



RICCARDO MAZZOLA

*Riti di riconciliazione
La giustizia riparativa in ottica transculturale*

Abstract. This paper examines the comparative relationship between contemporary restorative justice and traditional conflict resolution practices, specifically the *sulha* in Israeli-Palestinian communities and the *Kanun*-based dispute resolution system in Northern Albania. While these models share fundamental principles such as reintegration and restitution, significant differences emerge in their mediation structures, reconciliation objectives, and the role of ritual. The study highlights how restorative justice emphasizes voluntary participation and individual agency, whereas traditional models prioritize collective harmony and social cohesion. By analysing these differences, the paper underscores the importance of contextualized approaches when applying restorative justice principles across diverse cultural settings.

Keywords: Restorative Justice, Mediation, Legal Ethnography, Indigenous Justice, Ritual

1. Introduzione

Uno studio pubblicato nel 2002 dalla giurista australiana Kathleen Daly ha identificato i “miti” – cioè “caratterizzazioni distorte”¹ – che connotano, comunemente, i discorsi sulla giustizia riparativa. Al novero di questi miti appartiene il cd. “mito dell’origine”: l’idea secondo cui la giustizia riparativa, la cui prima teorizzazione risale agli anni ’70 del secolo scorso², mutuerebbe principî fondamentali e processi da analoghi procedimenti finalizzati alla risoluzione delle controversie nel contesto di società tradizionali o indigene³. Un riferimento

¹ K. Daly, “Restorative Justice: The Real Story”, *Punishment & Society*, 4 (2002), 1, p. 56 (traduzione mia). L’articolo di Daly considera lo stato dell’arte fino al 2002. Per una revisione, sullo stesso tema, della letteratura più recente, cfr. M. Suzuki, “Revisiting the Real Story of Restorative Justice in the Criminal Justice System: 20 Years On”, *Canadian Journal of Criminology and Criminal Justice*, 65 (2023), 2, pp. 78-96.

² Cfr., per i riferimenti bibliografici, T. Gavrielides, *Restorative Justice Theory and Practice: Addressing the Discrepancy*, Helsinki, HEUNI, 2007, p. 21. Alcuni autori individuano, tuttavia, un’anticipazione del concetto di “giustizia riparativa” in alcune riflessioni di Giorgio Del Vecchio, contenute, in particolare, in G. Del Vecchio, *La giustizia*, 1951⁴. Così tra gli altri G. Mannozzi, G.A. Lodigiani, *Giustizia riparativa. Formanti, parole e metodi*, Torino, Giappichelli, 2007, pp. 79-83.

³ Al mito dell’origine si ricollega anche la diversa tesi secondo cui la giustizia riparativa sia stata la forma di giustizia più diffusa nell’antichità. Cfr. sul punto J. Braithwaite, “Restorative Justice: Assessing Optimistic and Pessimistic Accounts”, in M. Tonry (a cura di), *Crime and Justice: A Review of Research*, Chicago, University



alla (ipotetica) origine “indigena” della giustizia riparativa si trova, ad esempio, nel volume *Restorative Justice* del sacerdote neozelandese Jim Consedine (1995), secondo cui “la giustizia” era “riparativa [*restorative*]” nella “maggior parte delle culture indigene” e, in particolare, presso i Maori della Nuova Zelanda⁴. Similmente, Elmar Weitekamp, tra i pionieri della giustizia riparativa in Germania, ha ritracciato a risalenti tradizioni indigene determinati processi e istituti riparativi: “le *family group conferences* [e le...] *circle hearings* [erano già impiegate] da certi popoli indigeni, tra cui gli Aborigeni [australiani], gli Inuit, e i nativi del Nord e del Sudamerica”⁵.

Secondo Daly simili resoconti operano, non per forza in cattiva fede, una “romanticizzazione” del passato (e del presente) indigeno, volta, soprattutto, ad acuire il contrasto tra forme contemporanee di giustizia retributiva e antesignane manifestazioni – “mitiche”, appunto – del modello riparativo⁶. Tale romanticizzazione nasconde, secondo alcuni, un fraintendimento relativo alla natura – in larga parte retributiva – dei procedimenti indigeni per la risoluzione dei conflitti⁷ che in alcuni casi risultano “intrinsecamente incompatibili”⁸ con principî e processi della giustizia riparativa; nonché un’erronea ricostruzione storica dei rapporti tra giustizia indigena e non-indigena, in particolare nelle cd. società post-coloniali⁹.

of Chicago Press, 1999, p. 1; citato in K. Daly, *op. cit.*, p. 62. La stessa tesi è riaffermata più recentemente in J. Braithwaite, Y. Zhang, “Persia to China: The Silk Road of Restorative Justice”, *Asian Journal of Criminology*, 12 (2017), 1, pp. 34-35.

⁴ J. Consedine, *Restorative Justice: Healing the Effects of Crime*, Lyttleton, Ploughshares, 1995, p. 12; citato in K. Daly, *op. cit.*, p. 61 (traduzione mia).

⁵ E.G.M. Weitekamp, “The History of Restorative Justice”, in G. Bazemore, L. Walgrave (a cura di), *Restorative Juvenile Justice: Repairing the Harm of Youth Crime*, Monsey (NY), Criminal Justice Press, 1999, p. 93; citato in K. Daly, *op. cit.*, p. 62 (traduzione mia).

⁶ K. Daly, *op. cit.*, p. 63 (traduzione mia). Cfr. anche H. Tuso, “Indigenous Processes of Conflict Resolution: Neglected Methods of Peacemaking by the New Field of Conflict Resolution”, in H. Tuso, M. Flaherty (a cura di), *Creating the Third Force: Indigenous Processes of Peacemaking*, London, Lexington, 2016, p. 31.

⁷ Cfr., tra gli altri, C. Barton, “Empowerment and Retribution in Criminal Justice”, in H. Strang, J. Braithwaite (a cura di), *Restorative Justice, from Philosophy to Practice*, Dartmouth, Aldershot, 2000, p. 63.

⁸ D. Boyington *et al.*, *Diversity and Indigenous People in Canada*, Toronto, Emond Montgomery, 2017, p. 337 (traduzione mia).

⁹ Cfr., ad esempio, A. Woolford, A. Nelund, *The Politics of Restorative Justice: A Critical Introduction*, Halifax, Fernwood, 2019, p. 53; H. Blagg, T. Tulich, S. May, “Aboriginal Youth with Foetal Alcohol Spectrum Disorder and Enmeshment in the Australian Justice System: Can an Intercultural Form of Restorative Justice Make a Difference?”, *Contemporary Justice Review*, 22 (2019), 2, p. 107. Entrambe le opere sono citate in M. Suzuki, *op. cit.*, p. 82.



Come si intuisce, la comparazione tra giustizia riparativa (che qui chiamo, a scanso di equivoci) “contemporanea” e giustizia indigena deve tenere conto del fatto che il termine ‘indigeni’, non a caso al centro di un perdurante dibattito giuridico relativo all’opportunità del suo utilizzo, denota popoli e culture molto diversi tra loro; circostanza che impedisce di delineare *a priori* un “modello indigeno” di gestione del conflitto da contrapporre o da paragonare al modello riparativo¹⁰. Significativamente, Daly, nell’articolo citato (che adotta un approccio “generalista”, interessato più alla “demitizzazione” della giustizia riparativa che a un’approfondita riflessione sulle pratiche di riconciliazione indigene), non enumera *quali* aspetti differenzino, effettivamente, giustizia riparativa e giustizia indigena: una simile riflessione può risultare infatti accurata solo se riferita a uno specifico contesto culturale¹¹.

Questo articolo, muovendo dalle considerazioni di Daly, offre alcuni spunti comparativi inerenti al rapporto tra giustizia riparativa contemporanea e due processi informali finalizzati, nell’ambito di società tradizionali, alla risoluzione dei conflitti: il *sulha*, praticato nelle comunità israelo-palestinesi di Galilea e Palestina; e la procedura di gestione delle controversie disciplinata, nel nord dell’Albania, dalla raccolta di norme consuetudinarie nota come *Kanun i Lekë Dukagjinit* (da qui in poi: *Kanun*)¹². La scelta di questi due contesti e processi (e non di altri), in questo studio, si deve al fatto che esiste, su di essi, vasta e accurata bibliografia, che consente di delinearne struttura e scopi con un appropriato grado di precisione¹³ e che, in alcuni casi, ha già impostato una discussione, sia teorica che pratica,

¹⁰ Come è noto, anche l’espressione ‘giustizia riparativa’ denota, in realtà, una moltitudine di teorie (o “modelli”): cfr. sul punto J. Braithwaite, *Restorative Justice and Responsive Regulation*, New York, Oxford University Press, 2002, pp. 73-132. Per alcuni, è tuttavia possibile identificare alcune caratteristiche essenziali della giustizia riparativa, condivise da tutte le teorie che la riguardano. Cfr., ad esempio, G. Johnstone, D.W. Van Ness, “The Meaning of Restorative Justice”, in G. Johnstone, D.W. Van Ness (a cura di), *Handbook of Restorative Justice*, Cullompton, Willan, 2007, pp. 7-8.

¹¹ Alcuni esempi sono: G. Maxwell, A. Morris, “Youth Justice in New Zealand: Restorative Justice in Practice?”, *Journal of Social Issues*, 62 (2006), 2, p. 244 (in relazione alle pratiche Maori); e E. Marchetti, K. Daly, “Indigenous Sentencing Courts: Towards a Theoretical and Jurisprudential Model”, *Sydney Law Review*, 29 (2007), 3, pp. 438-442 (in relazione al fenomeno, culturalmente ibrido, delle *Indigenous sentencing courts* in Australia).

¹² Sul *Kanun* cfr., tra gli altri, D. Martucci, “Le consuetudini albanesi tra oralità e scrittura”, *Palaver*, 6 (2017), 2, pp. 78-79; citato in R. Mazzola, *Chiedere scusa. Studio di filosofia del diritto*, Napoli, Editoriale scientifica, 2023, p. 167.

¹³ Oltre alle opere citate in questo articolo, mi sia concesso rinviare, per i principali riferimenti bibliografici sul *sulha*, a R. Mazzola, “Sulha: Exploring Contrast Between Restorative Justice and Indigenous Conflict Resolution”, *Mediaries*, 1 (2024), p. 40 (sesto capoverso). Per la ricognizione dei principali testi dedicati al *Kanun* cfr. D. Martucci, “Introduzione”, in S. Gjecov, *Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società*



sulla loro natura “riparativa”¹⁴. La scelta, invece, di accostare *sulha* e *Kanun* si deve al fatto che i due processi condividono, in effetti, notevoli somiglianze¹⁵, tali da permettere, ai soli scopi del presente articolo, un’analisi comune.

Le pagine che seguono sono suddivise come segue. Le sezioni 2 e 3 descrivono *sulha* e processo informale albanese, allo scopo di metterne in luce le affinità relative al contesto sociale di riferimento (§ 2) e alla struttura procedurale (§ 3). Questo segmento dell’articolo, in particolare, identifica *sulha* e processo informale albanese con un approccio alla gestione del conflitto (i) che caratterizza società le cui unità fondamentali sono *gruppi* di persone (e non individui); (ii) che ha come scopo primario la *restituzione dell’onore* sottratto all’offeso; (iii) che realizza tale restituzione attraverso *meccanismi rituali di umiliazione e riconciliazione*; (iv) e attraverso un intervento di *mediazione* tra le parti¹⁶.

La sezione 4 è dedicata alla comparazione tra il modello indigeno appena delineato e la giustizia riparativa. Nell’ambito di tale sforzo comparativo, questo segmento dell’articolo riscontra, al netto di una affinità di fondo, due importanti differenze, relative: (i) alla natura

albanese, a cura di D. Martucci, Nardò, Besa, 2009, pp. 13-32 (e la *Bibliografia* in calce); citato in R. Mazzola, *Chiedere scusa*, cit., p. 167. È opportuno, tuttavia, evidenziare come le norme del *Kanun*, attraverso le quali questo articolo ricostruisce il procedimento informale albanese di risoluzione dei conflitti, identifichino l’esito di un complesso processo storico di raccolta, trascrizione e rielaborazione di antiche consuetudini; che non tiene conto, pertanto, della loro natura inerentemente fluida, né della resistenza, tipica del diritto orale, alla cristallizzazione in norme formali. Su questo processo, cfr. D. Martucci, “Le consuetudini albanesi tra oralità e scrittura”, cit., in particolare pp. 75-76. Ove possibile, allo scopo di “aggiornare” il dato etnografico e fornirne una rappresentazione più realistica, riporterò, accanto alle norme del *Kanun* menzionate, fonti più recenti ricavate dalla ricerca antropologica.

¹⁴ Sul *sulha*, cfr. la bibliografia citata in R. Mazzola, “Sulha”, cit., p. 40 (primo capoverso). Sul *Kanun*, cfr. G. Shkurtaj, *The Blood Feud Between Restorative Justice, Misunderstanding and Misuse*, Baden-Baden, Nomos, 2025.

¹⁵ Cfr. A.B. Celik, A. Shkreli, “An Analysis of Reconciliatory Mediation in Northern Albania: The Role of Customary Mediators”, *Europe-Asia Studies*, 62 (2010), 6, p. 905; citato in R. Mazzola, *Chiedere scusa*, cit., p. 182. Alle somiglianze tra *sulha* e la disciplina dettata dal *Kanun* è dedicato il saggio J.B. Klakla, “Rozwiązywanie konfliktów w społeczeństwach klanowych. Analiza porównawcza instytucji pochodzących z Albanii i świata arabskiego oraz zachodnich metod ADR”, *Studia z zakresu nauk prawnoustrojowych. Miscellanea*, 4 (2014), pp. 57-66. Non vi sono, allo stato dell’arte, ricerche che abbiano indagato le ragioni della somiglianza tra i due procedimenti. Sulla ipotetica matrice mediorientale del *Kanun* cfr. tuttavia P. Krasznev, “The Prince of Amnesia: Interpretations of Vendetta in Albania”, *Identities. Journal for Politics, Gender and Culture*, 1 (2002), 2, pp. 42-43.

¹⁶ Ho indagato contesto e struttura del *sulha* in R. Mazzola, *Chiedere scusa*, cit., pp. 182-196; e R. Mazzola, “Sulha”, cit., pp. 41-46. Ho indagato contesto e struttura del procedimento disciplinato dal *Kanun* in R. Mazzola, *Chiedere scusa*, cit., pp. 166-182. Le sezioni 2 e 3 del presente articolo identificano una rielaborazione di queste opere (da cui sono tratti anche i principali riferimenti bibliografici), che enfatizza gli aspetti comuni ai due processi indigeni.



della mediazione nel *sulha* e nella disciplina del *Kanun*, contrapposta alla mediazione “riparativa”; (ii) alla finalità del processo di gestione del conflitto¹⁷.

2. Il gruppo e l'onore

Pur risultando da percorsi storici differenti¹⁸ e collocate in luoghi distanti, il *sulha* e il processo informale disciplinato dal *Kanun* sono stati documentati presso contesti sociali accomunati da almeno due caratteristiche fondamentali: la natura *collettiva* delle unità in cui tali comunità si articolano, e la grande rilevanza attribuita all’*onore*, “mediatore semantico”¹⁹ delle relazioni tra consociati. Entrambe le caratteristiche contribuiscono a illuminare, come si vedrà, natura e struttura dei due processi.

Nel nord dell’Albania, “nucleo fondamentale della vita socialmente costituita” è il *fis* (plurale: *fise/fiset*), termine che designa “il gruppo dei fratelli e dei loro discendenti [maschi] riconducibili a un antenato comune”²⁰. All’interno del *fis*, come ha evidenziato l’etnografa britannica Edith Durham, il potere di amministrare il gruppo è affidato ai membri di sesso maschile più anziani (*pleqt*; singolare: *plaq*): al *kryeplak*, l’individuo più anziano a capo del gruppo, e a un consiglio di uomini²¹. Il *fis* inoltre è ulteriormente suddiviso in *mehala* (gruppi di famiglie), al cui vertice è il *krye* (plurale: *krenë/krenët*), e singole “casate”, dette *shpi* e amministrate da un *zoti i shipis* (il “signore” dello *shpi*)²². Il complesso affresco familiare

¹⁷ Ho proposto una comparazione tra *sulha* e giustizia riparativa in R. Mazzola, “Sulha”, cit., pp. 46-54; una comparazione, invece, tra *sulha*, disciplina del *Kanun* e giustizia riparativa (in un’analisi che includeva il modello di gestione del conflitto documentato presso le comunità *pashtun* e impennato sull’istituto del *jirga*) in R. Mazzola, *Chiedere scusa*, cit., pp. 219-225. La sezione 4 del presente articolo identifica una rielaborazione di queste opere (e anche in questo caso, recupera da tali opere i principali riferimenti bibliografici).

¹⁸ Sulle origini storiche del *sulha* cfr. E. Jabbour, *Sulha: Palestinian Traditional Peacemaking Process*, Montreat, House of Hope, 1996, p. 13. Per una ricognizione storica sul *Kanun*, cfr. P. Krasztev, *op. cit.*, pp. 41-43; e D. Martucci, “Le consuetudini albanesi tra oralità e scrittura”, cit., pp. 75-78.

¹⁹ Cfr. P. Resta, *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Roma, Meltemi, 2002, pp. 125-126.

²⁰ Le citazioni sono da: D. Martucci, “Introduzione”, cit., p. 21. Differenti connotazioni del *fis* sono state documentate in altre zone dell’Albania: cfr., ad esempio, G. de Rapper, “Blood and Seed, Trunk and Heart: Kinship and Common Origin in Southern Albania”, in A. Hemming, K. Gentiana (a cura di), *Albania: Family, Society and Culture in the 20th Century*, München, LIT, 2012, p. 4.

²¹ Cfr. M.E. Durham, *Some Tribal Origins, Law and Customs of the Balkans*, London, Allen & Unwin, 1928, p. 63. Spia linguistica della vicinanza tra l’idea di “amministrazione del gruppo” (e dei confitti) e l’idea di “anzianità” è, secondo Durham, l’affinità etimologica del verbo ‘*me pleknue*’ (“to arbitrate”) al sostantivo ‘*plenki*’ (“seniority”).

²² Cfr. M.E. Durham, *op. cit.*, p. 22.



appena delineato denota una forte coesione interna al *fis*, che ha indotto Giuseppe Valentini, sacerdote e albanologo, ad affermare che, nel nord dell’Albania, “nel seno della famiglia i singoli individui non si ritengono nemmeno come persone fisiche distinte tra loro”²³. In questo senso, lo storico ungherese Péter Krasztes ha individuato nel “sangue” (*gjaku*), simbolo dei legami familiari, una metafora indispensabile, “indipendente dalla teologia storica e dalla differenziazione religiosa”²⁴, al fine di interpretare in modo appropriato le disposizioni contenute nel *Kanun*.

Un’analoga conformazione del tessuto sociale è stata osservata nella società palestinese, presso cui il *sulha* è impiegato come strumento di risoluzione dei conflitti. Il gruppo familiare, comparabile (per quanto attiene, esclusivamente, ai fini del presente articolo) al *fis* albanese è lo *hamūla* (plurale: *hamāyil*): una “famiglia estesa”²⁵, che raggruppa da tre a sette generazioni in linea paterna²⁶. Definito “collante sociale [*social glue*]”²⁷, lo *hamūla* ha nel *mithaq-al-sharaf* (“codice d’onore”) il “cemento formale”²⁸ che lega l’uno all’altro i suoi membri. In ragione del *mithaq-al-sharaf*, lo *hamūla* agisce come un’unica entità: pertanto, i membri dello *hamūla* “concordano sul fatto che un attacco [...] uno di loro equivale a un attacco contro tutto il gruppo”²⁹; e che un attacco inferto a un altro *hamūla* da uno dei suoi membri determina la responsabilità di tutto il gruppo³⁰. Tali caratteristiche, comuni anche al *fis* albanese³¹, consentono di annoverare *hamūla* e *fis* nella categoria, di matrice antropologica,

²³ G. Valentini, *La famiglia nel diritto tradizionale albanese*, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1945, p. 168.

²⁴ P. Krasztes, *op. cit.*, p. 44 (traduzione mia).

²⁵ A. Mondey, I. Beeri, “The Competing Impact of Network Politics and Hamula (Clan) Politics on Perceived Network Performance: The Case of Minority Network”, *Local Government Studies*, 50 (2024), 1, p. 205 (traduzione mia).

²⁶ Cfr., tra gli altri, E. Jabbour, *op. cit.*, pp. 69-70. Per una sintesi e una ricognizione bibliografica degli studi che hanno illuminato la struttura del *sulha* (talvolta in disaccordo rispetto alla sua identificazione con un mero sistema di parentela patrilineare) cfr. C.E. Rothenberg, “A Review of the Anthropological Literature in English on the Palestinian Ḥamūla and the Status of Women”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2 (1998-1999), pp. 24-48.

²⁷ C.E. Rothenberg, *op. cit.*, p. 26 (traduzione mia).

²⁸ G.E. Robinson, “Palestinian Tribes, Clans, and Notable Families”, *Strategic Insights*, 7 (2008), 4, p. 4 (traduzione mia).

²⁹ *Ibid.* (traduzione mia).

³⁰ Cfr., tra gli altri, A. Cohen, “Ḥamūla”, in P. Bearman *et. al.* (a cura di), *Encyclopedia of Islam*, Leiden, Brill, 2012.

³¹ Cfr., tra i primi, D.E. Cozzi, “La vendetta di sangue nelle montagne dell’Alta Albania”, *Anthropos*, 5 (1910), 3, p. 673; più di recente: C. Hille, *Clans and Democratization: Chechnya, Albania, Afghanistan and Iraq*, Leiden, Brill, 2020, pp. 131-132.



del “gruppo corresponsabile [*co-liable group*]”³² o “gruppo di solidarietà”³³, che, tipicamente, si ritrova in contesti sociali presso i quali “il gruppo è la cosa più importante e ogni individuo passa in secondo piano (rispetto al gruppo)”³⁴.

Come anticipato, il concetto di “onore” assume particolare rilevanza rispetto all’unità dei gruppi familiari “estesi” in Albania e in Palestina. È infatti la difesa dell’onore del gruppo – *nderi* in Albania, *sharaf* in Palestina – il fattore che, più di altri³⁵, mantiene e rafforza i legami tra i suoi membri. Come nota l’antropologo catalano Ignasi Terradas³⁶, in simili contesti ‘onore’ designa la capacità del gruppo di difendere i propri membri; al contrario, ‘disonore’ designa, in particolare, la situazione nella quale il gruppo si è mostrato “indifeso”: incapace, cioè, di difendere i propri membri dall’attacco di un altro gruppo. Pertanto, anche ove l’offesa determini un danno (in apparenza) solo fisico (ad esempio, una lesione) o economico (un furto) verso uno degli individui che lo compongono, essa perturba, in molti casi, anche la dimensione immateriale dell’onore del gruppo, che ha permesso a una minaccia esterna di colpire uno dei suoi membri³⁷. Proprio questa fattispecie – la lesione dell’onore del gruppo dovuta a un’offesa verso uno dei suoi membri – innasca i processi informali su cui verte questo studio³⁸.

3. Riti di riconciliazione

Il processo normato dal *Kanun* e il *sulha* sono procedimenti informali e complessi –

³² E. Marx, *Bedouin of the Negev*, Manchester, Manchester University Press, 1967, p. 77 (traduzione mia).

³³ I. Terradas Saborit, “Introduction: Understanding Vindictory Systems”, in R. Márquez Porras, R. Mazzola, I. Terradas Saborit (a cura di), *Vindictory Justice: Beyond Law and Revenge*, Cham, Springer, 2022, p. 8 (traduzione mia).

³⁴ A. Bottoms, “Some Sociological Reflections on Restorative Justice”, in A. von Hirsch *et al.* (a cura di), *Restorative Justice and Criminal Justice: Competing or Reconcilable Paradigms?*, Oxford-Portland, Hart, 2003, p. 90 (traduzione mia).

³⁵ Cfr., con riferimento allo *hamūla*, A. Cohen, *Arab Border-Villages in Israel*, Manchester, Manchester University Press, 1965, p. 105; citato in C.E. Rothenberg, *op. cit.*, p. 29.

³⁶ Cfr. I. Terradas Saborit, *Justicia vindictoria: de la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talión, la ordalía y el juramento, la composición y la reconciliación*, Madrid, CSIC, 2008, p. 56.

³⁷ Cfr., sulle offese fisiche ed economiche come “metonimie dell’onore”, A. Kazemi-Rached, *L’Islam et la réparation du préjudice moral*, Genève, Droz, 1990, p. 129; citato in I. Terradas Saborit, *op. cit.*, p. 427. Cfr. P. Di Lucia, R. Mazzola, “Sul concetto di danno negli ordinamenti vendicatori”, *Storia Metodo Cultura nella scienza giuridica*, 2023, p. 171.

³⁸ Sul *sulha*, cfr., ad esempio, S. Lang, *Sharaf Politics: Honor and Peacemaking in Israeli-Palestinian Society*, New York, Taylor & Francis, 2005, p. 98. Sulla disciplina del *Kanun*, cfr. P. Resta, *op. cit.*, pp. 125-126.



strutturati in varie fasi – di gestione del conflitto, innescati da un’offesa all’onore, rispettivamente, di *hamūla* e *fis* (potenziale conseguenza, come si è detto, dell’attacco subìto da uno dei propri membri). Entrambi i processi possono conoscere variazioni³⁹, ma è tuttavia possibile identificare una (analogia) struttura di base e uno scopo comune.

Sia il *sulha*, sia la disciplina del *Kanun* configurano la risoluzione del conflitto come processo di restituzione dell’onore; inverso, in tanto, rispetto all’offesa: laddove l’offesa, infatti, aveva sottratto onore al gruppo, i due procedimenti permettono all’onore di “rifluire”⁴⁰ verso di esso. In particolare, la restituzione dell’onore, che avviene progressivamente – nel corso di diverse fasi – e culmina in un rito di riconciliazione, ha lo scopo di “ripristinare l’equilibrio di egualianza [*the egalitarian balance*] dell’onore”⁴¹ tra gruppo offeso e gruppo offensore; ri-attribuendo al gruppo offeso la propria capacità di difesa e consentendo, idealmente, la ripresa delle relazioni sociali⁴². I meccanismi che favoriscono il raggiungimento di tale scopo sono due: in primo luogo, la pubblica e rituale umiliazione del gruppo offensore; in secondo luogo, l’opportunità concessa ai membri del gruppo offeso, nelle maglie della veste rituale che connota i due processi, di sfogare, a parole (o tramite mezzi non-violenti), la propria rabbia nei confronti del gruppo offensore: un atto che, idealmente, stempera la tensione del confronto e consente, almeno in teoria, di indirizzarlo con maggiore probabilità verso una riconciliazione⁴³.

È possibile isolare, all’interno del *sulha* e del processo albanese, tre macro-fasi: (i) una prima fase caratterizzata dall’istituzione di tregue (*sulha*: *hudna*; *Kanun*: *besa*) intese a contenere la sete di vendetta del gruppo offeso; (ii) una seconda fase connotata dall’intervento di un corpo di mediazione (*sulha*: *jaha*; *Kanun*: *shkues i gjakut*); (iii) una terza fase, infine,

³⁹ Sul *sulha*, cfr. I. Shahar, “Diversity in Sulha Practices among Arab-Palestinian in Israel and Its Implications for State-Minority Relations: A Pluri-Legal Perspective”, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 53 (2021), 2, pp. 227-245. Sul processo disciplinato dal *Kanun*, cfr. A.B. Celik, A. Shkreli, *op. cit.*, pp. 888-891.

⁴⁰ Così, con riferimento al *sulha*, S. Lang, *op. cit.*, p. 105 (traduzione mia).

⁴¹ S. Lang, *op. cit.*, p. 111 (traduzione mia). Cfr., analogamente e in relazione al *Kanun*, P. Resta, *op. cit.*, p. 23.

⁴² Cfr. S. Lang, *op. cit.*, p. 206.

⁴³ Diversi resoconti offrono differenti visioni del rapporto tra i due meccanismi. Ad esempio, secondo alcuni, nel contesto del *sulha*, la possibilità per i membri del gruppo offeso di “sfogarsi” (in inglese: *venting*) è “una parte indispensabile del processo”, di maggiore importanza rispetto all’umiliazione (rituale) del gruppo offensore: cfr., in questo senso, D. Pely, “Where East Not Always Meets West: Comparing the Sulha Process to Western-Style Mediation and Arbitration”, *Conflict Resolution Quarterly*, 28 (2011), 4, p. 436. Al contrario, altri studi attribuiscono maggiore rilevanza proprio all’umiliazione inflitta al gruppo offensore: cfr. S. Lang, *op. cit.*, p. 301; E.D. Saxon, *Peacemaking and Transformative Mediation: Sulha Practices in Palestine and the Middle-East*, Cham, Springer, 2018, p. 40.



nella quale le parti realizzano un rito di riconciliazione (*sulha*: *musalahā*; *Kanun*: *buka e gjakut*). Le tre fasi attuano, nei modi che saranno descritti *infra*, la progressiva riappropriazione dell'onore da parte del gruppo offeso.

La prima macro-fase si innesta in un contesto, immediatamente successivo all'offesa, di grande ostilità fra i gruppi, detto “dell'eruzione del sangue” (in Palestina: *fawrat al-dam*) o “del sangue che ribolle” (in albanese: *gjak nxehtë*). Scopo della tregua, in Palestina, e del sistema di tregue albanese – articolato in due tregue (una di ventiquattro ore, una di trenta giorni) – è, in primo luogo, “raffreddare” la sete di vendetta del gruppo offeso, riportando il sangue (“bollente”) a uno stato di “calma” (*gjaku i qetë*)⁴⁴; in secondo luogo, di innescare, durante la temporanea sospensione delle ostilità, la seconda macro-fase, caratterizzata dall'intervento di un mediatore. Sia in Palestina, sia in Albania, la tregua concede al gruppo offensore l'opportunità di manifestare alcuni atteggiamenti rituali di sottomissione, a cui corrispondono manifestazioni rituali di forza del gruppo offeso che contribuiscono a una prima, incoativa, riappropriazione dell'onore sottratto. In Albania, la prima tregua – richiesta direttamente dal *fis* offensore al *fis* offeso – determina una “espressione di forza [...] di chi la concede”⁴⁵ (ossia del *fis* offeso) e obbliga, invece, i membri del *fis* offensore a “prendere parte ai funerali ed accompagnare il cadavere fino al sepolcro, trattenendovisi [...] fino] al convito funebre”⁴⁶, peraltro “mostra[ndo] cordoglio nei confronti della famiglia della vittima”⁴⁷. La seconda tregua – finalizzata alla predisposizione di un corpo di mediazione – obbliga invece il *fis* offensore a “comportarsi con prudenza e urbanità”⁴⁸ e, significativamente, stabilisce l'obbligo per lo stesso *fis* di “fuggire e nascondersi”⁴⁹. Lo stesso accade nel contesto del *sulha*, durante lo *hudna* (la tregua), quando lo *hamūla* offensore fugge dal quartiere dove si è verificata l'offesa⁵⁰. Secondo l'antropologa statunitense Sharon Lang,

[I]a fuga è più simbolica che reale, poiché spesso [lo *hamūla*] offensore si trasferisce

⁴⁴ La citazione dell'espressione albanese è in G. Zurlini Panza, *Albania: pratiche di mediazione e di riconciliazione tra le famiglie colpite dal fenomeno delle vendette*, Tesi dottorale (inedita), Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, 2017, p. 45.

⁴⁵ P. Resta, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁶ *Kanun i Lekë Dukagjinit* (da qui: *Kanun*), art. 122, § 856. La traduzione italiana dei passi del *Kanun* riportati in questo articolo è di P. Dodaj, in S.K. Gjecov, *op. cit.*

⁴⁷ P. Resta, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁸ *Kanun*, art. 122, § 866.

⁴⁹ *Kanun*, art. 122, § 869.

⁵⁰ Cfr. E.D. Saxon, *op. cit.*, p. 42.



semplicemente in una diversa zona del villaggio, nella quale coloro che intendono vendicarsi possono facilmente rintracciarl[o]. Questo ‘esilio’ è un gesto rivolto alla famiglia offesa: gli aggressori mostrano umiltà e rimorso, in modo esplicito, nascondendosi da coloro che hanno offeso [...]. Attraverso tali gesti di sottomissione, come l’esilio volontario [...] la famiglia che prima era ‘in cima’ è riportata in basso, in termini di *sharaf*⁵¹.

In Palestina, continua Lang, la riappropriazione dell’onore da parte dello *hamūla* offeso, almeno nella fase iniziale del *sulha*, avviene quando lo *hamūla* offensore supplica alcuni membri “di spicco” della comunità, esterni rispetto al conflitto, di intervenire in qualità mediatori: lo *hamūla* offensore, in tal senso, “mette da parte il proprio onore e si pone di fronte [ai mediatori] ‘ara’ya’ (nudo), [come] ‘rijal sighar’ (piccoli uomini)”⁵². Tale “gesto simbolico della supplica, attraverso cui la famiglia comincia a esprimere – ritualmente – rimorso, è necessario per mettere in moto il processo di ricomposizione [*mending*] delle relazioni sociali”⁵³.

La seconda macro-fase dei due processi è caratterizzata da un tentativo di mediazione operato, in Albania, dagli *shkues i gjakut* (o *ndermjetes*, letteralmente “uomini che si mettono in mezzo”), e, in Palestina, dallo *jaha*, composto “dagli uomini di maggior reputazione all’interno della comunità”⁵⁴. I mediatori, in entrambi i contesti, visitano, separatamente, i due *fise* o *hamāyil* proseguendo lo sforzo di restituzione dell’onore al gruppo offeso inaugurato nella prima macro-fase. In Albania, ciò accade, ad esempio, quando gli *shkues i gjakut* persuadono il *fis* offensore a chiedere scusa, pubblicamente, al *fis* offeso⁵⁵. Nel contesto del *sulha*, la restituzione dell’onore, durante la mediazione, è connessa primariamente a uno specifico processo di interazione sociale (non, però, tra *hamūla* offeso e *hamūla* offensore, ma) tra *hamūla* offeso e *jaha*, che Lang chiama “*musāyara* invertito [*reverse musāyara*]”⁵⁶. Il termine della lingua araba ‘*musāyara*’ (letteralmente: “accompagnare”) si riferisce a una tecnica di comunicazione “che pone grande attenzione nel non offendere e non sfidare l’altro [e che] non è mai conflittuale”⁵⁷. Secondo la ricostruzione di Lang, lo *jaha* si serve di tale stile

⁵¹ S. Lang, *op. cit.*, p. 107 (traduzione mia).

⁵² Ivi, p. 105 (traduzione mia).

⁵³ Ivi, p. 107 (traduzione mia).

⁵⁴ Ivi, p. 105 (traduzione mia).

⁵⁵ Cfr. A.B. Celik, A. Shkreli, *op. cit.*, p. 901. Tale tentativo di persuasione identifica, secondo gli autori, una vera e propria tecnica di mediazione adoperata comunemente dagli *shkues i gjakut*.

⁵⁶ S. Lang, *op. cit.*, p. 104 (traduzione mia).

⁵⁷ O. Mizel, “The Language of Musāyara in Arab-Moslem Culture”, *Journal of Modern Education Review*, 6 (2016), 4, p. 271 (traduzione mia).



comunicativo nelle sue interazioni con lo *hamūla* offeso, favorendo una “inversione performativa” del tradizionale rapporto gerarchico tra mediatori – membri di spicco della comunità – e persone comuni:

[i membri dello] *jaha* [...] infatti ribaltano simbolicamente questo rapporto [...] supplicando una famiglia di rango ordinario (in quel momento umiliata a causa di un omicidio) di essere così gentile da concedergli un favore – di fare la pace [...]. Questo trattamento contribuisce ad alleviare il senso di umiliazione e a restituire in parte lo *sharaf*⁵⁸.

Questo brano mostra come il *musāyara* invertito contribuisca al processo di restituzione dell’onore allo *hamūla* offeso, il cui status è innalzato, durante il dialogo con lo *jaha*, rispetto alla sua tradizionale collocazione nella rete dei rapporti sociali. Tale, temporaneo, “innalzamento di status” lascia, peraltro, allo *hamūla* offeso, ampia libertà di esprimere il proprio disappunto e i propri sentimenti di rabbia e frustrazione (verso lo *hamūla* offensore) alla presenza dello *jaha*. Ciò favorisce tipicamente, secondo alcuni, un allentamento della tensione tra gli *hamāyil* e una maggiore inclinazione al perdono e alla riconciliazione⁵⁹. Un fenomeno analogo al *musāyara* è documentato anche in Albania, dove

i mediatori, comunemente [...], indossano un sorriso quando si relazionano con i litiganti e lodano i membri delle loro famiglie [...]. Trattano la famiglia della vittima con tatto e mostrano ancora più rispetto, poiché si aspettano che questa famiglia conceda il proprio perdono⁶⁰.

Ulteriore mezzo a disposizione dei mediatori, sia in Palestina, sia in Albania, per favorire il processo di restituzione dell’onore al gruppo offeso è l’imposizione, al gruppo offensore, di un pagamento in denaro. In Albania, il *Kanun* stabilisce che spetta al *fis* offensore pagare il compenso degli *shkues i gjakut*⁶¹; nel contesto del *sulha*, allo *hamūla* offensore è comunemente richiesto di pagare una somma di denaro, chiamata ‘atwe, a beneficio dello *hamūla* offeso e a garanzia della tregua che permette la mediazione. Alcuni studi hanno rilevato come a questi obblighi di pagamento sia attribuita la funzione di esprimere ulteriormente il rimorso e la sottomissione del gruppo offensore nei confronti del gruppo offeso (e non soltanto la funzione di mero adempimento di carattere economico-materiale)⁶².

⁵⁸ S. Lang, *op. cit.*, p. 105 (traduzione mia).

⁵⁹ Cfr. soprattutto D. Pely, *op. cit.* p. 436.

⁶⁰ A.B. Celik, A. Shkreli, *op. cit.*, p. 901 (traduzione mia).

⁶¹ *Kanun*, art. 134, § 966-968.

⁶² Cfr. E.D. Saxon, *op. cit.*, p. 39. Sull’uso del denaro, nel contesto di processi informali per la risoluzione del conflitto di questo tipo, come strumento per la restituzione dell’onore, mi sia concesso rinviare a R. Mazzola, *Chiedere scusa*, cit., pp. 126-134; e a R. Mazzola, *Componere. Offesa e riconciliazione nell’ordinamento*



La terza macro-fase acquisisce una diversa connotazione a seconda dell'esito della mediazione. Se il gruppo offeso non acconsente alla riconciliazione, la comunità può autorizzarlo alla vendetta (in Palestina: *tha'ir*⁶³; in Albania: *gjakmarrje*⁶⁴) nei confronti del gruppo offensore. La possibilità che si verifichi tale eventualità, per ragioni che si indagheranno nella penultima sezione di questo articolo, è tuttavia improbabile. Se il gruppo offeso, invece, acconsente alla riconciliazione, entrambi i processi prescrivono il compimento di un complesso apparato rituale. Questo apparato finalizza il processo di restituzione dell'onore al gruppo offeso, attraverso riti che enfatizzano, in primo luogo, l'umiliazione del gruppo offensore; e, in secondo luogo, sanciscono la riconciliazione tra i gruppi. In Palestina, tale *ensemble* rituale è chiamato *musalahā* (“riconciliazione”) e prevede in una prima fase la “temporanea umiliazione”⁶⁵ dello *hamūla* offeso; i membri dello *hamūla* sfilano infatti insieme allo *jaha* – che esibisce, per l'occasione, una bandiera bianca (*rayah*) annodata a un'asta, “simbolo di perdono [...], di resa e di sottomissione”⁶⁶ – di fronte ad alcuni membri dello *hamūla* offeso, che significativamente occupano una posizione più elevata, sia dal punto di vista fisico – poiché posti, nel contesto del rito, “su una piattaforma rialzata, di fronte al resto della comunità”⁶⁷ – sia, simbolicamente, in termini di *sharaf* rispetto alla controparte. Nella seconda fase del *musalahā*, allo *hamūla* offeso è richiesto il pagamento di una somma di denaro chiamata ‘*diya*’, nei casi di omicidio, o ‘*tawwir*’, negli altri casi: la somma di denaro non è destinata, come lo ‘*atwe*, allo *jaha*, ma allo *hamūla* offeso; analogamente allo ‘*atwe*, però, anche il *diya/tawwir* non identifica una mera compensazione economica della perdita inflitta – “non è” cioè “il prezzo dell’ucciso” – bensì “una riparazione per la famiglia offesa”⁶⁸. Anche in Albania al *fis* offensore è richiesto di pagare, a beneficio del *fis* offeso, un “prezzo del sangue” (*të hollavet të gjakut*)⁶⁹. L'interpretazione di tale atto di pagamento *non* come compensazione

vendicatorio, Milano, Giuffré, 2020 (anche per quanto attiene allo *diya*; cfr. *infra*).

⁶³ Cfr. G.E. Robinson, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁴ Cfr., per alcune precisazioni (e in particolare per la distinzione concettuale tra *gjakmarrje* e *hakmarrje*), P. Resta, *op. cit.*, p. 83.

⁶⁵ E.D. Saxon, *op. cit.*, p. 40 (traduzione mia).

⁶⁶ D. Pely, “Resolving Clan-Based Disputes Using the Sulha, the Traditional Dispute Resolution Process of the Middle East”, *Dispute Resolution Journal*, 63 (2008-2009), 4, p. 85 (traduzione mia).

⁶⁷ E.D. Saxon, *op. cit.*, p. 40 (traduzione mia).

⁶⁸ Le citazioni sono da: H.-C. Rohne, “Cultural Aspects of Conflict Resolution: Comparing Sulha and Western Mediation”, in H.-J. Albrecht *et al.* (a cura di), *Conflicts and Conflict Resolution in Middle Eastern Societies: Between Tradition and Modernity*, Berlin-Freiburg, Duncker und Humblot, 2006, p. 193 (traduzione mia).

⁶⁹ Cfr. *Kanun*, art. 135, § 972. Secondo alcuni resoconti (ad esempio, gli appunti di viaggio del generale francese Jacques Louis Vialla, di stanza in Montenegro a partire dal 1811), in passato il processo informale albanese



economica o materiale del danno inferto, ma come segmento di un più ampio processo di restituzione dell'onore è rafforzata da alcune evidenze etnografiche, che mostrano come, in molti casi, lo *hamūla* offeso, pur partecipando al rito di riconciliazione, rifiuta enfaticamente di accettare il *diya*, oppure lo accetta per poi distruggerlo (ad esempio, bruciando le banconote) o restituirlo⁷⁰. Avvenuto il pagamento, i due *hamāyil* prendono parte al rito del *musafaha*, durante il quale i membri dei due gruppi, radunati in un luogo pubblico, si stringono la mano, in un gesto di pace e riconciliazione. La terza fase del *musalaha* sembra ricalcare, salvo alcune minime differenze, la fase conclusiva del processo informale albanese. Sia in Palestina, sia in Albania, infatti, i gruppi in conflitto prendono parte a un rito conviviale: i due *hamāyil* si incontrano presso la dimora dello *hamūla* offeso, dove, insieme, bevono caffè e conversano (*mumalahā*); i due *fise* partecipano invece a un banchetto, detto “convito del sangue” (*buka e gjakut*), organizzato dal e a spese del *fis* offensore⁷¹. Come si nota, la differenza più significativa tra i due riti è il fatto che, in Albania, il banchetto è organizzato dal *fis* offensore, mentre in Palestina dallo *hamūla* offeso. In entrambi i casi, il rito sancisce l'avvenuta riconciliazione tra gruppi e conclude, seppur in modo diverso, il processo di restituzione dell'onore al gruppo offeso: in Albania, imponendo al *fis* offensore un ulteriore obbligo di pagamento – per le spese del banchetto – che, come si è detto, in tale contesto assume il significato di dimostrazione di sottomissione al *fis* offeso; in Palestina, invece, dove lo *hamūla* offeso si incarica di organizzare il *mumalahā*, il *sulha* si affida alla (diversa) logica del rapporto tra ospitante e ospitato. Scrive Lang, infatti, che

è significativo che siano gli offensori ad andare a casa della vittima per bere il caffè, poiché essere ospitali comporta sempre un innalzamento dello *sharaf* di chi ospita. Collocando le due parti nella posizione di ospitante [*host*] e ospitato [*guest*], lo *sharaf* delle vittime viene incrementato [...] per l'ultima volta⁷².

prevedeva una vera e propria fase di umiliazione rituale del *fis* offensore; una pratica, oggi, in disuso. Per una descrizione più dettagliata, rinvio a R. Mazzola, *Chiedere scusa*, cit., pp. 179-180.

⁷⁰ Cfr. S. Lang, *op. cit.*, p. 109.

⁷¹ Cfr. *Kanun*, art. 135, § 982. Durante il convito del sangue, i due *fise* prendono parte a un altro rito, detto “affratellamento del sangue” (*villaznimi me pi gjak*), in cui i membri dei gruppi riconciliati “prendono due bicchierini e [li] riempiono a metà con acqua o acquavite; uno degli amici di alza in piedi e lega a ciascuna delle due parti la punta del mignolo; [...] li punge con una punta d'ago, facendo colare dentro ai bicchierini una goccia di sangue [...m]ischiendo e scuotendo bene il sangue col liquido che vi è dentro, si scambiano i bicchierini e con le braccia incrociate si bevono scambievolmente il sangue. [...] i due che hanno bevuto il sangue si considerano fratelli come se fossero nati dagli stessi genitori” (*Kanun* art. 149, §§ 989-990).

⁷² S. Lang, *op. cit.*, p. 114 (traduzione mia).



4. Mediazione e riconciliazione: spunti comparativi

Sulha e disciplina del *Kanun* albanese manifestano alcune, intuitive, somiglianze con i processi che connotano tradizionalmente la giustizia riparativa contemporanea⁷³. Da un lato, sia il *sulha*, sia il processo albanese “offr[ono] numerose opportunità di soddisfare i bisogni più impellenti della vittima e della sua famiglia – il loro *empowerment* attraverso la restituzione dell’onore”; dall’altro lato, i due procedimenti “reintegra[no nella comunità] vittime e offensori attraverso uno strutturato processo di mutuo riconoscimento”⁷⁴. È tuttavia possibile identificare (almeno) due significative differenze tra il modello “palestinese-albanese” e il modello riparativo contemporaneo. La prima differenza riguarda il ruolo assunto dai mediatori nel contesto del processo, ritracciabile, più in generale, al diverso scopo che il processo si prefigge. La seconda differenza riguarda la natura – rispettivamente, collettiva e individuale – dei soggetti coinvolti; e il modo in cui la natura dei soggetti coinvolti influenza sia lo svolgimento, sia la conclusione del processo.

Come è noto, la mediazione (e, in particolare, la mediazione penale) identifica uno dei principali strumenti impiegati nel contesto dei processi di giustizia riparativa contemporanei. La mediazione – intesa, nel senso più neutro possibile, come istituto caratterizzato da una logica ternaria⁷⁵ e volto alla “realizzazione di un processo di riorganizzazione delle relazioni sociali”⁷⁶ – assolve, come si è detto, un ruolo di primo piano anche nel contesto del *sulha* e del processo albanese. In Palestina e in Albania, però, la mediazione acquisisce alcuni connotati peculiari. Lo *jaha* e gli *shkues i gjakut* sono, infatti, mediatori “neutrali rispetto alle parti”, ma non (come i mediatori nel procedimento riparativo, almeno idealmente) “neutrali rispetto al risultato della mediazione”⁷⁷: i mediatori, nel contesto del *sulha* e del processo albanese, sono,

⁷³ Cfr., ad esempio: sul *sulha*, A. Fallon, “Restoration and the Spirit of Islamic Justice”, *Contemporary Justice Review*, 23 (2020), 4, p. 439; sul *Kanun*, G. Shkurtaj, *op. cit.*, pp. 25-36.

⁷⁴ Le citazioni sono da A. Fallon, *op. cit.*, p. 439 (traduzione mia).

⁷⁵ Cfr. A. Ceretti, “Mediazione: una riconoscizione filosofica”, in L. Picotti (a cura di), *La mediazione nel sistema penale minorile*, Padova, CEDAM, 1998, p. 37.

⁷⁶ S. Castelli, *La mediazione*, Milano, Cortina, 1996, p. 5; citato in G. Mannozzi, G.A. Lodigiani, *op. cit.*, p. 59. Per una riconoscizione dei diversi istituti giuridici designati dal termine ‘mediazione’, cfr., tra gli altri, M.A. Foddai, *Dalla decisione alla partecipazione: giustizia, conflitti, diritti*, Napoli, Jovene, 2017, pp. 147-158.

⁷⁷ La dicotomia “neutralità rispetto alle parti” vs. “neutralità rispetto al risultato della mediazione” riformula, in modo (a mio avviso) meno ambiguo, la dicotomia “imparzialità” vs. “neutralità” dei mediatori, su cui cfr., originariamente, L. Boulle, M. Nesic, *Mediation: Principles, Process, Practice*, London, Tottel, 2001, p. 448. La dicotomia originaria è esplicitamente riferita al *sulha* in Z.E. Zoughbi, “A View from the Middle East”, in J.P. Lederach, J.M. Jenner (a cura di), *A Handbook of International Peacebuilding: Into the Eye of the Storm*, San



cioè, equidistanti – imparziali – rispetto alle posizioni dei due gruppi relative all’offesa e al conflitto; i mediatori, tuttavia, non sono neutrali rispetto all’esito della loro attività, ma propendono per uno, specifico, risultato della mediazione: la riconciliazione tra le parti. La ragione dell’implicita inclinazione dei mediatori per la riconciliazione deve essere ricercata, secondo alcune ricostruzioni, “nei più ampi rischi che il conflitto [...] locale pone per la comunità”⁷⁸. In particolare, la finalità riconciliativa, “essenziale [*inherent*]”⁷⁹ ai due processi informali, è connessa al fatto che lo scontro tra gruppi può, potenzialmente, paralizzare o, finanche, porre a rischio l’esistenza stessa della comunità presso cui il conflitto si è verificato. Il criminologo britannico Anthony Bottoms ha chiarito come, soprattutto nelle società di piccole dimensioni, “nel cui ambito le persone devono continuare a vivere a stretto contatto l’una con l’altra in una comunità funzionante dal punto di vista economico e sociale”, la riconciliazione assuma i tratti di un’“imperativa necessità [*imperative need*]”⁸⁰. Parte della letteratura etnografica ha ipotizzato l’esistenza, a carico dei mediatori palestinesi e albanesi, di una “aspettativa culturale” alla riconciliazione: nel caso in cui cioè la mediazione non si concludesse con la ricostituzione dei legami sociali e il ripristino delle comunicazioni tra i due gruppi, la comunità (e i mediatori stessi) percepirebbe l’operato dei mediatori come “fallimentare”⁸¹.

L’esistenza di una aspettativa della comunità alla riconciliazione influenza il modo nel quale i mediatori approcciano l’attività di mediazione, finalizzata a esercitare “pressione” sulle parti affinché accettino di risolvere la disputa in modo pacifico. Vi sono, anzitutto, come documenta l’antropologo israeliano Doron Pely, dinamiche che precedono l’inizio, formalmente sancito, della mediazione, in ragione delle quali i mediatori, insieme ad altri membri della comunità, “costringono [*coerce*] in modo relativamente energico” i gruppi in conflitto “a prendere parte al[la mediazione]”⁸². Come si è detto, l’atteggiamento dei mediatori nei confronti delle parti (soprattutto verso il gruppo offeso) si modifica successivamente all’inizio della mediazione, nel cui contesto l’iniziale “coercizione” trasmuta in un tentativo di “persuasione”, reso attraverso l’uso di un linguaggio “accomodante”. Con

Francisco, Bass, 2002, p. 54.

⁷⁸ E.D. Saxon, *op. cit.*, p. 116 (traduzione mia).

⁷⁹ A. Fallon, *op. cit.*, p. 431 (traduzione mia).

⁸⁰ A. Bottoms, *op. cit.*, p. 91 (traduzione mia).

⁸¹ Le ultime due citazioni sono da E.D. Saxon, *op. cit.*, pp. 116, 119 (traduzione mia).

⁸² D. Pely, “Where East Not Always Meets West”, cit., p. 429 (traduzione mia).



riferimento al *sulha*, Lang adotta, in questo senso, un'interpretazione dell'intero processo come attuazione di una “politica della persuasione”, perfezionata tramite l'impiego di “gesti che incrementano l'onore [dello *hamūla* offeso]”⁸³. La stessa dinamica persuasiva trova spazio in Albania, dove i mediatori “provano a educare, persuadere o consigliare” i membri dei gruppi in conflitto, allo scopo di “convincere” le parti a concedere reciproche concessioni⁸⁴. Fondamentale elemento di persuasione è peraltro, sia in Palestina, sia in Albania, l'elevato status sociale dei mediatori – nella maggior parte dei casi “uomini di prestigio e anziani” – verso i quali, da ultimo, risulta “imbarazzante”, per i membri dei gruppi in conflitto, opporre un rifiuto⁸⁵; nonché, infine, la minaccia della vendetta – autorizzata dalla comunità in caso di fallimento della mediazione, nel senso poc'anzi specificato – che, rileva Bottoms, incombe sul processo di mediazione e “rinforza” l'azione persuasiva dei mediatori attribuendo al processo i connotati della “deterrenza”⁸⁶. Chiarisce in tal senso Lang, riferendosi al *sulha*, che le parti in conflitto sono consapevoli del fatto che una mancata riconciliazione possa sfociare in una faida, minacciando la vita dei rispettivi membri nonché dell'intera comunità⁸⁷.

La constatazione relativa alla natura coercitiva (prima) e persuasiva (poi) della mediazione nel modello informale del *sulha-Kanun* consente di rilevare una importante difformità rispetto al modello riparativo contemporaneo: in relazione al quale, come è noto (e almeno in linea di principio), “occorre evitare forme di coercizione”⁸⁸; e non è richiesto ai mediatori – sui cui non grava un'aspettativa alla riconciliazione – “di influenzare un qualsiasi risultato sostanziale e relazionale del conflitto”⁸⁹. Ai mediatori, nel procedimento riparativo contemporaneo, è infatti attribuito il compito “di facilitare l'interazione delle parti [...], e di contribuire a rendere esplicita la voce di ciascuna di loro in relazione ai propri scopi e opzioni”. Date simili premesse, i mediatori “assist[ono le parti] senza assumere la guida del

⁸³ S. Lang, *op. cit.*, p. 104 (traduzione mia).

⁸⁴ Le ultime due citazioni sono da A.B. Celik, A. Shkreli, *op. cit.*, p. 900 (traduzione mia).

⁸⁵ Le ultime due citazioni sono da S. Lang, *op. cit.*, p. 109 (traduzione mia).

⁸⁶ A. Bottoms, *op. cit.*, p. 90 (traduzione mia).

⁸⁷ Cfr. S. Lang, *op. cit.*, p. 113.

⁸⁸ Cfr. G. Johnstone, D.W. Van Ness, *op. cit.*, p. 7 (traduzione mia). Alcuni studi hanno però reso più complesso il dibattito relativo al rapporto tra giustizia riparativa e forme (più o meno esplicite) di coercizione. Cfr. ad esempio, sul rapporto tra giustizia riparativa e sanzioni penali, C.F. Abel, F.H. Marsh, *Punishment and Restitution: A Restitutionary Approach to Crime*, Westport, Greenwood, 1984, p 184. Cfr. anche J. Braithwaite, *Restorative Justice and Responsive Regulation*, cit., p. 195; e, in generale, L. Walgrave, “Imposing Restoration instead of Inflicting Pain”, in A. von Hirsch *et. al.*, *op. cit.*, pp. 61-78.

⁸⁹ J.P. Folger, “Harmony and Transformative Mediation”, *North Dakota Law Review*, 84 (2008), 3, p. 843 (traduzione mia).



procedimento”, bensì “attribu[endo] responsabilità decisionale direttamente alle parti”⁹⁰. In questo contesto, appare chiaro che la riconciliazione non può identificare lo scopo della mediazione “riparativa”, la quale, secondo l’interpretazione prevalente e almeno in via di principio, rimane priva di una finalità diversa dalla mera facilitazione del dialogo tra vittima e offensore⁹¹.

Ma in cosa consiste la “riconciliazione” che identifica lo scopo ultimo del *sulha* e del processo disciplinato dal *Kanun*? Come si è detto, i due processi sono finalizzati alla gestione del conflitto non tra (singoli) individui, ma tra gruppi (*hamail* e *fise*). La domanda deve essere, perciò, così riformulata: cosa significa affermare che due *hamail* o due *fise* sono riconciliati?

Bottoms suggerisce che, in simili contesti, la “volontà” del gruppo – in tal caso, la volontà di riconciliarsi con il gruppo rivale – coincide con la volontà di alcuni suoi membri apicali – i “capi” del gruppo – “che dominano il procedimento, agendo essenzialmente in rappresentanza delle vittime e dell’intera comunità”⁹². Detto altrimenti, una volontà esterna rispetto alla volontà della vittima e dell’offensore, la cui interazione ha concretamente innescato il conflitto (sono infatti gli individui che hanno materialmente inflitto e ricevuto l’offesa), assume una rilevanza decisiva nel contesto della sua risoluzione. Ciò implica come non sia possibile escludere *a priori* che vi sia una discrepanza tra, da un lato, la volontà dei capi del gruppo e, dall’altro, la volontà degli individui direttamente coinvolti nella disputa, in relazione all’opportunità di una riconciliazione. Un esempio etnografico si ricava dal romanzo *Aprile spezzato* (*Prill i thyer*) dello scrittore albanese Ismail Kadare⁹³, che racconta, come è noto, le vicende di Gjorg, autore materiale di un omicidio (per vendetta) in un paese dell’Albania del Nord, costretto dal capofamiglia a prendere parte alla cerimonia funebre in onore della vittima (come condizione per l’accettazione della prima *besa* da parte del *fis* offeso), nonostante i suoi sentimenti contrastanti:

⁹⁰ Le ultime tre citazioni sono da E.D. Saxon, *op. cit.*, p. 118 (traduzione mia).

⁹¹ Cfr. A. Fallon, *op. cit.*, p. 431; G. Manzoni, R. Mancini, *La giustizia accogliente*, Milano, Franco Angeli, 2022, p. 127.

⁹² A. Bottoms, *op. cit.*, p. 91 (traduzione mia).

⁹³ Sulla rilevanza di *Aprile spezzato* come credibile testimonianza etnografica delle pratiche connesse alla disciplina del *Kanun*, cfr. P. Resta, *op. cit.*, pp. 84-87; B. Pali, R.E. Mackay, “Blood Feud through the Historical Imagination of Ismail Kadare: An Analysis of Broken April”, *Oñati Socio-Legal Series*, 11 (2021), 6, pp. 164-186.



la cerimonia funebre si svolse a mezzogiorno del giorno dopo [...]. Il vecchio cimitero della chiesa si riempì dei vestiti neri degli abitanti del villaggio. Gjorg si trovava tra loro. Non avrebbe mai voluto andarci. Tra lui e suo padre era scoppiato quello che sperava fosse l'ultimo litigio [...]. ‘Tu devi assolutamente andare al funerale e anche al pranzo funebre dedicato all'anima del morto’. ‘Ma io sono il *gjakjës* [il vendicatore], io l’ho ucciso, perché devo andarci?’ ‘Devi andarci proprio perché sei l’assassino. Oggi può mancare chiunque a quel funerale e a quel pranzo, ma non tu. Sei il più atteso fra tutti’. ‘Ma perché?’ aveva ribattuto per l’ultima volta Gjorg. ‘Perché devo fare per forza questa cosa?’ Il padre l’aveva gelato con uno sguardo e non aveva aggiunto altro. Adesso Gjorg camminava in mezzo al corteo funebre, aveva il volto pallido, vacillava sotto il peso degli sguardi della gente, che lo sfioravano e poi si perdevano tra la nebbia [...]. Per l’ennesima volta mugugnò tra sé ‘Perché devo stare qui?’ [...] Il tragitto dal cimitero alla casa del defunto gli sembrò interminabile. Ad attenderlo il pranzo funebre, una prova ancora più difficile. Si sarebbe dovuto sedere insieme alla famiglia della vittima, che gli avrebbe dato pane e cibo, gli avrebbe messo davanti le posate, e lui avrebbe dovuto mangiare. Due o tre volte gli passò per la testa di uscire da quella situazione senza senso, di fuggire di corsa da quella folla di contadini [...]. Eppure sapeva che non sarebbe mai potuto andare via [...]. Si avvicinava alla casa dell’ucciso. Alle strette finestre che si allineavano al di sopra della volta della porta avevano appeso drappi neri. ‘Oh dove sto per entrare!’ singhizzò tra sé, e anche se la bassa porta della *kulla* [abitazione tradizionale del Nord dell’Albania] era distante ancora cento passi, lui abbassò la testa, per evitare l’urto con l’arco di pietra⁹⁴.

Un analogo esempio si trova nel documentario *Sulha* (2016) del regista israeliano Eytan Harris. Nel documentario, è indagato, fra l’altro, lo stato emotivo del fratello della vittima (uccisa da un membro dello *hamūla* rivale) dopo aver celebrato il *musafaha* (la stretta di mano rituale). In tale contesto anche se la riconciliazione (rituale) è già stata perfezionata, il fratello afferma: “mi rifiuto di riconciliarmi con loro [lo *hamūla* offensore]”⁹⁵. Simili esempi dimostrano, da un lato, come la celebrazione dei riti di riconciliazione (o degli atti ad essi prodromici) non implichi necessariamente che i partecipanti a tali riti manifestino uno stato interiore corrispondente: non è necessario, in altre parole, che i membri del gruppo offensore “provino” effettivamente rimorso, o che i membri del gruppo offeso si sentano realmente appagati dai gesti rituali di sottomissione degli avversari; è sufficiente che entrambi i gruppi esprimano la propria “accettazione” – “un atto pubblico, osservabile sia da parte dei testimoni, sia degli stessi partecipanti”⁹⁶ – alla partecipazione. In tal senso, Lang afferma, con riferimento al *sulha*, che “che la loro umiltà sia o meno genuina, gli offensori devono pubblicamente sottoporsi ai passaggi rituali prescritti, mostrando vergogna e rimorso. Se lo faranno adeguatamente l’equilibrio dello *sharaf* sarà ristabilito”⁹⁷. In modo analogo, secondo

⁹⁴ I. Kadare, *Aprile spezzato*, Milano, La nave di Teseo, 2019, p. 90 (traduzione di L.C. Maskuti).

⁹⁵ Traduzione mia.

⁹⁶ Così, in generale sul rito, R.A. Rappaport, *Rito e religione nella costruzione dell’umanità*, Messaggero, Padova, 2004, p. 180 (traduzione di R. Marchisio).

⁹⁷ S. Lang, *op. cit.*, p. 301 (traduzione mia).



Saxon, “le parti non devono per forza essere sincere nell’esprimere il loro messaggio o nei loro gesti” rituali affinché il rito abbia successo⁹⁸. Dall’altro lato, conseguenza della descritta configurazione del rito è che, stante la limitata rilevanza degli stati interiori dei partecipanti, i gesti rituali assumono una connotazione di necessarietà al fine di realizzare lo scopo primario del processo: la riconciliazione. Scrive Saxon che, nel contesto di simili processi, “le scuse e il perdono genuini [...] non sono necessari [per realizzare la riconciliazione], ma lo sono, invece, i formali atti che concorrono a realizzarli”⁹⁹. Il *sulha* e il processo albanese appaiono, pertanto, come processi *essenzialmente* ritualistici: dai quali, cioè, non è possibile espungere i connotati rituali senza comprometterne il funzionamento.

Come si può notare, anche in relazione al concetto di “riconciliazione” il modello riparativo “contemporaneo” manifesta alcune significative differenze rispetto al modello “indigeno”. In primo luogo, come è noto, “ispirazione intellettuale del movimento della giustizia riparativa” è il focus su singoli individui, sulla specificità dei quali ogni procedimento riparativo è tipicamente modellato¹⁰⁰; focus che rende quantomeno non immediato, se non, in alcuni casi, problematico, adattare lo stesso procedimento ai conflitti tra (ampi) gruppi di persone¹⁰¹. Ciò comporta una maggiore attenzione, nel modello contemporaneo, per gli stati interiori di vittima e offensore, la cui esplicitazione – al fine di ricostruire la verità “esperienziale” dell’offesa¹⁰² – identifica uno scopo primario del procedimento riparativo. In tale contesto, la constatazione relativa alla genuinità degli atteggiamenti dei partecipanti – il fatto che questi atteggiamenti riflettano un autentico percorso di comprensione e riconoscimento reciproci – assume, almeno secondo l’interpretazione più diffusa delle pratiche riparative¹⁰³, un ruolo significativo. Difficilmente,

⁹⁸ E.D. Saxon, *op. cit.*, p. 123 (traduzione mia).

⁹⁹ *Ibid.* (traduzione mia).

¹⁰⁰ A. Bottoms, *op. cit.*, p. 197 (traduzione mia).

¹⁰¹ Cfr., ad esempio, M. Bouchard, “Commento al Titolo IV del decreto legislativo 10 ottobre 2022, n. 150, sulla disciplina organica della giustizia riparativa”, *Questione giustizia*, 2023, 2, § 3.2; per una ricognizione generale della bibliografia sul tema e una discussione (critica) cfr. L. Pointer, *The Restorative Justice Ritual*, London, Routledge, 2021, cap. 6 (e la bibliografia qui citata). Ciò non implica, come è ovvio, che i gruppi non abbiano alcun ruolo all’interno dei procedimenti riparativi; ma che, anche laddove dinamiche collettive identifichino il fulcro di tali procedimenti (si pensi ai *family group conferences*), essi garantiscono primaria attenzione alla vittima e all’offensore in quanto singoli individui. Cfr., sul punto specifico, J. Braithwaite, “Repentance Rituals and Restorative Justice”, *Journal of Political Philosophy*, 8 (2000), 1, pp. 119-121.

¹⁰² Cfr. G. Mannozzi, R. Mancini, *op. cit.*, p. 171.

¹⁰³ Sulla tesi opposta, secondo cui gli stati interiori degli individui coinvolti non rilevano (o rilevano limitatamente) ai fini del procedimento riparativo, cfr., in generale, R.A. Duff, *Punishment, Communication, and*



infatti, ove le parti non risultino internamente partecipi al procedimento, esse potrebbero compensare la mancanza di genuinità attraverso l'attuazione di *performance* rituali. In secondo luogo e di conseguenza, la connotazione rituale del procedimento riparativo è tipicamente solo eventuale (e non, come nel caso del modello del *sulha-Kanun*, necessaria): il rito non è uno strumento essenziale al perfezionamento del procedimento riparativo contemporaneo; nel cui ambito le parti possono, liberamente, optare per una forma non-rituale di interazione senza compromettere necessariamente la riuscita del percorso riparativo¹⁰⁴. Il rito acquisisce dunque, in questo caso, un carattere accidentale (è un accidente, non essenziale al procedimento riparativo) e volontario (si attua soltanto se gli individui che partecipano al procedimento optano per tale soluzione).

5. Conclusioni

Questo articolo, muovendo da un risalente dibattito che ha caratterizzato la letteratura di settore, ha proposto una comparazione tra il modello della giustizia riparativa (qui chiamato) contemporaneo – indagato, discusso e applicato, a partire dalla fine del secolo scorso, nel mondo “occidentale” – e il modello di gestione del conflitto diffuso presso contesti tradizionali (o indigeni), con riferimento, in particolare, al *sulha* palestinese e al procedimento disciplinato dal *Kanun* albanese.

Come è stato evidenziato, *sulha* e processo albanese, da una parte, condividono con la giustizia riparativa alcune finalità fondamentali: ad esempio, la reintegrazione delle parti nella comunità, o la ri-attribuzione alla parte offesa della propria “capacità”¹⁰⁵ anche sotto forma di restituzione dell’onore. Dall’altra parte, *sulha* e processo albanese si caratterizzano in modo differente rispetto alla giustizia riparativa, soprattutto per quanto attiene alla struttura del procedimento, al ruolo della mediazione e al concetto stesso di “riconciliazione” che, nel

¹⁰⁴ Community, Oxford, Oxford University Press, 2001. La rilevanza degli statuti interiori dei partecipanti in ambito riparativo è stata, in ogni caso, oggetto di discussione: cfr., ad esempio, A. von Hirsch, *Censure and Sanctions*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 74.

¹⁰⁵ Per la diversa tesi secondo cui il processo riparativo identifica una forma di “rito” cfr. C. Bennett, *The Apology Ritual: A Philosophical Theory of Punishment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (in particolare: pp. 123-198); e L. Pointer, *op. cit.*

¹⁰⁵ Per l’impiego di questo termine nel lessico della giustizia riparativa cfr. G. Mannozzi, R. Mancini, *op. cit.*, p. 82.



modello indigeno, acquisisce i crismi di vera e propria finalità specifica della gestione del conflitto.

L’analisi proposta suggerisce che, sebbene *sulha* e *Kanun* (da un lato) e la giustizia riparativa (dall’altro) condividano alcuni principi fondamentali, essi operano tuttavia secondo logiche diverse, modellate dal contesto sociale e culturale in cui si sviluppano. Appare felice in tal senso l’intuizione di Terradas, secondo cui il modello riparativo contemporaneo e il modello “indigeno” di gestione del conflitto manifestano più somiglianze che differenze: ma queste ultime risultano enfatizzate dal fatto che la matrice culturale dei due modelli si radica in contesti diversi¹⁰⁶. La giustizia riparativa, che attribuisce importanza all’autodeterminazione delle parti e alla loro scelta volontaria di partecipare, gestire e concludere il processo (pur riconoscendo il ruolo della o delle comunità, più o meno ampie, a cui appartengono vittime e offensori nel plasmare le dinamiche riparatrici), è un modello flessibile, adatto a società individualiste. I modelli indigeni, invece, si inseriscono in strutture comunitarie più rigide, ove la coesione sociale dei gruppi familiari prevale in via di principio sulla volontà del singolo individuo; e in società poco estese, la cui sopravvivenza è potenzialmente messa a repentaglio da una mancata riconciliazione.

Tali differenze – relative *in primis* al contesto sociale, giuridico e culturale, ma che si riflettono sulla struttura e sulle modalità di intervento dei due modelli – mostrano come sia necessario, sul piano teorico, evitare, nella comparazione tra modelli di gestione del conflitto, tentativi di generalizzazione non preceduti da un’attenta valutazione delle specificità locali e culturali; ed eventualmente, sul piano pratico, elaborare approcci contestualizzati, capaci di rispondere in modo efficace alle esigenze delle specifiche comunità coinvolte.

Riccardo Mazzola

Università di Macerata

riccardo.mazzola@unimc.it

¹⁰⁶ I. Terradas Saborit, *La justicia más antigua. Teoría y cultura del ordenamiento vindicatorio*, Madrid, CSIC, 2019, p. 345.



JURA GENTIUM XXII, 1, 2025

