<sup>2</sup>, a los cuales se añaden las tres “tribus” anexadas por el Montenegro en 1913 (Gruda, Hoti, Triepçi), y que se habían unido a la joven Yugoslavia en 1918 (Steiner, 1922, pp. 7-9). La región de Mati, la más meridional, se extendía por alrededor de 800 km<sup>2</sup> y tenía 23.643 habitantes, es decir casi 30 habitantes por km<sup>2</sup>. Se trataba de un caso excepcional. Más al norte, la Mirdita constituía un conjunto comprendiendo cinco unidades territoriales de tamaño variado para una superficie un poco inferior a 900 km<sup>2</sup> y tenía 17.226 habitantes, o sea 19 habitantes por km<sup>2</sup>. En el extremo norte, el austero país kelmendi, uno de los más desheredados de Albania del norte, constituye todavía otro caso ejemplar: está formado por una sola “tribu” y tiene alrededor de 400 km<sup>2</sup> para 2.477 habitantes, es decir solamente un poco más de seis habitantes por km<sup>2</sup>. De otro lado, la configuración más corriente era la de unidades territoriales en general de talla pequeña y perteneciendo a un distrito. La pequeña región de Drisht, que tenía alrededor de 25 km<sup>2</sup> y poseía 1.202 habitantes en 1918 (60 habitantes por km<sup>2</sup>), pertenecía al distrito de Postripa, él mismo vecino del gran distrito de Dukagjini que se extendía de una parte a la otra del Drin.

Se ignora aún las razones exactas de este reparto, en particular la relación entre el tamaño de ciertos grupos humanos y la superficie de los territorios ocupados por ellos. Otro problema, paralelo, es aquel del origen de los grupos o sociedades locales presentes en la investigación. Karl Kaser y otros investigadores piensan que su emergencia habría sido una consecuencia más o menos directa de la llegada de los otomanos (Kaser, 2008, p. 37). Pero algunas fuentes señalan muchas sociedades locales hasta el siglo XX existiendo ya antes la conquista otomana: los Berisha son mencionados en 1300 (Baxhaku y Kaser, 1996, pp. 211-212, 271), los Suma en 1331, los Dushman y los Kastrati en 1403,<sup>1</sup> pero también los Kelmendi y los Hoti en el siglo XV (Fine, 1994, p. 515; Schmitt, 2001, p. 271). De otra parte, detrás del cuadro objetivo dibujado por la compilación de Franz Steiner, se puede preguntar si no existen diferencias significativas entre las diversas sociedades locales de las montañas del norte, y si esas sociedades permanecieron estables en el curso de los siglos. Pero antes de abordar esos aspectos, es mejor presentar estas últimas.

### **El *kanun*, el *kuvend* y el *fis***

Los trabajos etnológicos sobre los habitantes de las montañas en el norte de Albania se han centrado durante mucho tiempo principalmente en los sistemas de parentesco y

*gjakmarrja*, a veces con el riesgo de aislar a las sociedades de montaña de su contexto histórico más o menos reciente. Los etnólogos generalmente aceptan que el sistema de parentesco en el norte de Albania es patrilineal y lineal, al menos en el sentido de que, para usar la definición de Alain Testart, un linaje patrilineal es el conjunto de todos aquellos que pueden rastrear la filiación masculina de un ancestro común (Testart, 2004, p. 97). Más en particular, Gilles De Rapper señala que había...

Un sistema segmentario en el cual el *fis* (el patrilineaje NDA) está dividido en varios "pies" o "piernas" (*këmbë*), cada uno comenzando con uno de los hijos del fundador. Cada *këmbë* está dividida en varias "fratrias" (*vllazni*) que están ellas mismas divididas en varios "vientres" (*bark*), subdivididos en "casas" (*shpi*). Cada segmento con su propio territorio y su propio jefe [De Rapper, 2012, pp. 79-95, p. 84].<sup>2</sup>

De otra parte, todos los descendientes del ancestro fundador eran considerados como hermanos y hermanas y no se podían casar entre ellos (Durham, 1979, p. 13). Con otros investigadores, Gilles De Rapper insiste también en el aspecto territorial del *fis*, lo que en conjunto, permite, recurrir a la definición que Maurice Godelier da de la tribu:

[...] una sociedad local (y no una comunidad) compuesta de un conjunto de grupos de parentesco, unidos por los mismos principios de organización de la vida social, los mismos modos de pensamiento y hablando a misma lengua, [...] y asociados en la defensa y la explotación de recursos de un territorio común. Y es precisamente el control de un territorio particular del cual las fronteras son conocidas, aunque no reconocidas, por sus vecinos lo que a la vez distingue y opone estas sociedades entre ellas [Godelier, 2007, p. 98].

Esta definición —que hacemos nuestra, dejando a un lado los debates que existen en torno a la noción de tribu desde hace casi dos siglos— no puede aplicarse algunas veces más que a un periodo que se detiene más adelante con la promulgación del Código Civil albanés en 1929 (Sinanaj, 2015, pp. 71-77). El funcionamiento de estas sociedades montañosas nos es conocido a través de las recopilaciones de costumbres o *kanuni*, que fueron compiladas por las autoridades otomanas o por personalidades independientes a partir de mitad del siglo XIX. El más célebre entre ellos es el *kanun* de Lekë Dukagjini, nombre de un poderoso personaje del norte de Albania en el siglo XV (1410-1481) y héroe de la resistencia a la invasión otomana. Sus materiales fueron recogidos y codificados entre 1905 y 1920 por el franciscano Shtjefën Gjeçovi (1873-1929), es decir en una época en la que la sociedad montañesa había conocido importantes transformaciones desde hacía decenios. Pasó entonces poco tiempo entre el momento en el que las tradiciones de estas sociedades locales fueron reunidas por sabios externos a ellas mismas, y aquel en el que su estructura principal, la tribu, no dejó de ser reconocida por las autoridades oficiales. Este periodo será el *terminus ad quem* de nuestro estudio.

Los autóctonos dedicaron la mayor parte de su desarrollo a la regulación de la vida material y la defensa de los valores colectivos, y los consejos y asambleas aseguraron la aplicación de la costumbre. La asamblea más importante fue la asamblea tribal o *kuvend*, que en principio estaba compuesta por todos los descendientes masculinos del fundador o sus representantes. Para la vida material, el territorio "ideal" de un *fis* era un valle de montaña cuyas partes más bajas estaban dedicadas a la agricultura y la

ganadería, alrededor de los núcleos del hábitat y las partes superiores en general casi exclusivamente destinado al estío de los animales, siendo muchas veces comunitario. Varias funciones transversales también requerían la cooperación y la solidaridad entre vecinos y grupos de parentesco, tales como la limpieza de tierras, la explotación del agua para el riego de pastizales, la explotación de molinos y canteras, el cambio de cultivos, etc. (Blanc, 1960, p. 121). El *kuvend* tenía un papel central en esto, ya que ordenaba la distribución de la tierra entre las familias, regulaba la explotación de ciertas tierras comunes y defendía los intereses de la tribu contra las reclamaciones de las tribus vecinas o de los *begs* otomanos.

El *kuvend* también era el guardián de los valores de la tribu, y vigilaba la aplicación de lo que el *kanun* requería en la materia: esencialmente el mantenimiento de la exogamia, la fe jurada y la reglamentación de la venganza, en particular cuando se trata de miembros de toda la tribu. El *kanun* de Lekë Dukagjini también definía las reglas de la primogenitura, que condicionaban el lugar y las relaciones recíprocas de los individuos masculinos en la comunidad o sociedad local, y cuyo seguimiento también fue asegurado por el *kuvend*:

Al hijo mayor pertenece la autoridad en la familia después de la muerte de su padre [...]. Para el hijo mayor del hermano mayor, si hereda el estandarte, a él le pertenece el estandarte, si hereda el mando le pertenece el mando, si hereda la jefatura, le corresponde a él ser el jefe [Gjeçov, 1933, citado por Doja, 1999, p. 44].

Pero al margen de estas funciones, la primogenitura no entraña privilegios para los “primogénitos”, porque el *kanun* no da lugar a la desigualdad entre los miembros del *fis*. Los “primogénitos” están al servicio de aquel y no a la inversa, y no son asimilables a nobles. La estabilidad de la tribu reposa en el respeto a los *kanun* reunidos por sus miembros. La primogenitura no es el único asunto de los *kanun*: pertenece a la identidad de los *fisi*. Tras un esquema en buena parte contestado, la tribu tendría un ancestro fundador del cual los hijos estarían en el origen de los diferentes *këmbë*, los “pies” o “piernas” del *fis*:

Cada *këmbë* lleva un nombre. Frecuentemente el de su fundador, y un número. El *këmbë* sale del hijo mayor del fundador del linaje es el primer *këmbë* (*këmbë e parë*), luego el segundo hijo, el segundo *këmbë* (*këmbë e dytë*), y así sucesivamente. Este número determina el rango del *këmbë* en las asambleas comunales [Doja, 1999, p. 43].

La genealogía del *fis* distingue el *babëzoti i parë*, es decir el “primer abuelo”, que, en la leyenda podría haber sido el primogénito del ancestro fundador (Daniel, 2000, p. 845). El *babëzoti i parë* habría sido él mismo el ancestro del primer “pie”, el *këmbë e parë*, mientras que sus hermanos habrían sido los ancestros de los otros *këmbë*, con el título de *babëzoti* o “abuelo”. Esta jerarquía corresponde a las funciones ya evocadas que estaban aseguradas por los primogénitos primigenios. El *babëzoti i parë* era en principio el jefe nominal de la tribu en su integridad —en esencia en el plano de la autoridad política y jurídica—, mientras que sus dos hermanos siguientes aseguraban respectivamente la función de mando en las operaciones militares del *fis*, en el caso del segundo, y *porta-estandarte* (*bajraktar*) en el caso del segundo. En la generación siguiente, el título de *babëzoti i parë* era transmitido al nieto por línea primogénita del ancestro fundador, que mantenía de su padre su función del jefe del *fis* y tomaba igualmente

aquella de jefe del *këmbë e parë*. Sus hermanos estaban investidos respectivamente de la función de comandante para el segundo y de *bajraktar* para el tercero, pero únicamente en el *këmbë e parë*. En paralelo, el *babëzoti* del segundo *këmbë* (hijo primogénito del segundo hijo del fundador) devenía a la vez el comandante de las operaciones familiares para toda la tribu y en jefe nominal de su *këmbë*, mientras que el *babëzoti* del tercer *këmbë* (hijo primogénito del tercer hijo del fundador) era el *bajraktar* de la tribu al mismo tiempo que el jefe nominal de su *këmbë*. Y así sucesivamente hasta la *vllazni* y *shpi*.

Esta larga filiación, personalizada y ascendente, que remonta a los orígenes más o menos legendarios del *fis*, puede estar opuesto a la filiación corta, anónima y descendiente, que solo interesaba al *kanun*. Este último exigió, sobre todo unas genealogías, que le proporcionaran los primogénitos indispensables para el correcto funcionamiento del *fis*, que la sucesión de padres a hijos validó, mientras que los orígenes del *fis* le eran más indiferentes. Pero desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, la relación entre el *kanun* y la leyenda de los *Fis* también experimentó tensiones, que reflejaron la intervención de la historia real en la vida de la montaña. La tercera función de los “primogénitos”, la de *bajraktar*, no estaba muy lejos de la de comandante de operaciones militares, asegurada en principio por el “primogénito” del segundo *këmbë*. De hecho, no apareció hasta muy tarde y en un contexto histórico preciso, al que volveremos. También tuvo importantes consecuencias para el funcionamiento de las tribus, ya que las genealogías recopiladas por los autores de los siglos XIX y XX no siempre lo indican claramente. Intentaremos profundizar esta relación triangular entre el *kanun*, la leyenda y la historia real, comenzando con el ejemplo de la tribu Hoti.

### La leyenda, la historia real y el *kanun*: el ejemplo de los Hoti

La viajera inglesa Edith Durham (1863-1944) recoge una versión de la leyenda de fundación de la tribu Hoti en 1908, cercana al “cirujano” hereditario de la tribu Marash Hutzi. Para este último, el fundador del *fis* habría sido un denominado Geg Laz, que habría venido de Bosnia en la segunda generación antes que él. Esta información habría situado la llegada de este personaje y su familia al territorio Hoti en los años 1570 (Durham, 1979, pp. 20-21). Geg Laz habría tenido cuatro hijos, que habrían sido ellos mismos los ancestros de los cuatro *këmbë* de la tribu. Pero más recientemente, el etnohistoriador Karl Kaser ha establecido una relación entre Geg Laz y un personaje de carne y hueso llamado Llezha Tuzi, mencionado en un privilegio del monasterio serbio de Dečani en 1330, y en el cual el *katun*<sup>3</sup> sea en la proximidad del actual Montenegro (Kaser, 1995, p. 208). Kaser añade que “según la leyenda”, Geg Laz / Llezha Tuzi habría sido el origen de las tribus Hoti, Kuči, Mataguži y Bushati.

Las dos versiones ilustran de un lado la polivalencia y la relativa inestabilidad de la tradición oral, y de otro la dificultad para los autores para relacionar leyenda con una historia real. Porque a pesar de las diferencias, los relatos de Durham y de Kaser toman la leyenda al pie de la letra: ambos parecen admitir que en el momento de la llegada de Geg Laz o Llezha Tuzi, estos dos personajes y sus familias habrían sido los únicos habitantes de Hoti, y que sus únicos descendientes lo habrían poblado en las décadas y siglos posteriores. Esta incoherencia, complementaria de la imposibilidad de fijación en el tiempo de la llegada de los Hoti, hace posible, sin embargo, encontrar

los principales elementos tradicionales de la fundación del *fis* montañés, incluso en el relato más histórico de Kaser. La versión de Marash Hutzi destaca, por un lado, la división inmediata del *fis* entre los hijos del fundador y, por otro, el hecho de que la primera generación debía tener al menos tres herederos varones para asumir las diversas funciones de jefatura al frente de la tribu. La interpretación de Kaser también parece validar la aparición de cuatro tribus de un único antepasado fundador, sugiriendo implícitamente las prohibiciones de matrimonio entre las tribus que se consideraban emparentadas.

La entrada de los Hoti en la historia real no parece hoy día incontestablemente demostrada hasta el siglo x. Durham señalaba de otra parte que el nombre de Hoti figuraba desde 1474 en los archivos venecianos, con la indicación del territorio que ocupaban: *la montagna d'i Ottani* (Durham, 1979, p. 21; Schmitt, 2005, pp. 170-171). Y se sabe que los Hoti son mencionados desde los años 1412-1413 con ocasión de un conflicto con la tribu vecina de Mataguži (Fine, 1994, p. 515; Schmitt, 2001, p. 271). En los siglos XVI-XVII, son unos combatientes aguerridos y temidos por los otomanos. En 1614, es decir algunos decenios después de la llegada supuesta de Geg Laz en el relato de Marash Hutzi, el veneciano Mariano Bolizza precisaba que el *país* Hoti comprendía 212 hogares y 600 hombres en armas dirigidos por un llamado Marash Papa (Elsie, 2015, p. 49).

La leyenda de Geg Laz no tenía el menor fundamento en la historia real. Se enraizaba en unos movimientos que afectaron los territorios y el poblamiento de los Balcanes del siglo XV al XVIII a continuación de la conquista otomana, y que fueron llamados “metanastásicos” por el geógrafo serbio Jovan Cvijić (1865-1927) (Gremk, Gjidara, Šimac, 1993, pp. 127-132). Se tradujeron a la vez y contradictoriamente como la partida de ciertos montañeses hacia las zonas llanas, y por la llegada de recién venidos a las montañas. Estos últimos, denominados *pushtues* en la tradición de las montañas, se encuentran en el lugar de los indígenas o autóctonos: los *anas*. A principios del siglo XX, siempre siguiendo a Durham, doce casas de Hoti decían descender de *anas* (Durham, 1979, p. 20). En otras palabras, habiéndose convertido en una minoría y dominados, los probables descendientes de los Hoti del siglo XV no solo habrían sido desposeídos de la tradición oral del país Hoti por los *pushtues*, sino que, paradójicamente, habrían formado una especie de cuerpo extraño dentro de la tribu, ya que los segundos consideraban que estaban lo suficientemente alejados genéticamente de ellos mismos como para aceptar casamientos mixtos. Pero la verdadera historia aquí nuevamente lleva a la leyenda, a la trampa, porque además de la “soledad” implícita del antepasado fundador y su familia en el momento de su llegada, la leyenda no explicó por qué los supuestos descendientes de Geg Laz había mantenido el nombre que los *anas* habían adoptado para nombrarse a sí mismos y para nombrar a su país.

Detrás de esta relación friccional entre la leyenda y la historia real, también se vislumbró la brecha entre la leyenda y el *kanun*. La leyenda recopilada por Durham a principios del siglo XX no reflejaba la configuración de la sociedad de Hoti: el antepasado fundador no fue el creador de la ley que regía el *fis*, y sus supuestos descendientes no fueron los únicos miembros de la misma. A la inversa, privados de un antepasado fundador en la leyenda, los *anas* Hoti ciertamente conocían al *kanun* antes de la llegada de los *pushtues* Hoti, e incluso es probable que le hayan transmitido el nombre de la tribu. Los elementos principales de la leyenda Hoti, y en particular los tres o cuatro hermanos hijos del antepasado fundador y los antepasados del *kembë* del *fis*, se en-

cuentran en las leyendas de otras tribus de las montañas. A principios del siglo XX, Durham también notó que la tribu Kelmendi, vecina de los Hoti, incluía los cuatro *bairaks* de Seltzi, Vukli, Nikshi y Boga, cuyos miembros debían descender de los cuatro hijos de Kilmeni o Klimenti “del norte”, trece generaciones anteriores (Durham, 1979, p. 20). Y Noël Malcolm, refiriéndose a la misma tribu, cree que el grupo Boga se habría integrado con los otros tres *bairaks* solo en el siglo XIX (Malcolm, 2000-2001, p. 151).

Entonces surge otra pregunta: si la leyenda se mantuvo en gran parte fuera de la historia real, y si el *kanun* tuvo prioridad sobre el primero para garantizar el orden de las montañas, ¿cómo se articuló el *kanun* con la historia real? Dos ejemplos nos permitirán dar algunas respuestas a esta pregunta. Desde el siglo XVI hasta principios del siglo XX, entre las principales potencias que intentaron presionar a los habitantes de las montañas, por razones muy diferentes, encontramos el Estado papal y el Imperio Otomano. ¿Influyó esta presión en el *kanun* y, más en general, en la organización de la sociedad montañesa?

### El *kanun* y la Iglesia católica

Para el papado, se trataba de mantener una presencia católica en un país que ya no controla directamente desde la invasión otomana —si es que esto verdaderamente hubiese sido el caso antes—. Con el Tratado de Capitulación en 1569, el Reino de Francia obtuvo un estatuto especial para los católicos en el imperio.<sup>4</sup> A pesar de muchas dificultades señaladas persecución, el Tratado y sus secuelas permitieron la Iglesia para mantener de alguna manera la presencia católica en las montañas, sobre todo la estructura territorial arzobispado-parroquia. Tal vez siguiendo una tradición medieval (Trochet, 2016, pp. 245-247), los territorios tribales de los obispados montañosos fueron transformados en parroquias, y la sede del obispo instalada en una de las tribus. Era una situación única en el mundo católico europeo de los tiempos modernos y en el siglo XIX y XX. En 1766, el obispo de Pulati informó a Roma que su obispado estaba compuesto de las parroquias-tribus de Shala, Shoshi, Kir, Plan y Gjan, para la parte llamada Pulati menor o cisalpina, mientras que la parte llamada Pulati mayor o transalpina comprendería las parroquias-tribus de Nikaj, Merturi, Toplana y Dushman (citado por Valentini, 1959, p. 1). Esta enumeración corresponde al mapa del obispado Pulati elaborado por el cónsul austrohúngaro Pisko en 1890, con la excepción de la tribu Suma (Deusch, 2009, p. 96) (Mapa 2). Se puede inferir que proporciona una lista casi exacta de las parroquias-tribus bajo este obispado, al menos desde el siglo XVIII hasta finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En 1713, la capital episcopal de Pulati/Pult estaba ubicada en el pueblo de Gjan, igualmente “capital” de la tribu del mismo nombre, y se encontraba en una posición favorable para las comunicaciones con la llanura de Skhodra (Farlati, 1817, p. 261). En fin, el obispado de Pulati/Pult se mantuvo sufragáneo de la metrópoli de Antivari (Bar) en la actual Montenegro, al alcance de Italia, hasta 1886.

Pero la supervivencia de esta estructura territorial no es suficiente para garantizar la permanencia y la calidad del clero local, como tampoco para el mantenimiento de los montañeses en la fe y el dogma católicos. La versión del *kanun* de Lekë Dukagjini compilada por Shtjefën Gjeçovi dedicó su primer desarrollo a la Iglesia: aparece como un cuerpo particular en el territorio de la tribu (la iglesia) y como una institución fuera

de ley de las montañas (la Iglesia). En el primer punto, el *kanun* informó que la iglesia (es decir, el párroco y sus ayudantes) constituía un hogar parroquial, y que, como tal, tenía el derecho de poseer todo lo necesario para la formación de una granja, incluido el acceso a los pastos, agua y molinos comunes de la parroquia (*Lekë Dukagjini kanun*, p. 15). El plan institucional fue abordado con las inmunidades de la Iglesia. El *kanun* especificaba que estaba “bajo la autoridad del jefe de la fe y no bajo la ley del *kanun*”, y que en caso de disputa entre la parroquia y la iglesia era el jefe de la fe (el obispo) quien impondría su criterio “sin discusión con cada parte” (*Le kanun de Lekë Dukagjini*, p. 16). Este artículo postulaba, por lo tanto, el doble principio de la exterioridad y superioridad de la Iglesia en relación al *kanun*, al menos en los casos en que podría encontrarse con este. Pero esta posición aparentemente privilegiada de la Iglesia a menudo se contradecía con una relación de exterioridad/interioridad que colocaba a la primera en una posición cubierta cara al *kanun*. Este último disponía que si un sacerdote había matado a alguien, ni él ni la iglesia pudieran ser procesados, sino que su familia tenía que “responder por sangre” en su lugar, al menos si era un nativo (*Le Kanun Lekë Dukagjini*, 21). Esta disposición, escandalosa para el dogma cristiano en cuanto al derecho canónico, de hecho afirmó la exclusión de los clérigos de la vida social ordinaria por parte del *kanun*. Por otra parte, la práctica religiosa popular había logrado integrar la vendetta. En 1841, tras una misión en las montañas, los Padres Pusatti y Pasi notaron que la venganza era considerada una deuda de honor que Dios no podía rechazar, y que “se ponían velas en San Nicolás y a la Virgen para pedirles que ‘tomasen sangre’” (Daniel, 1989, p. 66). *A fortiori*, esta inversión de la externalidad y superioridad de la Iglesia a favor de las reglas del *kanun* se encontró en otras áreas de las costumbres y creencias, generalmente controladas por los representantes de la Iglesia en la mayoría de los países católicos de Europa incluso antes de la Contrarreforma. En un informe al papado sobre Albania en 1703, el arzobispo de Antivari Vićenco Zmajević (1701-1713) señaló que:

Entre las costumbres execrables de la gente de las montañas, los miserables padres tienen la costumbre de comprar niñas muy jóvenes en efectivo para sus hijos, y traerlas a su casa desde el momento en que son mayores para cohabitar, omitiendo contraer matrimonio hasta el nacimiento de un hijo varón, incluso después de quince años o más de convivencia. Esta contaminación está muy extendida en todas las montañas [Durham, 1909, p. 459].

Más en particular, el principio exterioridad/interioridad también influyó para prohibir a los clérigos ingresar a las asambleas. Por un lado, si eran nativos, se pensaba que iban a ponerse del lado de su grupo gentilicio; y por otro lado, si eran extraños, se consideraba que estaban fuera del parentesco y el vecindario (Ulqini, 1989, p. 59). Su condición no impidió en modo alguno que los sacerdotes nativos permanecieran impregnados con las reglas del *kanun*, lo que también brindaba, como hemos visto, la posibilidad de que ejercieran una actividad agrícola. Finalmente, la expresión “jefe de la fe” usada para nombrar al obispo era otro síntoma de una “indigenización” y una “localización” del catolicismo a través del *kanun*.

Los montañeses albaneses católicos de los siglos XVI al XX se confrontaban con la Iglesia romana con una situación totalmente única y anacrónica para esta en Europa. Desde el final de la Antigüedad, la primera había tratado de reducir las costumbres paganas lo más rápido posible para asegurar la conversión más rápida de las poblacio-

nes, incluso en los territorios más grandes.<sup>5</sup> A lo largo de los siglos, por el contrario, la iglesia de la montaña tuvo que enfrentarse con el *kanun* o ceder al mismo: los montañeses albaneses habían adaptado el catolicismo a sus costumbres en su pequeño país. Es cierto que en esta periferia europea, donde el Estado estuvo ausente durante mucho tiempo, o incluso nunca estuvo realmente presente, el catolicismo y *kanun* tenían una cosa en común: el catolicismo de montaña era para el catolicismo oficial lo que el *kanun* era en Derecho Civil.

### El *kanun*, la historia real y los otomanos

Para el estado otomano, el problema de los montañeses era, por supuesto, bastante diferente del de la Iglesia católica. La continuación de la insubordinación de las montañas, desde el siglo XV hasta el siglo XVII, fue en parte el resultado del fracaso generalizado de la islamización de sus habitantes, y sin haber podido derrotarlos militarmente, la Puerta tomó la decisión de frenarlos. En la segunda mitad del siglo XVII, y después de un largo periodo de inestabilidad, los otomanos lograron imponer un acuerdo a los *fisi* de las montañas. A cambio de privilegios y con la garantía de que no harían más razias, los otomanos obligaron a los montañeses a proporcionar contingentes armados adicionales a las tropas otomanas (Baker, 2003, pp. 62-65). La función de “portador de bandera” o “portador del estandarte” (*bajraktar*) encuentra su origen aquí. El *bajraktar* normalmente proporcionaría un combatiente por cada casa a las autoridades otomanas, y los *bajraks* se dividirían sobre una base territorial y no tribal: bien porque los otomanos no conocían las divisiones segmentarias de los montañeses, o al contrario porque pensaban de esta manera debilitarlos. Los grandes *fisks* generalmente se dividían en varios *bajraks* mientras que varios *fisi* pequeños solo podían componer uno. Sin embargo, la regla no era absoluta, ya que una gran tribu como Mat formó un solo *bajrak*. Es cierto que los *bajraks* se estabilizaron alrededor de 1700, pero la primera mención escrita de un *bajraktar* se remonta solo a 1783 (Galaty, 2012, p. 150).

El cargo de *bajraktar* y su transmisión plantearon un problema para los diferentes *fisi* porque tenía que integrarse en la jerarquía de la tribu sin desestabilizar el *kanun* y la leyenda. La solución, como hemos visto, fue confiar el estandarte a la rama del tercer hijo del fundador legendario, tratando de evitar la creación de una nueva entidad territorial. La adaptación del *kanun* y leyenda a la historia real fue, por lo tanto, particularmente rápida aquí, ya que entre los tiempos en que los *bajraks* se estabilizaron y el lugar donde las tradiciones de las montañas comenzaron a recogerse,<sup>6</sup> no transcurrió como máximo un siglo y medio. La aparición del *bajraktar* incluso permitió que la leyenda encontrara un anclaje en el *kanun*, que la narración fundacional, como sabemos, no dio.

Pero la integración del *bajrak* y del *bajraktar* en el *kanun* y en la leyenda no impidió el éxito de la operación para el Imperio Otomano. Esto condujo al final a una reestructuración del territorio, y una transformación de la jerarquía entre los *fisi* e incluso dentro de ellos. Los *bajraktars* “adquieren naturalmente prestigio y consideración, logrando actuar como líderes locales” (Baker, 2003, pp. 66-67), especialmente porque representan al grupo en el exterior y al contacto oficial con los otomanos. Obtuvieron auténticos privilegios y lograron adquirir un nivel de vida muy superior al de la mayoría de los otros habitantes. A finales del siglo XIX, el *bajraktar* o “tercer hermano” parecía haber

logrado “concentrar en sus manos las tres funciones” previamente reservadas para los “primogénitos” (Doja, 1999, p. 45): “jefe” del *fisi*, comandando las operaciones militares, y portaestandarte. La evidencia indirecta de esta situación parece ser la confusión mostrada por algunos etnólogos del siglo XX para darle al *bajrak* su lugar en la organización de los *fisi*. Robert Lowie lo identificó con la tribu y Carleton Coon describió diez tribus subdivididas en *bajrak* (Lowie, 1947; Coon, 1950, citado por Baker, 2003, p. 60).

A mediados de la década de 1850, la intervención de la Puerta en las montañas del norte había tomado otra forma. Los otomanos establecieron una “comisión de montañas” (*Djibal komisyonu*) con sede en Shkodra, para juzgar casos penales y civiles de acuerdo con una versión del *kanun* codificada por ellos mismos. *Djibal* era un consejo mixto compuesto por representantes de las cinco tribus de los grupos Malesia y Madhe: Hoti, Gruda, Kastrati, Skreli y Klementi, y de algunas otras tribus ubicadas al norte del río Drin. Estaba presidido por un oficial otomano y musulmán, el *sergerde* (Clayer, 2007, p. 66).

La acción de este tuvo como objetivo favorecer la reglamentación de la venganza en caso de que las familias aceptasen el arreglo. Con este fin, entre el *Djibal* y las montañas, también operaron *bölükba'i* de notables musulmanes de Shkodra sostenidos por el Gobierno y que recibieron una parte del arreglo por el precio de sangre, pagado por la familia del asesino. Aunque el *Djibal* no tenía control sobre el *gjakmarrja* propiamente dicho, la codificación otomana de *kanun* fue el primer intento de un Estado por controlar la tradición jurídica de las montañas. Con el *bajrak* y el *Djibal*, el Imperio Otomano no dudaba en cosechar los beneficios del *indirect rule* (gobierno indirecto) que había estado tratando de ejercer en las montañas del norte desde el siglo XVIII, ya que la situación internacional de la segunda mitad del siglo XIX había sido favorable. Es en este contexto de debilitamiento internacional del Imperio como una nueva entidad política se impuso en las montañas.

### La Mirdita de los gjonmarkaj (siglos XIX y XX)

La Mirdita ocupa un lugar a parte entre los *fisi* del norte de Albania. Este gran país, completamente católico, fue el único entre los sesenta y ocho comarcas tribales identificados en 1920 que constituyó un tipo de principado territorial entre el siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX, a partir de un fondo común de gran parte de las poblaciones de la montaña. La Mirdita poseía efectivamente su leyenda de fundación. Esta hace remontar a los Mirditas a un cierto Mir Diti, cuyos dos hermanos Zog Diti y Mark Diti habrían sido los ancestros respectivos de las tribus Shoshi y Shala, situadas más al norte (Elsie, 2015, p. 222). Por lo tanto, estaba cerca de otras leyendas de la montaña, como las de los Hoti y Kelmendi, y también reflejó en su origen la importancia de los desplazamientos de población en las montañas, consecutivos a la llegada de los otomanos (Elsie, 2015, p. 223). La leyenda también justificaba las prohibiciones de matrimonios entre los Mirditas y los miembros de las tribus Shoshi y Shala, consideradas en relación a pesar de que estaban separadas geográficamente de los primeros (Daniel, 1989, pp. 864-865). Finalmente, la vida cotidiana de los habitantes estuvo gobernada por el *kanun* de Lëkë Dukagjini.

El destino de la Mirdita inflexionó a principios del siglo XVIII cuando una dinastía, la Gjonmarkaj, logró imponer su autoridad en todo el país. Su fundador, Gjon

Marku, fue presentado como el descendiente del héroe y líder militar Lëkë Dukagjini, o según otra versión de su hermano Pal Dukagjini. Falta información sobre el momento en que los Gjonmarkaj comenzaron a reclamar este origen, pero parece haberse establecido cuando ellos se afirmaron en la escena de la historia albanesa durante la primera mitad del siglo XIX (Bartl, 1978, pp. 31-32). En los años 1850-1860, el viajero inglés Henry Fanshawe Tozer informó que había monopolizado en gran medida la función militar dentro de la tribu: “Todos los padres del Príncipe tienen el título de Capitán y controlan las divisiones del ejército en tiempos de guerra” (Fanshawe Tozer, 1869, p. 307). El título de *kapedan* (capitán) aludía al mando militar y al de *prenk*, también usado por el Gjonmarkaj al mismo tiempo y generalmente traducido como “príncipe”, afirmaba una voluntad de supremacía política hereditaria. A mediados del siglo XIX, Gjonmarkaj también se había convertido en la “piedra angular del derecho consuetudinario” de Lëkë Dukagjini, quizás utilizando su supuesto filiación con Lëkë Dukagjini. Por lo tanto, se hicieron pasar por conciliadores en los asuntos de la venganza, a cambio de una remuneración: no solo por la Mirdita, sino también por las comarcas donde estaba vigente el *kanun* del mismo nombre. Al mismo tiempo, como hemos visto, las autoridades otomanas trataron de hacer lo mismo en su nombre con el Djibal más al norte, pero a partir de un *kanun* recolectado por ellos mismos.

Por tanto la afirmación militar, política y legal en torno a la ascendencia reivindicada de Lëkë Dukagjini confortaba las ambiciones políticas de los Gjonmarkaj en la historia real, tanto que los llevó dialécticamente a alejarse de la leyenda de fundación de los Mirdita, y consecuentemente a posicionarse como una dinastía externa al pueblo Mirdite.<sup>7</sup> Las funciones cumplidas por los “primogénitos”, como hemos sugerido, fueron inscritas en el *kanun* y definidas por él, y en principio no implicaban una separación política, económica y social entre ellos y los demás miembros del *fis*. Al superponer su propia leyenda fundadora a la del mito Mirdita, que querían inscribir en la historia real, al intentar monopolizar la función militar y al posicionarse como “pilares del derecho consuetudinario”, los Gjonmarkaj pretendían destruir la igualdad entre los miembros del *fis* y presentarse como los legítimos titulares de los principales poderes.<sup>8</sup> Estos elementos de distinción militar, política y legal también fueron acompañados por elementos de distinción económica y social. Henry Fanshawe Tozer señala que el *kapedan* y el “príncipe” Bib Doda (1820-1868) poseían una vivienda fortificada en Orosh, la “capital” de Mirdita, así como “800 bueyes y vacas, 1.300 ovejas y varios caballos y de otro ganado anexo” (Fanshawe Tozer, 1869, p. 312). Este patrimonio, que era considerable en el contexto de las pequeñas granjas agropastorales en las montañas albanesas, también requería áreas de pastoreo consecuentemente. Por lo tanto, invadió entonces las propiedades comunales que generalmente maneja el *kuvend*.

Entonces surge la pregunta de si los Gjonmarkaj pudieron desestabilizar los estilos de vida y las instituciones tradicionales. Fanshawe Tozer sugiere que el poder en la asamblea general de Mirdita estaba en manos de *bajraktars* y de los “senadores”, es decir, los “primogénitos” de los segmentos de parentesco (Fanshawe Tozer, 1869, p. 307). Y también señaló, como Hecquart unos años antes, que “el capitán no puede tomar ninguna decisión sin el consentimiento de los ‘viejos’ (somos nosotros los que subrayamos) y los *bajraktars* reunidos”<sup>9</sup> (Hecquard, 1858, p. 228). De hecho, cuando Bib Doda quiso involucrar a los Mirdita en la Guerra de Crimea (1853-1856) al lado del Imperio Otomano, se enfrentó a una amplia oposición de la tribu (Bartl, 1996, p. 10). Los consulados europeos de Shkodra y el clero católico tuvieron que mediar para

restablecer un entente entre el capitán y el *fis*. El evento significó que a pesar del surgimiento de los Gjonmarkaj, el Mirdita no se había mantenido alejado del ascenso de los *bajraktars*, en número de cinco, y que el *kuvend* se les resistió.

La iniciativa de Bib Doda con motivo de la Guerra de Crimea demostró una buena disposición para intervenir en la escena política internacional que ya tenía algunos precedentes, y que los Gjonmarkaj siguieron acto seguido.<sup>10</sup> El mismo Bib Doda había obtenido el título de pachá en 1849 después de ayudar al sultán a sofocar revueltas en el sur de Albania; y en 1878 su hijo Prenk Bib Doda (1860-1919) envió un memorándum a los representantes de las grandes potencias en el Congreso de Berlín, a través de sus consejeros, para la constitución del Estado autónomo de Mirdita. Este primer intento de Estado, vinculado a la turbulencia del retiro otomano en los Balcanes, fue seguido por un segundo y último en el contexto regional después de la Primera Guerra Mundial: el joven reino de croatas, serbios y eslovenos (más tarde Yugoslavia), apoyó la creación de una República efímera de la Mirdita, con miras a debilitar al joven estado albanés. Esto duró desde el 17 de julio hasta el 20 de noviembre de 1921 bajo el liderazgo del Capitán Marka Gjoni (1861-1925), un primo de Prenk Bib Doda, antes de ser aplastado por el ejército regular de Albania.

En dos intentos recientes, la Iglesia católica ha desempeñado un papel innegable. Orosh, la “capital” de Mirdita, fue la sede de la abadía de Saint-Alexandre mencionada por primera vez en 1313 (Peters, 2003, p. 51). Su abad había obtenido un tiempo el título de abad mitrado, luego la abadía se declaró bajo la jurisdicción del obispado de Lezha (Bartl, 1996, pp. 30 y ss). En 1888, el Papa León XIII lanzó el título de abad mitrado, separa la abadía del abad del obispado de Lezha, lo transforma en *abbatia nullius* bajo la dirección del abad Prenk Doçi (1846-1917).

El abad ahora tenía la competencia de un obispo en las parroquias de Mirdita, y dependía directamente de la Santa Sede. Cualesquiera que fueran las intenciones exactas de León XIII, equivalía a apoyar el proyecto de creación de un principado católico de poco menos de 900 km<sup>2</sup>, llevado por Prenk Bib Doda y Prenk Doçi. Esta doble afirmación de un principado y una abadía territorial correspondiente a él, al frente de una confederación tribal, tenía analogías con la situación de ciertos países de Europa occidental en la Alta Edad Media, donde los soberanos recién convertidos se esforzaron por ejercer el control sobre la población, ayudando a la Iglesia a reconciliar el derecho consuetudinario con los requisitos de la fe cristiana.<sup>11</sup> Incluso durante el breve episodio de la República Mirdita, el abad de Orosh siguió siendo el líder espiritual de la comunidad Mirdita bajo el control directo de Roma, mientras que él y el capitán Marka Gjoni tuvieron que contar con el *kanun*, la *Gjakmarrja* y asambleas tradicionales.

Esta situación puede compararse con la de los ortodoxos montenegrinos, cuya Mirdita de los Gjonmarkaj podría considerarse como la versión católica. A finales del siglo XVII, una dinastía de príncipes-obispos autocéfalos, los *vladikas* Petrović-Negoš, se habían hecho cargo del país. Los *vladikas* también habían agregado a su función episcopal el papel de árbitro en los casos de vendetta (aquí, *krvna osveta*) y el mando de los ejércitos tribales. Pero desde un conjunto inicial de menos de 1.500 km<sup>2</sup>, habían logrado constituir un verdadero Estado.<sup>12</sup> Antes de su desaparición en 1918, Montenegro se había convertido en un reino en 1852, se había beneficiado de la publicación de un código civil en 1855 y se había convertido en una monarquía constitucional en 1905. La Mirdita de los Gjonmarkaj nunca llegó a este estadio.

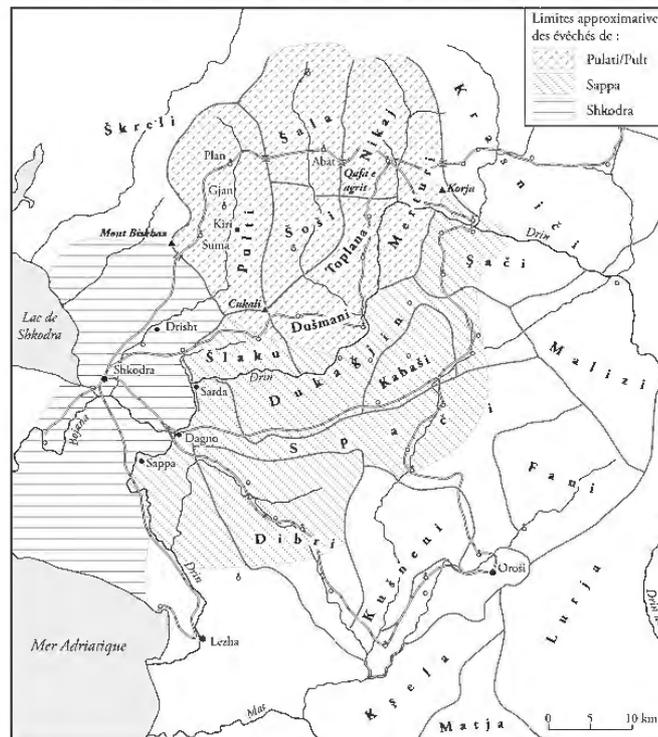
## Las montañas del norte en la clasificación de las sociedades

El ejemplo de Mirdita muestra el fracaso de una formación territorial que es difícil de calificar, pero que se desarrolló a partir de la sociedad montañesa del norte de Albania. Para concluir, trataremos de ver en qué medida esta sociedad puede integrarse en uno de los intentos más recientes de clasificar las sociedades: la propuesta por Alain Testart en 2005 (Testart, 2005). El *fisi* integró varios elementos que el autor asocia con las dos formas principales de organizaciones semiestatales, a las que denomina organización de linaje y democracia primitiva (Testart, 2005, pp. 106 y ss.). Además de los aspectos debidamente relacionados con la paternidad, Testart define la organización del linaje mediante tres elementos principales: el intercambio del mismo modo de vida entre sus miembros, una solidaridad legal y política con el exterior, y una estructura de autoridad “en la cual el líder del linaje puede, en nombre del interés superior del grupo, ordenar y tomar la decisión de expulsar a algunos miembros del grupo” (Testart, 2005, pp. 109-110). Además, el autor individualiza un último dato que puede asociarse con el segundo elemento: “el linaje es el grupo solidario para el pago del *wergeld*” (Testart, 2005, p. 110), es decir, el precio del derramamiento de sangre para acabar con la *vendetta*. Si se incluye en el “modo de vida” el compartir la misma cultura material y la ausencia de una diferenciación socioeconómica significativa entre los miembros de la sociedad, los dos primeros elementos se aplicarían indiscutiblemente a la sociedad de las montañas. Para el segundo, notemos que existe una estrecha relación entre la organización del linaje y los *gjakmarrja*, ya que el asesinato y su pacificación siguieron a la división segmentaria: involucraban a todos los miembros masculinos de dos *vllazni*, dos *kembë* y dos *fisi* (Mustafa y Young, 2008, pp. 99-101).<sup>13</sup> El tercer elemento, por otro lado, la expulsión de algunos miembros del grupo, no estaba dentro de la competencia directa de los “primogénitos”, y mucho menos de un solo “jefe” de linaje. Los casos de expulsión estaban previstos en el *kanun*, especialmente cuando un hombre intervenía en el *gjakmarrja* sin tener la legitimidad. Su casa era entonces quemada, sus bienes muebles e inmuebles confiscados, y tenía que abandonar el pueblo con su familia (Cara y Margjeka, 2015, p. 183). Pero el papel esencial en la ejecución de esta acción pertenecía a las asambleas: desde la asamblea vecinal, la *pleqësia e fshatit*, hasta el *kuvend*, incluso si los “primogénitos” pudiesen desempeñar un papel preponderante.

El hecho de que las decisiones de los “primogénitos” y las asambleas estuvieran enmarcadas por el *kanun* enlaza el aspecto linajudo de la sociedad montañesa con la definición de democracia primitiva propuesta por Testart. Para este autor, aquella se caracteriza por dos elementos: por un lado la existencia de una asamblea popular y soberana, al menos en la que se decide por la guerra y la paz, y por aquello de los jefes oficialmente encargados de dirigir la guerra, pero que la organizan por sus propios medios, es decir, los medios privados (Testart, 2005, p. 106), Testart, volveremos a ella, excluye de hecho el servicio militar obligatorio de su definición de democracia primitiva. En la medida en que el autor deja a entender que la asamblea popular y soberana reunía a hombres que no necesariamente tenían todos el mismo estatus, sino que no había una asamblea limitada, las sociedades montañesas podían responder al primer elemento que asocia a la democracia primitiva. Para el segundo, Testart se refiere a los jefes que tienen compañeros o clientes militares personales, que pueden ponerlos a disposición de la comunidad en caso de necesidad y después de deliberación, y que él designa indirectamente de entre los jefes de linaje.



**Mapa 2. Comarcas, distritos tribales y obispados en el norte de Albania, entre fines del siglo XIX e inicios del XX**



Fuente: Karl Steinmetz, *Eine Reise durch die Hochländergave Oberalbaniens*, Viena, 1904.

El autor en realidad cuenta dos rasgos. El primero está en línea con la conocida definición de Max Weber de “el monopolio de la violencia legítima”, a la que Testart agrega, que es el segundo rasgo, que una sociedad no puede ser considerada como “Estado” solo “cuando la soberanía [...] es una e indivisible” (Testart, 2005, p. 85). Sin embargo, corrige la definición de Max Weber en dos aspectos. Por un lado, al afirmar que “en la ‘sociedad estatal’ el Estado tiene una fuerza suficientemente grande, de manera que ningún otro que emana de la sociedad puede resistirla” (Testart, 2005, p. 83); y declarando además que en esta sociedad, “y solo en esta sociedad, la violencia se organiza al margen del resto de la sociedad, al margen de lo que se conoce en la tradición del liberalismo del siglo XIX como ‘sociedad civil’” (Testart, 2005, p. 84). Por esta razón, Testart asocia el servicio militar obligatorio con el Estado.

Ninguno de estos rasgos existía en la sociedad montañesa. Por el contrario, el *kanun* organizaba la violencia dentro de la sociedad, y fue todo el *fis* el que salió a luchar al exterior. Las personas y asambleas encargadas de hacer cumplir las reglas del *kanun* normalmente podían controlar la *gjakmarrja* sin la intervención de una autoridad superior. La soberanía única e indivisible era una noción igualmente desconocida, y por la misma razón: las atribuciones de los jefes estaban definidas por el *kanun*, y ninguna de ellas podía, en principio, tomar el control sobre otra. Incluso los Mirdita de los siglos XIX y XX, a pesar de los esfuerzos de Gjonmarkaj por transformar las

reglas a su favor, no pueden entrar en la categoría de organizaciones semiestatales definidas por Testart.

El autor finalmente habla de una sociedad no estatal, sino de una sociedad sin un Estado. En la sociedad no estatal, “cada grupo significativo [...] dispone de su propia violencia de la que es capaz, la organiza a voluntad y la utiliza de manera suprema” (Testart, 2005, p. 84). Se puede considerar que el *kanun* fue diseñado precisamente para evitar una situación de este tipo, y que fue sobre todo una versión de este contrato del que la filosofía política occidental ha estado hablando durante mucho tiempo, cuando se define a la sociedad sin Estado:

Para usar un lenguaje clásico en filosofía política desde Hobbes, se puede definir a la sociedad sin Estado como unida a un contrato social que une a cada uno de sus miembros con todos los demás, pero sin someterlos a un poder que estaría separado de ellos. No hay contrato con un Leviatán, sino un contrato entre personas de ideas afines que pretenden seguir siéndolo. Un contrato que logra la unión sin pasar por la sumisión y la obediencia a un señor [Pestieau, 1979, p. 237, 244].

Si bien el *kanun* puede compararse con un contrato social, su fuerza y legitimidad también provienen de su relación circular con los *fis*, cuya leyenda de fundación enmarca el papel de cada individuo masculino en el seno de la sociedad local. Esta unión caracterizó a una “sociedad civil”, bastante cercana a ciertas sociedades de Europa occidental en la Edad Media como Andorra, el Valais, los valles del Cadore o incluso Islandia de los siglos X a XII, uno de cuyos puntos comunes fueron que lograron permanecer varios siglos fuera de la feudalidad y del Estado. Otro punto común puede resumirse con las palabras de Aaron J. Gourevitch sobre Islandia en los siglos X y XII: “En Islandia [...] la única forma de unificación social se fundó en el derecho, (y) los hombres se veían entonces ligados no por coerción ni por dominación política, sino por un sistema legal” (Gourevich, 1983, p. 161).

La Islandia de los siglos X al XII no era una sociedad de linaje, pero sus instituciones no estaban muy alejadas de las de los montañeses del norte del siglo XVII hasta principios del siglo XX. Hubo una asamblea suprema, el *Althing*, que se reunía una vez al año y reunía a los hombres libres, es decir, a la abrumadora mayoría de la población masculina. El *Althing* juzgaba sobre todo los homicidios por *vendettas*, bien documentados entre los siglos IX-XII de Islandia, que podrían afectar a “cualquier miembro de una familia extensa (*extended kin*) enemiga” (Byock, 1988, p. 222).

Unas familias o linajes de jefes aparecidos con motivo de la migración, cuyas sagas fijaron los nombres entre historia real y leyenda. Los descendientes de Skalagrimm, conocidos como Mýramenn, provenían de una línea de jefes noruegos y rápidamente se convirtieron en figuras importantes en la parte occidental de la isla (Byock, 1988, p. 30). La posición en gran parte ceremonial de *allsherjargoði*, el jefe del *Althing*, fue sostenida hereditariamente por los descendientes de Thorstein Ingolfsson, el hijo del primer colonizador de Islandia Ingolf Arnason (Byock, 1988, p. 176). Durante mucho tiempo, los líderes no constituían una clase definida formalmente: para convertirse en un *goii*, el liderazgo personal de acuerdo con las leyes vigentes era una condición esencial, confiriendo al líder islandés un lado más político que guerrero (Byock, 1988, p. 13). Un estudio de síntesis sobre sociedades europeas sin un Estado, desde la Edad Media hasta el periodo contemporáneo, sin duda daría a la sociedad montañesa del norte de Albania su verdadera dimensión histórica.

## Bibliografía

- BAKER, Berit, *Behind Stone Walls. Changing Household Organization among the Albanians of Kosova*, editado por Robert Elsie y Antonia Young, Peja, Dukagjini Balkan Books, 2003.
- BARTL, Peter, "Die Mirditten. Bemerkungen zur nordalbanischen Stammesgeschichte", *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*, 1, 1978, Múnich, Rudolf Trofenik, pp. 27-69.
- , *Albanien Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1995.
- , "Die Abtei des hl. Alexander in der Mirdita nach den Berichten ihres Abtes Prenk Doçi aus den Jahren 1888-1896", *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*, vol. 10/11, Múnich, 1996, pp. 7-84.
- , *Albania Sacra. Geistliche Visitationsberichte aus Albanien 1: Diözese Alessio*. Herausgegeben und bearbeitet von Peter Bartl. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2007 (Albanische Forschungen, 26.1).
- BAXHAKU, Fatos y Karl KASER, *Die Stammesgesellschaften Nordalbaniens. Berichte und Forschungen österreichischer Konsuln und Gelehrter (1861-1917)*, Viena/Colonia/Weimar, Böhlau, 1996.
- BLANC, André, "Recherches sur les communautés patriarcales et les structures agraires en Albanie du Nord", *Bulletin de l'Association de géographes français*, n° 292-293, 37<sup>e</sup> année, mayo-junio 1960, pp. 117-128.
- BYOCK, Jesse, *Medieval Iceland: Society, Sagas, and Power*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, Londres, 1988.
- CANI, Xhyher, *Le canon de Skanderbeg au cœur du coutumier albanais*, París, L'Harmattan, 2008.
- CARA, Arben y Mimoza MARGJEKA, "Kanun of Lëkë Dukagjini Customary Law of Northern Albania", *European Scientific Journal*, octubre 2015, ed. vol.11, pp. 174-186.
- CLAYER, Nathalie, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, París, Karthala, 2007.
- CODOU, Yann y Marie-Geneviève COLIN, "La christianisation des campagnes (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.)", en *Gallia*, année 2007, 64, pp. 57-83.
- COON, Carleton, *The Mountains of Giants: a Racial and Cultural Study of the North Albanian Mountain Geghs*, Cambridge Mass., Peabody Museum Papers, 1950.
- DANIEL, Odile, "Montagnes tribales et coutumiers", *L'ethnographie*, t. 85, 2, n° 106, 1989, pp. 43-74.
- , *La question du territoire dans la formation de l'État-nation albanais*, thèse sous la direction de Michel Sivignon, Université Paris-X, 2000, 4 vol.
- DE RAPPER, Gilles, "Blood and Seed, Trunk and Hearth: Kinship and Common Origin in Southern Albania", *Albania: Family, Society and Culture, in the 20<sup>th</sup> Century* (editado por Andreas Hemming, Gentiana Kera, Enriketa Padelejmoni), Berlín, Lit, 2012.
- DEUSCH, Engelbert, *Das K. (u.)k. Kultusprotektorat im Albanischen Siedlungsgebiet: in seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld*, Viena/Colonia/Weimar, Böhlau, 2009.
- DOJA, Albert, "Morphologie traditionnelle de la société albanaise", *Social Anthropology*, Wiley, 1999, 7 (1), pp. 37-55.
- DUCELLIER, Alain, "Les Albanais dans les colonies vénitiennes au XV<sup>e</sup> siècle", *Studi Venezani X*, Florencia, 1968, pp. 47-64.
- DURHAM, Mary-Edith, *Hight Albania and Its Customs in 1908*, Londres, Edward Arnold, 1909.
- , *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, Londres, George Allen and Unwin, 1979.
- ELSIE, Robert, *The Tribes of Albania: History, Society and Culture*, Londres, I.B.Tauris, 2015.

- FANSHAWE TOZER, Henry, *Researches in the Highlands of Turkey*, Londres, John Murray, 1869, vol. 1.
- FARLATI, Daniele y Jacopo COLETI, *Illyricum Sacrum*, t. 7, *Ecclesia Diocletiana, Antibarensis, Dyrrhachienis, et Sirmiensis, Cum Earum Suffraganeis*, Venecia, Apud Sebastianum Coleti, 1817.
- FINE, John A., *The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994.
- GALATY, Michael L., "An offense to Honor is never Forgiven': Violence and Landscape Archaeology in Highland Northern Albania", *The Archaeology of Violence. Interdisciplinary Approaches*, vol. 2 (ed. por Sarah Ralph), Nueva York, State University of New York Press, 2012, pp. 143-157.
- GJEÇOV, Shtjefën K., *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodra, 1933.
- GODELIER, Maurice, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, París, Albin Michel, 2007.
- GOUREVITCH, Aaron J., *Les catégories de la culture médiévale*, París, Gallimard, 1983.
- GREMK, Mirko, Marc GJIDARA y Neven ŠIMAC, *Le nettoyage ethnique. Documents sur une idéologie serbe*, París, Fayard, 1993, pp. 127-132.
- HECQUARD, Hyacinthe, *Histoire et description de la Haute-Albanie*, París, Arthus Bertrand, 1858.
- JEANNIN, Alexandre, "Vigor actorum. La mise en forme romanisante de la pratique" dans *Une histoire juridique de l'Occident. Le droit et la coutume (III<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)* (bajo la dirección de Soazick Kerneis), París, PUF, 2018, pp. 249-300.
- KASER, Karl, *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan: Analyse einer untergehenden Kultur*, Viena /Colonia/Weimar, Böhlau, 1995.
- , *Le kanun de Lekë Dukagjini*, trad. del albanés por Christian Gut, Peje (Kosovo), Dukagjini Printing House, 2001.
- , *Patriarchy after Patriarchy. Gender Relations in Turkey and in the Balkans, 1500 2000*, Viena, Lit, 2008.
- LOWIE, Robert W., *An Introduction to Cultural Anthropology*, Nueva York, Reinhart Comp. Inc., 1947.
- MALCOLM, Noel, "The Kelmendi: Notes on the Early History of a Catholic Albanian clan", *Südost-Forschungen*, Band 59/60, 2000-2001, pp. 149-163.
- MUSTAFA, Mentor y Antonia YOUNG, "Feud narratives: contemporary deployments of kanun in Shala Valley, northern Albania", *Anthropological notebooks (Slovene Anthropological Society)*, 14 (2), 2008, pp. 87-107.
- PESTIEAU, Joseph, "Société et politique avec ou sans État", *Philosophiques*, vol. 6, n° 2, 1979, pp. 235-252.
- PETERS, Markus W.E., *Geschichte der Katholischen Kirche in Albanien, 1919-1993*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003.
- PILLON, Michel, "Sémantique et histoire de l'habitat: le *fossatum* proto-byzantin, le *fshat* albanais et le *sat* roumain", *Erytheia*, n° 14, 1993, pp. 9-41.
- PITSAKIS, Georges, "À propos de la "citoyenneté" romaine dans l'Empire d'Orient: un survol à travers les textes grecs", *Méditerranées*, n° 12, 1997, pp. 73-100.
- RASTODER, Šerbo, "A short review of the history of Montenegro", *Montenegro in Transition. Problems of Identity and Statehood* (ed. Florian Bieber), Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2003, pp. 107-137.
- SCHMITT, Oliver Jens, *Das venezianische Albanien (1392-1479)*, Munich, R. Oldenburg Verlag, 2001.
- , "Die venezianischen Jahrbücher des Stefano Magno (ÖNB Codd. 6215-6217) als Quelle zur albanischen und epirotischen Geschichte im späten Mittelalter (1433-1477)", en

- Clewing (Konrad), Oliver Jens Schmitt, Edgar Hösch, *Südosteuropa*, München, Oldenburg Verlag, 2005, pp. 133-182.
- SINANAJ, Danja, "Eurocodification of the Legal Framework in Albania during King's Zog Monarchy", *Anglisticum Journal (IJLLIS)*, vol. 4, n° 6, junio 2015.
- STEINER, Franz, *Ergebnisse der Volkszählung in Albanien von den Osterreich-Ungarischen Truppen 1916-1918*, Viena, 1922.
- TESTART, Alain, *Les morts d'accompagnement. La servitude volontaire I*, París, Éditions Errance, 2004.
- , *Eléments de classification des sociétés*, París, Éditions Errance, 2005.
- THALLOCSY, Lajos, Constantin JIREČEK y Milan von ŠUFFLAY, *Acta et Diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia*, Viena, Adolph Hozlausen, vol. 1, 1913, vol. 2, 1918.
- TROCHET, Jean-René, *De l'Empire à la tribu. Etats, villes, montagnes en Albanie du Nord (VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, París, PUPS, 2016.
- ULQINI, Kahreman, "Le droit coutumier albanais comparé ay droit canonique du sériat", *Ethnographie albanaise*, 16, 1989, pp. 55-72.
- VALENTINI, Guisepppe, *La legge delle montagne albanesi nelle relazioni della missione volante, 1880-1932*, Florencia, Leo. S. Olschki, 1959.

## NOTAS

1. Un tal Alexius Castrati es mencionado en un acta veneciana de 1403, por la cual el capitán Donato de Ponto distribuye unos panes a unos "pronoiares" (notables) y jefes de pueblo (*caput villae*) de modesta condición. Alexius Castrati está a la cabeza de tres pueblos (Thallosy *et al.*, 1918, acte 737, p. 225).
2. Se trata de una segmentación máxima. Para ciertos autores, el "vientre" (*bark*) entra menos directamente en la línea que lleva al *fis* en la casa, y se distingue más dificultosamente de aquel. La significación exacta de "vientre" ha dado lugar de otro lado a distintas interpretaciones.
3. El *katun* ha sido definido como "una comunidad agro-pastoril pudiendo agrupar de cincuenta a cien familias, emplazadas bajo la autoridad de un jefe dotado de poderes de mando y de justicia" (Ducellier, 1968, p. 61). Pero el *katun* tenía también un aspecto territorial importante: era "una forma de débil agrupamiento de aldeas, dispersándose en los valles", estos últimos más o menos frecuentados a lo largo del año en función de desplazamientos de hombres y sus ganados (Pillon, 1993, p. 14). La diferencia era entonces bastante débil entre los *katuns* y la economía agro-pastoril de las montañas del norte en los siglos XIX y XX.
4. El Tratado de Capitulación firmado entre la Puerta y Francia en Constantinopla el 18 de octubre de 1569 estipuló que mediante una alianza entre los dos Estados contra los Habsburgo, el Embajador de Francia en la Puerta fuese reconocido como el protector de los súbditos católicos del Sultán. El tratado fue renovado en 1597, 1604 y 1673, pero en 1609 el sultán finalmente otorgó un lugar separado a los católicos del Imperio Otomano. El tratado también preveía que los misioneros fueran enviados al territorio del Imperio para consolidar las comunidades católicas existentes. Uno de los efectos de esta medida fue la llegada de los franciscanos a las tierras católicas de Albania a partir de 1593, que también se convirtió en un tema potencial de conflicto con las élites católicas locales. El papado creó el Colegio Ilirio de Loretto (Collegium Illyricum de Notre-Dame de Luria) cerca de Ancona en 1574, para fortalecer la formación de una élite religiosa en los Balcanes, y abrió un segundo Colegio en Fermo en 1663.
5. Recordemos los dos métodos de conversión practicados por la Iglesia católica al final de la Antigüedad, y aplicados más o menos sincrónicamente a partir de entonces: la conversión por la fuerza, particularmente recomendada por San Agustín, y la conversión gradual, consistente principalmente en la cristianización de los santuarios paganos (CODOU y COLIN, 2007, p. 60).
6. La versión más antigua de las leyendas de Hoti y Kelmendi es la que figura en la obra de Hyacinthe Hecquard (Hecquart, 1858).

7. Según informaciones recogidas por Julila Vladimirovna Ivanova entre los Mirdites entre 1956 y 1958, la “familia” de los Lluli de la que habrían salido los Gjonmarkaj habría estado originalmente separada de aquella de los Mir Diti y sus descendientes (citado por Elsie, 2015, p. 223).

8. Varios párrafos de la versión mirdita del *kanun* de Lekë Dukagjini han sido consagrados a los Gjonmarkaj, notablemente para la fijación de la suma que le sería debida en caso de muerte (*Le kanun de Lekë Dukagjini*, 2001, §27, p. 33).

9. *Ibid.*

10. Sobre el papel político de los Gjonmarkaj en el siglo XIX, véase Clayer, 2007, pp. 286-287.

11. Con respecto a la cristianización de Irlanda, un texto de la Edad Media temprana evoca el problema de la relación entre el derecho consuetudinario (pre cristiano) por una parte, y los requisitos de la fe cristiana y su armonía con el reino de los otros: “Todo el derecho natural será válido, salvo las conveniencias de la fe y la armonía entre la Iglesia y la *túath* (pequeño reino) y los derechos recíprocos del uno y el otro, porque *túath* tiene derechos sobre la Iglesia y la Iglesia tiene derechos sobre la *túath*” (citado por Jeannin, 2018, p. 305).

12. Bien percibido en Rastoder, 2003, pp. 107-137.

13. Los dos autores citan la “donación” de mujeres jóvenes de un *fis* en deuda de sangre con otro, con el fin de compensar a las víctimas, como uno de los medios corrientes para restablecer la paz entre los *fisi*.

14. Para sus funciones dentro de su grupo de origen, el líder sin poder “está a cargo de ciertas misiones bastante oficiales, como la representación del grupo, el mantenimiento de la paz dentro del grupo tanto como sea posible [...], ayudar a los que lo necesitan, y la preocupación constante por tratar de encontrar la opinión común y mayoritaria a la que intentarán unir a los demás” (Testart, 2005, p. 93). En este extracto, Testart no indica si las funciones del jefe sin poder fueron definidas por la tradición oral. Pero como es muy probable, estas funciones probablemente fueron similares a las atribuidas a los “primogénitos” y a las asambleas de montañeses albaneses.