

Afghanistan

Antonio De Lauri

Afghanistan

Ricostruzione, ingiustizia,
diritti umani

Il Sistema Qualità di Mondadori Education S.p.A. è certificato da Bureau Veritas Italia S.p.A. secondo la Norma UNI EN ISO 9001:2008 per le attività di: progettazione, realizzazione di testi scolastici e universitari, strumenti didattici multimediali e dizionari.

© 2012 Mondadori Education S.p.A., Milano
Tutti i diritti riservati

Prima edizione Mondadori Università marzo 2012
www.mondadorieducation.it

Edizioni

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
2012		2013		2014		2015		2016	

Stampato in Italia - Printed in Italy

Stampa

Mondadori Printing N.S.M. – Cles (TN)

Immagine di copertina:

Bazaar In Downtown Kabul © Ton Koene/ZUMA Press/Corbis

Riguardo ai diritti di riproduzione, l'editore si dichiara disponibile a regolare eventuali spettanze derivanti dall'utilizzo di testi e immagini per le quali non è stato possibile reperire la fonte

Progetto di copertina di Alfredo La Posta

Indice

p. VII	Premessa
IX	Prefazione di Thomas Barfield
3	Introduzione
3	1. A Kabul
11	2. In/giustizia e ricostruzione
16	3. L'esperienza etnografica e lo studio dei sistemi normativi
23	1. Premesse e implicazioni del processo di ricostruzione
24	1. Trasformazioni politiche e riformulazioni del sistema della giustizia
67	2. Capi di ieri, capi di oggi
77	2. Ricostruzione, sistemi normativi e pluralismo: il contesto afgano
77	1. Attori internazionali e ricostruzione del sistema della giustizia
90	2. Intervento internazionale e <i>rule of law</i>
100	3. La rete normativa afgana
141	3. Giudici a Kabul
144	1. La corte del Secondo Distretto di Kabul
179	2. Giudici, legge, corruzione
203	4. Considerazioni aggiuntive sulla <i>rule of law</i> e la mediazione giudiziaria
203	1. Giudici e <i>rule of law</i>
213	2. Avvocati e procuratori
227	3. La giustizia riparativa, il «bene comune» e la lotta alle ingiustizie
239	4. La gestione dei casi giudiziari
245	5. Sulla fiducia nei confronti dei tribunali
253	5. Ingiustizia, diritti umani e relativismo culturale
253	1. Diritti umani
275	2. Una ragionevole apologia del relativismo culturale
303	Conclusioni

311	<i>Bibliografia</i>
335	<i>Documenti e rapporti</i>
339	<i>Siti web</i>
341	<i>Indice dei nomi</i>

Premessa

Il percorso che va dall'inizio della ricerca alla pubblicazione di questo testo fa riferimento a un asse spazio-temporale relativamente importante che attraversa differenti luoghi e diverse fasi della vita. Non sono in grado di menzionare tutte le persone che, in un modo o nell'altro, hanno influito sul mio lavoro di ricerca e scrittura. In particolar modo ricordo, e ringrazio, Ugo Fabietti, Alessandro Monsutti, Alice Bellagamba e Daria Settineri.

Grazie a Shahim Quraishi, Basir Faizi, Marzia Basel, Saber Marzai, Nancy Hatch Dupree e Samad Qaderyan per aver reso l'esperienza afgana intensa e stimolante.

Un pensiero speciale va ai miei genitori Carmine e Anna Maria, alle mie sorelle Rosa e Cinzia, per la loro vicinanza e il loro affetto incondizionato.

Ringrazio Donata per l'energia che sa trasmettermi e per la capacità di rendere straordinaria la quotidianità. Senza di lei, tutte le conquiste della vita avrebbero meno valore.

Dedico questo lavoro ai miei figli Guglielmo e Marianna, il mio rifugio nel mondo.

Villa Guardia, 2012

Prefazione

Negli ultimi centoventi anni i governi che si sono succeduti a Kabul hanno tentato di imporre alle comunità locali un sistema giudiziario centralizzato, fondato su codici e leggi, in grado di affermarsi a discapito di istituzioni non-statali che regolamentano i comportamenti e risolvono le controversie. La questione è talmente delicata e importante da essere in grado di fomentare ribellioni e guerre civili, così come accadde nel 1929 e nel 1978. Il nuovo tentativo di riaffermare un ordine giuridico statale a partire dal 2001 implica, dunque, molto più di una semplice restaurazione di un amministrativo status quo ante: si tratta, piuttosto, di un progetto che si iscrive all'interno di un controverso processo di state-building a lungo rimasto incompiuto. Il libro di De Lauri, dando profondità storica alle contingenze attuali, spiega chiaramente che tale processo si delinea in maniera ambivalente perfino per i membri del sistema giudiziario. In teoria giudici e funzionari dovrebbero dar forma a un sistema burocratico razionale (in termini weberiani) che applichi le leggi dello Stato universalmente senza tener conto del contesto culturale e delle relazioni sociali: «la legge è legge». In pratica, i tribunali afgani assumono spesso le sembianze di assemblee consuetudinarie dove i giudici cercano di mediare, o «arbitrare», controversie che sono state precedentemente affrontate al di fuori del sistema giudiziario. A prescindere da quello che la legge prevede o dal potere che è loro riconosciuto, De Lauri dimostra come perfino i giudici ben istruiti conferiscano scarso valore alle procedure amministrative. Perché sia riconosciuta una qualche efficacia alle loro decisioni, essi devono continuamente operare una sorta di code-switching facendo leva, a volte, sull'autorità statale, altre volte agendo come leader comunitari, altre ancora gettando sul proprio operato un manto religioso. I giudici valutano la

situazione e, in base a questa, decidono se e come bypassare la legge in favore di pratiche consuetudinarie o precetti islamici. A questo intreccio di riferimenti normativi va ad aggiungersi la logica seguita dai giudici corrotti per cui, in sede di processo, colui che paga di più è colui che ha ragione. Eppure anche qui si rilevano diverse sfumature. Gli atti di corruzione che violano il senso di giustizia sono condannati da tutti, ma i «pagamenti» fatti per «far funzionare il sistema» finiscono in un ambito meno criticabile di pratiche, considerate inevitabili nel momento in cui si entra in relazione con istituzioni statali. Come riferitomi da un funzionario governativo afgano più di trent'anni fa, «un funzionario corrotto accetta i soldi che gli offri non per evitare di fare il suo lavoro, o per farlo male; un buon funzionario accetta i soldi per fare ciò che sarebbe comunque chiamato a fare, ma facendolo per te e facendolo ora».

Per comprendere il funzionamento e la complessità del sistema giuridico afgano occorre ricordare che esso è stato storicamente caratterizzato dalla compresenza di tre apparati: le leggi e i codici, il diritto islamico e il corpus di regole consuetudinarie. Al contrario di molti Stati-nazione in cui il potere statale ha da molto tempo eliminato le contendenti autorità giuridiche (o le ha quantomeno marginalizzate), in Afghanistan il potere statale ha conosciuto fasi altalenanti. In alcuni periodi i settori religioso e consuetudinario (composto quest'ultimo da capi tribali e leader comunitari) hanno assunto posizioni dominanti mentre in altri periodi l'apparato statale è riuscito a imporsi con la forza. Ogni settore (statale, religioso, consuetudinario) proclama la propria autonomia e tende a presentarsi quale esclusiva autorità giuridica. Nella pratica, tuttavia, nessuno di essi è mai riuscito a sostituirsi completamente agli altri e tutti hanno dovuto fare i conti con le limitazioni di potere prodotte dalla loro stessa compresenza. Questi tre sistemi di riferimento interagiscono in maniera tale per cui ogni singola controversia giuridica ha la capacità di «migrare» da un sistema all'altro con importanti ripercussioni sui modi in cui verrà risolta.

La consuetudine è il principale ambito di riferimento per affrontare dispute e controversie a livello comunitario. Orientate alla mediazione e all'arbitrato, le pratiche consuetudina-

rie si fondano su valori etici e culturali che generano regole vincolanti per i membri della comunità. Tali regole agiscono in funzione di dispute da risolvere, decisioni collettive da prendere o sanzioni da applicare nei confronti di chi viola le norme stabilite. Sebbene i sistemi consuetudinari ricoprono un ruolo primario in tutto l'Afghanistan, il loro funzionamento e la loro specificità cambia in maniera rilevante da un contesto sociale e geografico all'altro. Lungi dall'essere senza tempo e immutabili, le consuetudini cambiano al variare dei valori collettivi e sono soggette a manipolazioni e dinamiche conflittuali interne alla comunità. Ciò che contraddistingue il ricorso alla mediazione e all'arbitrato, a prescindere dal contesto sociale, è l'utilizzo di persone influenti e rispettabili (interne o esterne alla comunità) nella veste di «investigatori» e decision-makers. Pur non essendo previsti espliciti apparati coercitivi per imporre le decisioni prese in ambito consuetudinario, la pressione della comunità rende tali decisioni difficilmente rigettabili. L'intero sistema di pratiche consuetudinarie è centrato sulla giustizia riparativa, orientata alla riparazione delle «fratture» sociali prodotte dalla violazione di norme comunitarie piuttosto che alla punizione.

Codici di diritto statale sono stati scritti per la prima volta durante il regno di Amir Abdur Rahman (1880-1901). Egli riteneva che il potere di imporre le leggi dovesse essere diretta conseguenza della sovranità statale. Come parte del suo progetto centralizzatore, Rahman assoggettò i giudici (qazi) all'autorità centrale prevedendo per loro uno stipendio statale. L'emiro si proclamò supremo interprete della legge islamica e stabilì procedure di selezione per i giudici. Durante il secolo xx i suoi successori crearono un sistema secolarizzato di corti in cui il ricorso alla shari'a era possibile solo (per lo meno in linea teorica) in assenza di una disposizione legislativa statale.

Il progetto di statalizzazione raggiunse il suo apice nel periodo in cui fu al potere il Partito democratico del popolo dell'Afghanistan (PDPA). Nel 1978, allo scopo di affermare un regime secolare, i vertici del PDPA al potere avviarono un processo di eliminazione dei riferimenti religiosi dalle strutture statali. Tuttavia, poiché tale disegno politico fu accolto male da buo-

na parte della popolazione, il regime fece quasi subito marcia indietro conformandosi alla «vecchia formula islamica» nella speranza di ottenere consenso pubblico, tenendo conto che l'invasione sovietica aveva esacerbato gli antagonismi interni. Nemmeno nel momento in cui appariva al culmine della propria capacità di esercitare potere, lo Stato afgano riuscì a imporre il proprio mandato a livello nazionale.

Le disposizioni sharaitiche, in Afghanistan, sono state storicamente applicate da qazi (giudici) con una formazione religiosa legata alla scuola hanafita. I qazi hanno a lungo assunto il ruolo di «protettori» di una tradizione di ispirazione divina per la quale religione e governo sarebbero inestricabilmente congiunti. Fino alla seconda metà del secolo XIX il sistema sharaitico era sostanzialmente autonomo e aveva il potere sia di interpretare i precetti islamici sia di applicarli attraverso i giudici. Tale autonomia è venuta progressivamente meno con l'avanzare dei processi di secolarizzazione di matrice modernista i quali presupponavano che il clero riconoscesse all'autorità statale la facoltà di promulgare leggi ed esercitare controllo sul lavoro dei giudici. Tuttavia, se il sistema sharaitico ha perso autonomia nel corso del tempo, esso non ha mai smesso di incarnare la «legge di Dio». Nell'ambito della risoluzione delle controversie, a livello comunitario, i precetti religiosi hanno sempre convissuto con prassi consuetudinarie. Per ciò che riguarda l'ordinamento statale, se si esclude il periodo socialista del PDPA, le disposizioni legislative sono sempre state limitate dalla regola secondo cui nessuna legge può essere in contrasto con i principi della shari'a. Nella seconda metà degli anni Novanta del secolo XX i talebani, pur mantenendo inalterata la struttura giudiziaria, hanno applicato le loro leggi trascendendo il diritto statale e rimandando direttamente all'ambito sharaitico. Quando, dopo la caduta del regime talebano, il diritto statale è rientrato in vigore, la formula dell'aderenza delle leggi ai principi sharaitici è stata ripristinata.

A partire dal 2001 la comunità internazionale ha giocato un ruolo cruciale nella ricostruzione del sistema giuridico e giu-

dizionario. Il riassetamento istituzionale ha previsto la restaurazione dell'ordinamento giuridico statale e la riorganizzazione del sistema giudiziario a livello di distretto, provincia e capitale (come era stato per buona parte del secolo xx).

Diversi sono stati i settori delicati, e al tempo stesso essenziali, in riferimento ai quali si è tentato di intervenire. Ancora oggi il numero di corti presenti in Afghanistan e il personale in carica (poche migliaia di persone) non sono sufficienti per un paese con circa trenta milioni di abitanti. Recenti stime, del resto, riferiscono che l'85% della popolazione preferisce ricorrere in prima istanza a strutture non-giudiziarie per risolvere dispute e controversie. Un problema aperto è sicuramente relativo alla divisione dei poteri e al riconoscimento dell'autorità giudiziaria. In molte province, governatori locali e funzionari provinciali si sostituiscono, di fatto, ai giudici.

Nell'ultimo decennio diversi studiosi hanno orientato le loro ricerche nel tentativo di comprendere come agiscono in Afghanistan i sistemi consuetudinari e le assemblee locali. Opinione diffusa tra scienziati sociali e antropologi è che i sistemi consuetudinari di risoluzione delle dispute funzionino meglio delle corti perché meno costosi in termini economici, più veloci e meno corruttibili. Le corti sarebbero, invece, del tutto inefficaci e con scarse possibilità di miglioramento. Di contro, c'è chi sostiene che le consuetudini andrebbero eliminate per far posto a modelli standard di giustizia. Le condanne che piovono in un senso o nell'altro difettano, tuttavia, in un fondamentale aspetto: una conoscenza approfondita del modo in cui le corti operano e del contesto all'interno del quale si iscrive il loro operato. Non vi è modo migliore per intraprendere questo processo conoscitivo se non partendo dalle pagine di questo libro. La ricerca e l'analisi di De Lauri, fondate su un intenso lavoro etnografico all'interno del sistema giudiziario, delineano in maniera chiara il complesso intreccio di sistemi normativi e permettono di comprendere meglio come e in quali condizioni giudici, procuratori e altri operatori istituzionali svolgono il loro lavoro. Nelle pagine di questo libro gli stereotipi si dissolvono lasciando spazio alle vicissitudini di persone reali alle prese con problemi reali. La riflessione etnografica,

inoltre, viene sapientemente connessa a questioni di più ampio respiro che rendono questo lavoro particolarmente significativo da un punto di vista comparativo.

Una cosa è conoscere le regole del gioco, altra cosa è capire come le persone effettivamente giocano. Questo libro offre uno sguardo profondo su entrambi gli aspetti.

Thomas Barfield
Boston University

AFGHANISTAN

Nota: Nel libro il riferimento ai testi di legge e alle convenzioni internazionali è relativo ai documenti consultati in Afghanistan e alle versioni disponibili sui siti web e sui testi indicati in bibliografia.

Le citazioni da articoli, libri, rapporti o documenti di cui non esiste versione italiana, sono state tradotte da me.

Introduzione

1. A KABUL

«Nella capitale l'aria è irrespirabile». Così diceva Nadir che, nella suggestiva valle del Panshir, vi aveva fatto definitivamente ritorno nel 2006 dopo aver vissuto quindici anni a Kabul.

A fine giornata, in effetti, si scoprono le narici otturate dalla polvere mentre i residui dei generatori a gasolio, sparsi ovunque a Kabul, a causa della mancanza di energia elettrica per gran parte della giornata, invadono tutto il corpo. Una fatalista ricercatrice tedesca mi raccontò di un'indagine svolta da un suo collega: «L'inquinamento dell'aria è tale per cui, ogni tre anni passati a Kabul, la vita si accorcia di un anno». Chissà quanto i risultati di questa indagine abbiano turbato gli abitanti della capitale. Dal canto mio, qualche calcolo sui giorni trascorsi a Kabul mi son trovato a farlo.

Sono stato anche in molti altri posti in Afghanistan, ma, per una serie di ragioni, è a Kabul che ho scelto di condurre la ricerca etnografica. In parte per l'esigenza che avvertivo di provare a ricucire quella distanza che tradizionalmente è stata marcata tra la capitale e il resto del paese. Vi sono certamente profonde differenze tra lo svolgimento della vita sociale e politica di un contesto rurale che conta qualche centinaio di persone e la frenesia di Kabul. Non sono da trascurare, tuttavia, le molteplici connessioni, sempre più evidenti e attive su più livelli (reti sociali legate alle migrazioni verso i centri urbani e verso l'estero, programmi umanitari, presenza militare, narcotraffico), che rendono problematica la percezione di una realtà rurale isolata dal resto del mondo e, di conseguenza, di una Kabul che è altro dal resto dell'Afghanistan. La rilevanza culturale, giuridica e politica delle trasformazioni in corso nella capitale ha, senza dubbio, ripercussioni su tutto il paese.

Ancor più importante, il desiderio di concentrare la ricerca a Kabul è stato determinato dalla «centralità» cui la capitale afgana assurge nel panorama geopolitico mondiale. Terreno di sfogo di conflitti e dinamiche di ordine giuridico, politico, economico e ideologico, Kabul costituisce un «punto d'osservazione» particolarmente interessante per studiare processi che si rivelano tanto in forme di espansione egemonica quanto in meccanismi di frammentazione, dispersione, resistenza e mutamento sociale.

Nella capitale, comunque, l'aria è pesante anche per altri motivi, e lo sanno bene tutti coloro che quotidianamente subiscono un clima di violenza e di radicalizzazione della povertà. Kabul è stata martoriata dalle guerre e dalle devastazioni: anche oggi, mentre scrivo questa introduzione, i media segnalano l'ennesimo episodio distruttivo.

Molti osservatori internazionali hanno creduto che l'operazione militare *Enduring Freedom* del 2001 avrebbe potuto dare tranquillità e sicurezza alla città. Con il passare del tempo, invece, la situazione è andata sempre più deteriorandosi, il frastuono delle esplosioni si è fatto sempre più familiare, i posti di blocco sempre più serrati e la presenza di militari per le strade è divenuta un'immagine di *routine*. E mentre i governi dibattono sull'opportunità o meno di mantenere le truppe straniere sul territorio afgano e fanno bilanci di perdite umane e vittorie politiche, il presunto «tempo della pace» crolla sotto l'impalcatura retorica che lo aveva eretto a speranza; un'impalcatura grande abbastanza da sorreggere il peso della cosiddetta «ricostruzione post-talebana», o «post-bellica», o «post-2001».

Definire un periodo come «post-bellico» può risultare un'operazione tutto sommato abbastanza semplice, per lo meno se si fa riferimento ai termini comuni della politologia o della Storia. La questione si complica se si prende in considerazione la quotidiana sottomissione degli individui a forme di violenza (simbolica e materiale) costanti ed estese a gran parte della popolazione: la sottile linea che divide il periodo bellico da quello post-bellico tende infatti a dissolversi gradualmente. D'altro canto, i vertici militari e i governi dei paesi interessati all'Afghanistan non faticano ormai a ridefinire quella attuale come una situazione di guerra, cercando di ristabilire i termini (le regole d'ingaggio) della presenza dei contingenti militari sul suolo afgano. Al di

là delle forme retoriche e rituali utilizzate per far riferimento ai contesti di guerra e pace, questi due poli dell'attività umana sembrano assumere nuove sembianze nello scenario contemporaneo, rivelando tragiche soluzioni di continuità tra una condizione (guerra) e l'altra (pace).

Tutto ciò, comunque, non ha frenato la crescita demografica che, negli ultimi anni, ha reso la capitale sovraffollata: alla moltitudine di persone che rientrava dall'estero e che dalle zone periferiche del paese si riversava a Kabul si sono aggiunti i soldati dei contingenti militari e le decine di migliaia di impiegati delle multinazionali, della cooperazione internazionale e delle agenzie delle Nazioni Unite. La Kabul economica a più binari si è col tempo consolidata: da una parte il circuito degli aiuti internazionali che coinvolge alcuni (pochi) afgani e che simbolicamente si riflette nei fuoristrada dai vetri oscurati, negli affitti che qualcuno ha paragonato a quelli di Manhattan, negli stipendi d'oro dei cosiddetti «*expat*»¹, nello shopping in Chicken Street², e così via. Da un'altra parte le case extralusso dei signori della guerra, dei narcotrafficanti, le loro scorte armate, i loro traffici. Da un'altra ancora gli innumerevoli mendicanti, i bambini che vendono gomme da masticare e mappe dell'Afghanistan agli angoli delle strade, l'estremizzazione della marginalità sociale, l'aumento della violenza.

Ogni città, si sa, ha molte facce, e nessuna di esse, da sola, può raccontare con esaustività le molte vite che si spendono tra i suoi porosi confini. Il luogo della ricerca (per lo meno di questa ricerca) non è in grado, però, di contenere le molteplici ramificazioni che da esso si dipanano. Esso rimane, in breve, un punto d'ingresso (uno fra i punti d'ingresso) che segna indelebilmente l'esperienza del ricercatore il quale deve essere cosciente del fatto che, parafrasando Clifford Geertz (1998), si può cominciare in qualsiasi punto nel repertorio di opzioni plausibili di una ricerca etnografica e terminare in qualsiasi altro punto.

¹ Abbreviazione dell'inglese «*expatriates*», con cui si indicano i membri della comunità internazionale.

² Una via del centro di Kabul particolarmente frequentata dalla comunità internazionale e famosa per lo shopping.

1.1 Cercando la ricerca

Arrivai per la prima volta a Kabul nel gennaio del 2005, senza un obiettivo preciso. Il gelo della prima notte mi colse alla sprovvista e la stufa (*bukhari*) a olio non riuscì a proteggermi come avrebbe dovuto. Kabul è posizionata a circa 1800 metri di altitudine: il suo inverno, seppur non crudele come quello di Bamyian, sa come tenere a bada anche i più audaci. Più per diletto che per dovere, mi interessai per i primi tempi di poesia contemporanea afgana, il che mi diede l'opportunità di intrecciare una serie di amicizie che avrebbero segnato la mia esperienza nel paese.

Pochi giorni dopo il mio arrivo un architetto italiano impiegato in una ONG mi invitò a una festa organizzata nella foresteria di una grossa organizzazione internazionale. All'epoca non ero a conoscenza di questa variante notturna di Kabul, quando gli *expat* si radunano nei locali (dove servono anche alcolici) in cui gli afgani non possono entrare (ma prestano servizio di guardia), oppure si ritrovano a feste private organizzate nelle foresterie più spaziose e attrezzate (anche queste, in genere, precluse agli afgani).

Arrivammo alla festa che era già finita. A noi si erano aggiunti, nel frattempo, uno stagista (che dopo la laurea in Scienze politiche intendeva intraprendere la carriera umanitaria) e un ingegnere di un'altra ONG italiana. Non sono mai realmente riuscito a integrarmi nel tessuto internazionale della capitale, i cui contatti sono rimasti limitati per lo più alle ragioni legate alla ricerca. Forse per le motivazioni che mi hanno spinto in Afghanistan, per molti aspetti diverse dalle ragioni di un cooperante o di un operatore delle varie agenzie internazionali, o forse per questioni più personali. A ogni modo, nel tempo, la cosa ha probabilmente finito con l'aiutarmi poiché mi ha permesso di maturare una opportuna distanza dal «credo umanitario» rendendo esplicita la mia posizione critica nei confronti di un certo tipo di politica interventista. Questo posizionamento critico, in alcune circostanze, è sfociato in aperti contrasti con operatori e funzionari: così è stato, per esempio, con una responsabile dell'agenzia *United Nations Office on Drugs and Crime* (UNODC) che, venendo a conoscenza della mia ricerca, mi disse che non era possibi-

le studiare la giustizia in Afghanistan senza «passare da loro». Non ero d'accordo, ovviamente. Quando, qualche settimana più tardi, tentai di avere accesso al carcere femminile di Kabul per effettuare delle interviste, scoprii che quella stessa operatrice delle Nazioni Unite poteva dire la sua per negarmi l'autorizzazione necessaria. Il processo della ricerca è in buona parte fatto di questi «giochi relazionali» che sono in sostanza «giochi di potere». Una delle principali difficoltà, in un contesto come Kabul, sta proprio nel riuscire a ottenere permessi, ad avere contatti e possibilità di movimento senza cedere eccessivamente alle forze che premono sul terreno di ricerca: tutt'altro che un laboratorio, il «campo di ricerca» dell'etnografia consiste in uno spazio di relazioni, compromessi, complicità, rapporti di forza. Questo «campo», in Afghanistan, ha funzionato da specchio per riflettere le articolate logiche di potere che caratterizzano il rapporto tra lo Stato afgano e le grandi potenze.

Ma torniamo alla sera della festa. Una volta arrivati, qualcuno informò le persone che mi accompagnavano che altrove se ne stava svolgendo un'altra, così ci muovemmo alla volta della nuova foresteria. Anche lì arrivammo più o meno «allo scadere» e incontrammo tale Enrico, un cooperante amico dell'architetto, che ci propose di seguirlo da un'altra parte ancora (si osservi che normalmente tutti gli spostamenti dei cooperanti e dei vari operatori umanitari, anche quelli notturni, vengono fatti su auto delle ONG con autisti afgani). Seguimmo Enrico in un altro quartiere della capitale e giungemmo dinnanzi a un palazzo parzialmente distrutto dalla guerra al cui pianterreno, con uno scarso sistema di sicurezza all'ingresso (solitamente fuori dai locali vi sono afgani armati che perquisiscono e controllano i documenti), vi erano due stanze spaziose arredate con un bancone artigianale, qualche tavolino e poche sedie. Alcune donne cinesi vagavano per il locale. Al bancone la più anziana, che accoglieva i clienti, serviva gli alcolici e «gestiva» le ragazze. Attorno a un tavolo, nella seconda stanza, sedevano quattro ragazzi filippini. Uno di loro, fra una birra e l'altra, si era avvicinato a noi raccontando che lavoravano per un'impresa americana. Una ragazza sedeva sulle gambe di un altro, palesemente sopraffatto dall'alcol.

Ancor prima di capire dove fossimo finiti, Enrico ci chiese: «Allora, chi si vuole divertire?». Afferrò il braccio di una delle

ragazze sedute vicino a noi, scambiò due parole con la signora al bancone e si diresse al piano di sopra, dove c'erano le camere da letto. Ero piuttosto frastornato: a Kabul, in un palazzo mezzo distrutto dalla guerra, c'era un locale dove donne cinesi erano indotte alla prostituzione. Poi avrei scoperto che anche molti dei ristoranti cinesi sparsi per la capitale sono una copertura.

Rimasi in attesa, appoggiato a un tavolino; come me, altri due fecero la stessa cosa: era d'altronde impossibile attraversare Kabul a piedi nel cuore della notte, senza un'idea precisa di dove fossimo. L'architetto, da parte sua, voleva aspettare l'altro amico, l'ingegnere, che nel frattempo si era messo a flirtare con una delle ragazze cercando di convincerla a stare insieme senza denaro. A lui sembrava una cosa romantica, a lei probabilmente un po' meno. Di sicuro non apprezzava la situazione la signora al bancone che, di tanto in tanto, invitava l'ingegnere a prendere per lo meno qualcosa da bere. Poco dopo, dal piano superiore, scese un'altra ragazza accompagnata da un giovane filippino che andò ad aggiungersi al tavolo degli amici. Subito si alzò un altro di loro che prese con forza la ragazza appena scesa. Lei reagì con un gesto di stizza, lui sventolò una manciata di dollari e afferrò con ancora più forza la ragazza che, però, non aveva intenzione di assecondarlo. Alla vista del denaro, la signora al bancone si attivò e, con un solo sguardo, convinse la ragazza esausta a ritornare di sopra. Ricordo ancora la smorfia del suo viso e il buio dei suoi occhi. Situazioni del genere obbligano a porsi seri interrogativi e spingono a risignificare la realtà circostante. Me la presi, in quell'occasione, con i miei accompagnatori e, mentre discutevo con loro e litigavo con i miei pensieri, Enrico scese e lasciammo il locale. Nei giorni successivi parlai della questione con altre persone. A parte l'architetto, con cui per un breve periodo di tempo ho condiviso lo stesso tetto (la foresteria di una ONG), ho avuto modo di «incrociare» l'ingegnere e lo stagista ancora in un paio di occasioni; non ho più rivisto, invece, Enrico. Altre volte l'esperienza di ricerca in Afghanistan mi ha spinto a confrontarmi con circostanze che mettevano in crisi non solo la mia capacità di comprensione critica, ma anche il mio impegno morale. In queste situazioni, non si tratta solo di riuscire a «controllare il giudizio» di fronte a narrazioni violente e drammatiche. La questione si complica decisamente quando ci

si trova direttamente coinvolti nell'evento violento e drammatico. Se nessuna teoria può risolvere preventivamente i dilemmi che aggrediscono il ricercatore (e più in generale l'individuo) in determinate circostanze, è pur vero che la costruzione di trame narrative sufficientemente ampie da poter comprendere quelle che, insieme a Carolyn Nordstrom, possiamo chiamare «contraddizioni radicali» (2008, p. 133), resta un compito che spetta allo studioso. L'antropologa racconta di un attivista dei diritti umani conosciuto in un contesto di guerra. Lo descrive come un uomo coraggioso, impegnato, che ha rischiato la sua vita salvandone probabilmente delle altre. «Oltre a tutto ciò, questa persona commerciava diamanti nel mercato nero e faceva sesso con ragazzini: orfani di guerra affamati e disperati» (*ibidem*, p. 134). Queste sono le contraddizioni che devono poter trovare spazio nelle narrazioni antropologiche, in modo da affrontare «in maniera soddisfacente la questione morale del potere» (*ibidem*, p. 135), e in modo da rendere evidente la tensione continua tra posizionamento politico, etica della ricerca e conoscenza critica. Si tratta di contraddizioni che si sviluppano su più livelli e che avvolgono interamente l'esperienza umana.

Per una serie di motivi l'episodio da me riportato ha influenzato tanto il modo di affrontare il soggiorno afgano quanto la *ricerca dell'oggetto di ricerca*. Oltre ad aver provocato un dilemma morale, esso ha infatti funzionato in un certo senso da monito: non solo è possibile scoprire qualcosa di imprevisto mentre si sta cercando qualcos'altro (la cosiddetta «questione della serendipità»³), ma è possibile capire che c'è qualcosa da cercare anche mentre non si cerca nulla. Il lasciarsi guidare dalla ricerca e l'aprirsi a esperienze che non erano state precedentemente considerate sono atteggiamenti utili per conservare una inquieta curiosità e uno spirito di tipo «investigativo». Vi è anche da considerare che, nell'ambito dell'etnografia, la netta distinzione tra il «momento della ricerca» e il «resto della giornata» è talvolta frutto di un'operazione a tavolino, a posteriori. Si tratta di confini e definizioni del tutto arbitrarie, funzionali alla

³ Per una riflessione sulla rilevanza del concetto di serendipità in antropologia si veda Fabietti 2009.

costruzione di una narrazione metodologicamente accettabile. L'esperienza afgana mi ha condotto in più direzioni, rendendo talvolta difficile il compito di concentrarsi sulle questioni specifiche che andavano via via formulandosi. Ma la predisposizione alla valorizzazione della casualità e la consapevolezza dell'arbitrarietà dei confini analitici, comunque, non devono escludere la capacità di raccogliere le energie attorno a un «nucleo della ricerca», che è un *pre-testo* (anche in quanto precede quel passaggio essenziale dell'etnografia: la scrittura), una costruzione di senso indispensabile per riuscire a fornire, in un secondo momento, una rappresentazione comunicabile e comprensibile.

Le mie prime settimane a Kabul, mentre mi interessavo di poesia, furono particolarmente segnate dal confronto con molti operatori della rete internazionale, espressione di un mondo riassunto in progetti di «emergenza» e di «sviluppo» che, dopo l'apparente caduta dei talebani (2001), hanno cominciato a diffondersi in tutto il paese con una concentrazione particolare nella capitale. L'idea di «ricostruzione» rimbalzava da un discorso all'altro, da un progetto all'altro. Conobbi un responsabile del «Progetto Giustizia» del governo italiano e fu l'occasione per approfondire la declinazione normativa dell'interventismo umanitario: la ricostruzione giuridica e giudiziaria veniva sbandierata come passo necessario per il processo di democratizzazione del paese. Eppure mi sembrò da subito evidente che dietro questa bandiera uno scenario ben più articolato rimaneva occultato celando logiche di profitto, di relazioni asimmetriche, di conflitto e di dominio.

Importante fu anche l'incontro con Karim, un consulente afgano che aveva condotto, per conto di un'organizzazione internazionale, uno studio preliminare sul «diritto consuetudinario» in Afghanistan. Le discussioni dedicate all'islam afgano, alla pratica del diritto e alle consuetudini mi diedero la possibilità di «immaginare» interessanti percorsi d'indagine.

Prestando sempre più attenzione ai cosiddetti «progetti di ricostruzione e sviluppo» delle agenzie internazionali e, al contempo, iniziando a studiare i sistemi normativi dell'Afghanistan, il tema della giustizia e dell'ingiustizia cominciò a insinuarsi nel vortice di emozioni e idee cui l'esperienza afgana mi assoggettava. In questa prospettiva è venuta gradualmente costituen-

dosi (non solo come conseguenza dell'esperienza etnografica, ma anche grazie al confronto con la letteratura dell'antropologia giuridica⁴ cui mi stavo avvicinando) l'ipotesi di una ricerca etnografica interessata a «leggere» le ingiustizie, a comprendere le dinamiche conflittuali e le relazioni di potere che si realizzano all'interno di uno «spazio di normatività», ossia all'interno di un contesto relazionale nell'ambito del quale valori e norme si esprimono in pratiche sociali collegate alle idee di bene e male, giusto e ingiusto, lecito e proibito. Accedere ai tribunali, luoghi «densi di significato», era essenziale per poter indagare gli effetti della ricostruzione sulla sfera normativa. Ed è proprio nel tentativo di penetrare la fitta rete di valori, costumi e regole che denotano la pratica della legge che ho deciso di porre al centro dell'analisi la dimensione dell'ingiustizia e il suo rapporto con ciò che avviene nel nome della giustizia.

2. IN/GIUSTIZIA E RICOSTRUZIONE

L'attenzione alla giustizia e all'ingiustizia ha richiesto, fin dal principio, uno sforzo per andare al di là dei limiti territoriali e dei confini disciplinari⁵ all'interno dei quali si è tradizionalmente guardato per studiare i fenomeni giuridici. Le forze (giuridiche e politiche) che agiscono nell'attuale contesto afgano sono legate, tra il resto, ai processi globali di circolazione dei modelli giuridici (Cassese 2006; Zolo 1998), ai movimenti per i diritti umani (Baderin 2003; Ignatieff 2003, 2005; Merry 2006; Rubin 2003; Žižek 2005), alle politiche di diffusione della *rule of law* (Ehrenreich Brooks 2003; Kirby 2005; Mattei – Nader 2008; Zifcak 2005) e a correnti transnazionali dell'islam (Devji 2006, 2007; Roy 2003). Sono forze che investono il quotidiano esperire di

⁴ In particolare: Bohannan 1957, 1965; Comaroff – Roberts 1981; Moore 1973, 1978; Nader 1979; Pospisil 1967, 1971; Rosen 1989.

⁵ In termini generali condivido qui la prospettiva di Geertz secondo cui il «senso di autosufficienza intellettuale, quella particolare arroganza concettuale e metodologica che deriva dall'aver trattato troppo a lungo e con troppa insistenza un universo tascabile di proprietà esclusiva [...] e che è forse il nemico più temibile di una scienza generale della società, è stato scosso seriamente e, penso, per sempre» (1998, p. 299).

forme circostanziate di giustizia che ho cercato di penetrare mediante una immersione etnografica che mi ha permesso di captare quel processo per cui ideologie e modelli si tramutano in pratiche e discorsi contingenti. Nelle interazioni e nelle relazioni sociali di ogni giorno (nell'ambito della giustizia: processi, risoluzioni delle dispute, violazioni, negoziazioni, punizioni, rivendicazioni), tali forze si scompongono in molteplici dispositivi e procedure che generano una riformulazione degli stessi presupposti da cui esse derivano. Non è possibile, infatti, considerare separatamente pratica normativa (quale emerge dall'esperienza etnografica) e ideologia giuridica (che denota, per esempio, la circolazione globale dei modelli giuridici) poiché si tratta di dimensioni che si costituiscono e si strutturano reciprocamente.

Nella letteratura antropologica il tema che va sotto il nome di «pluralismo giuridico» è stato letto nei termini di una compresenza di sistemi normativi che agiscono contemporaneamente in relazione ai rispettivi «livelli» o «campi» di riferimento. Lo stesso scenario giuridico afgano è generalmente descritto in termini di pluralismo, nel quale coesistono più sistemi di riferimento di ordine normativo: consuetudini, principi sharaitici, legge statale e principi derivati dagli standard internazionali di diritto. Gli studi sul sistema normativo afgano⁶ si sono tendenzialmente concentrati sulla compresenza e/o conflittualità tra tali sistemi di riferimento trascurando, spesso, le interrelazioni normative create dalla fusione di pratiche, valori e modelli comportamentali socialmente riconosciuti. In particolare, è stata dedicata scarsa attenzione alla rilevanza che i sistemi consuetudinari giocano in seno alle strutture giudiziarie. Come conseguenza è prevalsa nella letteratura storico-giuridica sull'Afghanistan una prospettiva dicotomica («giustizia formale» vs «giustizia informale») che raramente ha tentato di osservare il modo in cui la fusione dei diversi sistemi normativi generi forme di giustizia negoziate. In questo libro, invece, mi concentro proprio sulle connessioni esistenti tra tali sistemi e sulla pratica giudiziaria che ne deriva: una pratica di contaminazione che rimanda a uno scenario normativo

⁶ Si vedano, per esempio, Amin 1993; Barfield 2003, 2006; Barfield – Nojumi – Thier 2008; Kamali 1997; Nojumi – Mazurana – Stites 2004; Palmisano 2007; Papa 2006; Wardak 2002; Yassari 2005.

in cui la rigidità delle categorizzazioni teoriche lascia il posto a una negoziazione continua. A partire da un'analisi dell'attività giudiziaria cerco inoltre di mettere in evidenza le contraddizioni e le implicazioni che l'attuale processo di ricostruzione in Afghanistan porta con sé. Muovendo dall'operato dei giudici sviluppo, pertanto, una riflessione critica sulle logiche che governano i movimenti di circolazione e attuazione dei modelli ispirati alla *rule of law* globale.

Sulla base di tali premesse si pongono importanti interrogativi: in che modo consuetudini, principi islamici e leggi formano l'azione di giudizio dei giudici? In che misura le politiche internazionali influenzano il lavoro di questi ultimi? A quali pressioni sono soggetti i giudici, come anche i procuratori, nell'esercizio delle loro funzioni? Come l'operato dei giudici tenta di rispondere alle quotidiane forme di ingiustizia e in che modo le ingiustizie trovano una possibilità di radicarsi nell'attuale sistema della giustizia? In quali termini è possibile descrivere, oggi, il pluralismo giuridico afgano? In che modo gli attori sociali si rapportano a esso?

Sono alcune delle domande che hanno accompagnato il corso di questo lavoro il cui interesse principale è quello di far emergere alcuni nodi problematici che riguardano l'analisi antropologica nel campo normativo (modalità di risoluzione delle controversie, relazione tra modelli giuridici e pratiche consuetudinarie, congiunture tra modelli di giustizia autoctoni e alloctoni, riesamina del rapporto tra universalismi e particolarismi in relazione alla sfera normativa) e di riflettere sui significati e le implicazioni che l'attuale riassetto istituzionale in Afghanistan comporta, con particolare attenzione alle possibilità concrete che gli afgani hanno di riparare le ingiustizie per mezzo del sistema della giustizia che gli stessi giudici incorporano.

In questo lavoro, il rimando ai concetti di giustizia e di ingiustizia deriva da alcuni principali fattori: dall'esperienza etnografica che a Kabul mi ha visto impegnato nel tentativo di comprendere le trasformazioni attuali dal punto di vista di alcuni «attori» particolari (per esempio i giudici); dalla rilevanza che gli attori sociali incontrati in Afghanistan conferiscono all'idea di giustizia; dall'incontro tra il senso di giustizia da me interiorizzato e radicatosi nel corso del tempo e i sentimenti di ingiu-

stizia espressi dalle vittime di violenza e di soprusi incontrate durante l'esperienza di ricerca; dal desiderio di uscire dai confini dell'esperienza personale per ricercare comparativamente condizioni strutturali dell'ingiustizia.

Ne deriva, in sintesi, un'idea di giustizia che abbraccia una totalità di elementi non sempre precisamente scindibili e definibili, e che non si risolve nell'identificazione di *un* sistema di riferimento normativo. Una prospettiva, dunque, che non contrappone rigidamente giustizia e ingiustizia, come l'ideologia del legalismo vorrebbe, ma tende a mostrare i dispositivi attraverso i quali le ingiustizie si insinuano nelle forme di giustizia.

La centratura dell'analisi sul «sistema della giustizia» ha comportato l'assorbimento di determinate categorie oltre che di un particolare sguardo nei confronti della ricostruzione. Incontrando detenuti e imputati affioravano i dispositivi di gerarchizzazione sociale che il sistema giudiziario tende a ritualizzare e reificare; relazionandomi con giudici e procuratori risultavano sempre più evidenti le pressioni e le forze cui loro stessi sono soggetti, che rimandano a un contesto transnazionale governato da progettualità egemoniche e movimenti di «espansione giuridica». Una relazione non sempre facile da gestire, quella con i giudici, tenendo anche conto dell'aumento della violenza degli ultimi anni e dell'irrigidimento delle disposizioni della Corte suprema, all'interno di un clima politico sempre più preoccupante.

La prospettiva che propongo oltrepassa i confini afgani nel tentativo di cogliere il legame che esiste tra giustizia e ingiustizia nello scenario contemporaneo⁷. Nel libro, infatti, l'accento posto sulla contemporaneità è cruciale, laddove tale espressione è atta a indicare l'effetto «di un modo di percepire eventi e immagini in maniera *simultanea*; dove questi eventi e queste immagini ci

⁷ Così Clara Gallini descrive il contemporaneo: «Tempo-spazio fisso come uno scatto fotografico, ma mobile come un filo che interminabile si srotoli, il contemporaneo è in sostanza (tale almeno mi sembra) percezione del transeunte e del relativo: una presa d'atto che ci consente di navigare nell'oggi, ma anche di giungere allo ieri attraverso la creazione di contemporaneità ibride, più o meno governate nei giochi consapevoli del confronto. Contemporaneità dunque come una percezione del tempo-spazio traducibile in quei termini di dialogicità e riflessività su cui giustamente insiste l'attuale antropologia. In questo senso, possiamo anche dire che Contemporaneità/Metastoria fanno coppia oppositiva, come lo fanno il relativo e l'assoluto» (2009, p. 24).

rinviano l'idea di un mondo in cui tutto può avere, e non solo può, ma ha un'incidenza effettiva su tutto» (Fabietti 2003, p. 24).

Ciò significa che non solo, come suggeriva un adagio passato, riflettere sugli altri è in fondo un modo per riflettere su se stessi. Il punto è che ciò che succede altrove succede anche qui, ciò che capita a qualcun altro, in qualche modo, sta capitando anche a me.

Qualche decennio fa Geertz chiudeva così un suo noto saggio: «La questione principale [...], ora che nessuno può rimanere separato dagli altri, né lo potrà più, non è se ogni cosa si unirà alle altre, ma, al contrario, se continueremo a persistere nell'isolamento dei nostri pregiudizi separati» (1988a, p. 299).

La contemporaneità costringe a riconoscere il comune destino che lega tra loro gli abitanti di questo pianeta. La relazione tra giustizia e ingiustizia si rivela quale congiuntura nevralgica della condizione umana, connessa ai poteri, alle lotte, alle sofferenze, alle speranze. Una dimensione attraverso la quale ho voluto analizzare il processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria innescato nel 2001 in Afghanistan. Alla luce delle considerazioni fatte sinora, risulta evidente come già l'espressione «ricostruzione giuridica» o «ricostruzione dello Stato di diritto» sia in grado di evidenziare il fondamento ideologico e politico su cui poggia tale processo. Esso consiste nell'ordine della *rule of law* ed è connesso da un lato all'istituzione di un regime statale in grado di controllare tutto il territorio afgano (obiettivo neanche lontanamente raggiunto, sempre che le potenze straniere pretendano questo, ora, dall'Afghanistan) e, dall'altro lato, all'idea di *rule of law* globale basata sulla possibilità di poter affermare «regole valide per tutti», nel quadro di processi planetari di espansione politico-economica supportati da «ragioni giuridiche».

Vorrei precisare, a questo punto, un aspetto importante. Nelle pagine di questo libro la *rule of law* assume una connotazione negativa, legata per lo più a movimenti di espansione giuridica in una forma che potrebbe essere definita neocoloniale. Ora, il lettore abituato ad associare lo Stato di diritto a momenti di riscatto e di livellamento sociale nel corso della Storia, potrebbe rimanere stranito dalla chiave di lettura qui proposta. Si consideri in primo luogo che la concezione dello Stato di diritto non è affatto estranea ai paesi di tradizione musulmana, ma il riassetto istituzionale in Afghanistan è caratterizzato dalla volontà politi-

ca di affermare la *rule of law* occidentale rispettando la peculiare logica del globalismo giuridico che ha contraddistinto gli ultimi decenni (Zolo 1998). L'espressione *rule of law* può essere tradotta con «Stato di diritto», «governo della legalità», «principio di legalità»⁸. In questo lavoro utilizzo l'espressione anglofona poiché meglio incorpora i processi di imperialismo giuridico (Schmidhauser 1992) e di democratizzazione avvenuti in diverse aree del pianeta, tra cui l'Iraq e l'Afghanistan. Con l'espressione *rule of law* non intendo dunque far riferimento a una precipua concezione tecnico-giuridica quanto alla sua estensione politica e culturale (Mattei – Nader 2008) nonché all'esplosione di progetti attuati con apparenti «scopi giuridici» (Ehrenreich Brooks 2003). Il posizionamento da me assunto attiene più specificamente alla volontà di bilanciare il «discorso sulla *rule of law*» rispondendo a una retorica dominante che proclama la modernizzazione giuridica quale indispensabile opzione per mirare a un «progresso» senza alternative. Basta digitare le parole «*rule of law*» su un qualsiasi motore di ricerca in Internet per rendersi conto di quanto celebrato sia questo fondamentale tassello delle democrazie occidentali e quanto poco criticato sia il tentativo di esportarlo unilateralmente. Se alle parole «*rule of law*» si aggiunge «Afghanistan», una mole di rapporti, documenti, articoli e libri prodotti da organizzazioni, attivisti, giornalisti, politici e studiosi si para dinnanzi al «navigatore»: solo marginalmente, un lettore (attento) avrebbe la possibilità di imbattersi in riflessioni critiche sulla modernizzazione giuridica dell'Afghanistan. Lo squilibrio che connota l'analisi offerta in questo libro, pertanto, è giustificato da un (modesto) tentativo di bilanciamento.

3. L'ESPERIENZA ETNOGRAFICA E LO STUDIO DEI SISTEMI NORMATIVI

Il percorso di studi temporaneamente conclusosi con la scrittura di questo libro può essere suddiviso in più fasi. Nel 2005 ho effettuato un primo soggiorno in Afghanistan che mi ha permes-

⁸ Per una riflessione storico-giuridica sul concetto di Stato di diritto/*rule of law* si veda Costa – Zolo 2002.

so di sviluppare contatti importanti e individuare alcune problematiche da indagare. Tra il 2006 e il 2008 ho svolto tre periodi di ricerca nella provincia di Kabul nell'ambito del Dottorato in Scienze Umane – Antropologia della Contemporaneità presso l'Università di Milano Bicocca. Nel 2010 e nel 2011, dopo la conclusione del Dottorato, ho avuto la possibilità di incontrare rifugiati afgani, operatori umanitari ed esperti in Italia e all'estero (New York e Ginevra) continuando a discutere le questioni affrontate in questo libro.

Per buona parte la ricerca etnografica è consistita nella presenza quotidiana durante udienze e incontri svoltisi presso la corte del Secondo Distretto della capitale, il *Provincial Office* e il *Prosecutor Office* del Distretto 11. La mia presenza, ha certamente mutato le condizioni di svolgimento dei processi facendomi assurgere, talvolta, al ruolo di «supervisore». Sebbene fosse chiaro fin da subito il mio ruolo di ricercatore esterno, sia per i giudici sia per gli altri funzionari così come per gli imputati, è evidente che la presenza di un esterno, «occidentale», abbia influenzato lo svolgimento delle udienze, durante le quali sono stato talvolta interpellato dai giudici per esprimere un parere. Occorre anche sottolineare che, per poter accedere alle udienze e seguire le singole inchieste, non ho rispettato l'iter iper-burocratico al fine di ottenere un'autorizzazione formale. Non solo perché la cosa sarebbe andata per le lunghe, ma soprattutto per evitare ambiguità circa la mia posizione: un'autorizzazione ufficiale, con l'eventuale avvallo dell'ambasciata italiana a Kabul, avrebbe potuto creare fraintendimenti in relazione alla mia presenza. Il tutto è avvenuto, dunque, su concessione di quei giudici che hanno deciso di accogliermi durante i processi da loro presieduti. Anche per questa ragione non riporto i nomi reali dei giudici e degli imputati incontrati durante i venti casi giudiziari che ho potuto seguire.

Nei procedimenti che ho direttamente osservato anche gli imputati acconsentivano alla mia presenza. In un clima come quello del sistema della giustizia afgana è chiaro come, nei processi penali, tale concessione fosse influenzata dalla posizione svantaggiata degli imputati, per cui non è facile dire se si sentissero obbligati ad acconsentire. Nei due casi familiari di cui mi sono occupato non ero presente, su richiesta del giudice, durante

il processo. Anche in altre occasioni mi è stato chiesto di non presenziare alle udienze o agli incontri.

Eccezion fatta per alcuni casi specifici, i processi sarebbero pubblici. Malgrado ciò, a Kabul è molto improbabile che si possano incontrare in aula persone esterne ai circuiti della giustizia⁹. Aspetto che può essere ricondotto a una questione di riservatezza, ma per lo più è dovuto al fatto che quel che avviene nella stanza dove si svolge l'udienza è preferibile che rimanga tra pochi: «I giudici non amano essere osservati» mi disse una volta un imputato. La presenza di un ricercatore esterno, chiaramente, turbava certe logiche. La magistratura è costantemente sottoposta alle pressioni politiche, alle ingerenze dei poteri religiosi, alle logiche e agli interessi della comunità internazionale. Accettando la mia presenza durante i processi, quindi, i giudici erano consapevoli della possibilità di essere «sotto osservazione», ragione per cui coloro i quali hanno dato l'assenso ritenevano di non aver nulla da nascondere. Di conseguenza, non ho direttamente assistito a episodi di corruzione, sebbene questi mi siano stati raccontati da giudici, procuratori e imputati. Oltre ad aver partecipato a diverse udienze, infatti, ho anche raccolto le testimonianze di giudici e imputati coinvolti a vario titolo in molteplici procedimenti.

La ricerca etnografica in Afghanistan mi ha condotto anche nelle sedi delle ONG, nelle case dei membri delle assemblee consuetudinarie, nei centri dove vivono donne fuggite da situazioni di violenza e negli uffici governativi. Il tutto è avvenuto, ovviamente, non senza complicazioni. Come già osservava Harpviken, le condizioni per condurre una ricerca sul campo in Afghanistan sono estremamente difficili (1997, p. 271). Anche Alessandro Monsutti ha sottolineato questo aspetto, aggiungendo che «la difficoltà principale non risiede tanto nell'insicurezza in quanto tale, ma piuttosto nella gestione delle relazioni umane. Le piccole contrarietà del quotidiano possono avere più peso dei pericoli spettacolari» (2008, p. 36).

⁹ Nelle udienze da me osservate, solo in una occasione erano presenti persone esterne al processo: si trattava di due laureati in legge (introdotti da un amico al presidente della corte) che intendevano intraprendere la strada della magistratura.

Le dinamiche relazionali che si sviluppano su un terreno di ricerca coprono una vasta gamma di possibilità e non possono di certo essere ridotte al binomio «classico» etnografo-informatore. Esse sono influenzate da una molteplicità di fattori che spaziano dal contesto politico alle competenze linguistiche, dalle possibilità economiche alla capacità di impegnarsi in relazioni di fiducia durature. Per di più, la presenza dell'etnografo non è mai «neutrale» e l'arrivo di una donna piuttosto che di un uomo sul campo è già sempre un fattore «determinante per come si svilupperà la ricerca, e potrebbe essere considerato come la “situazione elementare” di tutti quei processi di riposizionamento reciproco che tanto i locali quanto l'antropologo/a assumono nel corso dell'intera vicenda» (Fabietti 2008, p. 63).

La difficoltà di accedere all'universo femminile ha rappresentato certamente un limite nel corso della mia ricerca in Afghanistan sebbene, col passare del tempo, sia riuscito a superare questo ostacolo inizialmente invalicabile.

Come accennato in precedenza, nella Kabul di oggi le pressioni cui si è soggetti durante la ricerca (per via delle misure di sicurezza, dell'ostilità di molti, del clima di tensione, dell'ingerenza delle agenzie internazionali) sono tali per cui la ricerca stessa deve essere tenuta in considerazione alla luce dei condizionamenti del «campo» o, meglio, dei condizionamenti (diretti o no) esercitati dalle persone incontrate sul «campo»¹⁰. Se nel contesto dell'Afghanistan attuale questo aspetto si palesa con una certa veemenza, credo si possa affermare che l'etnografia, in generale, sia sempre legata a questi condizionamenti: «I risultati di una ricerca sul campo dovrebbero essere sempre valutati in rapporto al contesto in cui un ricercatore ha potuto muoversi» (*ibidem*, p. 78).

Non solo. La ricerca etnografica, come già osservato dai precursori di questa pratica d'indagine (Malinowski 1968, p. 15), si compone anche di insuccessi e di lacune. Nel mio caso, tra i fallimenti, il più significativo è forse quello relativo alla delusio-

¹⁰ Occorre tenere sempre in considerazione, inoltre, ciò che precede la ricerca, ovvero le condizioni e gli stimoli che hanno spinto in direzione di «quella» ricerca nonché il contesto (istituzionale) in cui il ricercatore è inserito (in forma provvisoria o strutturata) in quanto fattori importanti nel determinare modalità e obiettivi della ricerca stessa.

ne, subita o provocata, derivante dal rapporto con alcune delle persone conosciute durante la permanenza in terra afgana. Le dinamiche amicali comportano atti dovuti e concessioni (Montutti 2008), cioè una gamma di «regole» comportamentali che permettano di gestire al meglio l'amicizia. Certo, «amicizia» e «uso dell'altro» sembrano convivere e anche nutrirsi vicendevolmente in determinate circostanze. Se talvolta ho avuto l'opportunità e il piacere di partecipare a situazioni in cui prevaleva un rapporto di sincera amicizia e di reciproca fiducia con alcune delle persone che mi hanno aiutato nel corso della ricerca, talaltra è prevalsa nettamente la logica dello «sfruttamento reciproco». In quest'ultima eventualità vi possono essere due alternative: l'instaurazione di un rapporto di tipo «professionale», con eventuali pagamenti e scambi di sorta, oppure l'inizio di una relazione ambigua in cui si palesa un desiderio di amicizia ma si cela la ricerca del vantaggio personale. Si tratta comunque di «opzioni» dai confini il più delle volte sfumati, di cui è opportuno rendersi conto e che bisogna saper valutare. La relazione con i giudici, come già accennato, non è stata semplice da gestire. Un buon numero di loro, come anche alcuni procuratori e funzionari, si sono rifiutati di collaborare alla mia ricerca, per scetticismo, paura, cattiva fede, perché non ritenevano fosse una ricerca sensata o banalmente per mancanza di tempo. Un giudice, negandomi l'autorizzazione a prendere parte alle udienze da lui presiedute mi disse: «Se le cose fossero diverse, noi potremmo lavorare assieme». «Altri già lo fanno», risposi io. «Allora potrai raccontare che c'è anche chi non lo fa» aggiunse. «Sarà per un'altra volta» dissi, e lui non poté che replicare: «*Inshallah*».

Come accennato, il ritmo della ricerca è scandito da successi e delusioni. Un esempio di delusione subita e provocata può essere rappresentato dalla vicenda di Faizullah e di suo fratello. Li conobbi durante il mio primo soggiorno in Afghanistan, quando, tra le altre cose, Faizullah lavorava per una ONG italiana come «tuttofare». Mi fu inizialmente di grande aiuto e mi presentò anche il fratello minore che, a sua volta, si rese disponibile a darmi una mano. Con entrambi rimasi in contatto anche durante il mio secondo soggiorno, fino al 2007, quando la relazione si incrinò irrimediabilmente. Disponendo di ben pochi soldi, durante tutta la ricerca sono state a dir poco rare le occasioni per avviare

rapporti di tipo «professionale». Con Faizullah e suo fratello la relazione oscillava continuamente tra il rapporto professionale e l'amicizia ambigua finché, nel 2007, un episodio produsse una rottura: avevo raccolto alcuni documenti consuetudinari scritti in lingua pashto che attestavano la vendita di terreni e Faizullah mi suggerì di farli tradurre dal fratello. Decidemmo il prezzo e glieli lasciai. Dopo alcune settimane lo rintracciai nuovamente, ma mi disse che il fratello non poteva fare le traduzioni per la cifra pattuita e, dunque, ritratammo il tutto e fissammo un nuovo compenso. Nel frattempo, Faizullah, che guadagnava già bene all'epoca, mi aveva dato a «noleggio» un'auto. Qualche settimana più tardi mi disse di nuovo che le traduzioni non si sarebbero potute fare e, a quel punto, chiesi indietro i documenti (non potevo pagare di più), ma Faizullah si rammaricò e sparì, tenendosi sia i documenti sia l'auto che mi sarebbe spettata per un altro mese. Non lo rividi più. Incontrai però il fratello qualche mese dopo e, dalla breve conversazione che tenemmo, capii che in qualche maniera loro si aspettavano di più da me. Al di là di tutto, nessuno di noi ne uscì contento. Si tratta di un semplice episodio (che utilizzo ora come espediente), di quelli non drammatici (che purtroppo non sono mancati) e che capitano spesso, parte di quella ciclicità continua che è il quotidiano. Un episodio che apparentemente nulla ha a che fare con una ricerca e più precisamente con l'esperienza etnografica in sé, senonché il campo dell'etnografia consiste proprio nel processo relazionale cui si dà vita nel momento in cui si inizia una ricerca. In maniera diretta o meno, le persone che si incontrano durante la ricerca ne influenzano l'andamento, soprattutto per la loro capacità di condizionare il posizionamento del ricercatore. Lo stesso disagio con Faizullah ha avuto come conseguenza, per esempio, quella di spingermi a ricalibrare la gestione dei «rapporti di lavoro». Forse anche per questo, la ricerca è stata in molte fasi lenta, ma è comunque opportuno sottolineare che quasi tutto ciò che ho potuto fare (incontri con giudici, procuratori e funzionari, con membri delle assemblee consuetudinarie e con vittime di violenza) lo devo a quelle poche persone che, nell'ambito di un rapporto amicale, mi hanno aiutato in vari modi, guidandomi per il paese, presentandomi amici di amici, aiutandomi nelle traduzioni, e così via. Queste persone, nei confronti delle quali

non si è mai realizzato un rapporto di dipendenza né di credito/debito (poiché il rapporto non era vincolato a risarcimenti pecuniari né a «scambi di doni» che potevano condurre a un circolo vizioso), hanno seriamente condizionato il mio posizionamento nei confronti delle ipotesi di ricerca che nel tempo andavano delineandosi. Con loro discutevo delle tematiche da affrontare nelle interviste e dell'opportunità o meno di parlare con alcuni piuttosto che con altri; anche attraverso loro osservavo particolari eventi e mettevo in discussione determinati assunti. Lo sguardo che in questo libro proietto sul processo di ricostruzione è inevitabilmente collegato, pertanto, oltre che alla letteratura con cui mi sono confrontato, alla personale esperienza che dall'Afghanistan mi ha condotto davanti allo schermo su cui ora vedo impresse queste parole, di cui ovviamente sono totalmente responsabile. Ma l'etnografia non è stata la mia sola fonte di riferimento. Lo studio dei sistemi normativi afgani si è avvalso dell'analisi comparativa dei testi giuridici (Costituzioni, Codici, Dichiarazioni) e dei documenti consuetudinari. Intrecciando lo studio delle fonti scritte all'osservazione delle pratiche ho cercato di rispondere all'esigenza di profondità e concretezza che la dimensione dell'ingiustizia richiede.

L'elaborazione della ricerca in una prospettiva storica, infine, mi ha permesso di sviluppare una riflessione antropologica in grado di posizionarsi nelle congiunture della contemporaneità (Mathur 2000) e di superare i limiti del locale e dell'oggi.

1. Premesse e implicazioni del processo di ricostruzione

L'Afghanistan è situato nel cuore dell'Asia, avvolto da quella che un tempo era la Persia, dal sub-continente indiano e dai paesi dell'ex Unione Sovietica, con una lingua di terra che tocca parte del territorio cinese, lo Xinjiang. Questa annotazione di natura geografica ha assunto nel tempo un ruolo quasi cerimoniale: una premessa per ricordare, a chiunque si appresti a parlare di Afghanistan, che le geopolitiche mondiali, da sempre, hanno giocato in questa regione un ruolo determinante. E così, da Alessandro Magno a Gengis Khan, da Babur ai durrani, dagli inglesi ai russi, dai sauditi agli statunitensi e alla «comunità internazionale», la Storia ha raccontato di guerre e conquiste, di eserciti e mercati, di arti e religioni, di riforme e lotte. Ma la Storia – quella memoria politica cui è riconosciuta veste ufficiale – ha talvolta trascurato le molte storie impresse nei volti di chi vive in queste aree troppo facilmente immaginate come relegate all'immobilità e al determinismo. Un modo di «immaginare» l'Afghanistan, quest'ultimo, che si è rivelato funzionale ai progetti di espansione politica ed economica che le grandi potenze hanno attuato al fine di conquistare una posizione strategica nello scacchiere geopolitico e di sfruttare le risorse naturali, i commerci della droga, delle pietre preziose e delle armi¹. Un'immaginazione, in altre parole, capace di dare forza e legittimità a volontà politiche che, ancora oggi, anche attraverso il linguaggio giuridico, ribadiscono un assetto transnazionale governato da logiche di controllo e profitto.

Questo capitolo, attraverso una prospettiva storica, introduce due questioni, strettamente collegate e di cruciale rilevanza, che verranno riprese anche nel resto del libro. La prima concerne i

¹ Si consideri inoltre che l'Afghanistan, da diversi anni, è un crocevia di fondamentale rilevanza nel reticolo determinato dal complesso fenomeno del terrorismo internazionale.

processi di modernizzazione che hanno caratterizzato la lunga storia di riforme del secolo xx afgano. La seconda riguarda il tentativo di costruzione dello Stato-nazione e i presupposti delle attuali politiche di ricostruzione nel segno dell'interventismo internazionale. Tutt'altro che un fermo immagine della Storia, le vicende giuridiche e politiche del Novecento e dell'inizio di questo secolo restituiscono una complessità nella quale l'Afghanistan assurge a emblema di una contemporaneità difficile e imprevedibile.

1. TRASFORMAZIONI POLITICHE E RIFORMULAZIONI DEL SISTEMA DELLA GIUSTIZIA

La letteratura storico-politica sul Novecento afgano è assai ampia, tendenzialmente organizzata in modo tale da porre a oggetto di analisi specifici periodi o processi² pur mancando, spesso, di una prospettiva d'insieme. Come vi sarà modo di rilevare dal prosieguo della lettura di queste pagine, il 2001, momento nevralgico nella storia del paese, oltre ad avere avuto evidenti effetti sulla società e sulla politica afgana, ha ridato vigore a una produzione letteraria di matrice planetaria, con un chiaro predominio anglofono.

Il confronto con la letteratura esistente, inclusa quella con una più marcata inclinazione antropologica³, ha implicato, fra l'altro, la scelta di posizionarmi criticamente nei confronti di quella tendenza che è passata sotto il segno di un paradigma

² Si considerino la fase delle riforme del sovrano Amanullah e le loro premesse storico-giuridiche (Gregorian 1969; Nawid 1999; Poullada 1973; Shahrani 2005; Schinasi 1979); il costituzionalismo afgano (Dupree 1965; Kamali 1997; Saboory 2005; Thier 2003, 2004; Wilber 1965); l'ascesa al potere del Partito democratico del popolo dell'Afghanistan (PDPA), l'invasione sovietica e i movimenti di resistenza (Edwards 2002; Halliday – Tanin 1998; Giustozzi 2000; Hultdt – Jansson 1988; Lobato 1988; Magnus – Naby 1998; Mitrokhin 2002; Olesen 1996; Roy 1986, Rubin 2002; Tarzi 1991); la guerra civile, i talebani e le reti internazionali (Ahady 1995; Coll 2004; Dorronsoro 2002; Harpviken 1997; Jones 2009; Khalilzad 1995; Maas 2002; Maley 1998; Misra 2002; Pohly 2002; Rashid 2001, 2002; Rubin 2002; Saikal 2002).

³ Per esempio: Ahmed 1976, 1980; Barfield 1981, 2010; Barth 1959, 1981; Centlivres – Demont 1988; Dupree 1980; Edwards 1998; Monsutti 2005; Tapper N. 1991; Tapper R. 1983.

dominante della modernizzazione (Caron 2007, p. 315) che ha caratterizzato un certo modo di guardare alle (e soprattutto di intervenire nelle) vicende socio-politiche dell'Afghanistan.

Giuristi, storici e politologi hanno sviluppato ampi dibattiti in merito alle cadute dei monarchi, ai tentativi di riforma, alle ribellioni, ai cambiamenti di regime e ai colpi di Stato che hanno contraddistinto il Novecento afgano. In questa sede, il mio interesse principale non è quello di rivisitare tali dibattiti e neppure di ridiscutere le fonti storiche su cui essi si fondano. Intendo, piuttosto, sviluppare una riflessione sui processi attuali di ridefinizione dell'apparato giuridico e giudiziario e sulle implicazioni della «politica modernizzatrice» che ha performato la visione Stato-centrica delle trasformazioni sociali, all'interno di un contesto geopolitico governato da giochi di potere che, ancora oggi, sembrano guidare la delicata fase storica segnata dall'ideologia della ricostruzione.

Ciò che in primo luogo mi preme mettere in luce sono le forze che agiscono sul sistema della giustizia e che rimandano a un circuito transnazionale in cui, dietro la bandiera della *rule of law* e della democratizzazione, si celano rapporti ineguali di potere a livello globale, profitti economici e forme di «fondamentalismo umanitario» (Zolo 2003).

Il mio atteggiamento critico nei confronti della matrice modernizzatrice intrinseca ai processi di riforma rimanda non a un tentativo di delegittimare o non riconoscere le forme di sincretismo giuridico che derivano dall'incontro tra modelli e principi differenti, ma piuttosto alla necessità di rimarcare il ruolo assunto dalle politiche di modernizzazione nel sostenere i progetti di espansione e dominio che hanno sovente trasformato l'Afghanistan in un campo di battaglia. Una «visione modernizzatrice» che ha avuto l'effetto di plasmare i processi storici in modo tale che risultassero funzionali a una narrazione metastorica a partire dalla quale si è strutturata quella che analisti e politici hanno letto come un'esigenza di modernizzazione prima e, più precisamente, di democratizzazione oggi dell'Afghanistan. Da questo punto di vista, storici e politologi hanno teso a legittimare quelle trasformazioni sociali avvenute sotto il segno della modernizzazione costruendo, d'altro canto, l'immagine di un tessuto sociale afgano restio ai «miglioramenti» (imposti) e radicato nelle proprie tradizioni.

Prendendo spunto da Said (1978), si potrebbe anzitutto sottolineare come le grandi potenze, confrontandosi con la tensione generata dal tentativo di controllare l'Afghanistan, abbiano svolto un ruolo cruciale nel definire e ridefinire gli ambiti (come il diritto) su cui hanno potuto esercitare la propria influenza.

Nel corso di quella che Nadja⁴ ha definito «un'epoca di drammatiche trasformazioni», sul terreno della giustizia si sono disputate battaglie politiche, hanno preso forma sincretismi giuridici, si è intensificata l'influenza di modelli allogeni e si sono misurate le trasformazioni sociali.

Da un punto di vista dell'analisi storico-giuridica, i primi tre decenni del secolo xx hanno costituito una fase determinante nel connotare la prospettiva storica che Caron racchiude all'interno del paradigma dominante della modernizzazione (2007, p. 318). Volendo assumere, infatti, come parametro di riferimento quello della modernizzazione (intesa nei termini propri di un orientamento politico, morale, economico e giuridico storicamente legato alle società europee e che ha trovato negli Stati Uniti il luogo della sua massima espressione), non sarebbe difficile associare ai nomi dei sovrani Habibullah (1901-1919) e Amanullah (1919-1929) il chiaro segno di una congiuntura processuale tra le riforme che essi attuarono con l'obiettivo di produrre cambiamenti sociali nel paese e l'influenza giuridica e politica europea: non a caso si ritiene che con Habibullah cominciò ad affermarsi una concezione «laica» del diritto, così come fu gettato il seme per l'idea di «nazione afgana» (Papa 2006), anche se in molti potrebbero obiettare come tale idea non si sia mai realmente trasformata in una concreta e unitaria forma politica⁵. Amanullah, eroe

⁴ All'epoca studentessa in legge presso l'Università di Kabul. Durante un incontro organizzato nell'ambito di una serie di *focus group* da me gestiti con alcuni studenti e studentesse delle Facoltà di Legge e di Scienze politiche dell'Università di Kabul, Nadja ha descritto il Novecento afgano proprio come «un'epoca di drammatiche trasformazioni». Con questa espressione Nadja intendeva sottolineare i molti conflitti avvenuti nel periodo preso in considerazione, ma anche la problematicità di certi tentativi di riforma e di certe prospettive di modernizzazione, a suo parere «segnate sempre dalla violenza». Conversazione del 18 ottobre 2006.

⁵ Così Scarcia al riguardo: [L'Afghanistan] non è, neppure alla lontana, uno Stato nazionale: è un piccolo impero multicolore, formato e mantenuto tale dalle vicende storiche, unitamente alla posizione geografica, mediana un tempo fra le due grandi potenze dell'Iran safavide e dell'India moghul, più tardi tra colonie russe d'Asia Centrale e colonie britanniche d'India» (2005, p. 10).

dell'indipendenza⁶ che veniva dal movimento dei Giovani afgani guidato da Mahmud Beg Tarzi (le cui idee panislamiche influenzarono notevolmente l'opera del sovrano), è anche storicamente considerato il «grande modernizzatore» dell'Afghanistan per aver tentato di innescare un processo di mutamenti sociali in tutto il paese attraverso una profonda riforma del sistema giuridico. Rispetto ai suoi predecessori, egli diede vita a un più massiccio *corpus* di leggi caratterizzate da una precipua spinta «al cambiamento», seppur in conformità con la giurisprudenza e la dottrina politica del mondo islamico di quel tempo (Poullada 1973). Le riforme di Amanullah, pur cercando nell'islam una necessaria fonte di legittimazione, avevano una decisa impronta occidentale. Le leggi emanate sotto la sua monarchia, che si fondevano sui principi del *madhhab* hanafita⁷, venivano presentate con lo scopo di preservare i valori della dottrina islamica. Nonostante ciò, i rapporti tra il sovrano e le figure religiose di rilievo non furono buoni. Gli stessi *ulama*, che durante il regno di Habibullah, grazie anche al sentito interesse per il *jihād*⁸ contro gli inglesi, avevano ritrovato un certo peso politico, dopo che il sovrano Abdur Rahman (1880-1901) li aveva ridotti al ruolo di meri burocrati (Gregorian 1969), giocarono un ruolo determinante nel supportare le contesta-

⁶ Il 3 aprile 1919 il nuovo sovrano Amanullah (1919-1929) proclamò l'indipendenza dell'Afghanistan, dalla quale derivò la Terza guerra anglo-afgana. Nonostante la superiorità militare inglese, l'impreparazione dell'esercito afgano, il flebile sostegno delle tribù pashtun lungo il confine della Durand Line e tenuto conto, tra il resto, dei modificati equilibri geopolitici successivi alla Prima guerra mondiale, l'Inghilterra riconobbe comunque l'indipendenza dell'Afghanistan, ufficialmente sancita nel 1921.

⁷ La scuola hanafita si sviluppò in Iraq tra i secoli VIII e X e svolse un ruolo decisamente importante nella creazione e nell'organizzazione del sistema della giustizia musulmana durante la dinastia degli Abbasidi. Tra i secoli IX e XII la dottrina hanafita si estese in Iran, in Asia Centrale, in India e tra le popolazioni turche che si convertirono all'islam. Tra i secoli XIII e XVI la scuola hanafita ricevette il sostegno dei Mamelucchi turchi e circassi in Egitto e Siria; tra i secoli XVI e XX rappresentò la scuola dominante dell'Impero ottomano (Johansen 1997a, p. 91). Per approfondimenti sul *fiqh* hanafita in Afghanistan, si veda Kamali 1997.

⁸ L'espressione connota una serie di significati che vanno dallo «sforzo» spirituale interiore alla «lotta» esterna. «Verso le terre rimaste sotto il controllo dei non credenti il Messaggio di Dio deve essere portato attraverso un'opera di richiamo, di "invito" missionario (*da'wa*) che si esprime attraverso uno sforzo di attrazione, di persuasione, di conversione: il *jihād*» (Vercellin 2002, p. 26). In un'altra accezione il termine rimanda a un'idea di «difesa» dalle aggressioni esterne. Nel corso dei decenni si è assistito a una sempre più marcata politicizzazione (e spesso militarizzazione) del termine *jihād*.

zioni che nacquero in contrapposizione alle riforme di Amanullah. La dimensione religiosa ricopriva un ruolo importante, soprattutto se considerata alla luce della particolare declinazione dell'islam afgano il cui sviluppo, come osservato da Nawid (1999), è stato legato per molti aspetti ai movimenti di resistenza nei confronti dei tentativi di occupazione operati dall'esterno.

La centralità dell'islam in quanto elemento simbolico di legittimazione e sistema di riferimento giuridico e politico si rivelò anche nella prima Costituzione dell'Afghanistan, approvata da una *loya jirga* (la «grande assemblea» dei leader) nell'aprile del 1923. La Legge Fondamentale dell'Afghanistan (la Costituzione) fu parte dell'impresa legislativa detta *nizamnama* che contraddistinse l'opera giuridica di Amanullah. Questo *corpus* di norme, secondo Kamali (1997), era in sostanziale armonia con i principi della *shari'a* nonostante le contestazioni che si sollevarono.

Il primo articolo della Costituzione dichiarava: «L'Afghanistan è una Repubblica islamica, democratica, indipendente, unitaria e indivisibile». Nel secondo articolo l'islam era riconosciuto quale religione ufficiale, mentre i fedeli delle altre religioni diffuse nel paese (come gli ebrei e gli indù) godevano della protezione dello Stato a condizione che non recassero disturbo alla quiete pubblica. Erano formalmente riconosciute la libertà individuale (art. 9) e di stampa (art. 11), il diritto all'istruzione (art. 14), l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge (art. 16); veniva abolita la schiavitù (art. 10) e proibito il lavoro forzato (art. 22). La Costituzione, allo stesso tempo, rimarcava la posizione dominante del sovrano che era capo del governo (art. 25), giudice supremo dello Stato (art. 16), promulgatore di leggi (art. 7) e «servitore e protettore dell'islam» (art. 5).

Tra i vari motivi di contestazione che seguirono alla promulgazione della Costituzione vi era la mancanza di un esplicito riferimento alla scuola hanafita, elemento che le autorità religiose sunnite avrebbero gradito, ma che avrebbe potuto alienare i consensi degli sciiti.

Tensioni, critiche e aperti conflitti portarono infine alla caduta di Amanullah nel 1929 (Shahrani 2005). Sebbene vi sia una certa tendenza a mettere in rilievo soprattutto la componente religioso-tradizionale della «resistenza» alle riforme del *nizamnama* (Gregorian 1969; Papa 2006; Poullada 1973) – in partico-

lar modo perché orientate queste ultime a dar spazio al problema dell'emancipazione femminile e per il fatto di voler sottomettere il secolare codice comportamentale dei pashtun, il *pashtunwali*, alla legge statale –, occorre sottolineare come questa chiave di lettura implichi la (discutibile) accettazione dell'idea di religione quale fenomeno «tradizionale per natura»: la componente religiosa delle sommosse contro Amanullah è stata pertanto generalmente attribuita alla volontà dell'«autorità tradizionale» di persistere nonostante lo sforzo delle *élite* modernizzatrici (Caron 2007, p. 317). Questo aspetto sarebbe collegabile a una concezione delle trasformazioni sociali che ancora oggi tende a collocare in maniera rigidamente dicotomica i «modernizzatori» (agenzie internazionali, governo) da un lato e le «autorità tradizionali» dall'altro.

Dal 1923 in poi, lo strumento costituzionale ha continuato a giocare un ruolo fondamentale in quanto elemento di legittimazione dell'autorità politica e strumento di negoziazione tra forme di potere. Così fu anche per la Costituzione del 1931, il cui obiettivo principale era la simbolica restaurazione dell'ordine sharaitico, e per quella più importante del 1964 emanata nel periodo di Zahir Shah (1933-1973) le cui riforme, rivolte a quegli aspetti giuridico-sociali che non cadevano sotto l'ombrello degli *ulama*, furono meno audaci rispetto a quelle attuate da Amanullah. Non confrontandosi su questioni particolarmente delicate quali matrimoni precoci, istruzione delle donne e poligamia, le tensioni tra gruppi di potere non furono critiche ai livelli conosciuti durante il regno di Amanullah. Anche Zahir Shah, comunque, cercò nella Costituzione un fondamento per dare forza al potere centrale. Nel marzo del 1963 il Re nominò una commissione di settantasette membri per scrivere una nuova Costituzione. Tra gli obiettivi dichiarati vi erano: rimuovere le norme discriminatorie, mobilitare l'apparato governativo, centralizzare l'autorità del governo, riformare il sistema giudiziario e promuovere l'istruzione (Saboory 2005). La commissione, coadiuvata dal consulente francese Louis Fougère, presentò la prima bozza del testo alla *loya jirga* (cui per la prima volta presero parte quattro donne su un totale di quattrocentocinquantaquattro membri) riunita a Kabul nel settembre del 1964. Il 20 dello stesso mese la Costituzione venne ratificata per essere promulgata dal Re il primo ottobre del 1964.

La nuova Carta stabiliva a livello formale la supremazia della legge statale e, qualora in relazione a un caso non vi fosse una norma prevista dalle leggi emanate dal Parlamento, rimandava alle disposizioni del *fiqh* hanafita (art. 69), che di fatto i giudici avrebbero applicato fino all'emanazione dei Codici civile e penale della seconda metà degli anni Settanta. Nessuna legge, comunque, poteva essere in contrasto con i principi della legge islamica (art. 64).

La Costituzione del 1964⁹ assume una certa rilevanza nel panorama storico-giuridico dell'Afghanistan (Dupree 1965; Kamali 1997; Thier 2003; Wilber 1965) non solo per il fatto di aver rappresentato un punto di riferimento per l'elaborazione della Costituzione del 2004, oggi in vigore, ma soprattutto per il ruolo che essa ha avuto nel segnare quello che taluni hanno letto come un «trionfo della legge positiva» (Etling 2003), in linea con quella prospettiva storica dominante che vincolava i processi trasformativi ai termini della modernizzazione. Del resto, ancora oggi, per molti studiosi e amministratori, la «necessità di modernizzare le leggi rimane senza dubbio l'esigenza principale del paese» (Papa 2006, p. 278). Al riguardo, ciò che sarebbe opportuno mettere in discussione è la concezione universalistica (alla quale non parrebbero porsi alternative) che intrappola ogni idea di processo trasformativo nel linguaggio egemonico della modernizzazione.

Data importante nel «calendario storico» dell'Afghanistan fu il 1973, che segnò la fine della monarchia e conobbe la prima Repubblica della storia del paese. Il cognato cugino del Re Zahir

⁹ Un importante cambiamento nello scenario politico fu dovuto all'introduzione dei partiti previsti dal nuovo assetto costituzionale. La tradizionale struttura di potere, che ruotava attorno ai capi locali, veniva in un certo senso modificata dall'introduzione di nuovi attori politici, i partiti appunto, che si inserivano all'interno della mediazione tra governati e governanti. La Costituzione stabiliva che l'attività dei partiti dovesse essere ordinata da un regolamento di esecuzione che il Re avrebbe dovuto firmare, anche se ciò non accadesse per via delle pressioni di alcuni capi locali che temevano, a seguito della nascita dei partiti, di perdere il controllo delle frange di popolazione su cui esercitavano la loro autorità. Questo fu uno dei motivi del carattere semi-clandestino cui furono costrette diverse formazioni politiche appena nate (Vercellin 1986).

Shah, Daud¹⁰, avviò una fase di riforme ispirate al socialismo e cercò di attuare provvedimenti soprattutto in ambito agrario sebbene la sua posizione fosse continuamente minacciata dagli attacchi politici organizzati nei suoi confronti.

Nel tentativo di connotare giuridicamente il governo centrale, Daud fece istituire una commissione di venti membri (diciotto uomini e due donne) con il compito di preparare il testo per una nuova Costituzione. La bozza fu pubblicata nel gennaio del 1977 e distribuita per le discussioni; nel febbraio il testo fu approvato dalla *loya jirga* e firmato dal presidente. Al di là della dubbia legittimità che accompagnò il processo costituente, ciò che è più interessante notare è il sincretismo giuridico che prendeva forma tramite la Costituzione, una Carta a carattere ibrido che tentava di tenere insieme tradizione islamica e socialismo.

La Costituzione attribuiva ampi poteri al presidente e aveva un marcato carattere sociale ed economico. Si componeva di un preambolo, tredici capi e centotrentasei articoli; per la prima volta si faceva riferimento alla *Carta delle Nazioni Unite* e alla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*; venivano inoltre riconosciuti la parità di genere (formalità che ebbe ben poca presa su certi strati della popolazione) e il diritto di voto per tutti gli afgani sopra i diciotto anni.

Il periodo in esame, come accennato, conobbe anche un'altra importante fase di codificazione che si concluse con l'emanazione dei Codici penale, civile e di procedura civile ispirati

¹⁰ Daud divenne Primo ministro nel 1953. Costretto alle dimissioni nel 1963, tornò al potere nel 1973 sostenuto da un gruppo di giovani ufficiali filosovietici, da vari gruppi politici e sociali e dal Partito democratico del popolo dell'Afghanistan (PDPA) che si era diviso in due raggruppamenti, il *Khalq* («Popolo», capeggiato da Nur Mohammad Taraki e Hafizullah Amin) e il *Parcham* («Bandiera», guidato da Babrak Karmal). Il PDPA era nato nel 1965 e raggruppava esponenti di diversa origine etnica e sociale, in parte ispirati dall'ideologia marxista. Nella seconda metà degli anni Sessanta dal PDPA nacquero altri partiti, tra questi il *Settem-e melli* («Oppressione nazionale»), formato da membri appartenenti a gruppi etnici minoritari all'interno del PDPA, accusato quest'ultimo di condurre una politica filo-pashtun, e il *Shula-yi Jawid* («Fiamma eterna»), formato da hazara sciiti con inclinazioni maoiste. Per attuare le riforme ispirate al socialismo, Daud fece uso di decreti che funsero da riferimento normativo fino all'approvazione della nuova Costituzione nel 1977. Il decreto n. 1 emendava la Costituzione del 1964 e trasferiva di fatto tutti i poteri al presidente. Le leggi precedenti restavano valide a patto che non fossero in contrasto con i nuovi decreti. Le corti dovevano fare riferimento al *fiqh* hanafita.

al modello egiziano. Il Codice civile¹¹ del 1977 (*qanun-i madani*), oggi ancora in vigore, si inseriva nel processo di circolazione del modello giuridico egiziano del 1949, più precisamente nella sua variante irachena. Sebbene traesse spunto in parte dall'esperienza socialista, il Codice afgano, ancorandosi alle soluzioni del *fiqh* hanafita della *Magallat al-ahkam al-adliyya* ottomana, rimaneva comunque fedele all'eredità della tradizione giuridica islamica. Come ha osservato Kamali (1997), queste leggi non miravano a un radicale cambiamento, cosa che risultava chiara, per esempio, dalla regolamentazione della poligamia. Nondimeno, alcune formali modificazioni si registrarono nell'ambito delle disposizioni sul matrimonio, regolamentato in precedenza dalla legge del 1971 (*qanun-i izdiwai*). In ogni caso, al di là dei cambiamenti portati sulla carta (che, sempre a proposito del matrimonio, spostavano l'età minima per sposarsi a sedici anni per le donne e a diciotto per gli uomini), ciò che rendeva le leggi pressoché inefficaci era la sostanziale impossibilità di applicazione delle stesse, in parte a causa di un apparato centralizzato debole e in parte per l'incapacità di fondersi con quel tessuto di valori e pratiche consuetudinarie radicatesi e sviluppatesi nel corso del tempo.

Il Codice civile si apre con un articolo che vieta il ricorso al diritto musulmano laddove vi sia un'espressa disposizione legislativa. Il secondo comma del primo articolo prevede, nello specifico, la possibilità di ricorrere al *fiqh* hanafita per quei casi che non siano regolati dalla Costituzione o dalle leggi, in modo da «garantire una efficace forma di giustizia». Il secondo comma sembra ribadire proprio quell'attenzione alla giustizia tipica delle opere della scuola hanafita, e dell'islam più in generale, che pone il «rendere giustizia» al centro del proprio sistema normativo. Stando alle principali interpretazioni del Corano, il rendere giustizia non deve essere visto come un semplice incarico (*amanah*), ma come l'incarico più importante che Dio ha affidato all'uomo. Il testo sacro sottolinea infatti la necessità di *avere giustizia*: «Iddio vi comanda di restituire i depositi

¹¹ Il Codice civile si compone di 2.416 articoli e copre una serie di ambiti quali la cittadinanza, il matrimonio, i diritti dei minori, l'eredità, i diritti sulla terra e sulla proprietà.

fiduciari agli aventi diritto e, quando giudicate fra gli uomini, di giudicare secondo giustizia»¹².

Ora, al di là delle previsioni del primo articolo del Codice riguardo al divieto di applicare il diritto musulmano quando presente una norma positiva, è difficile avere una precisa idea di come agissero i giudici nell'esercizio delle loro funzioni. I pochi dati a disposizione inducono a ritenere che, all'epoca come oggi, fosse presente una chiara interazione fra sistemi normativi (consuetudini, diritto statale, principi islamici) così come fra istituzioni giudiziarie e istituzioni sociali legate all'ambito consuetudinario (Jones-Pauly – Nojumi 2004).

Nell'ottobre del 1976 entrò in vigore anche il Codice penale afgano (*qanun-i gaza'i*) che, ispirato al modello egiziano, sostituì il testo del 1924. Il Codice, integrato nel 1981 e oggi ancora in vigore, si compone di 523 articoli divisi in due libri: il primo libro contiene le disposizioni generali, il secondo è dedicato alla regolamentazione dei diversi crimini. Per i reati non espressamente disciplinati si rinvia al diritto musulmano. L'articolo 1 stabilisce, infatti, che soltanto i reati *ta'zir* (considerati meno gravi e la cui pena è discrezionalmente decisa dal giudice) debbano essere soggetti alla legge, mentre per i crimini soggetti alle punizioni *hudud*¹³, per i reati passibili del «prezzo del sangue» (*diya* o *diat*) o della *lex talionis* (*qisas*) si rinvia alle disposizioni del *fiqh* hanafita.

¹² Cit. in Campanini 2005, p. 17.

¹³ *Hadd*, singolare di *hudud*, significa letteralmente «confine». Il termine viene generalmente associato all'idea di «proibizione» o di «punizione obbligatoria». In relazione a tali punizioni, i giuristi ritengono che non vi possa essere discrezionalità per il giudice, che deve applicare le sanzioni date e immutabili disposte dalla legge islamica. Non vi è dubbio, tuttavia, che la pratica giudiziaria mostri diverse sfumature che contrastano con la rigidità di certe categorizzazioni teoriche. Le punizioni *hudud*, comunque, corrispondono a reati considerati particolarmente gravi quali il furto (*sariqa*), la relazione sessuale extramatrimoniale (*zina*), la falsa accusa di relazione sessuale illecita (*qadf*), l'assunzione di alcolici (*surb al-hamr*), il brigantaggio (*qat' al-tariq*). Le punizioni *hudud* prevedono, in determinate circostanze, la pena di morte, che può avvenire per lapidazione, per crocifissione o per spada; prevedono inoltre il taglio del piede e/o della mano e infine la fustigazione, la cui misura dipende da varie circostanze. Nei casi in cui la pena *hadd* non possa essere eseguita perché non sono pienamente soddisfatte le condizioni della sua applicazione, il giudice può disporre la fustigazione, con un numero variabile di frustate (Schacht 1995).

Da un punto di vista storico-giuridico, le codificazioni del periodo precedente all'invasione sovietica ebbero un effetto importante sulla riformulazione del quadro normativo dell'Afghanistan. Di lì a poco, tuttavia, iniziò una delle fasi più buie della storia del paese: circa un quarto di secolo di conflitti continui con un impressionante bilancio umano di perdite, di mutilati e di rifugiati¹⁴.

1.1 La rivoluzione di Saur¹⁵ e l'invasione sovietica

Il 30 aprile del 1978 un Consiglio rivoluzionario composto da elementi del PDPA proclamò la nuova repubblica democratica dell'Afghanistan¹⁶. Storici, politologi e analisti di *intelligence* hanno ampiamente discusso i processi storici del periodo in esame – dal colpo di Stato cui è seguita la nascita della repubblica all'invasione sovietica e le successive fasi –, chi da una posizione, chi dall'altra, chi affermando, chi smentendo. Al di là delle diatribe accademiche e ideologiche, non vi è dubbio che la Storia possa essere raccontata con modalità e da posizioni diverse: dalle descrizioni dell'«inferno comunista» della prigione di Pul-e-Charkhi offerte da Rostar (1991) o dalle poesie di Partaw Naderi, dai racconti dei rifugiati, da quelli degli intellettuali dell'Università di Kabul o dai rapporti declassificati dei servizi segreti. Ciò che può essere utile sottolineare ora è che quel periodo fu contraddistinto da profondi mutamenti di

¹⁴ Varie fonti riportano le drammatiche cifre di circa un milione e mezzo di morti e oltre sei milioni di rifugiati. Come hanno sottolineato Pierre Centlivres e Micheline Demont (2000), l'esperienza della diaspora ha avuto un impatto profondo sui processi identitari, individuali e collettivi, che hanno segnato il percorso storico-politico dell'Afghanistan.

¹⁵ Rivoluzione d'aprile: l'inizio del periodo definito da Barnett Rubin (2002) come «fallimento della rivoluzione dall'alto».

¹⁶ Senza molte sorprese, le più importanti cariche politiche furono occupate da Nur Mohammad Taraki (presidente e Primo ministro, nonché segretario generale del PDPA), Babrak Karmal (vicepresidente e Vice Primo ministro) e Hafizullah Amin (Vice Primo ministro e ministro degli Esteri). Se si esclude il brevissimo periodo di Baccà-ye Saqqao (il sovrano di origine tagika che, avendo preso il potere guidando una rivolta contro Amanullah, venne rimosso dopo soli nove mesi), era la prima volta che a occupare il potere centrale vi fosse qualcuno che non apparteneva a uno dei due clan principali della dinastia durrani, i muhammedzai e i sadozai, che per oltre due secoli avevano detenuto il potere. Terminava, nello specifico, il dominio dei muhammedzai e, anche se l'esperienza non ebbe lunga durata, a trovarsi a sedere al posto di comando fu un ghilzai.

importanza fondamentale per comprendere le brutali trasformazioni, «dall'alto» e «dal basso», che hanno investito la società e la politica afgana (Halliday – Tanin 1998). Uno studio sul regime comunista in Afghanistan altro non sarebbe, dunque, che uno studio sul fallito processo di *state building*, vale a dire sul modo in cui dinamiche interne al regime e ingerenze internazionali, combinate con la frammentazione dei gruppi di opposizione all'invasione sovietica e al regime stesso, abbiano reso inevitabile lo smantellamento delle fondamenta su cui avrebbe dovuto reggersi lo Stato (*ibidem*; Dorronsoro 2005; Rubin 2002). Va ricordato certamente che le condizioni di crisi nella formazione della struttura statale non nascevano in questo periodo, ma avevano radici ben più profonde (Goodhand 2002a; Shahrani 2005). Il fallimento del processo di *state building* trovò poi massima espressione nel regno di violenza e anarchia che segnò la guerra civile della prima metà degli anni Novanta del secolo xx¹⁷.

Nei mesi successivi al colpo di Stato, le dispute interne al PDPA si fecero sempre più accese e in breve tempo il *Khalq* si impose sul *Parcham*. Arresti e violenze erano all'ordine del giorno non solo nei confronti dei membri del *Parcham*, ma anche di altri oppositori del governo, di religiosi o di potenziali elementi di disturbo la cui eliminazione era giustificata come azione indispensabile per proteggere il popolo e per poter attuare i principi rivoluzionari. Moltissime persone sparirono in quel periodo, mentre il regime si preparava ad attuare riforme ispirate (per alcuni in maniera sistematica, per altri solo vagamente) alla dottrina comunista.

La repressione del regime fu particolarmente cruenta in alcune zone quali, per esempio, l'Hazarajat. Repressione e riforme, d'altro canto, andavano di pari passo: la riforma agraria era uno degli obiettivi principali del governo, che intendeva rompere i tradizionali legami economici e di potere che regnavano in ambi-

¹⁷ Fattori interni e interessi geopolitici si alimentarono reciprocamente nel dare tragica forza a tale fallimento. Si vedano anche Coll 2004; Edwards 2002; Hultdt – Jansson 1988; Olesen 1996; Mitrokhin 2002; Magnus – Naby 1998; Roy 1986.

to rurale¹⁸. Ma connesse alla proprietà dei terreni vi erano condizioni e logiche tali da intendere «la terra come supporto e luogo di attualizzazione dei rapporti sociali» (Rouland 1992, p. 249), il che costituiva un sufficiente motivo di resistenza ai cambiamenti perseguiti dal potere centrale. Altri punti nevralgici dei tentativi di riforma voluti dal regime riguardavano l'alfabetizzazione e l'emancipazione femminile¹⁹. Le riforme, in breve, diedero corpo a dure contrapposizioni che ebbero come protagonisti *khan*, latifondisti, contadini e *mullah*²⁰.

Nell'estate del 1979 scoppiarono disordini a Kabul mentre le diserzioni nell'esercito (misura del «proletariato» afgano) continuavano ad aumentare. Le ribellioni non furono segnate da un'unica matrice e le rivolte assunsero diverse sembianze. Alcuni *khan* e latifondisti si allearono con *mullah* e *ulama*, dando alla propria lotta una legittimazione simbolica in difesa della «tradizione». Altrove le rivendicazioni assunsero carattere etnico-religioso, con gruppi di minoranza, come gli hazara, che si opponevano a una struttura di potere quasi esclu-

¹⁸ Taraki pose «un limite massimo all'estensione dei latifondi; le terre in eccesso sarebbero state confiscate e redistribuite a mezzadri e braccianti. La riforma era più radicale di quella di Daud, poiché non prevedeva compensi per i proprietari a cui venivano confiscati i terreni. Ma il motivo principale per cui anche questa legge non ebbe i risultati sperati fu che ignorava i rapporti di reciprocità che univano le varie componenti del mondo rurale: il proprietario terriero era, spesso, anche il capo tribù o, fuori dall'ambito tribale, un elemento di spicco a cui venivano demandate la mediazione delle dispute e la protezione degli elementi più deboli della comunità. Non vi erano due classi sociali separate e contrapposte, proprietari e contadini, ma gruppi uniti da legami di solidarietà clanico-tribale o clientelare, oltre che dall'ostilità a qualsiasi tipo di interferenza esterna» (Giunchi 2007, p. 70).

¹⁹ Le riforme sul diritto di famiglia rimanevano una delle questioni più delicate da affrontare. Il «prezzo della sposa», reso illecito dal governo tramite il decreto n. 7 «La dote e le spese matrimoniali», emanato il 17 ottobre 1978, giocava un ruolo centrale nell'economia rurale e dalla donna stessa dipendevano l'onore del gruppo e il prestigio della famiglia, il che, come si può facilmente immaginare, aveva ripercussioni politiche a livello locale per quanto riguardava la gestione delle relazioni di parentela e vicinato. In gioco vi erano le politiche identitarie del gruppo nonché le relazioni economiche che univano i gruppi tra loro.

²⁰ Come ha fatto notare David Edwards (2002), un'altra questione alquanto delicata riguardava la famiglia d'origine del Capo di governo. Taraki, infatti, proveniva da una modesta famiglia di contadini e pastori; in una società dove il background era (ed è) alquanto rilevante, ciò significava che, a prescindere dall'appartenenza a una famiglia importante, «chiunque» poteva arrivare a guidare la nazione.

sivamente pashtun e sunnita. Nell'autunno dello stesso anno i gruppi tribali pashtun si unirono alla rivolta. Tra disordini interni e manovre internazionali²¹, si giunse ai giorni tra il 24 e il 27 dicembre, quando le truppe sovietiche varcarono il suolo afgano attraversando l'Amu Darya. Dagli interessi di Mosca alle strategie geopolitiche alle vicende interne, molteplici sono le letture di queste fasi storiche; l'invasione sovietica, comunque, segnò un punto di svolta nella memoria storica dell'Afghanistan con cui chiunque, da allora, è costretto a fare i conti. L'ingresso dell'Armata Rossa in Afghanistan può essere considerato un momento nevralgico di quel quarto di secolo di guerre e tragedie umanitarie che hanno frantumato il paese²².

Lo strumento costituzionale continuava a giocare un ruolo politico-simbolico importante anche per il regime. Nell'aprile del 1980 Babrak Karmal²³ fece infatti emanare una nuova Costituzione (provvisoria). La nuova Carta sanciva l'osservanza e

²¹ Con la situazione che andava deteriorandosi in Afghanistan, l'Unione Sovietica e gli altri paesi interessati alle faccende afgane fecero le loro mosse. Per quel che qui ci interessa osservare, va ricordato che Taraki, in visita a Mosca, fu invitato dal Cremlino a riconciliarsi con il *Parcham* e a sbarazzarsi di Amin. Tornato a Kabul, Taraki si espresse per un'attuazione più graduale delle riforme, ma nel giro di breve tempo, contrariamente a quanto auspicato dai sovietici, Amin, probabilmente venuto a conoscenza dei piani di Taraki, fece assassinare quest'ultimo (Giunchi 2007).

²² Dalle molte conversazioni avute durante la mia permanenza in Afghanistan a proposito dei ricordi di quegli anni, è più volte emerso da parte dei miei interlocutori di come, dopo aver ricucito ferite, aver procacciato protesi, rimesso assieme pezzi di corpi e raccolto cadaveri, si arrivi spesso a perdere la visione generale degli eventi. Memoria, ideologia, appartenenza e spirito di sopravvivenza si fondono, e ciò che rimane è l'immagine sbiadita della persona che si era prima, lontana, irraggiungibile, ma che, come un'ombra, non abbandona mai il suo corpo. Non è affatto semplice trovare punti di incontro tra le analisi geopolitiche e le memorie di individui e gruppi che di quegli anni furono protagonisti, «carnefici» o «vittime». Va precisato che, con il termine «memoria», si fa qui riferimento a meccanismi di rielaborazione del passato (individuali e collettivi) che in maniera non oggettiva, né neutrale, legittimano processi storici collegandoli a un presente in divenire. In altre parole, una memoria che consiste in una complessa commistione di processi psicologici e collettivi che rendono, attraverso dinamiche conciliatorie e/o conflittuali, il passato qualcosa di vivo nel presente.

²³ Per quel che riguarda la cronaca degli eventi storici va ricordato che Amin fu ucciso il 27 dicembre 1979 da agenti del *Khad* (la polizia segreta afgana) e del KGB. Prese il suo posto Babrak Karmal che tentò, senza riuscirci, di attuare un processo di riconciliazione nazionale cominciando, per esempio, col recuperare l'immagine di un governo promotore dei valori islamici.

il rispetto della religione islamica, ma questa non doveva essere considerata religione ufficiale dello Stato, né doveva essere intesa come fonte di diritto. La religione, inoltre, non poteva essere usata come strumento di propaganda etnica, antagonismo governativo o qualsiasi altra azione rivolta contro la Repubblica democratica d'Afghanistan.

La Costituzione prevedeva l'introduzione di due nuovi organi all'interno del sistema della giustizia: la Corte speciale rivoluzionaria, con il compito di occuparsi dei crimini contro la sicurezza nazionale e l'integrità del paese, e l'Istituto per le ricerche legali e scientifiche e le questioni legislative, con il mandato di preparare e valutare le leggi, i decreti e i regolamenti, in accordo con i principi e le esigenze della Repubblica.

Nel preambolo della Costituzione si affermava il ruolo preminente del Partito e si dichiarava che quest'ultimo dovesse essere guidato dalle masse, nell'attenta osservanza delle tradizioni nazionali, storiche, culturali e religiose (in armonia con i principi della «sacra religione dell'islam») e nel rispetto della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*. L'articolo 4 trattava più precisamente le direttive politiche del Partito, che doveva adottare «i principi fondamentali della rivoluzione nazionale democratica come linee guida per la propria politica interna ed estera».

Tuttavia, le turbolenze interne non trovavano tregua e continuavano a essere fomentate dalle potenze straniere tramite finanziamenti ai «gruppi di resistenza» e appoggio logistico. Nelle zone rurali si aggravava l'erosione su larga scala del tessuto sociale e le forme di autorità locali perdevano peso politico a vantaggio di «comandanti» e capi fazione il cui denaro e la cui forza militare erano alimentati dagli interventi della eterogenea industria degli aiuti che aveva base in Pakistan (Barakat 2002).

Con l'invasione sovietica, le rivolte e le forme di resistenza avevano assunto dimensioni più che rilevanti coinvolgendo gruppi prima a margine delle lotte. Il richiamo al *jihad* per respingere gli invasori e opporsi al regime costituiva un elemento ideologico basilare della resistenza (Roy 1986). All'interno di tale scenario si affermarono nuovi attori politici – come gli

islamisti²⁴ – che non solo riconfigurarono le strutture di potere locali, ma che ebbero anche profonde conseguenze sul contesto politico nazionale e internazionale.

Tuttavia, come è stato osservato (Harpviken 1997) in relazione ai movimenti di resistenza, né sulla base di rivendicazioni etniche né facendo leva sulla componente religiosa, vi erano i presupposti per dare forma a coalizioni stabili che potessero agire su larga scala.

L'esercito, d'altro canto, andava sempre più indebolendosi a causa delle diserzioni²⁵, i sovietici bombardavano indiscrimina-

²⁴ Benché le fondamenta teoriche dell'islamismo siano state costruite da Abu 'Ala Maududi in Pakistan e da Sayyid Qutb in Egitto, il movimento islamista afgano ha seguito logiche e percorsi particolari. La seconda metà degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta furono caratterizzati da un acceso attivismo politico nelle aule universitarie di Kabul, dove militanti islamisti e studenti di sinistra legati al PDPA si contendevano lo spazio universitario. Gli islamisti si opponevano alle politiche del PDPA, a loro avviso colpevole di voler somigliare all'Occidente empio e di costringere il paese alle eccessive influenze straniere. Piuttosto che dalle riforme proposte dal PDPA, il cambiamento sarebbe dovuto arrivare da una reislamizzazione del tessuto sociale e dalla presa del potere centrale. Il linguaggio e l'attività culturale e politica che gli islamisti adottavano li distingueva certamente dalle figure religiose tradizionali più interessate a proteggere lo status quo piuttosto che a modificarlo (Giunchi 2007). Inoltre, nella retorica islamista, vi era l'intenzione di rompere con il tradizionale modo degli afgani di vivere l'islam – fatto di sincretismi, fusioni e adattamenti – a vantaggio di una ideologia rigida e purista. Lo Stato dei musulmani doveva dunque essere rimpiazzato da uno Stato islamico, con l'imposizione della *shari'a* a ogni ambito della sfera pubblica e privata. Il carattere antagonista del movimento islamista fu evidente fin dalle origini, basti pensare che prese forma tra le mura dell'Università di Kabul dove elementi di «occidentalizzazione» erano evidenti e pervasivi. A partire dagli anni Settanta, il movimento islamista cominciò ad uscire dalle aule universitarie grazie soprattutto alle attività di stampo sociale ed economico che richiamarono l'interesse di vari gruppi. Tuttavia, al di fuori dei centri urbani il movimento non trovò un seguito significativo e anche tra gli *ulama* solo in pochi decisero di avvicinarsi agli islamisti (Giunchi 2007; Roy 1984).

²⁵ Per quanto riguardava le forze armate, la situazione era alquanto complicata e neppure la leva obbligatoria riuscì a rinforzare l'esercito. La presenza delle forze sovietiche nelle principali città e a protezione delle vie di comunicazione aveva come risultato quello di aumentare il patriottismo degli afgani e il risentimento nei confronti del regime. Diversi comandanti dell'esercito passarono all'opposizione. Le forze legate al *Khalq* cercarono invece di mantenere una propria autonomia con una struttura di comando indipendente a supporto del regime. Ma la sensazione di molti afgani era che questi agissero sotto controllo sovietico e ciò alimentava tensioni e diserzioni. Il regime cercava d'altro canto di ottenere il controllo militare e di reprimere l'opposizione anche attraverso l'utilizzo della polizia militare (*sarandoy*) e di gruppi paramilitari sotto il controllo del *Khad* (per approfondimenti si veda Halliday – Tanin 1998).

tamente²⁶ provocando la morte di moltissimi civili, mentre gli aiuti esterni ai *mujaheddin*²⁷ e agli islamisti andavano intensificandosi. Tra i più noti *mujaheddin* afgani vi era il comandante tagiko Massud, figura controversa, considerato oggi un eroe nazionale da alcuni (le sue gigantografie sono moltissime a Kabul), un criminale da altri; un poeta guerriero per alcuni romantici osservatori esterni (è soprattutto a opera dei francesi che la sua immagine si è imposta come quella di un «poeta», costretto alle armi, che combatte per la libertà²⁸), o un comandante senza scrupoli con tremendi alleati per i più critici²⁹.

²⁶ Dal 1984 i sovietici cambiarono strategia intensificando gli attacchi ai gruppi rivoltosi e colpendo sempre più spesso direttamente i civili.

²⁷ La radice del termine *mujaheddin* è *jhd*, che significa «sforzo», la stessa del termine *jihād*. *Mujaheddin* è l'espressione plurale del termine *mujahid*, generalmente tradotto con «combattente» e, più nello specifico, qualcuno che combatte per il *jihād*. Oltre a essere religiosamente connotato, il termine fa riferimento anche a «colui che lotta per la patria», richiamando l'idea di «patriota». I *mujaheddin* afgani non possono essere considerati un gruppo unitario e compatto, ma piuttosto un sistema di gruppi con diverse caratteristiche che, in maniera frammentata, combatterono i sovietici durante l'invasione ricevendo aiuti esterni da paesi come Stati Uniti, Arabia Saudita, Pakistan, Cina. Gruppi che, inoltre, combatterono tra loro alternando quelle alleanze e quei tradimenti che caratterizzarono la guerra civile afgana tra la ritirata sovietica e l'avvento dei talebani.

²⁸ Si osservi per esempio il seguente passaggio tratto da *I dannati della guerra* di Bernard-Henri Lévi: «Raramente, tuttavia, un uomo che non dice niente mi aveva fatto una simile impressione; raramente il silenzio mi era parso così carico di senso, di promessa, di mistero. La sua bellezza, forse. Quest'ascetica magrezza che, in Occidente, contribuisce alla sua leggenda e, da vicino, colpisce ancora di più. Ma anche l'aria di tristezza e serenità di cui non si è sbarazzato durante tutto il viaggio; un sovrano senza regno che, da solo nella cabina, lo sguardo perso nei suoi sogni, sorvola un territorio di cui, per adesso, ho l'impressione che abbia perduto il controllo. Pallide ombre, nomi di regioni, racconti incerti, ricordi. Massud ha perduto tutto; ma resiste, con l'anima e con il sogno; che simbolo!» (2002, pp. 251-252).

²⁹ Le rappresentazioni di Massud offrono un quadro davvero eterogeneo in cui il «leone del Panshir» (questo il soprannome che gli diedero) è dipinto talvolta come uno stratega, un guerriero che ha saputo tener testa ai sovietici, un uomo emancipato, sensibile alla condizione femminile e ai diritti civili, talaltra invece come un *mujahid* che si è macchiato di atrocità e ingiustizie contro i civili. Alcuni, volendo trovare una sintesi tra queste due immagini, descrivono un comandante dai buoni propositi costretto a tragiche e difficili alleanze per poter raggiungere i suoi obiettivi di lungo termine. Una memoria storica a doppio binario, si potrebbe dire, quella che riguarda Massud, legata anche alle attuali contingenze politiche: il modo in cui i sostenitori o gli oppositori ne ricostruiscono, strumentalmente, le vicende storiche che lo videro protagonista, è connesso alle politiche locali, nazionali, internazionali e «non governative» che scandiscono l'attuale fase di riassetto istituzionale del paese. Al riguardo, è possibile leggere nell'uso dell'immagine di Massud in

Alla ricerca di un ennesimo tentativo di mediazione, nel 1987 venne promulgata una nuova Costituzione e il paese venne ribattezzato Repubblica dell'Afghanistan. La Legge Fondamentale riposizionava l'islam come perno, come punto di riferimento e, di nuovo, come religione ufficiale dello Stato. Non mancavano riferimenti di matrice nazionalista, ma quel che più emergeva era che la terminologia comunista veniva rimossa a vantaggio di una simbolica restaurazione del primato della dottrina islamica. La Costituzione prevedeva la creazione di un Consiglio di *ulama* e *mullah* che avrebbe avuto potere legislativo; venne inoltre istituito un Consiglio costituzionale che aveva il duplice compito di verificare la compatibilità delle leggi con la Costituzione e con i principi sharaitici³⁰.

In breve, la Costituzione del 1987 aveva come obiettivo principale quello di dare legittimità a un regime fortemente provato dai conflitti armati.

Intanto, gli scontri continuavano inesorabili, le tragedie umanitarie si ampliavano ed era il pashtun Najibullah – ex direttore della polizia segreta afgana e militante del *Parcham*, che aveva preso il posto del dimissionario Karmal – a presiedere il governo.

Dal 1986 gli Stati Uniti, oltre a continuare con un capillare lavoro di *intelligence*, di finanziamenti e di addestramenti, avevano cominciato a distribuire alla resistenza afgana armi più sofisticate per combattere i russi, come i missili antiaerei Stinger, che ebbero l'effetto di cambiare il corso del conflitto. I servizi segreti militari pakistani si occupavano di distribuire gli «aiu-

termini di eroe nazionale una strategia retorica del governo per costruire una comune memoria storica ricordando che lo sforzo maggiore per sconfiggere le forze nemiche venne dal sacrificio degli stessi afgani (come sottolineato anche nel preambolo della Costituzione del 2004).

³⁰ Il capo VIII, dedicato alla giustizia, conferiva il potere giudiziario alla Corte suprema e a un apparato di tribunali militari e civili. La Costituzione prevedeva anche l'eventuale creazione di tribunali speciali, senza tuttavia precisarne le competenze. I membri della Corte suprema erano nominati dal presidente della Repubblica; alla Corte suprema era affidata una funzione di nomofilachia che assicurasse la corretta e uniforme interpretazione delle leggi. Gli articoli 111 2° comma, 112 1° e 2° comma, stabilivano che i giudici dovevano rispettare, nell'esercizio delle loro funzioni, il principio di uguaglianza, la Costituzione e le leggi; come nelle precedenti Carte, era previsto che qualora non vi fossero leggi esplicite, i giudici potevano ricorrere alla *shari'a* per garantire la giustizia «nel modo migliore possibile» (Papa 2006).

ti» e tentavano di dirigere le operazioni militari. Tuttavia, dal momento che i *mujaheddin* non erano una forza militare coesa con un'unica leadership politica, i servizi pakistani dovettero accontentarsi di fungere da intermediari distribuendo armi ai vari gruppi. Ciò contribuì a esacerbare la frammentazione sociale dell'Afghanistan favorendo il consolidamento delle figure dei comandanti, ugualmente utili per gli obiettivi militari e politici del Pakistan (Rubin 2002).

Il rafforzamento militare dei *mujaheddin*, dovuto alle nuove armi a disposizione, fece venir meno la superiorità sovietica e spinse Mosca alla ricerca di una soluzione diplomatica per uscire dal conflitto senza perdere la propria influenza sulla formazione di un nuovo governo a Kabul. Ma i combattenti guidati dai vari Massud, Ismail Khan, Sayyaf, rifiutarono, a quel punto, ogni compromesso continuando a ricevere aiuti da Washington, e non solo. Nel dicembre del 1987, constatata l'impossibilità di mediare un diverso ripiegamento delle proprie truppe, Gorbačëv decise di non interferire nella formazione del nuovo assetto politico di Kabul; l'8 febbraio dell'anno seguente venne ufficialmente comunicato che di lì a poco avrebbe avuto inizio il ritiro dell'Armata Rossa³¹.

1.2 Dai talebani alla comunità internazionale

Come è noto, il ritiro delle truppe sovietiche dall'Afghanistan non segnò la fine di un'epoca di conflitti e l'inizio di una pace duratura. Povertà e violenze continuarono ad affliggere la popolazione afgana e il cosiddetto «periodo dei *mujaheddin*» fu contraddistinto da lotte intestine fra i diversi gruppi che si contendevano il potere. La proliferazione di gruppi armati ed estremisti, inoltre, aveva degenerato i già tesi rapporti, sia in Afghanistan sia in Pakistan, tra sciiti e sunniti provocando sempre più conflitti settari che riproducevano in piccola scala la tensione che a livello internazionale coinvolgeva Iran e Arabia Saudita. In questo frangente storico furono costruite le fondamenta del regime talebano.

³¹ Si tenga presente che l'Unione Sovietica era in una fase di profondi cambiamenti, prossima alla dissoluzione simbolizzata dallo storico evento del crollo del muro di Berlino nel 1989.

Nel periodo compreso tra il 1982 e il 1992, in migliaia, provenienti da numerosi paesi, si riversarono nei campi profughi e nelle *madrassa* pakistane con l'obiettivo di raggiungere l'Afghanistan: erano volontari pronti a impegnarsi per il *jihad*, che, oltre a unirsi alla lotta al fianco dei combattenti afgani, ebbero l'opportunità di apprendere le tecniche e le strategie di combattimento da importare nei propri paesi di origine, nonché la possibilità di creare «legami ideologici» (Rashid 2001, p. 161). Nella dialettica conflittuale che vedeva sauditi e iraniani impegnati nel tentativo di espandere la rispettiva «visione» politica e religiosa, un ruolo importante lo giocò di certo l'influenza wahabita³² che ebbe un forte impatto soprattutto sulla società pashtun e sulle *madrassa* lungo il confine afgano-pakistano, luoghi di formazione della leadership talebana. Le *madrassa*, infatti, furono trasformate in centri di reclutamento, formazione e smistamento di militanti e gruppi armati³³. Per le famiglie di rifugiati che vivevano in condizioni di povertà, il cibo, l'alloggio e la formazione che le *madrassa* potevano offrire costituivano una potente fonte di attrazione.

Intanto, nel 1990, Najibullah fece riunire una *loya jirga* per attuare una revisione della Costituzione. Questa revisione avrebbe dovuto avere un impatto più politico e simbolico che tecnico-giuridico. Infatti, pur essendo stato simbolicamente eliminato ogni riferimento al PDPA e abolita la Corte speciale rivoluzionaria, rimettendo così tutto il potere giudiziario ai tribunali, le novità del testo furono ben poche. In termini più generali, tramite la via del richiamo all'islam, la Costituzione rompeva definitivamente con l'impostazione socialista che aveva caratterizzato le precedenti fasi costituzionali.

Ma le rivalità tra le file della resistenza, eterogenea e frammentata, continuavano. Scriveva Shah M. Tarzi nel 1991: «i leader *mujaheddin*, una volta idolatrati, sono ora visti da molti afgani come signori della guerra litigiosi che hanno perso la fede

³² La dimensione religiosa, soprattutto tra i gruppi pashtun, veniva riconfigurata dall'ingerenza di prospettive scritturaliste, avverse allo sciismo e al sufismo (Giunchi 2007). Occorre qui considerare l'influenza della scuola di Deoband (si veda Malik 1996).

³³ Fu in quegli anni che le vicende afgane si intrecciarono ai circuiti transnazionali del terrorismo; si veda per esempio Burke 2004.

dei loro sostenitori» (p. 479). Tarzi sottolineava un punto importante, vale a dire la crisi di autorità legittima avvertita all'interno dei gruppi di resistenza afgani. Questi ultimi, ricordava Tarzi, erano decisamente frammentati, ma generalizzato era il vuoto di leadership avvertito dalla popolazione, dovuto soprattutto al fatto che, a differenza dei tradizionali leader afgani, coloro che emersero dalla resistenza non godevano di una legittimazione sociale o religiosa. La loro autorità derivava, piuttosto, dalla possibilità di controllare ingenti risorse e armi provenienti dagli aiuti esterni – sauditi, statunitensi ecc. – con forti ripercussioni sulla ri-strutturazione delle cosmologie politiche locali. Se si considera la capacità di mobilitazione tipica dei capi politici locali, è facile intuire come il declino di questi ultimi finisse con l'aggravare la frammentazione politica interna al paese. Non che prima dell'invasione le relazioni politiche locali fossero caratterizzate da coesione e mancanza di conflitti. Ciò che mutava, piuttosto, erano i meccanismi di legittimazione dell'autorità che si adeguavano alle condizioni imposte dai combattimenti su larga scala e alle interferenze esterne.

In questo clima di antagonismi e conflitti, nel 1992 i *mu-jaheddin* conquistarono Kabul e Najibullah si rifugiò presso gli uffici delle Nazioni Unite. Furono anni di scontri violenti tra le varie fazioni, di atrocità subite dai civili, di distruzione. La capitale fu particolarmente colpita dalla violenza di Hekmatyar³⁴, figura tragicamente nota in Afghanistan per la crudeltà e la ferocia dimostrata nei confronti dei civili, soprattutto delle donne, così come per i suoi legami politici internazionali.

Le distinzioni etniche, da sempre fluide e strumentali, fungevano da elemento di contrapposizione allo scopo di inasprire i

³⁴ Studente di ingegneria, Hekmatyar entrò a far parte del movimento islamista dando vita a una frangia più radicale del movimento stesso, sviluppatasi nella seconda metà degli anni Sessanta e divenuta sempre più attiva: il *Sazman-i Jawanan-i Musulman*. Una ancor più decisa scissione all'interno del movimento si venne a creare in un secondo momento, quando lo stesso Hekmatyar nel 1976-1977 fondò il partito *Hezb-e islami* (con l'eccezione di Rabbani, che era tagiko, la leadership islamista era composta prevalentemente da pashtun, come lo stesso Hekmatyar). Agguerrito comandante contro i sovietici, capo fazione durante le guerre civili afgane e Primo ministro dal 1993 al 1994 e poi nel 1996, Hekmatyar gode ancora oggi di un notevole seguito e di una forza economica che gli deriva soprattutto dalle piantagioni di oppio che controlla.

separatismi politici e regionali. Pratica diffusa era quella di falsificare il documento di identità (*tazkira* – un libretto che riportava anche l'appartenenza etnica) modificando l'indicazione relativa al proprio gruppo etnico. Se per esempio un tagiko intendeva attraversare un'area controllata dall'*Hezb-e islami*, poteva fingersi un pashtun modificando il proprio documento (Simonsen 2004).

Ai fragili sistemi di alleanze, ai tradimenti, agli antagonismi, facevano da contraltare le orde di rifugiati, lo smantellamento delle strutture e delle infrastrutture, il continuo indebolimento del tessuto sociale, le stragi di civili. Era questo lo scenario dal quale emerse il Movimento islamico dei talebani³⁵ (*da talebani-i Ghurdzang o Tahrik*), divenuto noto nel 1994 sebbene le sue origini risalissero a qualche anno prima. Le autorità pakistane crearono le condizioni affinché potesse prendere vita una nuova «forza», composta in buona parte da rifugiati pashtun, formatasi in Pakistan e che, attraverso il *Jamiat-e ulama-e islam*, puntò alla presa del potere in Afghanistan. L'appoggio logistico-economico e la formazione militare di questa nuova forza furono possibili soprattutto grazie ai finanziamenti sauditi, interessati a contrastare l'Iran. Da più parti si sottolinea anche il coinvolgimento statunitense a sostegno dell'avanzata talebana, che poteva rappresentare un utile strumento per contenere le ambizioni di Tehran. Ma anche laddove gli Stati Uniti non fossero direttamente coinvolti nel sostenere il Movimento talebano, sembra che la loro politica internazionale agevolò comunque l'azione degli «studenti». Decisamente favorevole e ottimistica era l'interessata posizione della *Union Oil Company of California* (Unocal), multinazionale del gas e del petrolio che per un certo periodo di tempo fece da «mediatrice» tra i talebani e il governo statunitense, organizzando e pagando soggiorni statunitensi a delegazioni talebane. Gli interessi economici che vedevano concorrere Stati Uniti, paesi europei e asiatici, erano legati soprattutto alla costruzione di un gasdotto che dalla zona del Caspio (area particolarmente ricca di gas e petrolio) giungesse al Pakistan. La

³⁵ Da *talib*, «studente», con riferimento agli studenti delle *madrassa*. Oltre a questi ultimi, del Movimento facevano parte *ulama* e *mullah* che avevano assunto un ruolo attivo negli anni del *jihad*, alcuni ex militanti del *Khalq*, e gruppi *mujaheddin* legati ai partiti pashtun.

possibilità di concretizzare questi interessi, tuttavia, dipendeva da diversi fattori e ben presto i progetti dell'Unocal, che aveva scalzato nel frattempo la concorrenza della compagnia argentina Bidas, vennero abbandonati (Dorransoro 2002, 2005; Giunchi 2007; Rashid 2001)³⁶.

Tappa iniziale alla conquista del paese fu Kandahar. Le prime azioni a opera degli «studenti» appartengono un po' alla Storia, un po' alla leggenda. Gli interessi pakistani in funzione anti-indiana, i traffici e il contrabbando che legavano a filo rosso Pakistan, Afghanistan, Iran e Asia Centrale, nonché la volontà saudita di estendere alla regione i confini del wahabismo costituirono, comunque, lo scenario di fondo della loro possibilità d'azione (Rashid 2001).

Dopo aver conquistato Kandahar, al Movimento si unirono migliaia di pashtun, afgani (la maggior parte) e pakistani, alla cui guida si pose il *mullah* Omar, proclamatosi Principe dei Credenti ('*amir al-mu 'minin*). Grazie al continuo aiuto pakistano e saudita, i talebani poterono comprare signorotti locali e comandanti assicurandosi diverse province senza dover combattere. Altrove gli scontri vi furono, causando la morte di molti civili. Massud organizzò una resistenza anti-talebana (Fronte unito islamico per la salvezza dell'Afghanistan, altrimenti noto come Alleanza del Nord) che raggruppava diverse formazioni tra cui il *Jumbish* di Dostum e l'*Ittehad* di Sayyaf, e si insediò nel Nord-Est del paese: la sua roccaforte era la valle del Panshir.

Una volta conquistata la capitale (a seguito di duri e ripetuti combattimenti contro le forze guidate da Massud), i talebani instaurarono un regime di proibizioni e di repressione legittimandolo attraverso un'arbitraria e strumentale interpretazione della dottrina islamica. Najibullah e il fratello vennero prelevati dall'edificio delle Nazioni Unite per essere impiccati in strada.

³⁶ Che l'Afghanistan si reggesse ormai da tempo su un sistema economico legato al contrabbando, come quello delle pietre preziose, e al narcotraffico era cosa nota. I talebani, lungi dal reprimere questi traffici in nome dell'ordine sharaitico che andavano imponendo, decisero di trarne il massimo vantaggio possibile tassando venditori e mediatori. Nel 1999 l'Afghanistan era il maggior produttore di oppio al mondo, coprendo il 75% della produzione mondiale (dato che poi sarebbe aumentato ulteriormente). Sulle premesse del regime talebano si vedano anche Edwards 2002; Rubin 2002.

Quella che segue è la trascrizione di una conversazione avuta con Waiz, un giovane pashtun figlio di un pilota della compagnia aerea Ariana che, prima di dedicarsi al commercio, ha lavorato a lungo con le organizzazioni internazionali. Considero questo racconto importante non solo per cercare di restituire una dimensione umana e quotidiana a esperienze che spesso vengono minimizzate da generalizzazioni storiche, ma anche per osservare (più da vicino) le implicazioni sociali dell'assolutismo morale e religioso:

Avevo un'amica segreta, qualche anno fa [nel 1998], segreta perché o ci si sposa o niente! Amica non credo renda neanche bene l'idea, perché l'unica cosa che facevamo era parlare quando nessuno poteva vederci. Niente carezze, niente abbracci. Però, posso dirlo, mi piaceva molto. Poi fui costretto ad andare a Jalalabad per un po' di tempo, e quando tornai incontrai la sorella piccola di questa ragazza, l'unica che sapeva che noi eravamo amici. Le domandai di sua sorella e scappò via piangendo. Dopo qualche giorno la incontrai di nuovo e le chiesi spiegazioni e lei disse che la sorella era morta. All'inizio non le credetti, finché poi scoprii che era vero. Non ho mai potuto sapere come era morta: malattia? Suicidio? Uccisa? Non lo so. Anche sapendo che era morta, tenevo ancora una sua foto nascosta in casa [nella stessa casa dove vive con il resto della famiglia allargata, in tutto ventuno persone]. Poco tempo dopo mio padre scoprì la foto nel mio armadio; insieme a mia madre e a mio fratello più grande mi chiesero spiegazioni, poi mio padre mi disse di bruciare la foto, perché era pericoloso tenere la foto di una ragazza che non era mia moglie. Io risposi «va bene, non ci sono problemi per me, ma questa ragazza è morta». Mia madre sapeva della morte e confermò, allora mio padre mi disse che potevo tenerla quella foto, ma nascosta, non esposta in giro per casa [la polizia religiosa talebana faceva spesso irruzione nelle case per controllare che non vi fossero apparecchi radiofonici, televisivi, e per verificare che tutto fosse sotto controllo; anche le fotografie potevano essere ritenute dalla polizia religiosa un oltraggio].

È una cosa che mi è rimasta dentro. Quando sarò pronto per sposarmi lo dirò ai miei genitori che sceglieranno una ragazza brava, di buona famiglia, mi mostreranno la sua foto, io chiederò qualche giorno per pensarci e intanto mi informerò su di lei.

Vorrei avere tanti figli. Mi piace l'idea di essere a tavola con mia moglie e i miei figli [sorride mentre parla].

È stato un periodo brutto quando c'erano i talebani, succedevano cose che non appartengono a questo paese. Io sono anche stato in galera due volte. La prima volta per una settimana.

Camminavo in mezzo alla strada, un talebano mi guardò e mi chiese «perché la tua barba è così corta? Vieni con me». Andai con lui dal comandante che mi fece un po' di domande. Stavo molto attento nel dare le risposte, quindi mi toccò solo una settimana di prigionia. Ogni tanto vedevo della gente che veniva picchiata; un giorno il dente di un ragazzo mi finì quasi in mano. Lo avevano colpito così forte. Se ti ribellavi erano guai, in un attimo ti ritrovavi con la faccia piena di sangue. Alla fine della settimana il comandante mi fece una specie di interrogazione sulla *shari'a*. Fortunatamente io sono un buon musulmano, quindi tornai a casa.

La seconda volta sono stato dentro tre giorni: a scuola un mio compagno era assente da qualche giorno e l'insegnante mi mandò a casa del ragazzo per chiedere spiegazioni. Quando arrivai a casa sua, il padre mi disse che suo figlio era in prigionia, così tornai a scuola e riferii tutto all'insegnante che mi mandò dal comandante per dirgli che quel ragazzo frequentava la scuola ed era importante che non facesse delle assenze. Però quando arrivai lì il comandante mi ordinò di togliermi il turbante per controllare i capelli: sfortunatamente erano troppo lunghi. Tre giorni di cella. Dopo di che l'insegnante venne a trovarci e chiese al comandante di farci tornare a scuola. Così ci liberarono.

I talebani dicevano di avere delle regole, di essere veri musulmani, ma poi non si facevano problemi a usare la violenza, a entrare in casa delle persone e spaccare tutto. E non avevano a cuore questo paese, perché venivano dal Pakistan.

In verità sono stato un'altra volta in cella, però non durante i talebani. Era il 2002, avevo preso un taxi con un amico e due mie cugine; l'autista inserendo la marcia ha toccato la gamba di una mia cugina. Secondo me lo aveva fatto di proposito, mi sembrava un gesto malizioso. Mi sono innervosito e ho chiesto all'autista di fermarsi; sono uscito dall'auto, mi sono avvicinato al finestrino dell'autista e abbiamo cominciato a discutere. Poi l'ho tirato fuori dall'auto e l'ho picchiato. È arrivata la polizia che ci ha portati al comando dove un poliziotto mi ha chiesto il nome e cosa fosse successo. Io il nome non volevo darglielo, non mi importava di finire in galera. Ho raccontato la storia, poi ho detto al poliziotto: «tu sei musulmano, afgano, se vuoi puoi mettermi in galera ma una volta che esco stai attento [...]». Pensa alla tua cultura, alla tua religione». Sono stato due giorni in cella poi sono uscito; mi sono preso anche un po' di schiaffi [ride] [...].

Nel 2006 lavoravo per una ONG italiana. C'era una donna vedova che lavorava con me. Lei era molto povera. Io la consideravo la mia migliore amica e mi sarebbe piaciuto chiamarla, camminare insieme, ma ovviamente non potevo che limitarmi a parlare con lei quando ero a lavoro, nella foresteria. Quando lei finiva le

sue mansioni, indossava di nuovo il *burqa* e tornava a casa, e guai se qualcuno la cercava. Io guadagnavo più di lei e volevo aiutarla economicamente, ma non potevo, o meglio lei non voleva, perché diceva che voleva lavorare per guadagnare da sola i suoi soldi, e poi così non doveva dare spiegazioni al resto della famiglia. Ma la ONG stava chiudendo, ancora un paio di mesi e basta, altri progetti, da altre parti. Io ero uno dei pochi dello *staff* che aveva possibilità di trovare altri lavori, perché parlo inglese e ho potuto studiare. Gli altri erano quasi tutti analfabeti, ed erano tutti più poveri di me, e non sapevano neanche dove cercare un altro lavoro. Ma le ONG vanno dove ci sono possibilità di ricevere finanziamenti [...]. Quando qualcuno chiedeva alle persone che lavoravano insieme a me se sarebbero riuscite a trovare un altro lavoro rispondevano *inshallah*, ma in realtà sapevano di avere poche speranze³⁷.

Il racconto di Waiz offre una prospettiva personale, particolare, che trova nella scomparsa senza risposte dell'amica amata una simbolica rappresentazione della mutilazione sociale operata dal regime.

Il suo accenno alla «estraneità» del Movimento talebano è indicativo poi di un certo sentimento diffuso tra i cittadini afgani, per lo meno nella capitale. Più volte mi è capitato di incontrare persone interessate a rimarcare la distanza tra il Movimento talebano, associato alle politiche del Pakistan, e la società afgana. Significative in proposito le parole di Karima, laureata in legge all'Università di Kabul, volontaria presso un'organizzazione afgana che fornisce assistenza legale gratuita:

Certamente io non sostengo la politica dei talebani. Noi donne non potevamo neanche studiare. Ma è anche vero che il loro rispetto per la *shari'a* aveva alcune ripercussioni positive nel paese. Per esempio, la situazione della sicurezza durante i talebani era migliore di ora, e anche meglio che nel periodo dei *mu-jaheddin*. Poi non c'era il problema dell'alcolismo come c'è ora, non c'erano così tanti criminali [...]. Però i talebani non erano afgani. Quello talebano era un movimento pakistano³⁸.

³⁷ Intervista del 27 settembre 2007, Kabul.

³⁸ Intervista del 28 marzo 2008, Kabul.

L'opinione secondo cui i talebani sarebbero un fenomeno quasi esclusivamente pakistano potrebbe rimandare ad alcuni fattori basilari. Vi è da considerare anzitutto la difficile relazione politica tra Pakistan e Afghanistan che si riflette in una certa dose di «corrisposto scetticismo» da parte dei cittadini di entrambi i paesi. Ciò può essere senz'altro collegato agli eventi storici che, legati alla questione della «Durand Line» e del Pashtunistan³⁹ nonché al crocevia di traffici e di rifugiati che hanno solcato il confine, hanno finito per incidere in maniera decisa sui processi identitari afgani – all'interno della logica di una definizione identitaria connessa al tentativo di costruzione dello Stato-nazione –, superando per certi versi anche le distinzioni etniche interne. Sultan Barakat (2002) sottolinea due aspetti: le radici storiche dell'identità collettiva afgana precedono l'emersione delle strutture statali; il sentimento di coscienza nazionale è strettamente connesso alle reazioni sviluppatesi nei confronti degli attacchi e dei tentativi di invasione esterni. Questa narrazione identitaria può essere intesa all'interno di quello spazio in cui si gioca la continua tensione fra separatismi interni e contrapposizioni verso l'esterno: uno spazio di «intimità culturale» (Herzfeld 2003) che si rivela tanto nelle rivendicazioni ideologiche ufficiali e nei proclami di appartenenza etnica, quanto nelle forme quotidiane di convivenza, solidarietà e conflitto. Se è vero infatti che il sentimento di appartenenza etnica oltrepassa i confini nazionali, è altrettanto vero che il lungo tentativo di creare un'identità afgana ha prodotto nel tempo un certo livello di coscienza nazionale⁴⁰. Nancy Hatch Dupree sottolinea questo

³⁹ Nel 1893 Sir Mortimer Durand, segretario degli Esteri del Raj britannico, stabilì i margini del confine che separava l'Afghanistan dall'India (e che oggi separa l'Afghanistan dal Pakistan): la «Durand Line». Si trattava di una demarcazione che è rimasta motivo di contestazione per gli afgani, soprattutto per i pashtun, divisi in due dal nuovo confine. In un censimento condotto nel 1981 la lingua pashto risultò essere parlata in circa il 13% delle famiglie pakistane; coloro che parlavano pashto erano il 99% delle famiglie presenti nelle *Federally Administered Tribal Area* (FATA) e oltre il 68% delle famiglie nella *North West Frontier Province* (MRG 1987). Il Pashtunistan corrisponde all'area pashtun al confine tra Afghanistan e Pakistan, una zona che ha conosciuto forti correnti di indipendentismo.

⁴⁰ Sul nazionalismo afgano e sui processi di costruzione dell'identità nazionale si vedano Anderson – Dupree 1990; Centlivres – Demont 2000. Per una interessante analisi sul ruolo della musica nei processi di costruzione dell'identità nazionale afgana, si veda Baily 1994.

aspetto in un suo scritto, affermando che un certo spirito di appartenenza, «di sentirsi afgani, è evidente in generale tra tutta la popolazione» (2002, p. 978). Forse con eccessivo ottimismo e spirito nazionalista, Mahmud Tarzi, quasi un secolo fa, affermava: «tagiki, pashtun o uzbeki identificano se stessi come afgani»; aggiungendo poi che il nazionalismo afgano si trovava all'epoca nella fase della propria infanzia⁴¹.

Oltre che alle politiche pakistane e alle geopolitiche regionali, il Movimento talebano deve essere collegato anche alle contrapposizioni politiche interne. Significativo, per esempio, il fatto che dopo la caduta dei talebani, in alcune aree del Nord a maggioranza tagika, uzbeka o hazara, si registrarono diversi episodi di violenza subita da gruppi pashtun, considerati come i principali responsabili del regime talebano (Simonsen 2004). Secondo Anwar-ul-Haq Ahady (1995) il collasso del regime di Najibullah nell'aprile del 1992 non aveva solamente segnato la fine dell'era comunista in Afghanistan, ma aveva anche determinato la fine del dominio pashtun nella politica afgana. I talebani, seguendo tale logica, potevano incarnare una sorta di «ritorno al potere» agli occhi di alcuni gruppi pashtun.

Un certo livello di consenso nei confronti del regime talebano da parte di alcune frange della popolazione era dovuto al fatto che, da quando avevano fatto la loro comparsa, i talebani avevano soppresso le ostilità tra i gruppi tribali di Kandahar e provincia giustiziando i leader e restaurando l'ordine a discapito di un anarchico sistema di conflitti. Inoltre, parte della popolazione venne disarmata dagli stessi talebani. Tutto ciò può essere collegato alle affermazioni della giovane laureata in legge a proposito degli effetti positivi che l'ordine politico fondato su una presunta autenticità religiosa avrebbe comportato. Dal suo punto di vista, un incontrollato regime di violenza e anarchia (quello del periodo *mujaheddin*) veniva sostituito da un regime totalitario, la cui violenza era legittimata in termini religiosi e morali con l'(apparente) obiettivo di raggiungere scopi «più elevati».

Per molti pashtun, i talebani rappresentavano l'occasione per recuperare una dimensione rurale turbata dal sistema dei signo-

⁴¹ Cit. in Tarzi 1991, p. 484.

ri della guerra e dall'immoralità delle città; una possibilità che era fallita con i *mujaheddin*, incapaci di pacificare il paese e di fondare una «società ordinata». Uno spirito conservatore che incontrava così la visione di un islam mitizzato, che il regime talebano prometteva di realizzare. Da non sottovalutare, inoltre, il fatto che i talebani disponessero di armi e denaro, ragione che spinse alcuni a unirsi al Movimento a prescindere dalle posizioni politico-religiose. Anche oggi la possibilità di manovrare merci, armi e denaro rappresenta un punto di forza per le fazioni sparse sul territorio. Significative le parole di Ali M.W., procuratore del Distretto 11 di Kabul:

Per molti è una necessità impugnare un fucile. Se vuoi diventare un poliziotto sai già che guadagnerai cinquanta dollari al mese, più o meno. Quelli corrotti prendono di più, ma è rischioso. Ma se vai con i talebani prendi più soldi, anche cinquecento dollari, e puoi mantenere la tua famiglia. Qualcuno fa questo ragionamento, ed è comprensibile quando le condizioni di povertà sono così gravi⁴².

Anche le affermazioni di H.M., ex *mujahid* del Fronte unito, ricordano quanto influenza economica e condizioni sociali giochino un ruolo primario:

Una scelta è sempre legata a tanti aspetti. Il fatto che nella tua mano ci sia un'arma può avere tanti significati. Se chiedi a qualcuno di combattere devi convincerlo che sia la cosa giusta da fare, questa persona deve condividere le tue idee, e deve anche ricevere qualcosa in cambio. Questa persona ha una famiglia, ha dei figli, e li deve mantenere. Ma anche se non ci sono delle idee, con i soldi puoi convincere molti a stare dalla tua parte, soprattutto se si tratta di povera gente⁴³.

La tendenza fu la stessa ovunque nelle aree conquistate dai talebani: controllo del territorio attraverso l'imposizione di un ordine morale e religioso che prevedeva anche la gestione dei traffici e del contrabbando.

⁴² Conversazione del 3 novembre 2006.

⁴³ Valle del Panshir, ottobre 2006.

Il regime instaurato dai talebani, dedito alla «promozione della virtù e alla proibizione del vizio», era ispirato a una concezione fondamentalista di matrice deobandista⁴⁴ che ipotizzava la restaurazione della *ummat-an-nabi* del periodo medinese. All'interno di una logica impositiva che ristabilisse il primato dell'ordine sharaitico a ogni ambito della sfera pubblica e privata, il regime fece largo uso delle *fatawa*⁴⁵. Tuttavia, l'attività normativa durante il periodo talebano fu di fatto sottomessa agli interventi del *mullah* Omar – la cui autorità risiedeva nella forza militare – il quale si proponeva come una sorta di *mufti*⁴⁶ in grado di affrontare ogni questione di interesse comunitario.

Regimi di violenza e presenza di gruppi armati continuavano a essere il *leitmotiv* della vicenda politica afgana, con separatismi che erano frutto di una combinazione tra «aiuti» esterni, appartenenze etniche e mercati leciti e illeciti (come quello della droga). Ancora una volta negli assetti politici del paese veniva a compiersi una contrapposizione in termini etnico-regionali per cui i talebani pashtun governavano tutte le aree pashtun del paese, oltre alle città principali (Kabul, Herat, Mazar), e i gruppi non pashtun controllavano le altre aree e si stringevano ai paesi d'Asia Centrale cui erano etnicamente (nonché militarmente ed economicamente) legati: Uzbekistan, Turkmenistan, Tagikistan. Hekmatyar, dall'Iran, si avvicinava sempre più ai talebani.

Nella capitale il controllo esercitato dal regime era piuttosto ferreo, ma anche in altre aree del paese, per esempio nell'Hazarajat, la situazione era molto complicata. Una volta conquistata Bamiyan, i talebani cercarono di imporre le proprie regole morali e religiose. L'inimicizia tra i pashtun (sunniti) e gli hazara (sciiti) assunse carattere ancor più conflittuale; gli hazara venivano trattati dai talebani come *munafaqeen*, ovvero ipocriti, lontani dal vero islam (Rashid 2001).

⁴⁴ Ahmed Rashid ha scritto: «I talebani hanno chiaramente svilito, con la loro rigidità, la tradizione intellettuale e riformista rappresentata dal deobandismo, in quanto non accettano l'idea di dubbio se non come peccato e considerano il dibattito poco più di un'eresia» (2001, p. 119).

⁴⁵ Plurale di *fatwa*, «parere legale».

⁴⁶ Interprete del diritto. Si veda Papa 2006.

Nelle grotte che circondavano le statue giganti dei Buddha, una volta abitate dai monaci buddisti, si rifugiarono molte famiglie fuggite da Kabul, dove la situazione per gli hazara non era certo migliore. Le statue dei Buddha vennero poi distrutte dai talebani nel 2001 con un atto politico rivolto all'intera comunità internazionale. Due elementi concorsero, infatti, a determinarne la distruzione. Anzitutto, la volontà di compiere un gesto politico di sfida verso quei paesi occidentali interessati a proteggere le statue perché considerate «patrimonio culturale»⁴⁷, secondo un linguaggio e mediante una politica ritenuta intrusiva dagli «studenti», che vedevano in quell'interesse l'ennesimo tentativo per affermare in territorio afgano valori e modelli occidentali. Inoltre, colpendo «oggetti» considerati tracce di memoria e valori contrari all'ordine istituito dal regime, la distruzione voleva essere simbolo di un'affermazione religiosa e culturale. Sia chiaro, le statue erano lì da secoli, ragione per cui molti ritengono più che plausibile l'ipotesi di un'interferenza di attori esterni (per esempio Al Qaeda)⁴⁸. Senz'altro a favore della distruzione era l'ala islamista del movimento talebano, formatasi nelle *madrasa* pakistane, che aveva una posizione ideologico-politica più radicale. L'ala definita «tradizionalista» del movimento è sempre stata invece più interessata alla «promozione» delle tradizioni e dei costumi pashtun, in maniera per loro non contraddittoria rispetto ai principi della *shari'a* (Giunchi 2007; Rashid 2001). Oggi le politiche di ricostruzione si giocano in termini simbolico-politici anche attraverso la volontà di ricostruire le statue e, più in generale, di trasformare Bamiyan in una zona turistica⁴⁹.

Sono note alcune disposizioni del regime talebano: il divieto di giocare, di cantare, di ascoltare musica, di far volare gli aquiloni. Cinema e teatri vennero chiusi. La polizia religiosa faceva

⁴⁷ Appresa la volontà del regime di distruggere le statue, l'UNESCO avviò una campagna mediatica e una serie di trattative politiche, che coinvolsero anche altri paesi (tra cui Pakistan ed Egitto), con l'obiettivo di convincere i talebani a non procedere (Manhart 2001).

⁴⁸ In merito alla distruzione delle statue dei Buddha, ho avuto lunghe e approfondite conversazioni con alcuni responsabili dell'Istituto di archeologia di Kabul e con un archeologo della *Délégation Archéologique Française en Afghanistan*.

⁴⁹ Faccio qui riferimento a una serie di conversazioni avute con un funzionario dell'Istituto di archeologia di Kabul nel marzo 2008.

frequenti retate nelle case distruggendo e sequestrando apparecchi televisivi o quant'altro ritenesse contrario alle regole morali imposte. Solo gli uomini, in determinate circostanze e in luoghi chiusi, potevano suonare, ma spesso anche i loro strumenti venivano distrutti. La violenza simbolica e materiale ebbe conseguenze tanto sulla possibilità di accedere alle forme dell'arte quanto sulla produzione delle stesse (Baily 2001).

La radio⁵⁰ rimaneva un utile strumento nelle mani del regime attraverso l'uso, in particolare, di Radio *Shari'a* dalla quale venivano comunicate le decisioni del regime e informata la popolazione circa i provvedimenti restrittivi. Sebbene nel 1996 i talebani avessero comunicato che tutte le leggi in vigore sarebbero state modificate in modo tale da risultare conformi ai principi sharaitici, sembra che tali emendamenti non vennero mai ufficializzati. A livello locale, comunque, i talebani operarono diverse interferenze nella pratica giudiziaria, sia forzando le corti a fungere da supporto alla propria autorità sia tentando di riconfigurare simbolicamente le strutture consuetudinarie a vantaggio dell'ideologia fondamentalista. Durante il regime, infatti, gli organi giurisdizionali, incluse le assemblee consuetudinarie come le *jirga*⁵¹, venivano chiamati *shura* nel rispetto della terminologia coranica che già i gruppi non pashtun utilizzavano. Ma il cambiamento non si limitava all'aspetto nominativo: tendenzialmente, infatti, le assemblee consuetudinarie furono indotte ad aprirsi alla partecipazione delle figure religiose, in modo che queste ultime potessero condizionare le strutture decisionali locali (Jones-Pauly – Nojumi 2004). Le assemblee consuetudinarie, pur rimanendo il riferimento primario per la risoluzione delle dispute e per le decisioni comunitarie, dovettero dunque adeguarsi alle esigenze dell'autorità talebana. Al di là di tali for-

⁵⁰ Per un interessante caso-studio sulle implicazioni politiche delle radio *soap opera* in Afghanistan, si veda Skuse 2005.

⁵¹ L'assemblea è un'istituzione sociale diffusa in tutto il paese e che ricopre un ruolo simile, seppur con diverse sfumature e la distinzione di alcune funzioni, tra tutte le genti dell'Afghanistan. Il termine di lingua pashto «*jirga*» è diffuso anche tra i gruppi non pashtun. Generalmente, tuttavia, tra i non pashtun viene utilizzato il termine *shura* che deriva dalla parola araba *mashwara* (consultare, interpellare). Presso gli hazara, per indicare l'assemblea è diffuso il termine *ulus* (letteralmente «popolo», o «soldati»).

me di adattamento, nelle zone rurali la presenza del regime fu comunque meno incisiva rispetto alla violenta imposizione che ebbe luogo nelle città (Maley 1998).

A Kabul le opprimenti restrizioni dei talebani costrinsero molti alla fuga. Se già prima del regime le discriminazioni di genere, la violenza e l'emarginazione nei confronti delle donne erano particolarmente pressanti, con i talebani la situazione giunse a livelli di esasperazione. Non solo per le rigide regole di abbigliamento e di decoro cui erano soggette, come anche gli uomini (si è visto il caso di Waiz), ma per l'impossibilità di studiare, di lavorare, di svolgere le mansioni quotidiane – come recarsi al *bazar* – senza dover necessariamente essere accompagnate da un maschio della propria famiglia. Come mai prima di allora il comportamento femminile, da cui dipendeva l'onore della famiglia, fu sottoposto a un rigidissimo controllo⁵².

Come ha notato Barnett Rubin (1997), il reticolo di gruppi armati sparsi in tutto il paese era costituito esclusivamente da uomini. Secondo il politologo americano, a partire dagli anni Settanta il principale ruolo della donna era stato quello di fungere da simbolo di una legittimazione politica orchestrata da uomini. Ma, allo stesso tempo, come nelle precedenti fasi di crisi del paese, lo «spazio femminile» era assunto a terreno fertile di azione politica.

Bisogna sottolineare che la letteratura di studi sull'Afghanistan ha tendenzialmente posto la questione di genere in termini di pura sopraffazione, laddove l'immagine della donna afgana ha assunto le sembianze dell'inerme e perenne vittima. Queste rappresentazioni sono state per certi versi alimentate dalle campagne umanitarie della «cooperazione» e dello «sviluppo» che hanno avuto l'effetto di legittimare interventi militari con ben altri scopi, seppur apparentemente orientati a «liberare le donne afgane». In questa prospettiva vi è stata una tendenza a leggere gli stessi sistemi consuetudinari afgani come caratterizzati da rigide e immutabili forme di discriminazione verso le donne, con

⁵² È necessario comunque ricordare che anche durante la guerra civile e il governo dei *mujaheddin* le condizioni di vita di moltissime donne erano drammatiche. Sono numerose le testimonianze – si vedano per esempio i rapporti della Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA) – di donne che raccontano di stupri collettivi e omicidi perpetrati nei suddetti periodi.

l'esclusione di queste ultime dalle fondamentali attività di riproduzione sociale. Non voglio intendere con questo che dinamiche di assoggettamento e di dominio maschile così come forme di violenza «genderizzata» di ordine simbolico e materiale siano solo frutto di fantasia, o che non rappresentino un reale terreno di scontro su cui si giocano poteri locali e non solo. Non a caso, le riforme sul diritto di famiglia e gli interventi del governo su temi considerati appannaggio della famiglia e della comunità sono stati campi di ordine politico e normativo di difficile «amministrazione». Ciò che andrebbe forse aggiunto – senza eccedere in una prospettiva di iper-agentività dove il soggetto fluttua, muta e resiste senza quasi accorgersene – è che le dinamiche di genere che si realizzano in sistemi caratterizzati da un certo dominio maschile si concretizzano secondo modalità che necessitano della partecipazione femminile in quanto elemento centrale nella riproduzione stessa dei sistemi sociali, politici ed economici da cui tali dinamiche derivano⁵³. In altre parole: lo sforzo e il tentativo di emancipazione delle donne afgane convivono con meccanismi sociali in cui i ruoli maschili e femminili sono ben definiti e definiscono, a loro volta, pratiche e norme in una continua tensione tra ordini stabiliti e processi trasformativi.

Forme strutturali di violenza, condizioni di marginalità ed esclusione si affermano sullo stesso terreno su cui si affermano negoziabili sfere di autorità femminile⁵⁴. Lo «spazio femminile» e lo «spazio maschile» sono cioè frutto di una negoziazione – talvolta conflittuale – pubblica e privata in cui si definiscono e ridefiniscono ruoli, obblighi e tutele.

Questa considerazione assume una certa rilevanza politica se opposta agli «sguardi» che cercano di relegare le realtà afgane a un generico stato di «premodernità» caratterizzato da determinismo e immobilità. In questa lettura premoderna il simbolo dell'Afghanistan diviene proprio la donna, vittima e incapace di

⁵³ Tra l'altro, come la letteratura antropologica ha ben dimostrato, le logiche di dominio maschile non sono caratteristica solo di «realità lontane» o culture patriarcali del mondo non occidentale; piuttosto, tali logiche sono rinvenibili in ogni società, con diversi gradi di intensità e a differenti livelli.

⁵⁴ Interessante al riguardo l'analisi di Palwasha Kakar (2003) sul ruolo della donna nel *pashunwali*. Per un caso etnografico sulle relazioni di genere in Afghanistan si veda Tapper 1991.

difendersi, che *deve* essere salvata. Occorre certamente tenere in buon conto l'esistenza di strutture della violenza che danno luogo a forme di discriminazione ed emarginazione, ma è anche necessario prestare attenzione alla creazione di rappresentazioni che possono finire col legittimare altrettante forme di violenza. Tali rappresentazioni, inoltre, tendono a trascurare l'impegno di molte donne afgane che, a diversi livelli, dal Parlamento all'università, dal villaggio alla famiglia, cercano di contrastare le costrizioni determinate da queste forme di violenza senza necessariamente ispirarsi a modelli allogeni.

Avendo precisato dunque che la rappresentazione acritica della «donna vittima» corre il rischio di non tenere in considerazione dinamiche ben più complesse e che tale rappresentazione può prestarsi a strumentalizzazioni di tipo politico, è possibile riconoscere quanto il regime talebano abbia fatto del controllo esasperato del comportamento femminile uno strumento funzionale alla propria esperienza di governo⁵⁵.

Si trattava di un controllo di natura sociale e politica che agiva mediante la simbolizzazione di un universo femminile assoggettato all'ordine religioso contrapposto a una contemporaneità empia, sregolata.

1.3 Un confine storico

Il crollo del regime talebano può essere considerato un «confine storico», un riferimento che gli attori sociali utilizzano per misurare la distanza con il presente; un evento indissolubilmente legato ai fatidici accadimenti del 2001 che hanno innescato processi di rilevanza nazionale e planetaria stabilendo per molti un «prima» e un «dopo».

Com'è noto, infatti, le tragedie dell'11 settembre 2001 ebbero ricadute che andarono ben al di là dei confini americani cambiando il corso della storia dell'Afghanistan. Il dirottamento dei quattro aerei civili commerciali e la distruzione delle Torri Gemelle provocarono la morte di migliaia di persone.

⁵⁵ Per un esempio di «decreto talebano sulle donne e su altre questioni culturali dopo la presa di Kabul» si veda Rashid 2001, pp. 282 ss.

Già verso la fine di settembre altre migliaia di persone, soldati statunitensi e inglesi, si insediarono nelle postazioni dell'Uzbekistan, del Pakistan e del Tagikistan mentre gruppi di forze speciali entravano direttamente in contatto con frange del Fronte unito nel territorio afgano.

Gli attentati terroristici scossero non solo l'opinione pubblica statunitense, ma anche quella di buona parte del pianeta, e sulla scia di questa reazione emotiva l'idea di «guerra al terrorismo» poté consolidarsi trovando in George W. Bush una funzionale punta di diamante. Il regime talebano aveva la colpa di non aver consegnato bin Laden⁵⁶ e così, di fronte all'ennesimo rifiuto di cedere alle richieste statunitensi, in ottobre venne dato avvio all'operazione *Enduring Freedom*, con l'(apparente) obiettivo di catturare bin Laden e il suo *entourage* e porre fine al regime talebano.

La campagna militare di *Enduring Freedom*, che a livello politico-mediatico si reggeva sulla reazione agli attacchi dell'11 settembre, trovò ulteriore legittimazione nella simbolica battaglia per «liberare le donne afgane». In un comunicato radio alla nazione, il 17 novembre 2001 la *first lady* Laura Bush dichiarava:

Sono Laura Bush. Invio questo messaggio radio settimanale per stimolare un impegno a livello mondiale a concentrarsi sulle brutalità subite dalle donne e dai bambini vittime della rete terroristica di Al-Qaeda e del regime che questa supporta in Afghanistan, i talebani. Questo regime è ora in ritirata ovunque nel paese e le genti d'Afghanistan, soprattutto le donne, tornano a gioire. Le donne afgane sanno, attraverso la loro esperienza, quello che il resto del mondo soltanto ora sta scoprendo. La brutale oppressione delle donne è un obiettivo primario per i terroristi. Molto prima che questa guerra iniziasse, i talebani e i loro alleati terroristi hanno reso miserabile la vita delle donne e dei bambini d'Afghanistan. Il 70% degli afgani è malnutri-

⁵⁶ Le risorse di cui disponevano i talebani derivavano soprattutto dai commerci transnazionali, dal narcotraffico e dal supporto della rete terroristica legata a Osama bin Laden, che dal 1996 era «ospite» del *mullah* Omar (Burke 2004). Quando nel 1998 gli attacchi contro le ambasciate statunitensi di Nairobi e Dar-es-Salaam, che causarono la morte di oltre duecento persone, furono legati al nome di bin Laden, le pressioni di Washington nei confronti dei talebani affinché consegnassero il saudita si fecero più pressanti. Secondo fonti ufficiali, opera di Al Qaeda fu anche l'attentato del 9 settembre 2001 in cui perse la vita Massud.

to. Un bambino ogni quattro non supera i cinque anni a causa dell'impossibilità di ricevere cure mediche. Alle donne non era consentito di farsi visitare da un medico quando malate. La vita sotto i talebani è stata così dura e repressiva che persino piccoli gesti di gioia erano proibiti: i bambini non potevano far volare gli aquiloni e le loro madri subivano maltrattamenti per aver riso senza contenersi. Le donne non potevano lavorare fuori di casa e nemmeno uscire da sole. La severa repressione e brutalità contro le donne d'Afghanistan non è una questione di pratiche religiose legittime. Musulmani di tutto il mondo hanno condannato la brutale degradazione cui il regime talebano ha costretto donne e bambini. Povertà, mancanza di cure mediche e analfabetismo, che i terroristi e i talebani hanno imposto alle donne afgane, non si conformano al modo in cui sono trattate le donne nella maggior parte dei paesi del mondo islamico [...].

Le persone civilizzate di tutto il mondo parlano di orrore, non solo perché i nostri cuori soffrono per le donne e i bambini d'Afghanistan, ma anche perché in Afghanistan vediamo il mondo che i terroristi vorrebbero imporre a tutti noi. Abbiamo tutti il dovere di denunciare quello che succede. [...].

Combattere la brutalità contro le donne e i bambini non è espressione di una specifica cultura; significa accettare la nostra comune umanità, un impegno condiviso dalle persone di buone intenzioni in ogni continente.

Grazie ai nostri recenti successi militari in Afghanistan, le donne non sono più imprigionate nelle loro case. [...]. La lotta contro il terrorismo è anche una lotta in favore del diritto alla dignità per le donne⁵⁷.

L'appello era diretto: salviamo le donne afgane per evitare di fare la stessa fine («In Afghanistan vediamo il mondo che i terroristi vorrebbero imporre a tutti noi»). La guerra al terrorismo era quindi allo stesso tempo una guerra per dare alle donne diritti e dignità. Hirschkind e Mahmood (2002) hanno notato come il largo consenso che la «campagna di difesa delle donne afgane» suscitò negli Stati Uniti fu dovuto a due principali fattori: 1) il ben studiato silenzio circa le responsabilità delle autorità statunitensi nell'aver favorito tale situazione in Afghanistan (soprattutto nel periodo in cui venivano finanziati gruppi estremisti) e 2) tutta una serie di dubbie assunzioni, ansie e pre-

⁵⁷ www.whitehouse.gov

giudizi incorporati nella nozione di fondamentalismo islamico (ivi, pp. 340-341).

L'operazione *Enduring Freedom*, giustificata dagli attacchi di New York, assumeva così una ulteriore legittimazione di natura morale: il dovere di salvare le donne dal terrorismo. Posta in questi termini, il ricorso alla forza militare appare a tutt'oggi come una necessità, un bisogno/dovere che può essere compreso con riferimento a un immaginario, prodotto dagli «sguardi» degli osservatori internazionali, all'interno del quale le popolazioni che abitano l'Afghanistan appaiono «arretrate» e dedite, per «natura», al mestiere delle armi. Una sorta di «orientalismo umanitario» in base al quale una pace duratura può derivare solamente da un processo di modernizzazione politica veicolato dai paesi occidentali. La «donna da salvare» diviene così emblema di una azione umanitaria atta a giustificare interventi militari⁵⁸ necessari affinché si possa dar vita a veri processi di democratizzazione.

Le azioni militari statunitensi e inglesi del 2001 ebbero rapidi effetti sul regime talebano che nel giro di pochi mesi perse anche il controllo della sua roccaforte, Kandahar. Il tentativo di catturare bin Laden e i suoi, tuttavia, non ebbe altrettanto successo. Molti talebani, inoltre, si rifugiarono lungo il confine afgano-pakistano dove continuavano a essere attivi centri di reclutamento, armamento e smistamento. Oggi gli afgani sono soffocati da una guerra da molti definita a bassa intensità tra forze straniere e gruppi armati, alcuni dei quali riconducibili al Movimento talebano. Come ogni guerra, al di là delle esclamazioni propagandistiche, anche *Enduring Freedom* provocò e continua a provocare la morte di numerosi civili, per quanto alcuni siano propensi a ritenere tali tragedie «piccole e accidentali»⁵⁹.

⁵⁸ *Afghan Women – Bombed to Be Liberated?* titolava un articolo del 2002 di Saba Gul Khattak, esprimendo l'insofferenza che derivava dall'uso strumentale della donna vittima come simbolo per legittimare i bombardamenti. Sull'argomento si vedano anche Abu-Lughod 2002; Barakat – Wardell 2002; Riphenburg 2004.

⁵⁹ Martin Shaw, cit. in Benini – Moulton 2004, p. 404. Tragedie che, quando considerate «piccole e accidentali», vengono ideologicamente concepite come il prezzo da pagare per la libertà (*ibidem*). Talal Asad scrive: «Oggi, la crudeltà è una tecnica indispensabile al mantenimento di un preciso ordine internazionale, un ordine in cui le vite di alcune persone valgono meno delle vite di altre, la

Ben presto, alla campagna militare del 2001 si affiancò l'intento, da parte degli Stati Uniti e più in generale della «comunità internazionale»⁶⁰, di voler dare stabilità politica (con sembianze democratiche) all'Afghanistan attraverso il controverso linguaggio della ricostruzione⁶¹ che comprendeva anche la sfera della giustizia⁶². Un linguaggio che qualifico come controverso poiché animato dall'intenzionalità egemone di una politica umanitaria interventista che molti analisti (si veda per esempio Montgomery – Rondinelli 2004) hanno assunto quale fattore essenziale per poter immaginare un futuro (sotto il segno del «progresso» e della modernizzazione) per il paese.

Gli interessi dei paesi limitrofi, così come quelli delle altre potenze, non vennero certamente meno in questa fase di pianificazione, seppur apparentemente si agisse sotto l'ombrello delle Nazioni Unite. Il 13 novembre 2001 il Consiglio di Sicurezza delineò i punti cardine della ricostruzione afgana che sarebbe dovuta passare per la stabilizzazione della sicurezza, il rifiuto d'ingerenza e la programmazione di una fase transitoria. La convocazione di una *loya jirga* d'emergenza, con l'intenzione di dare vita a una formula che potesse essere accettata in tutto il paese⁶³, rappresentava il primo passo del riassetto istituzionale.

Secondo Hanifi (2004) la *loya jirga* è stato il più importante meccanismo di produzione del consenso a partire dalla monar-

cui morte, di conseguenza, è meno inquietante. [...]. La percezione che la vita umana abbia un valore di scambio differente nel mercato della morte a seconda che si tratti della vita di persone "civilizzate" o "non civilizzate" non è solo assai comune nei paesi liberaldemocratici: è funzionale a un ordine mondiale gerarchico» (2009, p. 92).

⁶⁰ Per ragioni di semplificazione utilizzo questa espressione convenzionale, seppur problematica e ambigua, che non deve in ogni caso distogliere l'attenzione dal ruolo primario di alcuni (pochi) paesi né deve far pensare a una coalizione compatta e coordinata. Con comunità internazionale intendo qui il complesso reticolo che comprende potenze nazionali (come Stati Uniti e Inghilterra), organismi intergovernativi, non governativi e istituzioni sovranazionali.

⁶¹ Si vedano Barakat 2002; Barfield, Nojumi 2010; Goodhand 2002; Harpviken, Strand, Suhrke 2002; Marsden 2003; Thier, Chopra 2002.

⁶² Si vedano Ahmed 2007a; Arnytage 2007; Barfield 2003; Jones-Pauly, Nojumi 2004; Mani 2003; Moshtaghi 2006; Rubin 2003; Thier 2004; Tondini 2010; Wardak 2004.

⁶³ Senza dimenticare l'importante ruolo che giocarono gli esuli afgani: il gruppo legato all'ex sovrano Zahir Shah, il gruppo di Peshawar e quello di Cipro (che includeva anche Hekmatyar).

chia del 1919 fino a oggi: un meccanismo di dominio, funzionante all'«apparato egemonico» dello Stato, laddove con il termine egemonia l'autore fa riferimento alle «pratiche della classe dominante» (ivi, p. 296). In questa fase storica definita da Hanifi neocoloniale, emblematica è risultata l'internazionalizzazione delle *loya jirga* del 2002, 2003 e 2004 che ha reso tale istituzione aperta all'intervento esterno (*ibidem*, p. 319).

Tra il 27 novembre e il 5 dicembre 2001 si svolse a Bonn la conferenza internazionale che stabilì l'assetto provvisorio del paese in attesa delle elezioni e di una nuova Costituzione. I partecipanti – tra i quali figuravano rappresentanti del Fronte unito, una delegazione di Roma, una delegazione di Peshawar e una di Cipro – siglarono l'accordo denominato *Agreement on Provisional Arrangements in Afghanistan Pending the Re-establishment of Permanent Government Institutions*. Si dava vita, inoltre, a una forza internazionale che avesse il compito di garantire la sicurezza, l'ISAF (*International Security Assistance Force*)⁶⁴.

Il governo provvisorio fu affidato dalla *loya jirga*⁶⁵ al pashtun Hamid Karzai che doveva gestire la formazione di un nuovo Parlamento, organizzare le elezioni e far preparare una nuova Carta costitutiva. Le Nazioni Unite agivano soprattutto per mezzo dell'agenzia UNAMA (*United Nations Assistance Mission for Afghanistan*) che, istituita con la risoluzione 1401 del 28 marzo 2002, aveva compito di coordinamento.

È stato a più riprese osservato come già la conferenza di Bonn e la *loya jirga* d'emergenza contenessero in sé il seme della discordia. Questi due appuntamenti legittimarono for-

⁶⁴ Per approfondimenti sulla presenza militare in Afghanistan, si veda Simonsen 2004.

⁶⁵ Diversi osservatori, afgani e non, mettono in dubbio la trasparenza del processo che condusse alla scelta del governo transitorio. La presenza di comandanti e signori della guerra, sia in fase di transizione sia nella successiva struttura politica, è stata letta da alcuni come una «concessione necessaria». Impossibile poter avviare, secondo i sostenitori di questa posizione, un processo di ricostruzione senza scendere a compromessi e senza coinvolgere figure potenti (che hanno denaro, armi e ampi seguiti) come i cosiddetti signori della guerra. Di tutt'altra opinione altri, come per esempio l'organizzazione RAWA, o la parlamentare Malalay Joya (per una nota riassuntiva sulla figura di Joya si veda Sajjad 2011), che ritengono improrogabile l'estromissione di queste figure di cui fin dal principio hanno denunciato la presenza.

me di potere poco interessate al processo di ricostruzione e di pace. Non furono, infatti, l'occasione di un ribaltamento politico, ma la riaffermazione di una struttura statale pesantemente influenzata dalle ingerenze internazionali e da una presenza ri-legittimata di signori della guerra, comandanti e capi fazione. A Bonn è stato raggiunto un rapido accordo che non ha affrontato seriamente i temi della giustizia, dei crimini di guerra e delle moltissime vittime civili. Nel concreto, ciò ha legittimato il potere di gruppi armati e il loro controllo sul territorio. La *loya jirga* d'emergenza, infatti, ha perso validità nel momento in cui a governatori e comandanti non eletti è stato consentito di partecipare in quanto ospiti. Molti di loro si sono presentati con guardie del corpo e ingenti apparati di sicurezza creando un clima di paura e tensione (Mani 2003).

Interessante notare che, nel preambolo dell'accordo di Bonn, vi sia un riferimento ai *mujaheddin* quali difensori dell'indipendenza dell'Afghanistan nonché dell'unità nazionale del paese e quali protagonisti di un ruolo strategico di opposizione al terrorismo e di sostenitori della pace e della stabilità. In questo modo si è voluto legittimare una memoria politica funzionale alla creazione di un particolare assetto di potere.

È pur vero che alcuni importanti cambiamenti sono intercorsi dalla caduta del regime talebano a oggi: gli studenti e le studentesse dell'Università di Kabul impegnati nel costruirsi un futuro o la creazione di nuove strutture sanitarie, per portare qualche esempio, raccontano di una quotidianità meno cruenta di quella dei periodi talebano e *mujaheddin*. Ma occorre anche interrogarsi sulla natura dei processi in corso, sugli interessi internazionali, sulla dipendenza economica rispetto ai paesi attivi nella ricostruzione, sull'affermazione di ideologie importate, sul perpetuarsi di strutture di violenza, sui conflitti in aumento, sul narcotraffico. Ed è altrettanto opportuno riflettere sulle logiche di una giustizia essenzializzata e assente, tassello fondamentale del progetto democratizzante che denota la ricostruzione e che consente di rilevare il «filo rosso» di un consolidato paradigma della modernizzazione.

A livello istituzionale vanno ricordati alcuni passaggi importanti: nel gennaio 2004 è stata approvata una nuova Costituzione; nell'autunno dello stesso anno si sono tenute le elezioni pre-

sidenziali – con un’elevata affluenza – che hanno determinato la presidenza di Hamid Karzai⁶⁶; tra il settembre e il dicembre 2005 sono state istituite la Camera Bassa (*Wolesi jirga*⁶⁷), la Camera Alta (*Meshrano jirga*) e i consigli provinciali. Nel 2009 si sono tenute nuove elezioni presidenziali in un clima di tensione, violenza e interferenze esterne. Le elezioni, che si giocavano sostanzialmente tra due candidati, Karzai e Abdullah Abdullah, hanno avuto esito incerto, confermando Karzai alla presidenza solo dopo la rinuncia di Abdullah al ballottaggio⁶⁸.

Dopo la caduta del regime talebano nel 2001 e una breve fase transitoria, gli scontri sono ripresi nel paese, all’interno di un quadro in cui dominano ancora oggi narcotrafficanti, signori della guerra, reti terroristiche con il supporto di personaggi come Hekmatyar, Jajaluddin Haqqani, Yunus Khales. Sono andati sempre più crescendo anche gli attacchi suicidi⁶⁹, una novità ormai consolidata nelle strategie di combattimento in Afghanistan.

Nel marzo 2008 risiedevo a poca distanza dal *Provincial Office*. Una mattina le notizie di un attentato terroristico fecero come d’abitudine il giro della città: si parlava di almeno nove morti e decine di feriti. Girando a piedi per il quartiere tutto sembrava come al solito: bimbi che vendevano gomme da masticare, strade invase dalle macchine, negozi con i soliti generatori a fornire energia, marciapiedi pieni di gente... Se non lo avessi sentito alla radio, non mi sarei accorto che un evento così drammatico aveva da poco colpito la città. Connessi ai processi di normalizzazione della violenza e del terrore vi sono implicazioni che vanno dalla memoria dei conflitti agli antagonismi

⁶⁶ Nel 1993 Karzai era stato ministro degli Esteri del governo Rabbani. A seguito dei noti rovesciamenti politici, Karzai sostenne inizialmente l’avanzata talebana ma cambiò posizione dopo qualche anno per unirsi a Massud e formare a Quetta una coalizione antitalibana.

⁶⁷ Andrew Wilder (2005) ha fatto notare che, per molti afgani, le elezioni per la *Wolesi jirga* si svolsero in un clima di intimidazioni e frode, senza un effettivo controllo sui candidati, e la comunità internazionale accettò tacitamente queste condizioni.

⁶⁸ Poca trasparenza e pressioni di vario genere contraddistinsero tali frangenti. Per approfondimenti si vedano per esempio unama.unmissions.org, www.hrw.org, www.argoriente.it

⁶⁹ Per una riflessione su questa forma di lotta politico-religiosa, si vedano Asad 2009; Fabietti 2007; Reuter 2004.

presenti sino alla fugacità del quotidiano. Quel che mi rimase particolarmente impresso in quella giornata fu la conversazione che tenni con Karim, guardiano della foresteria di una ONG. Quando gli dissi dell'attentato mi rispose: «Quelli che fanno queste cose non sono musulmani». Ma fu in realtà quello che aggiunse poco dopo a toccarmi: «Comunque i morti sono tutti afgani». A parer suo quello era un modo per rassicurarmi. «Non credo faccia molta differenza di dove fossero» gli dissi; «Sì, siamo tutti esseri umani, ma...». Non aggiunse altro e per qualche minuto tacemmo. Forse avrebbe voluto dire «Ma qualcuno lo è più di altri», oppure che neanche di fronte alla morte si è veramente tutti uguali⁷⁰. Karim dava per scontato che la mia preoccupazione ricadesse anzitutto sul possibile coinvolgimento di miei connazionali o di altri europei. Non era così per me. Ma di fronte a un evento così doloroso e così politicamente connotato, la complicità e l'intimità prodottesi nel tempo rischiavano improvvisamente di esser turbate. Poco dopo, condividendo poche mandorle rimaste dal giorno prima e bevendo del tè nero, fu possibile chiarire le nostre rispettive posizioni.

In Afghanistan l'aumento generalizzato della violenza è aggravato dalle scarse misure di ripartenza socio-economica: da questo punto di vista, le politiche dell'aiuto non hanno contribuito alla creazione di una struttura economica autonoma, ma hanno reso invece il paese ancor più dipendente dalla comunità internazionale.

Negli ultimi anni sono stati avviati anche dei programmi di disarmo, purtroppo non sempre efficaci, come si evince dalle parole di Shafiqullah, membro della *shura* di Deh-Araban:

Vedi questo fucile alle mie spalle? È ancora buono, altrimenti lo restituirei e mi farei dare i soldi in cambio. Tanti hanno restituito armi vecchie per poi comprarne nuove con i soldi ricavati. Che senso ha se qualcuno con un'arma in mano viene a dirti che tu

⁷⁰ In merito alla percezione del valore della vita umana Talal Asad ha scritto: «Molte sono le contraddizioni e le loro conseguenze imprevedibili: da una parte, ogni individuo deve fare i conti con la propria mortalità; dall'altra, la scienza genetica promette una vita infinita. Da una parte, la sacralità della vita umana è considerata al di sopra di ogni cosa; dall'altra, si autorizza a uccidere e a morire, e a fare qualsiasi altra cosa possibile al fine di difendere uno stile di vita collettivo. Da una parte, la vita dei singoli ha pari valore; dall'altra, il massacro di umani civilizzati è più toccante di quello dei non civilizzati» (2009, p. 93).

non puoi tenere la tua [arma]? Allora io gli dico, buttiamo via sia la tua sia la mia⁷¹.

I processi innescati nel 2001 implicano trasformazioni tanto di ordine politico-giuridico quanto sociale riproponendo, tuttavia, alcuni scenari già visti. In un contesto come quello dell'Afghanistan di oggi si moltiplicano quelle che Carolyn Nordstrom definirebbe «contraddizioni radicali» (2008, p. 133): membri del Parlamento che sono allo stesso tempo signori della guerra; operatori umanitari che usufruiscono del mercato della prostituzione; giudici corrotti che partecipano ai corsi di formazione delle organizzazioni internazionali; manifestanti che chiedono indietro la loro terra e che finiscono nelle prigioni private di figure come Sayyaf⁷², eletto nell'Assemblea Nazionale; e così via. Sono contraddizioni che costituiscono lo svolgimento ordinario della vita sociale, dando spesso luogo a forme di quotidianità in sopravvivenza, e che trovano difficilmente spazio nelle retoriche egemoniche. Il tentativo di riconoscere le contraddizioni radicali non deve necessariamente generare uno «studio del caos» (Motta 1994, p. 25), ma, piuttosto, dovrebbe stimolare una sensibilità capace di leggere i processi contemporanei attraverso una prospettiva d'analisi non-dogmatica, cioè libera da desideri di assolutizzazione.

2. CAPI DI IERI, CAPI DI OGGI

Per meglio comprendere il contesto politico nel quale si inscrivono gli attuali processi è necessario tenere in considerazione

⁷¹ 11 ottobre 2006, Deh-Araban, provincia di Kabul.

⁷² La biografia di Sayyaf – un «signore della guerra» per alcuni, un fondamentalista e un politico senza scrupoli per altri – conta diversi crimini contro i civili. Esponente di rilievo del movimento islamista, negli anni Ottanta Sayyaf prese parte ai conflitti contro l'allora PDPA. In quel periodo strinse intense relazioni con militanti e uomini di potere al di fuori dell'Afghanistan ricevendo armi e denaro. Durante l'invasione sovietica combatté tra le fila dei *mujaheddin* al fianco di Ahmad Shah Massud. Fin dal 2001, Sayyaf ha giocato un ruolo importante nel nuovo assetto di potere dell'Afghanistan, suscitando non poche critiche da parte di associazioni civili e attivisti. Per sottolineare l'estrema ambiguità del processo di ricostruzione, è sufficiente ricordare che nel 2003 Sayyaf fu eletto tra i membri della *loya jirga* costituzionale.

ne la ridefinizione delle strutture di potere che ha avuto luogo nel corso degli ultimi decenni. Si dovrebbe cominciare con l'osservare che, con il succedersi dei conflitti e con le trasformazioni del tessuto sociale, anche gli assetti politici e le forme di leadership sono cambiate. È fondamentale, dunque, tenere in considerazione gli effetti della guerra per poter analizzare le trasformazioni avvenute nell'organizzazione politica delle popolazioni afgane (Giustozzi 2000; Maley 1987; Rubin 2002) e le conseguenze di tali trasformazioni sul piano normativo. Le stesse istituzioni consuetudinarie e le prassi di regolamentazione dei conflitti, infatti, hanno conosciuto importanti margini di ridefinizione soprattutto a partire dagli anni Settanta del secolo scorso (Barfield 2003).

Grazie ai conflitti hanno potuto affermarsi, per esempio, le figure dei comandanti che hanno canalizzato notevole potere e forza economica, garantendosi – attraverso la violenza, il proprio curriculum di battaglie, l'appoggio internazionale e le disponibilità finanziarie – dei seguiti sostanziosi. Un ruolo decisivo, inoltre, è stato assunto dagli attori politici islamici (Edwards 1998; Roy 1986), la cui ascesa ha comportato anche una riconfigurazione dei legami transnazionali.

L'invasione sovietica segnò indelebilmente la relazione tra la società afgana e la struttura statale al punto che la frammentazione all'interno di questo «impero multicolore» divenne per molti aspetti ancora più marcata. Nei cosiddetti anni del *jiḥād* le strutture di potere mutarono; vi fu un accrescimento del potere dei *mul-lah* e dei *mawlawi*, anche per l'influenza che questi esercitavano sull'operato delle assemblee consuetudinarie (*jirga*, *shura*), e, nel contempo, vi fu un significativo declino dell'autorità dei cosiddetti «leader tribali» (*khan*, *malik*, *mir*) a vantaggio dell'ascesa dei comandanti, dei politici provinciali e delle stesse figure religiose.

È con l'obiettivo di sottolineare cambiamenti e riformulazioni che rimando, in prima battuta, a un celebre lavoro di Fredrik Barth (1959). L'antropologo norvegese ha scritto che tra i pashtun (sebbene egli si riferisse più precisamente ai pathan⁷³ dello Swat)

⁷³ Termine che viene usato, con riferimento soprattutto al mondo anglofono, come sinonimo di pashtun.

vi sarebbero sostanzialmente due tipi di leader, i capi e i santi. Questi ultimi, a differenza dei capi, fondano la loro reputazione sull'auto-affermazione e sulla difesa dei propri interessi. I santi possono avere differenti titoli, il più diffuso dei quali è quello di *pir* (Barth 1959). Anche i capi pashtun, secondo la cosmologia tradizionale, possono avere differenti titoli, il più comune dei quali è quello di *khan*. Quest'ultimo può essere usato in segno di rispetto nei confronti di persone influenti (i proprietari terrieri per esempio) e occasionalmente viene dato come nome personale. Un capo può essere conosciuto anche come *malik*, termine che fa riferimento al lignaggio. Un capo di notevole importanza e prestigio, in una zona di dimensioni rilevanti, è conosciuto come *nawab*. Nel quadro offerto da Barth i capi hanno un ruolo essenziale nell'assetto sociale e i gruppi corporativi che questi sono in grado di mobilitare segnano il ritmo delle alleanze e dei conflitti, della solidarietà e delle contese. All'interno del gruppo, la solidarietà deriva dall'autorità del capo che può essere raggiunta in vari modi; ogni capo ha un proprio seguito che lo sostiene ed egli in cambio deve distribuire regali e favori. Il prestigio e l'onore del capo sono fondamentali per poter acquisire il proprio seguito che, in alcune circostanze, viene ottenuto anche con la forza. Inoltre, la posizione del capo non è mai sicura, il suo seguito può aumentare o diminuire ed egli deve, da un lato, esercitare il proprio controllo con la minaccia di ritirare i benefici e i vantaggi che la sua *leadership* si presume comporti, dall'altro lato deve accontentare tutti in modo che siano soddisfatti. In questo contesto, Barth individua come principio fondante della società pashtun quello della libertà di scelta. Una prospettiva criticata da Asad (1972), secondo cui non vi sarebbe una libertà di scelta a governare la costituzione dei gruppi corporativi, ma piuttosto un dominio di classe determinato dal possesso della terra⁷⁴.

All'interno della letteratura sull'Afghanistan, è stato a più riprese osservato che, secondo la tradizione pashtun, i motivi di conflitto sono sostanzialmente legati a tre questioni: *zan* (donna), *zar* (oro), *zamin* (terra). La proprietà della terra è legata all'autorità politica ed è una delle principali fonti di ric-

⁷⁴ Sulla questione si veda anche Ahmed 1976.

chezza (Ahmed 1976; Barth 1959). I problemi che nascono per questioni di *zamin* concernono divisioni, vendite, confini, condivisioni e furto degli attrezzi agricoli e del raccolto. Dal 2001 le dispute legate ai terreni sono aumentate a causa dell'ingente rientro dei rifugiati dall'estero, molti dei quali, tornando a casa, hanno scoperto che la loro terra era stata occupata da altri, fossero questi semplici vicini, parenti, potenti signori locali o istituzioni provinciali e statali.

Insieme alle questioni di natura economica e politica, in una situazione di conflitto entra in gioco un aspetto fondamentale dell'immaginario e delle regole comportamentali dei pashtun: l'onore. Fattore rilevante sia in termini di rapporti sociali sia dal punto di vista della risoluzione delle controversie, l'onore non va inteso però come una «qualità» senza tempo o una caratteristica perfettamente definibile. Si tratta di un meccanismo comunitario-relazionale per cui, in termini di «immagine», un individuo è generalmente portato a prestare una continua attenzione all'opinione che il resto della comunità elabora su di lui e sulla sua famiglia.

Nelle zone rurali i pashtun sono riuniti in villaggi all'interno dei quali si formano delle fazioni politiche guidate dai *khan* (Fabietti 2002). Quando un individuo muore sono i suoi figli a dividersi la proprietà, ed essi a loro volta la trasmetteranno ai propri figli. Tra gli eredi possono generarsi duri antagonismi poiché non esiste un sistema statale stabile di regolamentazione dell'eredità e, di conseguenza, si verifica spesso che i figli di due fratelli entrino in competizione per le terre ereditate dai rispettivi padri (*ibidem*; Barth 1981). Come osservato in precedenza, considerata la scarsità di terreni a disposizione, il possesso delle terre è un fondamentale elemento di stabilità economica e sociale. Il conflitto tra cugini nasce solitamente per questioni di confine. Nelle situazioni in cui i contendenti non trovano autonomamente una soluzione, ne consegue la formazione di due blocchi all'interno del villaggio, ognuno sotto la guida di un *khan*. La peculiarità di queste due fazioni politiche è che «individui, famiglie e gruppi di discendenza che ne fanno parte hanno come nemici proprio gli individui, le famiglie e i gruppi di discendenza che sono loro più vicini sul piano genealogico» (Fabietti 2002, p. 56). Può capitare infatti che a due persone che litigano si dica in maniera ironica: «Perché litigate, siete forse cugini?».

Alla luce di quanto detto, è chiaro che il modo di reclutamento dei gruppi politici non può essere compreso direttamente nei termini del sistema di discendenza. La vicinanza genealogica non è motivo di sicurezza anche se, nell'ipotesi di conflitto con esterni, l'individuo si appoggia ai propri parenti (Barth 1981). La cosmologia politica pashtun sembra configurarsi, dunque, come una rete intrecciata che si snoda attorno al ruolo dei leader, al possesso della terra e alla struttura di parentela patrilineare.

Questa parentesi sulle relazioni politiche tra i pashtun può costituire un primo punto di riferimento per meglio comprendere le logiche che sottendono al riconoscimento dei leader politici e dei compiti che spettano loro, all'importanza del possesso delle terre e della famiglia, alle questioni d'onore e così via. Lo studio di Barth deve essere però inserito all'interno di uno scenario politico in parte riconfigurato, nel quale è determinante tenere in considerazione le dinamiche legate al narcotraffico, alla capacità di sfruttare o meno le ingenti somme degli aiuti umanitari e del lavoro delle agenzie internazionali, al tipo di reazione alle politiche di centralizzazione e alla presenza straniera, alla capacità di inserirsi nelle politiche di ricostruzione, alle reti politico-militari regionali.

Se si pensa all'influenza esercitata dai *khan* durante i regni che hanno governato il paese da Ahmed Shah in poi e se si considerano i «classici» lavori di autori come Barth (1959), Ahmed (1976), Dupree (1980), Spain (1962), è possibile rilevare che lo scenario politico in Afghanistan è stato caratterizzato da una tendenza alla statalizzazione che necessitava del sostegno delle alleanze tribali e che barcollava laddove il potere centrale entrava in contrasto con i leader «tradizionali», in grado di mobilitare le popolazioni locali ed esercitare una forte pressione sul «governante» di turno. È importante sottolineare che questa lettura dello scenario politico afgano non esclude le molteplici commistioni, i tentativi di strumentalizzazione e le alleanze segrete tra i cosiddetti «poteri tradizionali» e le forme di governo che si sono succedute nel tempo. Ma ancora più importante è rimarcare che i meccanismi di legittimazione dell'autorità hanno assunto una diversa valenza nel corso degli ultimi decenni e i nuovi scenari politici e normativi hanno dato luogo a differenti logiche di potere, marginalizzando la figura dei *khan*.

Faiz Ahmed (2007b) si chiede: chi sono i principali attori politici e giuridici dell'Afghanistan di oggi? La sua risposta descrive una Kabul, con qualche altra città al seguito, sotto il relativo controllo delle istituzioni statali e il resto del paese in mano, a livello politico ed economico (grazie per esempio alle entrate dei mercati illeciti, come quello della droga), a comandanti e signori della guerra che sfruttano la forza delle proprie milizie; a Kabul e in qualche altra grande città si avverte la presenza dello Stato, nelle altre aree dominano forme decentrate di potere politico e normativo. In effetti, credo si possa affermare che Kabul sia il luogo nel quale di più si avverte la presenza delle strutture governative e non vi è dubbio, d'altro canto, che la proliferazione di forze armate sia significativa a un punto tale per cui alcune province sono di fatto sotto il controllo di signori locali. Tuttavia potrebbe risultare fuorviante, o quanto meno semplicistica, una concezione dicotomica composta dal rigido binomio governo centrale *vs* poteri decentrati. La possibilità d'azione di signori della guerra, comandanti e gruppi armati è strettamente collegata all'attuale forma di governo, che è inoltre pesantemente influenzata dalle potenze straniere. Non a caso molti di coloro che esercitano potere in ambito extra-legale sono allo stesso tempo membri del Parlamento, del governo, degli apparati provinciali o, comunque, rivestono alte cariche ufficiali. Alcune di queste figure (Sayyaf per esempio) possiedono prigionieri privati e dispongono di piccole milizie ai propri comandi. Potere statale e poteri extra-legali, pertanto, si fondono sovradeterminando le cosmologie politiche locali.

Prendendo spunto da una riflessione di Louis Dupree (1980), si potrebbe far riferimento, a livello analitico, a un modello che sottolinea la tensione continua che il corpo sociale (dai piccoli nuclei ai grandi gruppi) vive secondo uno schema di *fusione e fissione* per cui a fasi di compattezza, in genere dovute a movimenti di resistenza, rivendicazioni, reazioni politiche, lotta, si alternano fasi di rottura del tessuto sociale e di frammentazione che liberano forze difficilmente controllabili. Questo modello propone forse una chiave di lettura più appropriata rispetto alla dicotomia prima menzionata, anche se per certi aspetti tende a trascurare l'importanza dei legami trasversali, non pienamente comprensibili in uno schema del genere. Esso non è in grado di comprendere, inoltre,

tutte le dinamiche di potere in atto nel paese. Le politiche della ricostruzione, per esempio, per quanto siano in grado di provocare reazioni e forme di resistenza ai cosiddetti processi di modernizzazione, sfuggono a questo modello poiché hanno implicazioni che vanno ben oltre i confini afgani; lo stesso può dirsi per le reti terroristiche attive nel paese o per i circuiti prodotti dal narcotraffico o, ancora, per le implicazioni dovute alla presenza dei vari contingenti militari. Questioni che, senza dubbio, investono e condizionano la vicenda politica dell'Afghanistan di oggi.

Così come l'opposizione potere centrale vs poteri decentrati non è in grado di descrivere le dinamiche in gioco sul piano politico, allo stesso modo il semplice binomio centro-periferia non sembra rappresentare in maniera adeguata i diversi contesti che caratterizzano oggi lo scenario afgano. Infatti, immaginare la capitale come se si trattasse di un'entità a sé, separata dal resto del paese, appare discutibile. I flussi di persone che attraversano e riconfigurano i «confini», le trasformazioni sociali e politiche, le nuove forme di soggettività (legate per esempio al discorso dei diritti umani), la presenza militare, il lavoro delle agenzie internazionali in aree che prima erano a margine di tali processi, tutto ciò contribuisce a creare un quadro variegato e mutevole che non interessa solamente la capitale sebbene Kabul possa essere considerata emblema del molteplice e del transeunte. Le distanze, in breve, si sono accorciate nel corso degli anni, come anche un medico afgano ha avuto modo di dirmi:

Oggi per le persone che vivono nelle zone rurali la situazione non è come prima. Molti che erano andati a vivere in Pakistan o in Iran sono tornati nei loro villaggi. Dai villaggi le persone vengono a Kabul, ma restano in contatto con le loro famiglie. [...]. Molti afgani hanno vissuto per anni negli Stati Uniti, in Canada, in Australia. Se prima era difficile avere contatti con le famiglie d'origine, oggi è più facile. [...]. Ci sono molte ONG che stanno a Kabul ma hanno progetti sparsi per il paese, anche in zone lontane, isolate. Spesso lavorano in *remote control*⁷⁵, quando è pericoloso o quando sono zone difficili da raggiungere. I soldi

⁷⁵ Si utilizza questa espressione nei casi in cui lo staff di *expat* della ONG lavora nella sede di una città mentre nel luogo «remoto» nel quale viene effettivamente implementato il progetto lo staff è composto da solo personale afgano.

però circolano più facilmente delle auto. Un mio amico lavora per una ONG nel nord, ma spesso è qui a Kabul per altri affari. Ieri è tornato per cercare di vendere uno smeraldo⁷⁶.

Si accorciano le distanze e si moltiplicano le connessioni. I capi, armati e non, che detengono potere oggi in Afghanistan, sono parte di questo scenario che, in termini generali, vede il declino dei *khan* e l'accresciuto potere di comandanti, capi fazione, governatori e signori della guerra, figure economicamente e politicamente legate alle istituzioni statali e provinciali così come alle reti transnazionali.

2.1 Signori della guerra

Il contemporaneo fenomeno dei signori della guerra (*jang salar* in dari) in Afghanistan è indissolubilmente legato ai movimenti di insurrezione della fine degli anni Ottanta del secolo xx quando il fallimento nel processo di costruzione dello Stato-nazione intraprese la via del non ritorno.

L'espressione «signori della guerra» rimanda in genere a figure che si impongono in luogo di un potere statale incapace di ostacolarle. In realtà vi sono molte più sfumature, ragione per cui tale espressione deve essere intesa con una certa malleabilità. In Afghanistan alcuni signori della guerra hanno preso parte ai processi post-2001, altri siedono al Parlamento o al governo, altri ancora hanno stretti legami con i governatori delle province. Difficile anche considerare la posizione politica di queste figure a prescindere dal contesto sociale in cui agiscono e dal ruolo che ricoprono in seno alla società civile (Giustozzi 2003). Non si tratta quindi di persone in guerra con lo Stato o che nulla hanno a che vedere con esso, ma piuttosto di figure che rendono le distinzioni tra ufficiale e non ufficiale, tra lecito e illecito, ambivalenti e ambigue. Lo scenario è dunque ben più problematico di quanto la formula «buon Stato» vs «cattivo signore della guerra» – che Antonio Giustozzi (2004) analizza criticamente – potrebbe suggerire.

⁷⁶ 2 aprile 2008.

Nonostante ciò, gli osservatori internazionali e il governo afgano hanno sempre più marcatamente collegato i signori della guerra a una dimensione anti-governativa, in termini di ostacolo all'attuazione dell'agenda internazionale (Schetter – Glassner – Karokhail 2007). Oltre a non considerare in maniera appropriata le implicazioni a livello regionale delle relazioni politiche attuali, questo tipo di rimando al «warlordismo» ha l'effetto di appiattirsi (strumentalmente) sulla formula prima menzionata (Stato *vs* signori della guerra) non tenendo conto dei diversi livelli e delle differenti forme di *leadership* che ineriscono alla proliferazione di gruppi armati in Afghanistan.

Secondo l'opinione di molti⁷⁷, i gruppi al potere nel 2001 furono costretti a coinvolgere signori della guerra e capi milizia poiché uno scontro con questi ultimi era impensabile, anche perché molte zone erano di fatto sotto il loro dominio. La conseguenza di tale atteggiamento fu che il ruolo di queste figure venne rilegittimato dai protagonisti istituzionali della ricostruzione e i signori della guerra penetrarono definitivamente nelle strutture statali influenzandone radicalmente la vita politica. Apparentemente il proposito iniziale, una volta cooptate queste figure all'interno della struttura centrale, doveva essere quello di rimpiazzarle in un secondo momento ed espandere, a quel punto, il controllo dello Stato a tutte le province. Qualche complicazione, tuttavia, è intervenuta nel frattempo. A ogni modo non è da sottovalutare il guadagno ricavato da certi signori della guerra per il fatto di essersi «inseriti» fra le maglie del sistema economico della ricostruzione.

Non tutti, ovviamente, sono convinti che tendere la mano a signori della guerra e comandanti fosse indispensabile per poter avviare una nuova fase politica. Anzi. Ciò che sembra evidente, comunque, è che molti dei limiti che la nuova forma di governo ha mostrato derivano da questa commistione iniziale.

⁷⁷ Faccio riferimento a un ampio spettro di interlocutori afgani, membri delle organizzazioni internazionali e studiosi. Nel giugno 2010 incontrai a New York un giornalista afgano, trasferitosi negli Stati Uniti, che esprimeva così la sua posizione al riguardo: «Non era ipotizzabile un diverso approccio alla ricostruzione del paese. Bisogna essere realistici: il compromesso politico è alla base di ogni processo di nazionalizzazione».

Quello che è stato definito il «*New Great Game*»⁷⁸ ha come sempre l'Afghanistan al centro di interessi internazionali, ma ai vecchi protagonisti se ne sono aggiunti di nuovi e le implicazioni si sono ingigantite, fino a interessare l'intero pianeta. Droga, interessi legati alle risorse energetiche⁷⁹ e strategie geopolitiche contribuiscono nel creare un contesto all'interno del quale signori della guerra, comandanti, narcotrafficanti, reti terroristiche, bande armate e talebani riescono ad avere ampie possibilità di manovra. Ne risulta uno spazio politico e normativo dominato da meccanismi di esclusione e piegato a logiche di frammentazione e forme di violenza.

⁷⁸ Era la prima metà del secolo XIX quando venne a costituirsi quel sistema internazionale che Rudyard Kipling rese noto in forma romanzata, ma che nasceva da un'espressione di Arthur Conolly, spia al servizio di Sua Maestà, che operava in Persia: *The Great Game*. Era un gioco complicato, fatto di funzionari, soldati, sodalizi, ingerenze; un gioco che vedeva i regnanti afgani alle prese con macchinazioni politiche talvolta in «compagnia» dei russi, talvolta degli inglesi, altre volte di entrambi.

⁷⁹ Il progetto per la costruzione di gasdotti e oleodotti, che negli anni Novanta era naufragato, ha ripreso piede e nel 2002 ha portato Afghanistan, Pakistan e Turkmenistan alla firma di un trattato trilaterale. Gli idrocarburi destinati al Pakistan dovrebbero attraversare il suolo afgano garantendo al paese entrate dovute ai diritti di passaggio. Per ora, tuttavia, a causa soprattutto dell'instabilità politica dell'Afghanistan, il progetto non è ancora stato avviato.

2. Ricostruzione, sistemi normativi e pluralismo: il contesto afgano

Gli accordi di Bonn hanno definito la ricostruzione giuridica quale snodo nevralgico per il futuro dell'Afghanistan. Sotto la bandiera della *rule of law*, la comunità internazionale ha cercato di avviare un processo che potesse dar vita a un sistema equo di giustizia attivo in tutto il paese, in grado di prendere il sopravvento sulle strutture consuetudinarie di potere e di sradicare forme consolidate di emarginazione e discriminazione garantendo uguali diritti a tutti i cittadini. Le modalità di realizzazione della ricostruzione mettono però in discussione la valenza stessa dei propositi iniziali e, soprattutto, evidenziano la continuità storica di quel paradigma dominante della modernizzazione che sembra fornire la necessaria giustificazione agli interventi esterni, promossi con la forza o meno. Nella prima parte di questo capitolo, pertanto, delinea il contesto di attuazione della *rule of law*. Sullo sfondo di questa complessa congiuntura storica, nella seconda parte mi addentro nella rete normativa afgana per arrivare a discutere le circostanze concrete di quello che sembra configurarsi come un pluralismo normativo inaccessibile.

1. ATTORI INTERNAZIONALI E RICOSTRUZIONE DEL SISTEMA DELLA GIUSTIZIA

Nel gennaio del 2002 si tenne a Tokyo¹ l'*International Conference on Reconstruction Assistance to Afghanistan* in cui vennero pianificati i passi per la ricostruzione e il rilancio economico del paese. Mentre le conferenze internazionali im-

¹ Oltre al governo provvisorio di Karzai, alla conferenza parteciparono cinquantasette paesi e ventidue organizzazioni internazionali.

perversavano, in Afghanistan l'impalcatura della *rule of law* prevedeva la costituzione di un Gruppo consultivo per il settore giustizia, diretto dal ministero della Giustizia, suddiviso in diverse Commissioni ognuna delle quali impegnata in uno specifico settore. Il legame tra ricostruzione della giustizia e relazioni internazionali si determinò quale nodo saliente anche durante la Conferenza di Londra del 31 gennaio e 1° febbraio 2006, cui parteciparono oltre quaranta paesi finanziariamente (e politicamente) coinvolti nella ricostruzione dell'Afghanistan. Le influenze esterne non si limitavano certamente ai dichiarati fini del riassetto istituzionale. L'instabilità politica del paese e le scarse misure di ripartenza economica risultavano, e risultano ancora oggi, funzionali agli interessi che alcuni paesi (confinanti e non) potevano ottenere da tale situazione: i legami transnazionali (Rashid 2001; Harpviken – Strand – Suhrke 2002) hanno ripercussioni così profonde sulle vicende quotidiane al punto da rendere evidente quanto le dinamiche che si è soliti considerare «locali» siano in realtà parte di una più complessa rete di interessi politici ed economici.

Alla Conferenza di Londra, presieduta da Tony Blair, Hamid Karzai e Kofi Annan, venne ufficializzato il documento (*Afghanistan Compact*) che stabilì le procedure dei rapporti tra l'Afghanistan e le potenze interessate. Il documento esplicitava la volontà di «rispettare la pluralistica tradizione dell'Afghanistan, fondata sull'islam». L'obiettivo apparente era quello di far coincidere il modello di *rule of law*² legato alla tradizione giuridica occidentale con uno Stato di diritto concepito secondo principi propri della tradizione islamica. La ricostruzione giuridica e giudiziaria risultava, dunque, strettamente legata

² In chiave comparativa, la lettura di Hagan – Ferrales – Jasso (2008) fornisce un interessante spunto di riflessione sulle dinamiche normative che si innescano con la circolazione dei modelli giuridici legata a interventi politici attuati con la forza. In *How Law Rules: Torture, Terror, and the Normative Judgments of Iraqi Judges* gli autori introducono, attraverso un taglio specifico, aspetti normativi critici che contraddistinguono alcuni fenomeni contemporanei. Paesi come l'Iraq e l'Afghanistan rappresentano terreni di analisi emblematici in tal senso. Affermano gli autori: «L'introduzione della democrazia attraverso l'ideologia della *rule of law* in Iraq è emersa come caso negativo nella diffusione mondiale delle istituzioni americane. [...] Il più ovvio riferimento del presente caso studio concerne le circostanze dell'occupazione irachena» (ivi, p. 644).

allo «sviluppo economico», alla stabilizzazione e «alla creazione di un contesto sicuro»³.

Tuttavia, questa convergenza teorica tra *rule of law* e diritto musulmano non si è tradotta finora in una prassi giudiziaria ben definita né sono state risolte alcune discrasie tra la Costituzione del 2004 e le leggi in vigore. La Costituzione può essere considerata il piano giuridico-ideologico di riferimento sul quale dovrebbe poggiare l'autorità e la legittimità delle corti, nondimeno essa risulta distante dall'effettiva *routine* giudiziaria che prende forma nei tribunali. L'impatto delle influenze allogene, inoltre, ha ristretto i termini di possibilità del campo normativo in maniera tale da riscrivere la relazione tra i vari sistemi di riferimento secondo un ordine gerarchico che non rispecchia la prassi quotidiana di risoluzione delle controversie. La sostanziale distanza tracciata dai progetti di ricostruzione giuridica tra l'ordinamento statale e l'ambito consuetudinario afgano ha impedito che potesse affermarsi un sistema accettabile e riconoscibile in cui il tessuto sociale fosse in grado di identificarsi. Benché sul piano della retorica gli attori internazionali e il governo afgano ne fossero consapevoli, gli interventi nel settore giustizia hanno avuto l'effetto di marginalizzare l'atteggiamento di quei giudici che, nell'esercizio delle loro funzioni, danno continuità a un serie di pratiche consuetudinarie adottando un approccio giudiziario di «contaminazione», vale a dire caratterizzato dalla interconnessione di più riferimenti culturali e normativi. Il risultato di queste politiche di ricostruzione è osservabile in una disarticolazione del sistema giudiziario lasciato alla mercé di poteri estranei ai circuiti della giustizia.

Gli interventi nel settore giustizia si registrano su tre livelli: infrastrutture, leggi e codici, formazione. Lo scenario di fondo del riassetto istituzionale rimanda a una espansione della *rule of law* «che si estende alle stesse amministrazioni nazionali, dando la possibilità ai cittadini di uno Stato di invocarla per ottenere il soddisfacimento di un diritto: in tal modo, le amministrazioni statali vengono assoggettate anch'esse al diritto globale» (Cassese 2006, p. 4). Questa espansione globale del diritto è, però, ancora

³ Si veda il documento «*The Afghanistan Compact*» (UNAMA 2006).

precaria e il sistema delle «regole uguali per tutti» è tutt'altro che stabile (*ibidem*). Secondo quali criteri, suggerirebbe il caso afgano, vengono stabilite queste regole uguali per tutti?

Tra il 2005 e il 2008 ho avuto modo di incontrare molti operatori delle Nazioni Unite (soprattutto delle agenzie UNIFEM e UNODC), alcuni membri dell'*International Development Law Organization* (IDLO⁴) e di altre organizzazioni impegnate nel campo della giustizia in Afghanistan. Dalle conversazioni avute con questi attori della ricostruzione è emerso un atteggiamento tendente al rifiuto delle pratiche consuetudinarie utilizzate per risolvere dispute e prendere decisioni perché considerate ineguali, violente e governate da logiche di dominio maschile. Casi concreti a supporto di questa posizione se ne possono trovare in grande quantità, e così fanno molte agenzie internazionali collezionando (e talvolta cercando di risolvere) esempi drammatici di violazioni dei diritti. È bene sottolineare, però, che questa «catalogazione» delle violenze da parte delle agenzie internazionali ha il più delle volte l'effetto di sfociare in forme di condanna verso un intero sistema di pratiche e valori (identificato nell'ambito consuetudinario) – piuttosto che nei confronti di determinate persone o gruppi di persone – delegittimandolo a vantaggio di un sistema di giustizia imposto dall'esterno. La tendenza è simile a quella che Chatterjee (1989) individuava nei regimi coloniali e che era funzionale al progetto «civilizzatore» intrinseco al colonialismo ed è funzionale, oggi, ai progetti di modernizzazione e democratizzazione.

Più cauta, ma non meno problematica da un punto di vista delle implicazioni politiche, la posizione espressa dal direttore e da un ricercatore dell'IDLO in uno scritto del 2003. Anzitutto, gli autori affermano l'urgenza di ricostruire lo Stato di diritto, una necessità che concerne tanto gli afgani quanto il resto del pianeta:

⁴ L'IDLO è un'organizzazione intergovernativa con sede a Roma. L'Italia è uno dei paesi membri nonché uno dei maggiori finanziatori dell'IDLO. «L'Organizzazione ha il mandato di promuovere lo Stato di diritto e l'impiego delle risorse legali nei paesi in via di sviluppo e in transizione economica, al fine di favorirne lo sviluppo. Questa finalità è perseguita attraverso la formazione, l'assistenza tecnica per la riforma giuridica e giudiziaria, la costituzione di istituzioni, la ricerca, la pubblicazione, la raccolta e la distribuzione di informazioni e documentazioni» (Loris – De Maio 2003, p. 211).

Ristabilire lo Stato di diritto in Afghanistan non è soltanto fondamentale per il processo di ricostruzione del paese: i tragici eventi del settembre 2001 hanno infatti dimostrato in tutta la loro drammaticità che l'illegalità ormai, ovunque si trovi, ha implicazioni globali. Lo Stato di diritto a Kabul e Kandahar significa quindi anche maggiore sicurezza per tutti noi (Loris – De Maio 2003, p. 191).

I membri dell'IDLO tendono a situarsi a un livello prettamente giuridico, trascurando però le relazioni asimmetriche di potere che comporta la possibilità di definire in termini univoci i «principi di legalità» e le loro modalità di attuazione. Qualche pagina più avanti, nel loro scritto, gli autori riconoscono anche la necessità di prestare attenzione e avere «un rispetto profondo» (*ibidem*, p. 196) per quell'ambito giuridico che cade sotto l'ombrello della consuetudine. Questo meccanismo di riconoscimento, tuttavia, risulta per lo più da strategie di attribuzione dall'alto e non da processi di negoziazione. Il fulcro della questione, qui, è il dispositivo di politicizzazione delle istanze normative e non il semplice «rispetto profondo» per un ambito che si cerca di reinscrivere unilateralmente nel proprio (o di subordinare al proprio).

Gli autori affermano che i sistemi di valori degli afgani risiedono «in un insieme di codici non scritti che si basano su tradizioni e consuetudini legate ai valori islamici». Nelle aree rurali, in modo particolare, «l'ordine sociale dipende per lo più da strutture informali come la famiglia, la famiglia allargata, i legami di affinità e le *jirga*» (*ibidem*, p. 207). Vi sono due aspetti, su cui tornerò più avanti in questo capitolo, che è bene rimarcare fin da ora. In primo luogo, occorre ricordare che, per quanto le consuetudini debbano essere considerate in stretta relazione con i principi islamici, in una commistione di prassi-valori quotidianamente riaffermata che induce gli attori sociali a operare una sovrapposizione di modelli normativi, si tratta comunque di ordini di riferimento che, a livello analitico, è opportuno saper distinguere. In secondo luogo, considerare «informali» strutture come le *jirga* può risultare fuorviante: ogni sistema di riferimento è caratterizzato da una continua tensione tra ideale astratto e applicazione concreta che la dicotomia tra istituzioni «formali» e «informali» non è in grado di cogliere. Associare il livello di «formalità» alle istituzioni governative e quello di «informali»

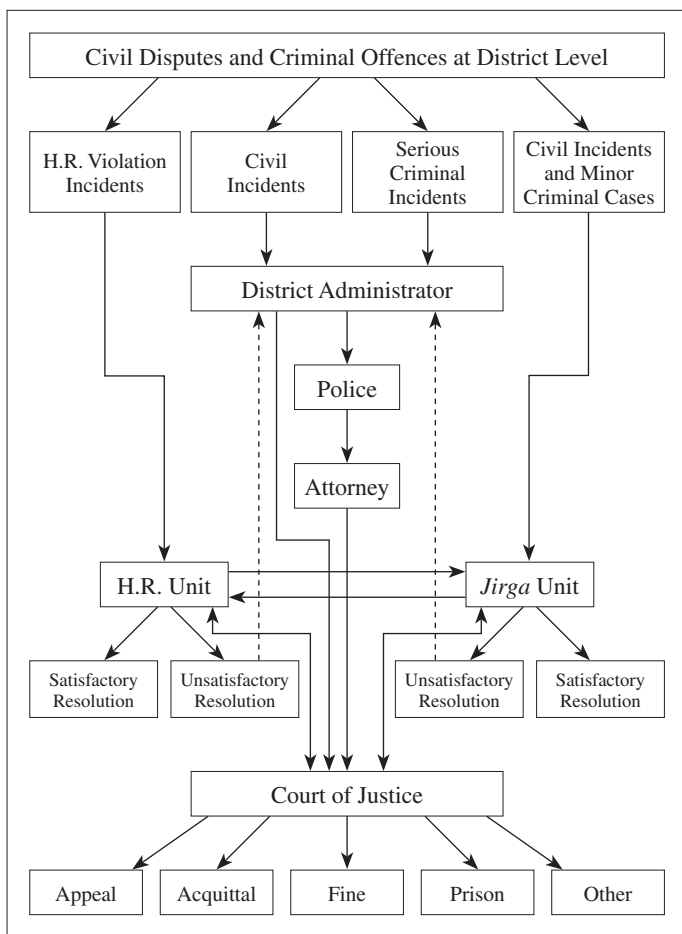
tà» all'ambito consuetudinario equivale a ribadire un modello giuridico-politico che mal si adatta al contesto afgano.

Il direttore e il ricercatore dell'IDLO segnalano inoltre l'importante aspetto della legittimità delle istituzioni consuetudinarie: «Il problema più grave è che attualmente le *jirga* possano essere sotto l'influenza di *warlords* ed essere manipolate, perdendo quindi la loro funzione e legittimità» (*ibidem*, p. 208). Non è del tutto chiaro, però, se per gli autori le assemblee consuetudinarie dovrebbero essere riconosciute come legittime da parte delle agenzie internazionali o da parte della popolazione afgana. Per quanto le *jirga* debbano essere considerate indispensabili interlocutrici politiche, l'ingerenza al loro interno di uomini potenti al comando di gruppi armati rende le possibilità di un auspicabile dialogo tra queste e le istituzioni statali e internazionali di difficile attuazione. Ma, anzitutto, di quale legittimità godono gli ipotetici attori di questo dialogo? Se ci si interroga sul problema della legittimità delle assemblee, occorrerebbe altresì interrogarsi su quello della legittimità delle agenzie internazionali: in che misura, infatti, le popolazioni locali hanno facoltà di stabilire i termini dell'intervento internazionale? Problema, questo, che deve essere tenuto in seria considerazione nel momento in cui taluni si fanno garanti di un «ripristino della giustizia».

Per quanto riguarda, invece, la relazione con le istituzioni consuetudinarie, i membri dell'IDLO ritengono opportuno tutelarle, soprattutto nella fase attuale in cui «contribuiscono a mantenere l'ordine sociale»; occorre cercare, al contempo, di «informare» progressivamente tali istituzioni «del rispetto dei diritti fondamentali» (*ibidem*, p. 208). Si pone anche qui, tuttavia, un problema di imposizione dall'alto, in una prospettiva che sembra dare acriticamente per scontata la validità, e la disponibilità all'accettazione da parte degli afgani, dei modelli e dei principi allogeni che le organizzazioni internazionali tentano di attuare. Su questo aspetto, altre organizzazioni (afgane e non) e alcuni esperti hanno una posizione che può essere invece sintetizzata nel contributo di Ali Wardak *Building a Post-War Justice System in Afghanistan* (2004)⁵. Secondo il modello formulato da

⁵ Si veda anche Kazem – Saba – Wardak 2007.

Wardak, vi deve essere una stretta collaborazione tra istituzioni statali, organi garanti dei diritti umani e istituzioni consuetudinarie. Il suo «modello integrato» implica il riconoscimento del carattere multidimensionale del sistema giustizia, individuando livelli di interazione tra diritti umani, contesto giuridico statale, strutture consuetudinarie e principi sharaitici. In questa prospettiva i valori e i principi islamici divengono il fulcro di un sistema che, nella pratica, dovrebbe tradursi secondo uno schema procedurale che l'autore così delinea:



Il modello di Wardak mette in relazione e in condizione di reciprocità ambiti, quali i diritti umani e le strutture consuetudinarie, che certe organizzazioni internazionali pongono in antitesi. L'implicita commistione tra istituzioni internazionali, statali e consuetudinarie ipotizzata dal modello non può, tuttavia, essere semplicemente associata a una distribuzione di compiti e competenze di ordine giuridico. È palese il modo in cui, in un contesto di questo tipo, si rimettano in discussione forme di potere e strutture sociali. Tutt'altro che scontata, inoltre, deve essere considerata l'idea di statalizzazione/omologazione delle istituzioni consuetudinarie stesse. L'ambito consuetudinario, infatti, non va inteso quale alternativa alle strutture statali dell'amministrazione della giustizia. Esso consiste in un substrato socio-normativo in relazione al quale viene veicolato il sentimento di appartenenza degli individui alla loro famiglia e alla loro comunità. Di conseguenza, il riferimento alla consuetudine funge anche da richiamo simbolico per sostenere e legittimare le differenti forme di rivendicazione dei gruppi e dei loro leader. Il ricorso alle pratiche e ai valori della consuetudine può riflettere, in altre parole, un immaginario politico localizzato che trae dalla possibilità di applicazione di determinate norme un supplemento di senso per legittimare uno specifico assetto politico-sociale.

1.1 Il ruolo dell'Italia

Alla Conferenza di Tokyo furono nominati i paesi che avrebbero guidato il processo di ricostruzione. All'Italia fu affidata la responsabilità dei progetti attuati nel settore giustizia⁶. Il governo italiano ha svolto e svolge, pertanto, un ruolo importante che ha previsto il finanziamento e il coordinamento del lavoro della comunità internazionale tramite l'*Italian Justice Project Office* (IJPO)⁷.

⁶ Negli altri settori, i paesi «lead» nominati furono: Stati Uniti, per quanto riguardava la riforma delle forze armate; Regno Unito, per la questione del narcotraffico; Germania, per le forze di polizia; Giappone, per il programma di disarmo delle milizie.

⁷ «Nel febbraio 2003, l'ex capo della Direzione nazionale antimafia ed ex direttore esecutivo dell'agenzia anti-droga delle Nazioni Unite (UNFDAC, oggi UNODC), Giuseppe Di Gennaro, è stato nominato "consigliere speciale" del governo italiano per la ricostruzione del settore giustizia in Afghanistan, e inviato

Alla Conferenza di Londra fu stabilito che le attività di ricostruzione dovessero svilupparsi nell'ambito dell'*Afghanistan National Development Strategy* (ANDS) che rappresentava il piano di riferimento per le strategie di assistenza e riconosceva la primaria responsabilità e rilevanza delle autorità afgane. Successivamente, nel 2008, venne adottata la *National Justice Sector Strategy*.

Il governo italiano ha agito, in questo contesto, mediante il canale multilaterale⁸ e bilaterale. Il lavoro svolto finora si è concentrato sulla codificazione (sono opera dell'Italia il nuovo Codice di procedura penale, attualmente in revisione per manifesti problemi di applicabilità, il Codice minorile e la Legge Penitenziaria), sulla formazione (dei giudici, dei procuratori e dei funzionari del ministero della Giustizia) e sul ripristino di alcune infrastrutture (tribunali, carceri). Le politiche di intervento adottate dal governo italiano hanno assecondato la posizione dominante volta ad affermare un nuovo ordine giuridico e giudiziario, con l'intento di sovvertire una realtà, identificata con l'ambito consuetudinario, ritenuta incapace di adeguarsi alle tra-

a Kabul a dirigere il neo-costituito Ufficio italiano giustizia. L'Ufficio giustizia aveva un'organizzazione del tutto atipica: dipendeva dal ministero degli Affari esteri, gestiva fondi della Cooperazione italiana, ma era formalmente separato dall'Ambasciata d'Italia a Kabul. Di Gennaio si è dimesso dall'incarico nel luglio 2004, in forte polemica con il governo e a seguito di contrasti con l'Ambasciata italiana. [...]. Di Gennaio è stato sostituito, alla fine del 2004, dal ministro Plenipotenziario (promossa Ambasciatore nel marzo 2005) Jolanda Brunetti Goetz, in veste di "coordinatore speciale" del Programma giustizia. L'Ambasciatore Brunetti è rimasta nella capitale afgana fino al settembre 2006, allorché il posto di coordinatore è stato soppresso e l'Ufficio medesimo drasticamente ridimensionato e posto alle dipendenze dell'Ambasciata, sotto la supervisione del Primo segretario. Si è aperto così un periodo di sostanziale rallentamento delle attività dell'Ufficio, che ha visto, tra l'altro, definitivamente compromessa la *leadership* italiana nella riforma di settore. Ciò sebbene il ruolo "guida" dell'Italia, come pure quello delle altre *lead nations*, fosse già stato ridotto a quello di *key partner* delle istituzioni afgane fin dal gennaio 2006, con la presentazione della prima e provvisoria strategia nazionale di sviluppo da parte del governo Karzai (*Interim Afghanistan Development Strategy - I-ANDS*). L'Ufficio italiano giustizia è venuto meno, in via definitiva, con l'apertura a Kabul, nel novembre 2007, di un'Unità Tecnica Locale della Cooperazione italiana (UTL-Kabul). [...]. La riforma del settore giustizia è divenuta così l'oggetto di uno dei programmi di cooperazione gestiti in loco dall'UTL» (Tondini 2009).

⁸ In questo senso, il governo italiano ha finanziato progetti legati al settore giustizia realizzati da altre organizzazioni (come l'IDLO) e alcune agenzie delle Nazioni Unite: *UN Development Programme* (UNDP), *UN Office for Drug Control and Crime Prevention* (UNODC), *UN Children's Fund* (UNICEF), *UN Development Fund for Women* (UNIFEM) e *UN Office for Project and Services* (UNOPS).

sformazioni e ai processi di democratizzazione in atto. Del resto già il documento presentato alla Conferenza di Londra del 2006 esplicitava, con una terminologia non appropriata, la necessità di risolvere il problema della «giustizia informale».

In merito al lavoro di codificazione svolto dall'Italia, Saber Marzai⁹, procuratore del Distretto 11 di Kabul, mi ha riferito:

La collaborazione tra procuratori e polizia è molto difficile. Spesso abbiamo degli scontri duri. Il lavoro non è stato agevolato dal Codice di procedura penale del 2004, che non è adatto al nostro sistema. Nella maggior parte dei casi dobbiamo aggirarlo [...]. Peccato pensare al lavoro inutile che viene fatto; una maggiore conoscenza del contesto afgano e un po' di pazienza avrebbero portato a un risultato diverso¹⁰.

Secondo Faiz Ahmed (2007b, p. 9), l'imposizione di un Codice esterno non si traduce semplicemente in una questione di procedure tecnico-amministrative. Piuttosto, si tratta di un deciso atto politico, capace di ridare vigore ad ampie forze di instabilità antigovernativa. Il Codice di procedura penale è stato adottato nel febbraio del 2004. A una successiva conferenza nel Qatar, racconta Ahmed in un altro suo saggio (2007a), rappresentanti del governo italiano hanno descritto il Codice come un testo semplificato pensato per rendere il lavoro della polizia e dei giudici più semplice e rispettoso dei diritti umani. I rappresentanti del governo hanno trascurato di menzionare, tuttavia, che nessun afgano e nessun giurista islamico sono stati consultati nel processo di redazione del Codice e che né il diritto consuetudinario afgano né il diritto islamico sono stati considerati fonte fondamentale per questo importante testo di legge.

L'analisi critica di Ahmed contiene spunti di riflessione interessanti e sottolinea un aspetto cruciale: molti dei progetti attuati a partire dal 2001 sono stati realizzati senza la necessaria attenzione alle (e spesso senza le necessarie competenze sulle)

⁹ Saber è nato nel 1950. Si è laureato all'Università di Kabul ed è da sempre impegnato nel settore legale. Per alcuni periodi, a causa delle guerre, non ha potuto svolgere il suo lavoro. Ha presieduto per un certo arco di tempo l'*Afghanistan Prosecutors Association*.

¹⁰ Conversazione del 12 marzo 2008.

specificità dei contesti sociali, il che ha contribuito ad aumentare la resistenza da parte degli afgani nei confronti di modelli, idee e programmi imposti dall'esterno. Occorre però aggiungere che l'autore rischia talvolta di offrire un'immagine per certi versi «mitizzata» dello scenario normativo afgano, dove una presunta armonia originaria non ritrova spazio nelle politiche attuali. Egli afferma infatti:

Storicamente, l'islam, penetrando in differenti regioni del globo, non ha cancellato le culture indigene e i sistemi sociali preesistenti ma, piuttosto, si è unito alle tradizioni e ai costumi locali in maniera simbiotica [...]. L'islam non ha annullato le diverse culture indigene dell'Afghanistan, nemmeno nell'ambito giuridico, ma piuttosto ha promosso una fusione dinamica di svariati elementi del diritto consuetudinario con i principi generali della giurisprudenza islamica. Questa relazione simbiotica ha dimostrato di essere un processo che le agenzie di sviluppo internazionali e il giovane Stato afgano non sono riusciti a ripetere nel loro approccio di riforma giuridica, come dimostrato dalla crescente resistenza a quella che molti giuristi afgani hanno percepito come una imposizione esterna della legge nel loro paese (Ahmed 2007b, pp. 13-14).

Quest'ultimo aspetto ha indubbiamente segnato discorsi e pratiche nell'ambito del processo di ricostruzione del sistema della giustizia e continua a rappresentare uno dei principali problemi attuali. D'altro canto, la pacifica contaminazione che avrebbe avuto luogo durante i processi di islamizzazione appare piuttosto discutibile¹¹. La «sopravvivenza» di pratiche consuete-

¹¹ La violenta conquista e conversione dei kafiri (oggi nuristani) ne è una prova. Il Nuristan si trova nella zona nord-orientale dell'Afghanistan attuale, area che in passato era abitata da popolazioni politeiste, circondate da diverse popolazioni musulmane, le quali denominavano tale regione Kafiristan, «la terra degli infedeli». I nuristani vivono tra le popolazioni pashtun del Kunar, i kalash della valle del Chitral del Pakistan e i tagiki del Badakhshan. Poco si sa sull'origine di questa popolazione, sia da un punto di vista storico sia religioso. I kafiri conservarono culti pagani fino al periodo 1880-1901 quando l'emiro di Kabul, Abdur Rahman, sferrò cruenti *jihad* contro le parti del regno che erano ancora indipendenti, con l'obiettivo di convertirle all'islam e di ottenerne il controllo politico. Dopo una feroce battaglia, Abdur Rahman conquistò il Kafiristan (1895-1896) ribattezzandolo Nuristan, «la terra della luce». Il popolo, islamizzato con la violenza, si trovò costretto a rinegoziare la propria presenza e il proprio immaginario in virtù del conquistatore, portatore di una nuova «verità». Circa un secolo

dinarie non deriva da un'armoniosa commistione tra «vecchio» e «nuovo» ordine, quanto piuttosto da processi di reinvenzione e adattamento che le popolazioni locali hanno messo in atto dopo aver incontrato (per lo più dopo essersi scontrate con) forme di potere dominanti che avanzavano nel nome della religione. Aspetto che sembra aver contraddistinto ogni imposizione religiosa avvenuta nel corso della Storia.

L'idea di «sopravvivenza» cui faccio riferimento non rimanda a giudizi di valore positivi o negativi, non si tratta di regole «buone» che resistono al contatto con regole «cattive», bensì di pratiche che permangono (modificandosi) anche dopo l'imposizione o l'adozione di nuove credenze, nuovi modelli, segnando il ritmo di quel movimento continuo per cui la tradizione viene continuamente «reinventata».

Ora, a prescindere dall'efficacia degli interventi attuati nel settore civile, il ruolo del governo italiano nella ricostruzione giuridica e giudiziaria¹² non può essere scisso dall'impegno militare attraverso il contingente italiano dell'ISAF; garantire la sicurezza¹³ e ricostruire sono considerate, infatti, condizioni imprescindibili e intrinsecamente legate l'una all'altra. Per il governo italiano impegno civile e militare si fondono nell'unico obiettivo di pacificare l'Afghanistan e garantirne il processo democratico. Oltre a nascondere interessi di altra natura, però, le modalità mediante le quali questo processo è stato promosso e implementato sono tutt'altro che prive di problematiche, così

più tardi la popolazione nuristana si oppose ai progetti di riforma di matrice laica dei dirigenti della Repubblica democratica dell'Afghanistan, in difesa della fede islamica. Bisogna sottolineare che i due nomi con cui sono stati conosciuti, e lo sono tuttora, gli abitanti di questa regione, sono stati imposti dall'esterno: kafiri («infedeli», pagani) e nuristani (abitanti del Nuristan, «la terra della luce»).

¹² Tra il 2002 e il 2008 il governo italiano ha speso decine di milioni di dollari per il solo settore giustizia (molti dei quali destinati al finanziamento di progetti attuati da altre agenzie e organizzazioni, tra le quali l'IDLO). I fondi ripartiti per le spese militari sono d'altro canto ben più ingenti di quelli relativi all'impegno civile: sul totale dei fondi elargiti dal governo italiano, circa il 90% è stato destinato alle spese militari.

¹³ La questione «sicurezza» è continuamente all'ordine del giorno dell'agenda internazionale. Negli ultimi anni, a Kabul, si è registrato un aumento degli attacchi e degli attentati esplosivi a danno di istituzioni governative, forze di polizia e forze armate straniere. La città ha sempre di più assunto un volto militarizzato, con l'aumento di posti di blocco, di guardie armate e di un generale clima di tensione.

come profonde sono le ripercussioni sulla società afgana. Per quanto concerne il settore giustizia, diversi osservatori notano, per esempio, che una certa enfasi posta dai cittadini afgani sui meccanismi non statali di risoluzione delle dispute possa essere in parte spiegata come reazione all'imposizione di modelli di giustizia allogenici, considerati incapaci di adeguarsi alle specificità afgane e di «servire la giustizia» (Yassari 2005, p. 53). Allo stesso tempo si rileva come consolidate strutture di potere a livello locale, legate per esempio alle assemblee consuetudinarie, ai governatori, ai comandanti e ai *mullah*, trovino nel ricorso a determinate pratiche consuetudinarie una ulteriore fonte di legittimazione per la propria autorità.

L'azione internazionale nel settore giustizia è dunque strettamente connessa ad altri aspetti, quali la disponibilità di fondi, l'impegno militare, la volontà di interferire nelle politiche nazionali ed estere del governo di Kabul, la riformulazione delle strutture di potere locali. Sebbene l'Italia fosse formalmente incaricata di svolgere un ruolo «guida» nella ricostruzione del sistema giudiziario, gli Stati Uniti hanno, dal canto loro, agito di fatto come paese leader.

Vi è inoltre da precisare che, mentre, in linea di massima, fino alla fine del 2005, l'influenza statunitense sulle politiche di riforma della giustizia è apparsa più limitata, dalla metà del 2006 in poi, l'azione americana si è fatta progressivamente più incisiva. Nell'estate del 2006 gli USA hanno elaborato una propria strategia per la ricostruzione del sistema giudiziario afgano, messa a punto da avvocati militari e funzionari del Dipartimento della giustizia per conto dell'Ambasciata americana a Kabul. Tale strategia ha previsto l'intervento di quattro agenzie governative: Dipartimento di Stato, Dipartimento della giustizia, Dipartimento della difesa e Agenzia per la cooperazione allo sviluppo [USAID], in partnership con una serie di *contractors* privati. Attualmente, le agenzie interessate operano in maniera sinergica e integrata, coordinate da un *Rule of Law Coordinator* dell'Ambasciata USA (Tondini 2009).

Questione alquanto controversa è stata la partecipazione attiva delle Forze armate statunitensi al processo di ricostruzione del sistema giudiziario attraverso la realizzazione di infrastrutture e l'organizzazione di corsi di formazione e conferenze. La

combinazione tra forza militare e intervento civile evidenzia il confine sfumato tra imposizione e cooperazione e finisce con l'alimentare le tensioni politiche fra gruppi di potere, governo e potenze straniere.

2. INTERVENTO INTERNAZIONALE E *RULE OF LAW*

Le forze e gli interessi che agiscono in Afghanistan sono molteplici¹⁴, motivo per cui devono essere tenute in considerazione le connessioni esistenti tra manovre internazionali, forza militare e movimenti intranazionali; tra politiche dello sviluppo, della democrazia e mercato globale; tra reti dell'economia illecita, privatizzazioni e alleanze politiche; tra strutture dell'aiuto e dipendenza. Le azioni intraprese sotto la bandiera della *rule of law* hanno luogo in questo scenario, conferendo al processo di affermazione dello Stato di diritto una potente risonanza simbolica connessa a dispositivi che prendono la forma di codici, corsi di formazione e campagne mediatiche. La rete internazionale, rappresentata, oltre che dai governi, da un conglomerato di agenzie attive nel settore giustizia e diritti umani, interviene nella sfera normativa in modalità differenti: dalle campagne di sensibilizzazione alla formazione, dall'assistenza legale ai finanziamenti.

Con otto *Information, Legal Assistance Centers* (ILAC's) sparsi per il paese e un programma denominato *Information Counseling and Legal Assistance* (ICLA), il *Norwegian Refugee Council* (NRC) è uno degli enti più attivi in questo ambito. Tra le sue principali mansioni vi sono l'assistenza legale nelle dispute civili e le consulenze offerte ai rifugiati e alle persone internamente dislocate che tornano nelle comunità di origine.

Un recente rapporto (NRC 2007a) spiega che i clienti si avvicinano al NRC talvolta avendo già registrato i loro casi presso istituzioni giudiziarie o governative. Altre volte il primo passo è proprio quello di rivolgersi al NRC: quando ciò avviene, i consu-

¹⁴ Significativa l'affermazione di Richard Holbrooke, *Special Representative for Afghanistan and Pakistan* dell'amministrazione Obama, il quale ribadì, con riferimento all'Afghanistan, che «qui è in gioco il futuro della NATO» («Corriere della Sera» del 9 febbraio 2009).

lenti tentano in primo luogo di risolvere la questione (una disputa di natura civile) mediante il ricorso alla *jirga* o alla comunità (ivi, p. 5). Questa procedura si discosta notevolmente da quella di altre organizzazioni che condannano a priori il ricorso alle istituzioni consuetudinarie.

Nel 2006, a Kabul, ho incontrato e intervistato¹⁵ l'avvocato Mushkhas, consulente del NRC. Le sue parole confermavano come l'attenzione verso le prassi consuetudinarie per risolvere dispute civili potesse per certi versi riflettere un posizionamento politico nei confronti del processo di ricostruzione. L'avvocato, infatti, ribadì più volte che il ricorso ai tribunali nelle cause civili non implica necessariamente la possibilità di affrontare un processo in maniera imparziale, svincolandolo da logiche di potere e pressioni esterne. Raccontandomi della vicenda legata alle contestazioni di Paghman (riguardanti la disputa tra una parte della popolazione decisa a ottenere la restituzione di alcune terre e Sayyaf che sovente ha represso le contestazioni con la violenza), l'avvocato pose l'accento sulle implicazioni politiche di una controversia civile di tale natura, sull'influenza che Sayyaf era in grado di esercitare sulla magistratura e sulla complessità di gestire una riconciliazione che chiamasse in causa istituzioni consuetudinarie, numerose famiglie, signori della guerra, agenzie internazionali e strutture provinciali.

La ricostruzione dei tribunali, secondo Mushkhas, non può essere ritenuta sufficiente a garantire la pacifica risoluzione delle dispute civili, soprattutto allorché sono coinvolte persone influenti e pericolose. La capacità di orchestrare soluzioni conciliatorie tramite assemblee comunitarie, accordi tra le parti e intermediazioni giudiziarie e governative appariva, a suo avviso, l'unica via percorribile:

Violenza e ingiustizia sono inevitabili quando si negozia con personaggi che hanno la possibilità di comprarsi pubblico consenso attraverso l'uso della forza e del denaro; nel momento in cui la loro posizione viene contestata, la repressione diviene particolarmente dura [...]. Le questioni politiche, i problemi sociali e la competizione tra diversi partiti e diversi poteri fanno di una

¹⁵ Intervista del 29 ottobre 2006 tenutasi presso gli uffici del NRC.

causa civile qualcosa di più grande. È una vicenda molto delicata e complicata [quella di Paghman]. Quello che possiamo fare noi è agevolare il dialogo tra le parti e informare le persone.

Nella misura in cui la comunità internazionale si fa veicolo in Afghanistan di una estensione globale della *rule of law*¹⁶, si è indotti a concepire il lavoro svolto dalle varie agenzie intergovernative e non governative in maniera pressoché indistinta. Differenze nell'adozione di procedure e nell'uso del linguaggio sono in realtà possibili da cogliere, come risulta dal confronto tra il lavoro svolto dal NRC e quello condotto dall'IDLO¹⁷. Mentre il NRC (organizzazione non governativa) sembra agire in maniera più attenta alle contingenze sociali e culturali concentrandosi su casi specifici affrontati per via giudiziaria o interfamiliare/comunitaria, l'IDLO (agenzia intergovernativa) opera a un altro livello e agisce nella veste di promotore della *rule of law*. Se il lavoro del NRC si inserisce negli interstizi normativi creati dall'ambito giudiziario e dalla consuetudine, l'IDLO tende invece ad adottare un approccio politico-giuridico che si muove dall'alto nel nome della modernizzazione giuridica.

Grazie al mio amico Shahim¹⁸, nel marzo 2008 ho avuto la possibilità di partecipare ad alcune lezioni di una consulente legale dell'IDLO tenutesi presso l'Università di Kabul. In una delle ultime lezioni l'insegnante fornì agli studenti la documentazione relativa ad alcuni casi giudiziari chiedendo loro di descrivere le

¹⁶ Per una riflessione sul rapporto tra *rule of law* e globalizzazione si vedano, tra gli altri, Cassese 2006; Costa – Zolo 2002 a cura; Kirby 2005; Mattei – Nader 2008; Zifcak 2005.

¹⁷ Dal sito www.idlo.it: «IDLO, impegnata in Afghanistan dal gennaio 2003, ha concluso due progetti di assistenza alla riforma del settore giustizia, *Interim Training for the Afghan Judiciary* ed *Enhancing the Capabilities of Legal Professionals in Afghanistan*, finanziati dall'Italia. Attualmente IDLO ha in corso l'attuazione di un altro progetto, *Increasing Afghanistan's Capacity for Sustainable Legal Reform*, anch'esso con fondi italiani. Attraverso questi progetti IDLO ha sin qui garantito la formazione di circa 1500 operatori del settore giustizia, tra i quali giudici, procuratori, avvocati, parlamentari, funzionari della pubblica amministrazione e professori».

¹⁸ Shahim si è laureato in Legge all'Università di Kabul. Dopo la laurea ha lavorato al Parlamento. Attualmente vive in Germania dove sta proseguendo gli studi in diritto internazionale.

procedere da utilizzare per risolverli. Trattandosi soprattutto di controversie civili, era possibile rilevare lo scollamento tra la prassi giudiziaria osservabile nei tribunali di Kabul, la cui soluzione muove alla ricerca di un accordo tra le parti nel tentativo di non turbare gli equilibri sociali preesistenti, e le soluzioni delineate dall'insegnante dell'IDLO, orientate alla ricerca delle disposizioni legislative in vista della decisione unilaterale del giudice. La distanza tra la prassi giudiziaria (influenzata da logiche consuetudinarie) e l'astrazione delle lezioni trovava ragione d'essere soprattutto in relazione agli obiettivi del corso, tra i quali quello di promuovere modelli giuridici in linea con la legge afgana e rispettosi dei trattati internazionali.

Le lezioni universitarie rientrano in una strategia di promozione della *rule fo law* che concerne uno degli ambiti più importanti e delicati del lavoro dell'IDLO, quello della formazione. Anche in relazione a questo aspetto è possibile cogliere differenze tra il NRC e l'IDLO. Mentre l'attività di quest'ultimo è finalizzata all'importazione in Afghanistan della *rule of law* (attraverso, per esempio, la formazione degli operatori delle istituzioni statali della giustizia), il NRC agisce nel tentativo di mettere in relazione strutture consuetudinarie e governative, consuetudini e legge statale. Nel rapporto *Property Law Training for Jirga and Shura Members* (NRC 2007b) viene esplicitato che l'organizzazione non supporta il ricorso a pratiche comunitarie di risoluzione delle dispute in relazione ai casi penali e a quei casi civili in cui è necessario tutelare i diritti delle donne e dei bambini. In relazione agli altri casi civili, gli avvocati del NRC incoraggiano energicamente una maggiore conoscenza del diritto civile da parte delle *jirga* e delle *shura*. Gli avvocati sostengono che questo vada a beneficio dei clienti e, inoltre, in tal modo si mostra rispetto per quell'insieme di norme che la maggior parte degli afgani considera «il legittimo sistema di giustizia civile nel loro paese» (ivi, p. 15).

Il confronto tra le strategie dell'IDLO e quelle del NRC non è atto a evidenziare la validità di un modello rispetto a un altro, né a offrire una valutazione dei progetti implementati, cosa che richiederebbe un'analisi *ad hoc*. Piuttosto, tale raffronto serve a mettere in luce i diversi livelli e i vari campi d'azione che interessano le agenzie internazionali attive nella ricostruzione, le

quali possono agire in modi realmente differenti. Il difficile interrogativo che sorge a questo punto è relativo alla necessità di capire se, pur considerando le opportune distinzioni tra il lavoro di un'agenzia rispetto a quello di un'altra, è possibile rilevare un modello generale di intervento internazionale umanitario i cui effetti vanno al di là delle diverse modalità di implementazione.

Come si può leggere sul sito Internet www.nrc.no, i partner e gli enti finanziatori del NRC comprendono diverse agenzie delle Nazioni Unite, il *World Food Programm* (WFP), la *Norwegian State Oil Company* (Statoil), la *European Commission Humanitarian Office* (ECHO), la *Food Agriculture Organization* (FAO), il *Norwegian Ministry of Foreign Affairs*, la *United States Agency for International Development* (USAID¹⁹). Le stesse istituzioni si ritrovano tra la maggior parte delle organizzazioni attive in Afghanistan, insieme ad altri importanti enti quali, per esempio, la Banca mondiale o i vari ministeri dei governi interessati. Le cosiddette «campagne di sensibilizzazione» e le donazioni di privati sono anch'esse uno scenario di fondo comune a tutte le organizzazioni.

Certamente negli ultimi anni un adattamento nell'uso del linguaggio vi è stato, per cui oggi in pochi parlano di un unico modello di intervento; lo stesso concetto di «sviluppo» è stato scorporato in particolari declinazioni che hanno cercato di mostrarne un volto più negoziabile («sviluppo partecipativo», «sviluppo sostenibile»...). Tuttavia, pur cambiando i nomi, gli attori internazionali che agiscono talvolta nel nome della democrazia, talaltra nel nome del progresso, della pace, dei diritti uguali per tutti o della *rule of law* sono sempre gli stessi. Nel contesto afgano, al di là dei singoli progetti attuati in buona o cattiva fede, quello che si può osservare è l'articolarsi di un sistema di relazioni internazionali capace di dare continuità a determinate logiche di dominio e di controllo delle risorse planetarie.

¹⁹ USAID ricopre un ruolo chiave nello scenario della giustizia afgana. Come riferitomi dal giudice Arif del *Provincial Office*: «La Corte suprema intrattiene relazioni politiche che influenzano il lavoro dei giudici. [...]. I soldi che USAID spende nel settore giustizia non sono elemosina. Servono invece per creare legami politici. Il legame tra la Corte suprema e USAID è molto importante, ma è anche delicato», intervista del 10 ottobre 2006.

In Afghanistan ho potuto assistere alla costruzione di pozzi che forniscono alla gente fango invece che acqua; alle strette di mano tra politici locali e staff delle ONG che si accordavano per la fittizia conclusione di progetti neanche iniziati (questo perché gli enti finanziatori pretendono che il denaro accordato venga speso, altrimenti l'anno successivo alla ONG non verranno concessi fondi o ne verranno stanziati meno); all'avvio di progetti senza nessuna conoscenza delle realtà sociali e culturali. Ma mi è capitato anche di osservare progetti meglio pensati e meglio gestiti. Talvolta la deviazione rispetto ai propositi dichiarati dall'organizzazione viene giustificata dagli operatori come necessità per poter dare continuità al proprio operato. Come mi è stato raccontato da un'impiegata (di cui proteggerò l'anonimato modificando anche i nomi delle organizzazioni per cui lavora) di Ox, un'organizzazione di microcredito nata da una costola di ACT, ONG francese storicamente impegnata in Afghanistan, spesso è necessario fare «carte false» per poter continuare a «vivere». L'istituto del microcredito prevede che il prestito elargito venga restituito con un basso tasso di interesse. Il prestito viene concesso sulla base di reti comunitarie che esercitano un controllo reciproco tra i riceventi. Ox non è al momento in grado di mantenersi grazie agli interessi maturati dai prestiti, quindi riceve fondi da ACT. Per ricevere più soldi, Ox crea dei clienti immaginari grazie ai quali viene legittimata la concessione di fondi. Stando a quanto riferitomi dalla mia interlocutrice, la direzione di ACT è a conoscenza di queste manovre, ma finge di non sapere. In questo modo, i soldi che ACT riceve dagli enti finanziatori europei vengono impiegati per mantenere le spese di Ox. Spese elevate, ribadisce l'impiegata, perché solo per coprire gli stipendi dei giovani francesi a capo dell'ufficio di Kabul occorrono molte migliaia di dollari al mese. Al momento della presentazione dei dati ufficiali, risulta che Ox ha prestato denaro a un certo numero di persone che hanno potuto cambiar vita grazie a quel prestito. Il particolare omissso, però, è che alcune di queste persone non esistono.

2.1 Nel nome della rule of law

Il contesto della ricostruzione in Afghanistan consiste in una enorme quantità di progetti di emergenza, cooperazione e sviluppo che hanno profonde ripercussioni sul tessuto sociale e sulla vita politica ed economica del paese. Attuati da governi, agenzie intergovernative o non governative, questi progetti necessitano, a prescindere dalle loro intenzioni concrete, di una potente legittimazione simbolica, come avviene per la cosiddetta modernizzazione giuridica.

Dalla risoluzione dei singoli procedimenti alla codificazione, dal lavoro con i membri delle assemblee consuetudinarie a quello con i quadri del ministero della Giustizia, si articola lo spazio all'interno del quale a Kabul può aver luogo il complesso incontro tra modelli di giustizia differenti. Le forme di sincretismo che da tale incontro si generano, tuttavia, sono subordinate agli antagonismi politici e ai propositi egemonici che si affermano nel nome della *rule of law*. Rosa Ehrenreich Brooks (2003) spiega che, tra la concezione accademica della *rule of law* e le intenzioni e gli effetti delle azioni che vengono compiute in suo nome, vi è una differenza tutt'altro che marginale. A livello globale, in un numero sempre maggiore di luoghi, promuovere la *rule of law* è divenuta un'attività fondamentalmente imperialista, in cui amministratori stranieri, sostenuti da ampi eserciti, governano società ritenute non pronte per assumersi il compito di governare se stesse (ivi, p. 2280).

Sulla possibilità di autogoverno, interessante segnalare la seguente affermazione di Antonella Deledda, che ha collaborato con l'UPO ed è presidente dell'associazione ARGO (Analisi e Ricerche Geopolitiche sull'Oriente):

Non c'è dubbio che l'investimento della comunità internazionale in Afghanistan deve essere di lunga durata, per raggiungere l'obiettivo di rendere il paese capace di governarsi con i propri mezzi, politici ed economici, e di far fronte autonomamente al rischio di scivolare nuovamente verso il caos totale (Deledda 2009, p. 1).

Tale affermazione sembra dare per scontata la possibilità di controllo che alcuni paesi possono esercitare su altri ritenuti non

pronti ad autogovernarsi. Questa prospettiva, allorché assunta come valida da amministratori e politici, ha l'effetto di alimentare la funzione egemone di precise forme di interventismo internazionale occultando quei processi storici transnazionali alla base dell'instabilità politica interna che viene invece (strumentalmente) spiegata come un'incapacità di darsi democrazia.

Oggi, continua Ehrenreich Brooks, l'Afghanistan è essenzialmente guidato (tra l'altro non particolarmente ben guidato, aggiunge) dagli Stati Uniti, dalle Nazioni Unite, dalla Comunità Europea e da dozzine di ONG. Promuovere la *rule of law* è divenuto un mantra (2003, p. 2283) per le politiche internazionali, attraverso il quale dovrebbero essere assimilati determinati modelli giuridici e politici. Con tono ironico, Carothers ha scritto che non è più possibile assistere a un dibattito di politica estera senza che qualcuno proponga la *rule of law* come soluzione ai problemi del mondo (1998, p. 95).

Ciò risulta particolarmente significativo se si considera, con Ehrenreich Brooks, che la *rule of law* non è qualcosa che esiste «al di là della cultura» e che può essere imposta mediante il semplice espediente di creare strutture formali e riscrivere costituzioni e statuti. Nella sua vera accezione del termine, la *rule of law* è una cultura, malgrado il fatto che i promotori dei diritti umani e i fautori delle politiche estere degli Stati riflettano uno scarso interesse per i complessi processi attraverso i quali le culture mutano (2003, p. 2285).

Nell'Afghanistan di oggi la *rule of law* è divenuta l'orizzonte di senso attraverso cui leggere l'esportazione/importazione di volontà politiche che nella retorica internazionale si fanno garanti di valori quali la giustizia sociale e i diritti umani. Non a caso, il concetto di *rule of law*, apparentemente «buono per tutti» (Tamanaha 2004), è indissolubilmente legato a quello di democrazia e, sovente, all'idea di lotta per la democrazia.

Per quanto apparentemente incontestabili, le azioni legittimate dalla *rule of law* non sono più scindibili dagli enormi interessi che le sostengono (Mattei – Nader 2008). Nella guerra in Afghanistan sono infatti emersi gli importanti ritorni economici per le multinazionali, le promesse per l'estrazione di risorse energetiche, i grossi guadagni relativi ai progetti di cooperazione, alla privatizzazione della sicurezza, alla creazione di nuovi paradisi fiscali.

Come riportato in un recente articolo:

La comunità internazionale spende circa 4,5 milioni di euro al giorno in attività umanitarie e di ricostruzione; per le operazioni militari i soli Stati Uniti spendono quotidianamente oltre 60 milioni di euro: una differenza che ben descrive quali siano le reali priorità della comunità internazionale. Se questo già si sapeva, risulta invece degno di nota il fatto che degli oltre 15 miliardi di euro promessi dai donatori (governi e istituzioni internazionali) dal 2001 a oggi, meno di 10 sono stati effettivamente spesi [...]. Ma la rivelazione più scioccante del rapporto dell'Acbar, è che dei pochi finanziamenti internazionali effettivamente erogati per i progetti umanitari e di ricostruzione, quasi la metà torna nelle tasche dei paesi donatori sotto forma di contratti d'appalto fatti ad aziende occidentali o di spese per gli stipendi, il vitto, l'alloggio, la sicurezza e la mobilità del personale espatriato. Per esempio, quasi la metà dei finanziamenti della Cooperazione statunitense (USAID) sono finiti in appalti a cinque multinazionali USA (*KBR-Halliburton, Louis Berger Group, Chemonics International, Bearing Point e Dyncorp*). Lo stipendio medio di un operatore umanitario occidentale che lavora in Afghanistan è di 20 mila euro al mese. Per non parlare delle case con piscina e aria condizionata in cui vengono alloggiati, delle guardie armate che proteggono abitazioni e uffici (10 mila uomini solo a Kabul), dei rifornimenti di cibo occidentale spediti dalla madrepatria e delle flotte di lussuosi fuoristrada Toyota (Piovesana 2008).

Dal punto di vista dei paesi attivi nella ricostruzione, il legame tra espansione giuridica e penetrazione economica (Schmidhauser 1992) si rivela dunque cruciale.

Se, sul piano della propaganda, Stati Uniti ed Europa (il ruolo delle organizzazioni internazionali è strettamente legato al peso politico che le singole potenze straniere giocano in Afghanistan) continuano ad affermare di voler guidare la ricostruzione giuridica e l'affermazione dello Stato afgano secondo una linea che sia decifrabile nei termini di una *rule of law* globale, su un altro piano il progetto egemonico intrinseco all'interventismo internazionale, la perpetrazione di regimi di violenza, la commistione tra potere statale e signori della guerra, gli interessi legati al narcotraffico e alle risorse energetiche costituiscono l'altra faccia della medaglia.

Due processi apparentemente in contraddizione attraversano questo scenario: il tentativo di fortificare uno Stato afgano

storicamente debole, di centralizzare il potere politico e giudiziario e di creare un apparato statale in grado di stabilizzare e controllare il territorio (dalla stabilità dipende per esempio la possibilità di attuazione dei progetti legati agli oleodotti) coincide con l'espansione globale della *rule of law* che può essere letta come un ulteriore segno del processo di riconfigurazione della sovranità dello Stato-nazione²⁰. Dalla relazione tra centralizzazione interna e riconfigurazione della sovranità nazionale consegue l'impossibilità di identificare il diritto con lo Stato e anche la possibilità di affermare la *rule of law* nello spazio (che non corrisponde a un luogo) transnazionale. Da qui la necessità di ripensare «il rapporto fra politica e diritto attraverso nuove forme di potere» (Mattucci 2004, p. 85) e il dovere di riflettere sui meccanismi che si innescano nel nome di una espansione globale di principi di legalità.

La ridefinizione della sovranità dello Stato-nazione è un processo cruciale nel contesto contemporaneo. Partendo dall'analisi di Walker (1996), che suggerisce di concepire la sovranità come un *puzzle* piuttosto che come una «cosa» in modo da cogliere in maniera più appropriata la relazione che intercorre tra spazio, tempo e identità (elementi essenziali al progetto nazionale), David Scott invita comunque a non trascurare le relazioni globali di potere rispetto alle quali questo quadro discorsivo di spazio, tempo e identità si costituisce in quanto riferimento ideologico-normativo della sovranità (2009, p. 2). Lo slittamento sul piano transnazionale delle costruzioni morali e normative non riflette una «vaporizzazione» dei confini (reali e simbolici) nazionali²¹, ma una riformulazione geopolitica che ha effetti sull'autorità delle istituzioni statali. Lo «sconfinamento del diritto» (Ferrarese 2006) al di là della dimensione territoriale

²⁰ Secondo Vincenzo Starace, «l'aspetto di novità del fenomeno globalizzazione [sta proprio nella sua forza] contestatrice nei confronti dell'autorità statale [...]. La disciplina internazionale dovrebbe, quindi, coprire questi spazi, che progressivamente vengono tolti all'autorità statale» (2006, p. 134). Michael Ignatieff, dal canto suo, afferma: «Nell'ordine giuridico transnazionale che sta emergendo, la sovranità dello Stato diventerà meno assoluta e l'identità nazionale meno unitaria» (2003, p. 39).

²¹ Per quanto porosi possano sembrare, agli occhi della moltitudine di rifugiati e migranti in tutto il mondo questi «confini» continuano a esistere e a produrre i loro effetti sulla vita di chi li attraversa o tenta di farlo.

ha messo in moto nuovi processi della giuridicità e ha fatto venir meno la «densità politica» riconoscibile nelle giurisdizioni nazionali. Le nuove forme che il diritto ha assunto, pertanto, «sono sempre meno riconoscibili come prodotti di una chiara “volontà politica”» (*ibidem*, p. 22). Una conseguenza è che, in tal modo, il campo normativo viene investito dal dominio degli agenti dell’economia mondiale: «Questi gladiatori del moderno agiscono *al di là* del sistema politico secondo una propria politica non ancora concordata, ma già in grado di dettare le regole del giuoco» (Vecchioli 2004, p. 69).

Non sorprende, dunque, il fatto che la ricostruzione dell’Afghanistan – nel suo essere al medesimo tempo espressione di una geopolitica umanitaria e segno di una particolare congiuntura storico-nazionale – sia strettamente connessa ai profitti privati e alla stabilizzazione di un apparato centrale facilmente controllabile dall’esterno.

3. LA RETE NORMATIVA AFGANA

Nelle precedenti pagine ho utilizzato l’espressione «rete normativa» poiché, rispetto a quella di «sistema», meglio permette di comprendere i vari livelli che strutturano la sfera normativa afgana, caratterizzata dalla interconnessione di più sistemi di riferimento. La compresenza di questi, in Afghanistan, è stata generalmente studiata ricorrendo alla categoria di pluralismo giuridico²². Anche questa, a mio avviso, non deve essere adottata in maniera acritica, per due motivi. In primo luogo, non permette di rimarcare l’intreccio esistente tra i diversi sistemi normativi e gli effetti che questo produce nella pratica quotidiana. Inoltre, offre margini di ambiguità sulla dimensio-

²² In riferimento a tale concetto vi sono evidentemente più posizioni: un «pluralismo “radicale”, policentrista, non cerca né la separazione né un’eventuale riduzione all’unità dei diversi ordini giuridici. È diritto ciò che gli uomini considerano tale» (Sacco 2007, p. 84). Al di là delle varie sfaccettature che esso può assumere, per Santos (1987) il pluralismo giuridico deve essere inteso come un concetto fondamentale per una visione postmoderna del diritto. Sul pluralismo giuridico si vedano Griffiths 1986; Merry 1988; Moore 1973; Pospisil 1967; Roberts 2000; Rouland 1992; Tamanaha 2000; Vanderlinden 1989.

ne più rilevante e contingente del pluralismo: l'(in)accessibilità. Per questo motivo, nel contesto afgano, piuttosto che di pluralismo giuridico mi sembra opportuno parlare di pluralismo inaccessibile. Per affrontare la questione dell'inaccessibilità e del suo legame con l'ingiustizia, però, occorre anzitutto capire l'orizzonte di senso di questa rete normativa.

In Afghanistan è possibile distinguere quattro macro-livelli di analisi relativi all'ordinamento giuridico statale, ai principi del diritto musulmano, alle consuetudini e ai principi del diritto internazionale espressi nell'ordine della *rule of law* e dei diritti umani. Come è stato possibile constatare nelle precedenti pagine, quest'ultimo riferimento assume particolare rilevanza nel contesto della ricostruzione quale effetto di un processo che concerne tanto i meccanismi di «assorbimento» di modelli e principi di giustizia allogeni e le forme di sincretismo giuridico che da ciò derivano, quanto le forze trasportate da una corrente che potrebbe essere definita di «imperialismo giuridico» (Gardner 1980; Schmidhauser 1992)²³.

L'individuazione di questi macrolivelli ha una valenza analitica poiché nella quotidianità i sistemi di riferimento normativo tendono a fondersi, non senza innescare dinamiche conflittuali. Per di più, la distinzione non esclude la frammentarietà e la conflittualità interna a ciascun livello, per esempio la discrasia tra la Costituzione del 2004 e alcune disposizioni del Codice civile. Occorre anche sottolineare che non necessariamente quanto viene letto in termini di pluralismo sia in realtà vissuto come tale dagli attori sociali. Se da un punto di vista analitico è possibile scindere i diversi sistemi di riferimento normativo, nella quotidianità questi agiscono simultaneamente, spesso senza che gli attori sociali operino distinzioni tra gli uni e gli altri. Gli stessi

²³ La dimensione del pluralismo giuridico è strettamente legata ai cosiddetti processi di *legal transplant*, ossia alla circolazione e all'attuazione di modelli giuridici ricevuti o imposti a seguito di «contatti» fra entità statali o intergovernative. Anche in Afghanistan lo scenario normativo non può essere studiato circoscrivendone i confini all'interno dello Stato, ma deve essere piuttosto considerato in relazione ai processi storici transnazionali dai quali risultano meccanismi di sincretismo giuridico e movimenti di espansione (politica ed economica) che cercano, proprio mediante il linguaggio giuridico, come particolare declinazione del paradigma della modernizzazione, una possibilità di affermazione.

giudici – vi sarà modo di osservare (vedi Capitoli 3 e 4) – agiscono negoziando fra le influenze (imposte o assorbite) dei modelli di giustizia allogeni e i riferimenti alla sfera consuetudinaria.

Sebbene molti afgani abbiano la tendenza a non distinguere i principi religiosi da quelli consuetudinari – o per lo meno a non percepirla in contrasto tra loro (Ahmed 1976) –, taluni studiosi (Kamali 2003; Yassari 2005) sottolineano che, invece, diverse pratiche consuetudinarie infrangono i principi islamici. In merito, per esempio, alla relazione tra il codice comportamentale dei pashtun, il *pashtunwali*, e la *shari'a*, Yassari sostiene che, di frequente, le regole del primo contraddicono la seconda, in particolare laddove entrano in gioco il concetto di donna e il suo essere parte dell'onore dell'uomo (2005, p. 50).

Una sorta di «confusione» relativa all'intreccio fra consuetudini e principi islamici è spesso evidente anche nei rapporti delle agenzie internazionali, nei quali talvolta si sottolinea la discrasia fra questi due riferimenti normativi, talaltra si tende a non operare alcuna distinzione. Il contrasto che sovente si rileva tra consuetudini e principi islamici potrebbe, tuttavia, rinviare all'inevitabile distanza tra disposizioni di principio (*sharaitiche*) e prassi quotidiane piuttosto che a una rigida contrapposizione tra un sistema di riferimento e l'altro. Un esempio può essere rappresentato dal reato di *zina*, la relazione sessuale extramatrimoniale che, se commessa in determinate circostanze, è soggetta alle pene *hudud*. Secondo quanto affermano diversi studiosi di diritto musulmano, la *shari'a* prevede che tale reato debba esser confermato dalla testimonianza oculare di quattro uomini considerati onesti dal giudice, sani di mente e maggiorenni. Al di là degli accesi dibattiti circa il tipo di punizione che andrebbe inflitta a seguito di questo reato, è chiaro che il rigido rispetto delle suddette condizioni rende il *zina* pressoché impossibile da confermare²⁴. Difficilmente, infatti, un adulterio viene commesso dinnanzi a testimoni. In Afghanistan, comunque, ciò che generalmente accade è che, in molte circostanze (nei tribunali, nelle assemblee consuetudinarie, negli incontri interfamiliari), le donne accusate

²⁴ Le opinioni degli *ulama* differiscono in merito a quante volte dovrebbe esser ripetuta una testimonianza valida; posizioni divergenti si registrano anche in relazione agli episodi in cui l'accusata/o ritrae la propria confessione.

– talvolta anche gli uomini – vengono punite per aver commesso *zina* anche senza il rispetto delle condizioni previste. Queste arbitrarie punizioni inflitte nel nome del *zina* possono riflettere particolari prassi socio-normative quotidiane, ma non concernono una formulazione definita e organica di norme consuetudinarie o regole giudiziarie contrarie ai principi sharaitici. In altri termini: queste punizioni non vengono legittimate mediante il riferimento a un preciso sistema di valori definibile una volta per tutte, ma si inscrivono in una economia delle relazioni sociali governata da meccanismi di compensazione e riparazione.

All'interno di questo quadro, di cruciale importanza è il potere di stabilire «confini» tra sistemi normativi di riferimento accreditando gli uni e svalORIZZANDO gli altri: il piano normativo e quello politico tendono così a sovrapporsi. Occorre tener presente, pertanto, la posizione dominante degli agenti internazionali, veicoli della *rule of law*, che stabiliscono chiari e gerarchici confini tra modelli giuridici importati e modelli consuetudinari. Dal punto di vista delle organizzazioni che si occupano di attuare i progetti di *rule of law*, risulta talvolta più conveniente affermare che la consuetudine è contraria persino ai principi islamici (oltre che ai diritti umani) piuttosto che indagare i meccanismi che riproducono forme di violenza normativizzata. È anche necessario, al contempo, considerare la posizione autoritaria di certe figure religiose che, rimandando a vaghi principi islamici, supportano e legittimano prassi socio-normative che hanno indirettamente l'effetto di garantire il loro status quo.

Molti dei dibattiti attuali²⁵ sulle trasformazioni della giustizia afgana, seppur sensibili alla dimensione contingente della sfera normativa, hanno raramente messo in crisi la consolidata accezione del pluralismo giuridico afgano ribadendo, di conseguenza, un «discorso sulla giustizia» che trascura gli effetti di questa sulla vita delle persone. Per comprendere la portata di tali effetti è opportuno partire dalle possibilità concrete che gli afgani hanno di accedere alle istituzioni giuridiche e sociali cui il pluralismo rimanda.

²⁵ Si vedano per esempio Ahmed 2007a; Barfield 2006; Barfield – Nojumi, Thier 2008; Kazem – Saba – Wardak 2007; Moschtoghi 2006; Papa 2006; Thier 2004; Tondini 2010; Wardak 2004; Yassari 2005.

Le dinamiche sociali e le forme di violenza legate alla pratica del diritto suggeriscono, anzitutto, di guardare alla giustizia stessa come a un qualcosa di extra-giuridico, secondo una concezione comprensiva che sottolinei la continuità tra sistemi normativi, sistemi politici e sistemi culturali più ampi. Una giustizia, in ultima analisi, non misurabile con parametri prettamente giuridici, che rimandano cioè all'ordinamento giuridico.

Quali valori di riferimento fanno da sfondo alla strutturazione della rete normativa afgana? Che relazione esiste tra pluralismo e ingiustizia? Considerando il diffuso fenomeno della corruzione, i meccanismi di ritualizzazione del potere e le logiche di subordinazione attive nelle istituzioni giudiziarie di Kabul; tenendo conto della radicalizzazione di certe pratiche consuetudinarie discriminanti e violente, dell'ingerenza delle politiche internazionali e della politicizzazione delle istanze religiose, come si presenta dinanzi ai cittadini afgani tale pluralismo normativo?

La sfera normativa non può essere indagata senza tener conto degli stravolgimenti politici che hanno interessato il paese negli ultimi decenni (vedi Capitolo 1). Non si tratta, infatti, di una dimensione del sociale al cui interno vi sono sistemi distinguibili per ragioni genuinamente giuridiche (diverse regole che si applicano a casi identici), bensì di una rete composta da sistemi di riferimento interconnessi che riflettono dinamiche di potere a livello locale, nazionale e transnazionale (come nel caso della *rule of law* globale). I contrasti tra istituzioni sociali legate all'ambito consuetudinario e strutture statali o intergovernative non rimandano semplicemente a logiche di confronto giuridico (perché e quando attuare certe regole), ma più precisamente alla possibilità di dare continuità alle forme di potere e alle istanze politiche cui tali regole fanno riferimento: se da un lato il governo (coadiuvato in ciò dalla cosiddetta comunità internazionale) cerca di ribadire la supremazia statale attraverso l'attività giudiziaria, dall'altro lato *jirga*, *mullah* e comandanti trovano nella diffusione di determinate pratiche consuetudinarie l'occasione per ribadire un consolidato «ordine delle cose», vale a dire una particolare struttura di potere localmente radicata. All'interno di queste dinamiche che attonano a una specifica mappatura del potere, le prassi normative quotidiane ineriscono a un pluralismo inaccessibile, piuttosto

che a un «pluralismo aperto», in cui gli individui non hanno la possibilità di ricorrere liberamente alle istituzioni giuridiche e sociali adibite alla risoluzione dei problemi. Tornerò ancora su questo punto (più avanti in questo capitolo).

3.1 *La Costituzione del 2004 e i principi islamici*

Il costituzionalismo afgano è stato storicamente contraddistinto da transizioni critiche, ribaltamenti, colpi di Stato, tentativi di riforma. Com'è insito nel prender forma di ogni ordinamento giuridico, le strutture di potere che si sono succedute nel corso degli anni hanno cercato di sfruttare lo strumento costituzionale come meccanismo di legittimazione e come fondamento ideologico-normativo del governo centrale.

Il 5 ottobre del 2002 il presidente ad interim Hamid Karzai nominò la Commissione costituzionale per preparare una prima bozza della nuova Costituzione²⁶. Il 14 dicembre del 2003 la *loya jirga* costituzionale si riunì a Kabul per stendere la bozza finale; il 4 gennaio del 2004 cinquecentodue delegati approvarono la Costituzione, firmata e promulgata poi da Hamid Karzai il 26 dello stesso mese.

La Costituzione del 2004 rappresenta il tentativo di gettare le basi per una struttura statale riconosciuta dalla comunità internazionale e allo stesso tempo rappresentativa del popolo afgano; il testo apre infatti alle influenze delle convenzioni internazionali e, al contempo, fa dell'islam il suo perno.

Il primo articolo della Costituzione recita: «L'Afghanistan è una repubblica islamica, indipendente, unitaria e indivisibile». Il termine «islamica» piuttosto che «musulmana» conferisce una connotazione più ideologica alla Costituzione ed esprime non solo un riferimento alla tradizione religiosa del paese, ma ribadisce anche un modello giuridico-politico particolare. Un modello che non esclude, comunque, la compenetrazione di altri elementi, come si evince già dal preambolo della Carta: «[...] per la creazione di una società civile libera dall'oppressione,

²⁶ Come stabilito negli accordi di Bonn, la Costituzione del 1964 servì da riferimento normativo per la redazione della nuova Carta.

dalle atrocità, dalla discriminazione e dalla violenza, una società basata sulla *rule of law* e sulla giustizia sociale, sulla protezione dei diritti umani e della dignità, assicurando i diritti fondamentali e le libertà delle persone».

L'articolo 2 stabilisce che l'islam è la religione ufficiale dello Stato; i fedeli di altre confessioni possono esercitare la loro fede nei limiti previsti dalla legge. Il terzo articolo stabilisce che in Afghanistan «nessuna legge può essere contraria ai principi e alle disposizioni della sacra religione dell'islam». Si osservi anzitutto l'intenzionale non riferimento alla *shari'a*. Non vi è un esplicito riferimento, inoltre, alla scuola hanafita e tale omissione è dovuta al tentativo di mediazione tra sunniti e sciiti, così da evitare conflitti giuridici e politici; l'articolo 131 stabilisce infatti che nei processi riguardanti lo statuto personale degli sciiti le corti devono applicare la giurisprudenza della scuola di diritto sciita conformemente con i limiti stabiliti dalla legge²⁷. Laddove si riveli l'assenza di una disposizione costituzionale o di una legge applicabile al caso specifico, le corti, qualora tutte le parti coinvolte siano composte da sciiti, devono giudicare sulla base dei precetti sciiti²⁸.

Il rito hanafita è comunque riconosciuto come riferimento primario; l'articolo 130 recita: «Durante i processi, i giudici applicano le disposizioni della presente Costituzione e delle altre leggi. In assenza di una disposizione di legge applicabile al caso specifico, le corti giudicano sulla base dei principi costituzionali e in conformità con la giurisprudenza hanafita, e comunque nell'intento di servire la giustizia nel miglior modo possibile».

Nella Costituzione, pur mancando un esplicito riferimento alla *shari'a*, è quindi ribadito il ruolo dell'islam quale perno fondamentale non solo in termini giurisprudenziali, ma anche per i valori riconosciuti. Ciò si evince, per esempio, dalla lettura dell'articolo 17: «Lo Stato adotta le misure necessarie per la promozione dell'istruzione a tutti i livelli, per lo sviluppo dell'educazione religiosa, mediante il miglioramento delle condizioni delle moschee, delle *madrassa* e dei centri religiosi»;

²⁷ Tuttavia, a parte i casi che riguardano lo statuto personale, per gli altri campi del diritto (come il diritto penale), il *fiqh* hanafita resta il riferimento basilare.

²⁸ La maggior parte degli sciiti afgani sono legati alla scuola jafarita.

dell'articolo 20: «L'inno nazionale dell'Afghanistan è in lingua pashto e contiene le parole *Allah Akbar* e i nomi di tutti i gruppi etnici presenti in Afghanistan»; dell'articolo 23: «La vita è un dono di Dio e un diritto naturale dell'uomo. Nessuno può essere privato di tale diritto salvo che per disposizione di legge»; dell'articolo 62: «I candidati alla presidenza devono possedere i seguenti requisiti: devono essere cittadini dell'Afghanistan, musulmani e nati da genitori afgani e non devono possedere la cittadinanza di un altro Stato. [...] Le disposizioni del presente articolo sono applicate anche nei confronti dei candidati alla Vice presidenza»; e dell'articolo 63: «Il presidente eletto, prima di assumere l'incarico, recita il seguente giuramento secondo le speciali procedure regolate dalla legge: “In nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso. In nome di Dio Onnipotente, alla presenza di tutti voi rappresentanti della nazione afgana, giuro di obbedire e di proteggere la sacra religione dell'islam, di rispettare la Costituzione e le altre leggi dell'Afghanistan e di controllarne l'attuazione; di salvaguardare l'indipendenza, la sovranità nazionale e l'integrità del territorio dell'Afghanistan, i diritti fondamentali e gli interessi del popolo afgano e, con l'aiuto di Dio e il sostegno della Nazione, di adoperarmi con tutte le mie forze per il benessere e il progresso del popolo dell'Afghanistan”».

Da un punto di vista prettamente giuridico, l'assenza di chiare indicazioni circa i termini che dovrebbero regolare il rispetto dei «principi e delle disposizioni della sacra religione dell'islam», pone il rischio di rimettere totalmente nelle mani della Corte suprema la facoltà di stabilire la validità e l'osservanza dei provvedimenti, nonché la loro costituzionalità, con evidenti possibilità di strumentalizzazione dei dettami islamici. Da alcuni anni è in discussione l'attuazione dell'art. 157, che prevede l'istituzione di un organo di controllo circa l'applicazione della Costituzione stessa. Stabilire chi ha l'autorità per interpretare la Costituzione²⁹ è una questione prioritaria, che può avere profonde ripercussioni sul lavoro dei giudici.

²⁹ Diversi modelli possono essere osservati nei paesi musulmani: dall'organo religioso della *Shura-ye nagahban* in Iran alla Suprema corte costituzionale in Egitto (Yassari 2005).

L'articolo 119 prevede che, prima di assumere le proprie funzioni, i membri della Corte suprema prestino il seguente giuramento: «In nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso. Io giuro in nome di Dio Onnipotente di garantire la giustizia e la legalità in conformità alle disposizioni della sacra religione dell'islam e della presente Costituzione e delle altre leggi dell'Afghanistan, e di compiere le funzioni di giudice con rettitudine, onestà e imparzialità».

La possibilità di manipolare arbitrariamente i «principi della sacra religione dell'islam» ha prodotto momenti di tensione soprattutto nella relazione tra Corte suprema, agenzie internazionali ed esecutivo. Dal 2002 al 2006 la carica di presidente della Corte suprema è stata ricoperta dall'*alim* Fazl Hadi Shinwari, un membro dell'*Ittehad* che non nascondeva la propria posizione ultraconservatrice. Shinwari è stato sostituito da Azimi, personaggio per molti aspetti differente, su cui molti hanno riposto le proprie speranze, infine tradite, per un sostanziale miglioramento del sistema della magistratura. Forme di integralismo, corruzione, pressioni politiche, possibilità di accesso ai fondi (legate per esempio alle «politiche dell'aiuto») e influenze degli esponenti religiosi agiscono contestualmente nel sovradeterminare il lavoro della Corte suprema. L'interpretazione dei principi sharaitici rimane un aspetto tutt'altro che marginale, soprattutto in un sistema giudiziario articolato e aperto a varie influenze come quello afgano.

Corti di primo grado, corti di appello e Corte suprema strutturano il corpo della magistratura. In primo grado non c'è una giuria, ma una corte generalmente composta da tre membri³⁰. Le corti di appello hanno il compito di revisionare tutti gli aspetti procedurali e le prove di un caso: possono cambiare, approvare o annullare il giudizio di primo grado. Le corti commerciali e minorili sono istituite a livello provinciale, separate dalle altre corti di primo grado che sono situate, invece, sia a livello di distretto sia di provincia. Nella pratica giudiziaria delle corti di primo grado e delle corti d'appello il potere di controllo che investe la

³⁰ Sull'attuale organizzazione del sistema giudiziario e sulle competenze delle corti, si vedano Moschtaghi 2006 e Tondini 2010.

Corte suprema si tramuta in un'arbitrarietà difficilmente regolabile. Sebbene i più recenti interventi legislativi abbiano tentato, almeno in apparenza, di limitare la discrezionalità giudiziaria³¹, non si è ancora giunti a definire una prassi giudiziaria omogenea. Il processo di ricostruzione passa anche per il tentativo di espandere il potere giudiziario a tutte le aree del paese e, da questo punto di vista, l'uniformità della pratica giudiziaria permetterebbe una più efficace estensione dell'influenza centralista. Per questo motivo la Corte suprema ricopre un ruolo decisamente importante e il suo lavoro di supervisione e controllo è strettamente connesso alla questione dell'indipendenza dei giudici.

Già nella Costituzione del 1923 l'indipendenza dell'apparato giudiziario costituiva un aspetto primario e la creazione di strutture giudiziarie era considerata il passo fondamentale per dare forza alla legge. Inoltre, la pratica giudiziaria non era prerogativa di un'unica scuola giuridica: i giudici potevano fondare le loro decisioni sia sui principi della *shari'a* sia sulla nuova legislazione penale e civile (art. 21). Prendeva forma in tal modo una equiparazione formale fra diritto musulmano e legge statale. Nella Costituzione del 1964 il riferimento ai principi del *fiqh* hanafita come criterio sussidiario della decisione avrebbe dovuto permettere ai giudici di applicare in maniera più duttile il diritto musulmano (art. 102). Secondo la dottrina di quel tempo, l'opinione personale del giudice era il fondamento costituzionale della «plasticità» delle interpretazioni giudiziarie. Contemporaneamente, però, imponendo l'osservanza del *fiqh* hanafita, la Costituzione favoriva un *taqlid*³² minore poiché, impedendo ai giudici di applicare altre versioni del diritto musulmano, rendeva di fatto impossibile il ricorso alla varietà delle soluzioni elaborate dalle differenti scuole giuridiche (Jones-Pauly – Nojumi 2004). D'altro canto, i sostenitori della scuola hanafita ribadiva-

³¹ Ciò è avvenuto eliminando, per esempio, la formula che era presente nell'articolo 102 della Costituzione del 1964 che invitava i giudici ad applicare in maniera più elastica il diritto musulmano per giungere in tal modo alla soluzione dei casi garantendo, secondo la loro opinione, la giustizia «nel modo migliore possibile».

³² Il termine *taqlid*, che indica l'accettazione di un'autorità giuridica, ha avuto una storia complessa; per approfondimenti si vedano, per esempio, Fadel 1996 e Hallaq 2001.

no il bisogno di una uniformità in seno al sistema giuridico e alla pratica giudiziaria che il riferimento a un'unica scuola avrebbe garantito (Kamali 1997). A tale scopo, in quegli anni venne anche avviato un lavoro di traduzione in lingua dari di importanti opere di scuola hanafita che avrebbero dovuto rappresentare un punto di riferimento per i giudici afgani, per lo più ignari della lingua araba (Papa 2006). Nell'esercizio delle funzioni giudiziarie i membri della magistratura erano comunque attenti a non turbare gli equilibri con gli esponenti del potere religioso e con i capi locali e spesso ricorrevano all'opinione degli anziani o alle assemblee locali per «rinforzare» le sentenze o per raccogliere informazioni. I giudici includevano dunque le decisioni delle assemblee consuetudinarie nelle loro opinioni formali generando una commistione tra pratiche consuetudinarie e diritto statale. Il numero di controversie affrontate in tribunale era decisamente minore, comunque, rispetto a quello relativo alle dispute gestite in ambito consuetudinario. Di norma, soltanto quando la risoluzione di una controversia non era possibile a livello locale questa giungeva dinnanzi a una corte (Weinbaum 1980). La Costituzione del 1977 portò invece un rilevante cambiamento simbolico: in linea con l'ispirazione socialista, il potere giudiziario non era più indipendente, ma passava sotto il controllo dello Stato. Con la caduta della monarchia il numero delle corti nel paese aumentò in maniera rilevante; ciò fu dovuto soprattutto al tentativo di Daud di estendere il controllo centrale il più possibile anche alle zone rurali attraverso una diffusione di corti primarie che applicassero le leggi dello Stato. Ma il modello socialista cui Daud ambiva era difficilmente applicabile, soprattutto a causa dell'assenza di personale competente, della mancanza di risorse finanziarie e della carenza di strutture logistiche, nonché per la diffidenza della popolazione che in varie occasioni si trasformò in vero e proprio antagonismo verso la giustizia statale. Nel 1974 furono istituiti i tribunali di conciliazione (*mahakim islahiyya*), formati da anziani che si riunivano nelle moschee di villaggio, il cui obiettivo era la pacificazione delle dispute di natura civile o di altri reati di lieve entità. L'esperimento di questi tribunali metteva in evidenza la particolare sensibilità del governo Daud nei confronti di quelle pratiche di attività normativa espletate al di fuori delle strutture statali. In conformità alle

prassi consuetudinarie, le decisioni dei tribunali erano vincolanti soltanto quando tutte le parti coinvolte nella disputa ne accettavano la sentenza. L'esperienza dei tribunali di conciliazione³³ dava corpo a quell'articolata formulazione dell'ordine normativo che si traduce in forme di giustizia negoziate. La fine degli anni Settanta fu però caratterizzata da turbolenti e tragici eventi, ragione per cui l'esperienza di questi tribunali fu piuttosto breve. Esso merita comunque, secondo Massimo Papa (2006), di essere segnalato nell'attuale fase di riassetto istituzionale, «nella quale la comunità internazionale e lo stesso governo afgano, sono impegnati nella ricerca di una maggiore coesione fra il sistema della c.d. giustizia “informale” e la giustizia ordinaria» (p. 203). Si consideri, tuttavia, che le dinamiche intrinseche all'attuale processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria non sono riassumibili nel semplice tentativo di coniugare due diversi sistemi di giustizia, in un gioco comparativo che si esprimerebbe in termini genuinamente giuridici. Inoltre, nel contesto afgano la dicotomia tra giustizia «informale» e «formale» (o «ordinaria») non appare appropriata. Sebbene alcuni funzionari governativi e alcuni operatori del sistema della giustizia statale siano stati influenzati dal gergo e dalle categorie degli attori politici e giuridici internazionali, la maggior parte degli afgani non fa comunque riferimento alla consuetudine e alle istituzioni consuetudinarie in termini di «giustizia informale».

Nella Costituzione del 2004 è ribadita l'indipendenza del potere giudiziario. In base a quanto stabilito dall'articolo 132, «i giudici sono nominati su indicazione della Corte suprema e approvazione del presidente della Repubblica. La nomina, il trasferimento, la promozione, il provvedimento disciplinare e le proposte di pensionamento dei giudici sono di competenza della Corte suprema in conformità con la legge. La Corte suprema

³³ Durante il regime comunista, il ricorso ai tribunali di conciliazione sperimentati dal governo di Daud non trovò possibilità di applicazione. Fu invece stabilito un sistema organizzato in gruppi, diffusi nei distretti, nei villaggi e nelle città, con l'obiettivo di creare un substrato a livello locale in grado di agevolare le riforme varate dal Consiglio rivoluzionario e di gestire i conflitti tra le famiglie. Tuttavia, il principale compito che questi gruppi si trovarono a svolgere fu quello di raccogliere informazioni e di rappresentare una sorta di sede distaccata del partito (Jones-Pauly – Nojumi 2004).

istituisce l'ufficio centrale amministrativo del potere giudiziario allo scopo di assicurare l'ottimale funzionamento dell'amministrazione della giustizia, proponendo le necessarie riforme».

L'indipendenza della magistratura è questione di primaria importanza nell'attuale fase di riassetamento nella misura in cui essa è associata alla possibilità stessa di poter stabilire un sistema di *rule of law*. È opinione diffusa tra gli esperti di diritto che la *rule of law* dipenda essenzialmente da un sistema giudiziario in grado di applicare una giustizia imparziale; una convinzione, questa, che non riguarda solo le Costituzioni dei singoli paesi, ma rappresenta un punto fermo del diritto internazionale e delle organizzazioni attive in questo settore (Lau 2004).

Il secolo xx ha conosciuto in Afghanistan una complessa e articolata relazione tra differenti sistemi normativi dovuta all'esperienza socialista, al fondamentalismo religioso, ai processi di codificazione influenzati da modelli allogenici. Questa relazione, che ha assunto forme diverse in base ai differenti periodi storici, rimane ancora oggi una questione delicata e discussa. Se i principi islamici rimangono il perno dell'ordinamento giuridico³⁴, restano tuttavia alcuni nodi da sciogliere.

In linea con lo spirito garantista dei diritti fondamentali, la Costituzione riconosce parità di diritti e doveri a uomini e donne (art. 22). Ora, per quanto la Costituzione stabilisca tale principio di uguaglianza, il Codice civile attualmente in vigore presenta diversi punti di contrasto con l'articolo 22 come, per esempio, nelle disposizioni sul matrimonio o sulla poligamia. L'attuazione della Costituzione, dunque, presenta alcune complicazioni. Se da un lato la Carta ribadisce l'osservanza del diritto internazionale e dei principi di uguaglianza³⁵, dall'altro lato non risolve la discrasia con le norme attualmente in vigore. D'altro canto,

³⁴ Un aspetto di cruciale rilevanza è relativo alla relazione tra diritto musulmano e legge statale, tema su cui si è molto dibattuto nella storia dei paesi musulmani. L'adozione delle forme costituzionali di governo modificò gli equilibri giuridico-legislativi (e non solo) di molti paesi, interessando quegli ambiti legati per esempio alle questioni del diritto civile e dello statuto personale, tradizionalmente regolati dalla *shari'a*.

³⁵ Nel 2003 l'Afghanistan ha aderito, oltre a una serie di altri trattati, alla Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (CEDAW).

nel tentativo di non riconoscere pratiche consuetudinarie che violino i diritti delle donne e dei minori, la Costituzione rimanda all'osservanza di non specificati «principi islamici»: «La famiglia è l'unità fondamentale della società ed è tutelata dallo Stato. Lo Stato adotta le misure necessarie per garantire il benessere psicofisico della famiglia, specialmente dei bambini e delle madri, e l'educazione dei minori eliminando le tradizioni contrarie ai principi della sacra religione dell'islam» (art. 54). Ai giudici non spetta un compito facile poiché, sebbene si possa ritenere che la convivenza tra consuetudini, diritti umani, legge dello Stato e *shari'a* sia non solo possibile ma persino auspicabile, vi sono ambiti del diritto soggetti ad ampi margini di conflitto e ambiguità che necessitano di riflessioni e dibattiti.

Anche sulla libertà di espressione vi sono sfaccettature che possono produrre contrasti. L'articolo 34 della Costituzione recita: «La libertà di espressione è inviolabile. Ogni afgano ha il diritto di manifestare il proprio pensiero con la parola, lo scritto, l'immagine e altri mezzi conformemente alle disposizioni della presente Costituzione. Ogni afgano, nel rispetto della legge, ha il diritto di stampare o divulgare articoli senza preventiva autorizzazione o censura delle autorità statali. Le attività della stampa e delle emittenti radiofoniche e televisive e ogni altro mezzo di comunicazione sono regolate dalla legge». Tuttavia, come spiegava un giornalista sul settimanale «Kabul Weekly» il 19 marzo del 2008, la libertà di espressione, per i musulmani, è comunque soggetta all'appartenenza religiosa. L'articolo commentava la ripubblicazione in Danimarca delle vignette con la raffigurazione del profeta Muhammad. Con tono severo, il giornalista affermava che le scuse del governo danese non erano sufficienti in quanto la ripubblicazione delle vignette doveva implicare provvedimenti sul piano internazionale attraverso la valutazione di organi adatti a giudicare casi simili. I paesi che rivendicano la libertà di espressione, scriveva il giornalista afgano, dimenticano la sensibilità del miliardo e mezzo di musulmani offesi da quella stessa espressione. Anche nei paesi musulmani, continuava, la libertà di espressione è fondamentale, ma subordinata comunque al rispetto nei confronti di Allah e del profeta; nessun musulmano può mancare a tale rispetto rivendicando la propria libertà di espressione.

I governi, concludeva il giornalista, devono tutelare i propri cittadini e un'idea potrebbe essere quella di istituire un organo internazionale di controllo su problematiche di questo genere; le conseguenze, infatti, non dovrebbero condurre a forme di violenza, ma dovrebbero essere attuate nell'ordine del diritto internazionale. Per quanto non fosse un esperto di diritto, il giornalista proponeva un dibattito non facile da affrontare. Il tema della libertà di espressione solleva complessi interrogativi difficilmente affrontabili in un contesto di instabilità politica³⁶.

3.2 *Consuetudine*

In Afghanistan l'ordinamento giuridico statale e i principi religiosi si fondono con il sistema di valori e pratiche legato alla consuetudine³⁷. Il concetto di consuetudine rimanda tanto alla dimensione sociale quanto alla sfera normativa e non è decifrabile attraverso la lente dicotomica che oppone «giustizia formale» a «giustizia informale». La consuetudine ha la capacità di mettere insieme «concettualmente unità e diversità, norma e pratica, globalità e località» (Assier-Andrieu 2000, p. 41), e non deve essere dunque letta attraverso opposizioni binarie come legge/consuetudine, oppure diritto ufficiale/diritto non ufficiale. Si tratta di evitare, secondo Assier-Andrieu, le rappresentazioni dicotomiche «per abbracciare una totalità differenziata dalle componenti contrarie, ma compatibili in seno a questa totalità» (*ibidem*, p. 44).

³⁶ Si pensi al caso del giornalista afgano Parwiz Kambakhsh, accusato di blasfemia per aver diffuso un articolo, recuperato da Internet, in cui veniva apparentemente offeso il Corano poiché si faceva riferimento ad alcune problematiche circa i diritti delle donne nell'islam. Parwiz è stato inizialmente condannato a morte; in appello la condanna è stata cambiata a venti anni di reclusione. Il fratello di Parwiz, Yaqub Ibrahim, è anch'egli un giornalista e lavora per il britannico *Institute for War and Peace Report*. In molti sostengono che l'arresto di Parwiz sia legato al lavoro del fratello che ha scritto diversi articoli di denuncia sull'Afghanistan.

³⁷ In Afghanistan il concetto di consuetudine è generalmente tradotto con le espressioni *urf* o *narkh*. Ahmed (2007b) utilizza l'espressione *adaat* per indicare il «diritto consuetudinario». Ho avuto occasione di discutere la terminologia utilizzata in ambito consuetudinario e giudiziario con Marzia Basel dell'*Afghan Women Judges Association* e con il professor Zadran, docente di Antropologia presso l'Università di Kabul.

Premesso ciò, in relazione allo scenario normativo afgano preferisco utilizzare l'espressione «pratiche consuetudinarie» anziché quella più diffusa di «diritto consuetudinario». La prima, infatti, si presta meglio a descrivere quel complesso di attitudini, valori e discorsi cui gli individui ricorrono per risolvere problemi e dispute, che può essere sì ricondotto a determinate istituzioni sociali, ma che è difficile inquadrare in maniera coerente e definita. La frammentarietà e l'articolazione di tali pratiche non consentono, in altre parole, di stabilire regole e procedure certe da utilizzare in specifiche situazioni: non è detto che una decisione presa in merito a una controversia sarà ripetuta in futuro in situazioni simili o identiche³⁸. Sono molte le condizioni e le variabili che possono intervenire nel determinare la risoluzione di una disputa. Ancor più importante, la difficoltà da parte degli strati più deboli della popolazione di riuscire ad accedere alle istituzioni consuetudinarie, così come a quelle giudiziarie, rende il ricorso a tali pratiche una misura normativa a dimensione familiare, fortemente determinata da condizioni sociali ed economiche.

Se in termini generali è possibile affermare che i criteri che governano l'attuazione delle pratiche consuetudinarie possono essere ricondotti ad ambiti quali l'onore, la negoziazione, il consenso, la riparazione, la riconciliazione, la reputazione, è altresì importante ricordare che la varietà etnica e linguistica dell'Afghanistan propone una gamma di meccanismi consuetudinari³⁹

³⁸ Aspetto che avrebbe spinto Pospisil a non includere tali pratiche nella sfera del diritto. Quest'ultimo, per Pospisil (1971), corrisponde a «principi di controllo sociale istituzionalizzato, astratti da decisioni prese da un'autorità giuridica (giudice, capo, padre, tribunale, consiglio di anziani), principi che si intende applicare universalmente (a tutti i casi "uguali" in futuro), che coinvolgono due parti legate da una relazione di *obligatio* e che sono accompagnati da una sanzione di natura fisica o non fisica» (ivi, p. 95). Nell'ambito dell'antropologia giuridica la definizione di diritto offerta da Pospisil ha goduto di una certa considerazione per la sua capacità di «estensione etnografica», ovvero perché adattabile a una pluralità di contesti socio-culturali. Da un'altra prospettiva, si sottolinea come proprio la necessità di definire il diritto in termini generalizzanti appaia problematica, poiché costringe a ricondurre la varietà delle disposizioni normative e dei meccanismi di controllo sociale alla categoria di diritto.

³⁹ Per una sintesi poco approfondita (e per certi aspetti approssimativa) ma comunque utile per una mappatura generale, si veda il rapporto dell'*International Legal Foundation*, «*The Customary Laws of Afghanistan*» (2004).

di risoluzione delle dispute, di processi decisionali e di metodi di compensazione non inscrivibile in un unico *corpus* di regole consuetudinarie. Anche l'associazione «un gruppo etnico = una consuetudine» appare inappropriata: gruppi pashtun a pochi chilometri di distanza possono far riferimento a uno stesso sistema di valori (*pashtunwali*), ma con differenti pratiche di compensazione in relazione a un torto subito.

Anche il giurista educato all'europea, scrive Rodolfo Sacco, dovrebbe fissarsi in mente un dato: «Consuetudine non significa regola osservata da tempi immemorabili, radicata in una ottemperanza protratta per ere lunghissime, e perciò statica e immutabile [...]. La consuetudine si crea, si cambia, si rovescia più rapidamente della legge» (2007, p. 78).

Ciò è senz'altro vero e, quando si prendono in esame le consuetudini, queste non possono essere scisse dai mutamenti prodotti in seno alla società, soprattutto a seguito di lunghi conflitti e tentativi di conquista. Nel contesto afgano vi è anche da considerare l'impatto sui sistemi locali di giustizia provocato dalle politiche di statalizzazione e di centralizzazione (Barfield 2003). Occorre precisare che il carattere dinamico e mutevole delle consuetudini non ne riduce, comunque, il potere di attuazione.

In Afghanistan, tanto le consuetudini quanto il diritto statale sono caratterizzati da un importante aspetto che si esplica, però, in maniera differente: la distanza tra rappresentazioni e pratiche. Come le disposizioni giudiziarie sulla carta non corrispondono all'effettiva prassi utilizzata dai giudici, allo stesso modo il mito del codice pashtun (il *pashtunwali*), ancestrale e apparentemente immutabile, si sgretola in pratiche e discorsi quotidiani che ne rendono i contorni alquanto sfumati.

Le rappresentazioni offerte dagli esperti, dagli antropologi, dai viaggiatori, dagli scrittori afgani⁴⁰, da quei pashtun che lo erigono a modello ideale, hanno contribuito a costruire una forma mitica ed essenzializzata di *pashtunwali*. Durante la mia esperienza in Afghanistan ho raccolto differenti descrizio-

⁴⁰ Si veda tra gli altri il libro di Asar (2005), *Pakhtoonwalee: The Code of Love and Peace*. Si osservi che le espressioni *pashtunwali*, *pukhtunwali*, *pakhtoonwalee* hanno il medesimo significato. L'uso e la pronuncia variano a seconda dei dialetti e delle trascrizioni.

ni di quest'ultimo. Riporto di seguito le affermazioni di alcuni pashtun che vivono a Kabul:

Samad⁴¹: Tutti impariamo fin da bambini come ci dobbiamo comportare. Il *pashtunwali* non è un libro o una regola. È un modo di educare, di far capire cos'è importante. Quando spiego a mio figlio come si deve comportare, non gli dico «questo è quello che dice il *pashtunwali*». È implicito. Io gli insegno quello che deve sapere, così come l'ho imparato io. Avere un'educazione non significa rispettare una regola, ma riguarda anche come ti comporti con gli altri, con tua moglie, i tuoi figli. Nessuno mi ha mai spiegato cos'è il *pashtunwali*. Ho imparato col tempo a capire certe cose.

Farid⁴²: Se chiedi a un pashtun cos'è il *pashtunwali* ti saprà sempre dare una risposta. Io ti dico che il *pashtunwali* è più antico dell'Afghanistan. Un pashtun deve rispettare il *pashtunwali* perché la sua gente lo ha fatto. Vuol dire che deve comportarsi bene e deve rispettare le usanze. [...] Quando tu vieni a casa mia io divido con te tutto quello che ho, e se tu poi vai da un tuo amico gli puoi dire che Farid ti ha trattato bene.

Fahim⁴³: Noi non parliamo mai del *pashtunwali*. Se lo chiedi a chiunque sa di cosa stai parlando, ma noi non ne parliamo. [...] Quando ero in Pakistan mi mancava il mio paese, ma per me era come essere qui. Io amo il mio paese. Ci sono tante tradizioni qui, è giusto rispettarle tutte. Non importa se un uomo è hazara, o tagiko. Bisogna rispettarci. Quando sei lontano dal tuo paese ti vengono sempre in mente le cose belle. Mio padre è morto molti anni fa. Quando sono tornato in Afghanistan, il fratello di mio padre ha organizzato un pranzo con tutta la famiglia, voleva farmi capire che ero tornato a casa.

Per definire il *pashtunwali*, Nadjima Yassari scrive che si tratta in primo luogo di un codice d'onore che è parte integrante dell'identità pashtun. È inoltre applicato a un ampio raggio di

⁴¹ Samad lavorava a quel tempo all'Istituto di archeologia di Kabul; conversazione del 27 settembre 2006.

⁴² Farid ha un negozio di generi alimentari in Shar-e-now, Kabul; conversazione del 6 ottobre 2007.

⁴³ Fahim è tornato a Kabul nel 2006, dopo aver vissuto undici anni in Pakistan; conversazione del 26 marzo 2008.

ambiti decisionali, in particolare a ciò che concerne il diritto penale. I confini sono tuttavia labili poiché il *pashtunwali* domina le relazioni sociali in merito ai crimini così come alle dispute sulla proprietà o ai matrimoni, campi che solitamente cadono sotto la giurisdizione della *shari'a* (2005, p. 49).

La vendetta, l'ospitalità, il rifugio, l'arbitrato sono questioni che vengono generalmente collegate all'etica del *pashtunwali* in quanto valori fondanti l'identità pashtun⁴⁴. Secondo Pierre Centlivres, il *pashtunwali* concerne in particolar modo i problemi legati allo spazio privato, all'onore, alla proprietà e ai conflitti tra gruppi tribali (1998, p. 251).

Le molteplici rappresentazioni del *pashtunwali* rendono dunque piuttosto difficile il tentativo di fornirne una precisa definizione. Senza arenarsi allora nell'ennesima definizione approssimativa, è possibile intendere il *pashtunwali* quale meccanismo di riconoscimento sociale, cogliendone il carattere politico e dinamico. In una soluzione di continuità tra processi di incorporazione e di rappresentazione, il *pashtunwali* potrebbe essere forse meglio compreso come sistema di «disposizioni durature, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti» (Bourdieu 2003, pp. 206-207), in quanto esso ha la capacità di funzionare «in ogni momento come matrice delle percezioni, delle valutazioni e delle azioni» (*ibidem*, p. 211).

Se per i pashtun il *pashtunwali* corrisponde al sistema di valori e pratiche che contribuisce a formare un sentimento di riconoscimento collettivo, le istituzioni sociali che incorporano tale sistema sono le *jirga*.

Queste non sono istituzioni permanenti, ma sono composte quando vi sono importanti decisioni da prendere (a livello comunitario) o conflitti da risolvere (controversie tra famiglie per esempio). Tuttavia, la *jirga* non è solo funzionale alla risoluzione

⁴⁴ È utile tener presente la distinzione operata da Fabietti tra «identità esperita» e «identità rappresentata». Con la prima «possiamo intendere quella che scaturisce da un contesto pratico. Si tratta di un «sentire» implicito, di una sensazione di appartenenza comune sulla quale non c'è bisogno di riflettere in maniera cosciente e che non deve essere definita nella quotidianità». La seconda viene invece «esibita in maniera esplicita dai soggetti in particolari contesti. [...] tale identità è in relazione dialettica con l'identità imposta dall'esterno» (1999, p. 139).

ne delle dispute, ma agisce anche come canale di comunicazione tra la popolazione afgana. L'istituzione della *jirga* svolge un importante ruolo dal punto di vista del pubblico consenso, sia in tempo di pace sia di guerra. I membri della *jirga* possono prendere posizione su questioni concernenti la costruzione di strade e pozzi, oppure possono appoggiare una fazione in guerra o mobilitare una contestazione.

Fanno generalmente parte della *jirga* uomini adulti⁴⁵ (diverso il caso della *loya jirga* che, come vedremo, ha caratteristiche differenti) che godono di particolare prestigio e autorità, cui è riconosciuto di conseguenza un elevato onore. L'assemblea non viene istituita su richiesta di chiunque e, perciò, è strettamente legata a questioni di potere, di ricchezza e di prestigio. L'onore, in quanto elemento relazionale e negoziale, è un aspetto essenziale sia nella fase di istituzione delle assemblee, sia nel momento delle decisioni e delle «sentenze». Un'utile sintesi sul ruolo e sulle funzioni delle *jirga* è fornita da Ali Wardak (2002)⁴⁶. Come ricorda quest'ultimo, ci sono differenti forme, o livelli, di *jirga* che egli distingue in *jirga* locale, *jirga* tribale e infine *jirga* nazionale (*loya jirga*). Il ricorso all'istituzione della *jirga* in una città come Kabul svela sfumature che non rientrano pienamente nella suddivisione offerta da Wardak⁴⁷, ma per chiarezza è comunque utile partire dalla sua descrizione.

Con riferimento al contesto locale di un villaggio pashtun, Wardak utilizza l'espressione *maraka* per indicare la forma di assemblea che agisce a questo livello. Il principale contesto d'azione della *maraka* è il gruppo di consanguinei relativi a un *khel*. Un *khel* include diversi gruppi consanguinei detti *plarina* che includono a loro volta diverse famiglie estese (*kahols*). *Plarina* è la più piccola unità tribale: membri di differenti *plarina* vivono di solito in un singolo villaggio (*kalay*) e normalmente condividono pubblici servizi come la moschea, il pozzo, ecc. I membri di un *khel* di grandi dimensioni possono vivere in più

⁴⁵ In anni recenti si sono svolte assemblee in cui hanno preso parte anche alcune donne.

⁴⁶ Sulla *jirga* si vedano anche Ahmed 1980; Barth 1959, 1981; Barfield 2003, 2006; Hanifi 2009.

⁴⁷ Nella sua analisi Wardak fa ampio riferimento all'opera di Atayee (1979).

villaggi. *Maraka*, in quanto istituzione locale per risolvere i conflitti, è strettamente connessa all'organizzazione sociale ed economica di un *kalay*. In linea generale, afferma Wardak, è il *pashtunwali*⁴⁸ che regola le relazioni sociali tra i membri di un *khel* simbolizzando un fondamentale aspetto del loro ordine sociale. *Maraka*, dunque, può essere descritta come un'istituzione sociale per la ricomposizione delle dispute che incorpora consuetudini prevalenti (*narkh*), rituali istituzionalizzati e un corpo di *marakachian* il cui «giudizio» (*pikra*), in una disputa, è vincolante per le parti coinvolte.

Le regole e i valori che costituiscono il *narkh* non sono scritti, ma sono parte della coscienza collettiva di un *kalay*. Un proverbio diffuso tra i pashtun recita: «*de watan na wowza kho de narkh na ma waza*» («puoi abbandonare la tua terra, ma non puoi abbandonare il tuo *narkh*»). I *marakachian* (o *jirgamarian*) sono gli anziani (*mashran*), gli «uomini con la barba grigia» (*speengiri*) e i *mullah* (*speenpaktian*, uomini con il turbante bianco) che compongono una *maraka*. Durante l'assemblea i *marakachian* siedono in cerchio in posizione egualitaria e la decisione finale (*pikra*) è ottenuta per consenso. In realtà, dimentica di dire Wardak, vi sono logiche di potere e di compensazione sociale, spesso occultate, che influenzano le decisioni finali.

Le persone che assistono all'assemblea, ricorda Wardak, non sono semplici spettatori, ma attenti «osservatori» del «processo». La loro presenza serve per ricordare ai *marakachian* che il villaggio è pronto a valutare il loro operato. La *maraka*, dunque, svolge un fondamentale ruolo comunicativo che lega tra di loro le parti coinvolte e agisce anche come canale di comunicazione per l'intero villaggio. Questo complesso processo diviene fonte di coesione sociale e strumento di legittimazione dell'autorità, un modo per riaffermare continuamente il fatto che il villaggio possiede una moralità condivisa la cui violazione non può essere accettata.

La decisione finale varia a seconda della specifica forma di *maraka* che viene istituita. Sulla scia di quanto osservato da

⁴⁸ Per Wardak il *pashtunwali* è il codice comportamentale che un pashtun riconosce in quanto membro autonomo e rispettabile di una determinata società.

Atayee (1979), Wardak individua due forme di *maraka*: la prima è detta *wak maraka*, il cui compito è investigare, discutere e giungere alla risoluzione di una controversia senza che siano presenti le parti coinvolte. La seconda forma di *maraka* è detta *de zhabi shorawalo maraka* e prevede più fasi: una prima in cui le parti coinvolte presentano il caso e le successive in cui hanno luogo le argomentazioni e si ascoltano le testimonianze. In quest'ultima forma di *maraka*, i *marakachian* cercano di trovare una soluzione condivisibile da entrambe le parti. Perché la decisione sia accettabile è importante l'autorità dei *marakachian*, i quali possono anche fare ricorso a strumenti di persuasione di natura religiosa e alla possibile minaccia che si potrebbe recare all'onore collettivo o all'unità del *khel*.

Secondo Wardak, quando le parti coinvolte in una disputa ritengono che il *narkh* sia stato applicato in maniera non appropriata (*kog-narkh*), la decisione della *maraka* può essere rifiutata. In una situazione del genere, la parte insoddisfatta, con il supporto del *khel*, può richiedere una seconda *maraka*; se nella seconda assemblea viene appurato il *kog-narkh*, i *marakachian* perdono la reputazione e il diritto di partecipare a future assemblee: i meccanismi di produzione del consenso sono essenziali per l'ordine sociale. La descrizione offerta da Wardak risulta tuttavia alquanto astratta e rischia di fornire un'immagine poco «realistica»: è vero infatti che la costruzione del consenso è fondamentale (non a caso un proverbio pashto recita: «un uomo che chiama se stesso *khan* non è un *khan*»), ma il rifiuto della decisione dell'assemblea e la facoltà di richiederne altre sono possibilità legate a dinamiche che poco hanno a che fare con la «giusta» o la «sbagliata» applicazione del *narkh*, ma rimandano piuttosto a giochi di compensazione ed equilibri legati a una «economia» delle relazioni sociali. Anche l'eventualità che i *marakachian* perdano «il diritto di partecipare a future assemblee» appare alquanto aleatoria. L'analisi di Wardak tende pertanto a ribadire una serie di rappresentazioni collettive che non tengono sufficientemente conto del rapporto tra i modelli espliciti degli attori sociali e le logiche soggiacenti alle situazioni concrete.

Il secondo livello descritto da Wardak corrisponde alla *qawmi jirga*, che l'autore definisce *jirga* tribale: questa include importanti partecipanti dei vari *khel* con qualità di leader e si occu-

pa di questioni particolarmente rilevanti. Anche qui Wardak individua le «qualità» in questione nell'onore del *jirgamarian* (membro della *jirga*) e della sua famiglia (*nang aw ghairt*), nell'ospitalità dimostrata, nel fatto di avere un numero elevato di uomini nella propria famiglia, nel coraggio manifestato in guerra, nell'arte oratoria, nell'influenza politica e nella capacità di produrre un «buon giudizio». In realtà, è evidente come tutte queste «qualità» non siano definitivamente misurabili poiché dipendono da logiche che possono più facilmente essere decifrate in termini di rapporti sociali piuttosto che nella definizione di criteri aprioristici e astratti. Si tratta di elementi non decidibili una volta per tutte, ma «fluidi», cioè legati all'esperienza comunitaria. Anche il fatto che, a questo livello, non è il *mullah* locale che partecipa alla *jirga* ma un'autorità religiosa riconosciuta nell'intera regione non deve essere inteso in maniera così rigida e meccanica. Analogamente, Glatzer (1998) osserva che i membri della *qawmi jirga* siedono in cerchio in un luogo designato, dove a volte viene esposta una bandiera. L'organizzazione fisica dell'assemblea contribuisce a creare un'atmosfera per la quale le persone si guardano l'un l'altra in modo egualitario; non c'è gerarchia tra i parlanti e non c'è un *chairman* che dirige le discussioni. Rappresentazioni «classiche» di questo tipo riproducono costruzioni retoriche che finiscono col fissare immagini essenzializzate di meccanismi che invece si dimostrano ben più situazionali e variabili. Non si possono non tenere in considerazione, infatti, le condizioni sociali ed economiche che influenzano la presunta uguaglianza tra i partecipanti. Tali condizioni, che vengono in genere occultate sia nelle rappresentazioni dei membri delle assemblee sia in quelle di molti studiosi (lo stesso Wardak per esempio non ne parla), divengono particolarmente visibili quando un comandante o un signore della guerra prende parte a un'assemblea.

Infine, la *loya jirga* corrisponde al livello nazionale della *jirga*. *Loya* significa «grande», *jirga* significa «assemblea»: «la grande assemblea». *Loya jirga* è dunque la grande assemblea dei leader e viene istituita (il numero dei delegati varia di volta in volta) per questioni di importanza nazionale quando è necessario prendere decisioni collettive. Questo tipo di *jirga* presenta caratteristiche diverse, così come sono diversi gli obiettivi che

la pongono in essere. La più conosciuta *loya jirga* della storia afgana è quella tenutasi nel 1747 a Kandahar, durante la quale Ahmad Shah Durrani⁴⁹, del clan dei saddozai, venne scelto come reggente delle confederazioni pashtun.

È fondamentale che la *loya jirga* venga riconosciuta come legittima e rappresentativa dell'intera popolazione sebbene non tutte le assemblee soddisfino tale requisito. Trattandosi di un evento politico di rilevanza nazionale, è chiaro come pressioni, interessi e influenze (anche esterne⁵⁰) sovradeterminino la composizione di una *loya jirga* e contrastino con la rappresentazione ideale che di questa viene generalmente fornita.

3.3 Pratiche consuetudinarie

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, anche a Kabul le assemblee e le pratiche consuetudinarie continuano a giocare un ruolo importante.

In molti preferiscono evitare (o sono costretti a farlo) di portare i propri problemi davanti a un giudice in una corte e, spesso, è tramite dinamiche familiari e interfamiliari che le dispute vengono affrontate. La maggior parte degli interlocutori con cui mi sono confrontato affermava che il ricorso a forme consuetudinarie di risoluzione delle dispute è preferibile in quanto si giunge più rapidamente alla risoluzione del problema, con costi minori. Poche persone, inoltre, sono in grado di

⁴⁹ Nella prima metà del secolo XVIII le popolazioni afgane si opposero alle dinastie regnanti dell'Iran ottenendo sempre maggiori successi. Nel 1747, con la morte di Nadir Shah, Ahmed Khan venne nominato reggente delle confederazioni pashtun – popolazioni nomadi o seminomadi la cui presenza sul territorio afgano risaliva, con ogni probabilità, al secolo XVI e che avevano preso il sopravvento sulle altre popolazioni locali – da una *loya jirga*; Ahmed Khan passò alla storia come *durr-e durran* (perla delle perle) e anche la confederazione cui apparteneva prese il nome durrani. Il 1747 viene quindi considerato l'anno di nascita dell'Afghanistan, anche se dovette trascorrere molto tempo prima che una forma statale più o meno identificabile – quale l'Afghanistan che oggi conosciamo – facesse la propria comparsa. Il regno che Ahmed Khan (che cambiò il suo titolo in Ahmed Shah) controllava non poteva infatti definirsi uno Stato vero e proprio. Era il consenso delle tribù che, in quanto prodotto di alleanze politiche, conferiva ad Ahmed Shah la possibilità di regnare, all'interno di quello che Scarica avrebbe definito un contesto «intessuto in una fibra che prende fuoco con facilità» (2005, p. 10).

⁵⁰ Si veda per esempio Hanifi 2004.

intendere il linguaggio giuridico o semplicemente di leggere e compilare documenti, cioè di adempiere alle richieste basilari dei procedimenti giudiziari. Un ulteriore elemento determinante concerne il fatto che la risoluzione extra-tribunale consente di mantenere il problema all'interno del proprio ambito familiare (o comunitario) tutelando, in tal modo, l'onore del singolo e della famiglia.

Le pratiche consuetudinarie corrispondono, tendenzialmente, a procedure socio-normative che gli attori sociali considerano legate alla tradizione e rispettose dei costumi, dei valori e dei principi religiosi del proprio gruppo. Ma a tali pratiche possono essere ricondotte anche le modalità di gestione dei problemi e delle relazioni sociali che le persone perpetuano al di là del riconoscimento esplicito di valori collettivi e al di là del ricorso a determinate istituzioni sociali (per esempio le assemblee). La famiglia costituisce il primo livello di riferimento per eventuali problemi o dispute, persino quando tali problemi nascono in seno a essa.

Un esempio di pratica consuetudinaria⁵¹ può essere rappresentato dal *bad*, la pratica di concedere, in termini di compensazione, una donna della propria famiglia alla famiglia che ha subito un torto grave⁵². Inizialmente riscontrabile nelle aree pashtun, il *bad* si diffuse col tempo in tutto il paese⁵³. Sebbene ancora oggi vi siano episodi di questo tipo, già il *nizamnama-i-nikah-i arusi* del 1923 ne vietò la pratica, ritenendola una prassi non rispettosa dei principi sharaitici.

⁵¹ La risoluzione delle dispute per via consuetudinaria può svolgersi secondo differenti modalità. Il cosiddetto «prezzo del sangue» (*poar* – termine che talvolta viene utilizzato con riferimento all'adottare, al prendere in prestito), per esempio, può variare da caso a caso: dal pagamento di una somma di denaro alla concessione in matrimonio di una donna della famiglia che ha commesso un torto considerato particolarmente grave ai danni di un'altra.

⁵² Come mi è stato riferito dai miei interlocutori, la parola *bad* rimanda specificatamente a tale pratica. Letteralmente, alla parola *bad* viene conferito lo stesso significato che ha nella lingua inglese; si riferisce cioè a qualcosa di non buono, qualcosa che non è bene fare. Un'altra pratica di «riconciliazione» prevede lo scambio di donne o bambine, per lo più a scopo di matrimonio, tra due famiglie coinvolte in una grave disputa. *L'alishuni* corrisponde invece al «fidanzamento», prima del raggiungimento dell'età idonea al matrimonio, concordato tra famiglie per i rispettivi figli o figlie; questo può avvenire in concomitanza con una nascita oppure durante l'infanzia.

⁵³ Conversazione con Huma Alizoy della *Family Court*, Kabul, 30 ottobre 2006.

La storia di Marzia, che ho conosciuto mentre affrontava un periodo di riabilitazione in ospedale nel novembre del 2006, quando aveva diciotto anni, mostra le implicazioni del *bad*. All'età di undici anni Marzia fu testimone di un delitto commesso dal fratello maggiore all'epoca diciannovenne. Il ragazzo, durante una lite, uccise un coetaneo con una coltellata all'addome. A seguito dell'accaduto fu condannato a scontare la sua pena nel carcere di Pul-e-Charkhi. Marzia fu interrogata dalla polizia ma non comparve in tribunale. Trascorsi sei anni il ragazzo uscì di galera e iniziarono a quel punto i problemi con la famiglia del giovane ucciso; Marzia aveva diciassette anni. Tra minacce e liti passarono alcuni mesi finché il padre di Marzia, a seguito di un incontro tra alcuni membri delle due famiglie, decise di concedere la figlia alla famiglia della vittima dell'omicidio come compensazione per la perdita da loro subita anni prima. Informata della decisione del padre, Marzia tentò di convincerlo a cambiare idea; implorò la madre di non lasciarla andare finché, in preda alla disperazione, si cosparsa di benzina e si diede fuoco. Il rapido intervento del fratello le salvò la vita, ma non impedì alle fiamme di provocare ustioni sul novanta per cento del gracile corpo della ragazza. Il suo gesto estremo spinse il padre ad annullare l'accordo ed ebbe anche l'effetto di placare lo spirito di vendetta della famiglia del ragazzo ucciso. Al tempo del nostro incontro Marzia viveva ancora nella casa natia.

Difficile quantificare la diffusione di tale pratica; opinione comune è che fosse maggiormente in uso diversi anni fa mentre oggi se ne rilevano pochi casi. Le denunce registrate dalla polizia, dal *Ministry of Women Affairs* e dall'*Afghanistan Independent Human Rights Commission* sono tuttavia poco indicative poiché molti episodi non vengono denunciati. Difficile anche capire come tale pratica si ponga in relazione ai cosiddetti processi di modernizzazione e quanto sia legata alle condizioni sociali; quella di Marzia, per esempio, era una famiglia povera. Un'altra questione cui è difficile rispondere è se una maggiore diffusione della giustizia statale abbia ridotto l'uso di questa pratica vietata. L'impressione è che il *bad* costituisca oggi una modalità estrema (non per questo poco diffusa) di risoluzione di un conflitto, assumendo sembianze variabili a causa della frammentazione sociale e della riformulazione di certe pratiche consuetudinarie. Contrario a tale pratica

era anche Shafiqullah, membro della *shura* locale del villaggio di Deh-Araban, nella provincia di Kabul. Quello che segue è un passaggio della lunga intervista tenutasi presso la sua abitazione:

Io credo che la cosa più importante sia essere onesti. Le persone sono tutte uguali; questo è giustizia. Se una persona di una certa età è intelligente, onesta e la gente si fida di lei, allora può entrare nella *shura*. Sia gli uomini sia le donne del villaggio decidono chi deve far parte della *shura* [...].

I giudici nei tribunali sono corrotti e ricevono soldi per prendere decisioni. [...] Se non si tratta di un problema grave lo risolviamo per conto nostro, con la *shura*. La gente preferisce non andare in tribunale. Però se c'è un problema grave, allora bisogna andare dal giudice. Se c'è un omicidio, bisogna chiamare la polizia [...].

Chi fa parte della *shura* non riceve soldi. [...] La *shura* è cambiata negli ultimi anni. Ora è più importante che tutti siano d'accordo. Quando c'è un problema cerchiamo la soluzione più giusta e tutti dobbiamo essere d'accordo [...].

Tanti anni fa quelli che erano nella *shura* non conoscevano la *shari'a*. Se una persona aveva soldi ed era forte le decisioni venivano prese in suo favore. Adesso quando noi dobbiamo prendere una decisione rispettiamo la *shari'a*. Il *bad* non è una buona cosa. Quando succede qualcosa di grave bisogna andare dal giudice. Il *bad* provoca una brutta situazione per la ragazza, perché quando va nell'altra famiglia è sempre guardata male [...].

Se qualcuno commette *zina*, sono le famiglie che decidono cosa fare; possono anche decidere di ucciderli [indica il fucile alle sue spalle]. Però se un padre uccide la figlia perché ha commesso *zina* poi finisce in galera. Sono fatti molto complicati [...].

L'onestà e la fede sono le cose più importanti, e anche la famiglia. È nostro dovere crescere i figli e tenerli lontani dai problemi. Oggi in Afghanistan ci sono tanti problemi. Se una persona è ricca non ha nessun problema, però se è povera allora conosce tutti i problemi della società. Io ho settantacinque anni e ho vissuto sedici anni in Pakistan. [...] Il governo [afgano] non si prende cura delle persone [...].

Le persone litigano per tante ragioni: chi dice che la terra è sua, chi si lamenta perché non gli arriva più l'acqua. Poi ci sono alcune famiglie che hanno sempre problemi. Se c'è una lite fra due famiglie, nella *shura* partecipano anche alcune persone di quelle famiglie. Siamo in sei a essere sempre presenti. Il giovedì ci incontriamo sempre per parlare. Se c'è un problema, ci incontriamo qualsiasi giorno. Quando due persone litigano per i confini del loro terreno noi cerchiamo di farli mettere

d'accordo; chiediamo anche che i vicini ci dicano la loro opinione. Qualche settimana fa un uomo ha investito con l'auto una capra. Il ragazzo che curava gli animali e il proprietario dell'auto hanno litigato perché il guidatore diceva che la capra era saltata in mezzo alla strada e gli aveva rovinato l'auto e che quegli animali non potevano stare lì perché era la sua terra. Anche il figlio del guidatore dava la colpa al ragazzo e hanno cominciato a litigare. Hanno continuato per alcuni giorni. Il proprietario dell'auto sapeva di chi era la capra e aveva paura di lui, allora ha mandato suo figlio dalla polizia. Quando ci siamo incontrati tutti insieme abbiamo deciso che il proprietario della capra doveva ricevere dei soldi per l'animale e abbiamo detto al proprietario dell'auto di pagare la metà del prezzo della capra. Anche il figlio era d'accordo⁵⁴.

L'intervista a Shafiqullah evidenzia quanto sia difficile stabilire un modello preciso di risoluzione dei conflitti e dei problemi. Non si può affermare a priori che in caso di X le parti ricorreranno sempre a Y per risolvere la questione. Nell'episodio riportato da Shafiqullah erano coinvolti un importante proprietario terriero (il proprietario della capra, il cui nipote era presente quel giorno) e un commerciante (il proprietario dell'auto) che lavora a Kabul mentre la sua famiglia vive al villaggio. Quest'ultimo aveva deciso di rivolgersi alla polizia perché il proprietario terriero era persona pericolosa e da anni la famiglia del commerciante era costretta a subire minacce per problemi di vicinato. Il ricorso alla polizia non ebbe comunque seguito e la scelta di far pagare al commerciante la metà del prezzo della capra fu raggiunta dall'assemblea sulla base di due elementi: i danni riportati dall'auto e il fatto che l'animale stesse pascolando sul terreno del commerciante. Il prezzo della capra fu stabilito in questo modo: il proprietario aveva proposto il prezzo e l'assemblea, dopo una breve discussione, aveva deciso per la metà. Commentando l'episodio, Jawid⁵⁵, che in quell'occasione mi accompagnava, mi spiegò che il prezzo finale corrispondeva più o meno al prezzo effettivo di una capra

⁵⁴ Intervista dell'11 ottobre 2006.

⁵⁵ Jawid è nato nel 1982; ha frequentato le scuole superiori a Kabul dove attualmente svolge piccoli lavoretti. Per qualche tempo è stato guardiano di una ONG statunitense.

e che quindi il commerciante aveva quasi completamente ripagato il proprietario terriero.

La quotidianità mostra un'articolazione e un continuo rimando all'uno e all'altro dei sistemi di riferimento normativi per cui il «farsi giustizia» non può che risultare da un processo di negoziazione continua. Uno stesso caso può passare per diversi livelli, dalla discussione interfamiliare all'assemblea, alla corte.

Questione centrale è la possibilità di accesso alle istituzioni rappresentative dei diversi sistemi normativi laddove questa è condizionata da problemi di marginalità sociale e povertà. Ciò è vero per i tribunali, dove corruzione e ingerenze esterne rendono il sistema avverso a coloro che non dispongono di denaro o importanti amicizie; ed è vero anche per le assemblee consuetudinarie, in quanto istituzioni che tendono a rinforzare le gerarchie sociali: onore, potere, ricchezza e legami politici agiscono in maniera determinante nella formazione e nello svolgimento delle assemblee. Benché il racconto di Shafiqullah non lasciasse intendere questa inclinazione della *shura* locale, una più attenta considerazione dell'episodio mostra quanto l'influenza del proprietario terriero abbia giocato un ruolo importante nella risoluzione della disputa. Il mio interlocutore, inoltre, aveva evitato di far menzione, nel suo racconto, di tutte quelle situazioni in cui vi sono problemi tra persone molto povere di cui la *shura* difficilmente tende a farsi carico. Durante l'intervista a Shafiqullah erano presenti il nipote e Jawid, che aveva organizzato l'incontro. Il commento di quest'ultimo dopo l'intervista fu:

Shafiqullah è una persona di rispetto. Però ognuno fa i propri interessi. Io so che loro non si preoccupano delle persone che non contano niente. Se un poveraccio ha qualche problema con una persona importante del villaggio, la cosa è già fatta, ha sempre ragione la persona importante. Il nipote di Shafiqullah è un mio amico. Lui se la passa bene, la famiglia ha un grande negozio di tappeti a Kabul. Chi può contare su una famiglia come la sua se la passa bene. La gente povera non ha scelta, e se hanno qualche problema se lo risolvono da soli. La *shura* interviene solo per alcuni.

Come riferitomi dallo stesso Shafiqullah, reati particolarmente gravi (per esempio il *zina*) presentano complicazioni di

non poco conto. Spesso persone accusate di relazione sessuale extra-matrimoniale vengono punite senza che vi siano stati accertamenti sul reale svolgimento dei fatti. Talvolta i «fatti» possono anche non sussistere, perché il solo dubbio che qualcosa sia successo tra due persone può spingere a severe (a volte letali) punizioni per la donna (raramente anche per l'uomo). Può accadere che una donna accusata da un membro della famiglia (marito, padre, fratello...) di aver commesso *zina* venga portata davanti a un giudice il quale, accogliendo l'istanza di chi la denuncia, decide per un'immediata incarcerazione. La corte, in queste circostanze, opera una doppia funzione: da un lato ribadisce l'autorità della famiglia procedendo nei confronti dell'accusata senza effettuare un riscontro dei fatti; dall'altro evita la possibile condanna a morte che, al di fuori del tribunale, sarebbe presumibilmente stata inflitta alla donna optando per una punizione comunque severa, ingiusta, che possa essere accettata da chi denuncia e protegga quindi l'onore della famiglia. Molto spesso, una volta uscite dal carcere, queste donne vengono espulse dalla famiglia e rimangono senza casa e senza lavoro. Sia le assemblee consuetudinarie sia i tribunali contribuiscono a reiterare questa forma normativizzata e genderizzata di ingiustizia che riflette la violenza intrinseca dell'attuale giustizia afgana.

Un ulteriore aspetto sottolineato da Shafiqullah riguarda i cambiamenti che hanno contribuito a ridisegnare il ruolo e le funzioni delle assemblee locali. Se durante il quarto di secolo di conflitti che hanno scosso l'Afghanistan si è assistito in alcune zone a una sorta di militarizzazione delle assemblee consuetudinarie, oggi il confronto con i processi innescati a partire dal 2001 sposta la valenza politica e normativa di queste assemblee a un livello che interessa la riformulazione dell'assetto statale e del sistema centrale della giustizia nonché la negoziazione degli interventi internazionali attuati nel nome della ricostruzione.

Il ruolo che le assemblee locali giocano nell'attuale processo di ricostruzione è senza dubbio importante poiché va al di là della capacità di risolvere dispute e concerne la loro funzione di istituzioni sociali in grado di veicolare il senso di appartenenza degli individui. Come osservava un avvocato di Kabul, consulente dell'*International Legal Foundation*, «è indispensabile nel nostro

lavoro confrontarsi con i membri delle *jirga* e delle *shura*. Lavorando insieme è possibile contrastare pratiche discriminanti»⁵⁶.

Secondo Assier-Andrieu consuetudine e appartenenza sociale sono strettamente connesse. Lo spazio della consuetudine, infatti, si delinea in prima istanza negli stravolgimenti di una «modernità economica creatrice di “esclusione sociale”, come un processo in cui riaffiorano o si rinnovano forme e livelli di esistenza sociale minimizzati, mascherati, negati o ideologicamente eliminati da altri strati di aggregazione sociale» (2000, p. 35).

Assier-Andrieu fa particolare riferimento alla Francia, sebbene tenti di elaborare una formulazione generalizzante del concetto di consuetudine. Applicando la sua prospettiva all'Afghanistan, si potrebbe leggere il ricorso alle pratiche consuetudinarie come un tentativo da parte di soggetti marginali di ribadire la propria appartenenza sociale in un contesto di trasformazioni che tentano di sradicare tali consuetudini. Se ciò è senz'altro vero, non è però solo in questi termini che i riferimenti consuetudinari devono essere intesi. Le assemblee legate all'ambito consuetudinario, infatti, non sono corpi marginali, ma istituzioni che ribadiscono, al contrario, una strutturazione del potere che tende piuttosto a reiterare una certa forma di marginalità sociale, quella delle persone che non hanno la possibilità di accedere alle assemblee nella stessa misura dei più ricchi e dei più influenti. È possibile, pertanto, scorgere differenti livelli di strutturazione delle pratiche consuetudinarie.

A.B., consulente australiana «per la giustizia e il genere» dell'agenzia UNIFEM, esprimeva, durante una conversazione tenuta presso il suo ufficio di Kabul, una totale disapprovazione nei confronti di certe figure riconducibili all'ambito consuetudinario. Impossibile, sosteneva A.B., poter avviare una riforma della giustizia negoziando con *mullah* analfabeti; impossibile considerare legittimo un sistema di regole che si applicano senza criteri, se non quello per cui «il più forte vince».

L'altro giorno [raccontava A.B.] ho incontrato un *mullah* perché vorremmo sviluppare un progetto per le donne di una comunità

⁵⁶ Intervista del 30 settembre 2006.

e stiamo cercando di coinvolgere le autorità locali. Beh, lui ha accettato di parlarmi, ma dandomi le spalle. O indossavo il *burqa*, oppure dovevo parlare con lui che mi dava le spalle. Come si fa a stabilire un percorso di riforma con una persona così? Fino a che punto è giusto relazionarsi con una persona così per poter sviluppare un progetto che affronta la questione della legalità e che sarà dedicato a un gruppo di donne?⁵⁷

La questione sembra piuttosto complessa. L'interventismo espresso dalle agenzie internazionali non appare adeguato per rispondere alle attuali esigenze e rischia di produrre effetti inversi a quelli dichiarati. Shafiqullah esprimeva così la sua posizione al riguardo:

Non possiamo accettare che qualcuno venga da noi a dirci come dobbiamo vivere. Io sono abituato a discutere e posso cambiare idea. Però se viene qui qualcuno che non vuole discutere ma solo dirmi come devo comportarmi, tutto diventa difficile. C'è un problema. Se viene con il fucile, ne prendo uno anche io. Se viene a costruire pozzi, gli dico che la mia famiglia vive qui da sempre, e nessuno è mai morto di sete⁵⁸.

Nel confronto proposto da A.B. si pone di nuovo un problema di legittimità, tanto del *mullah* che pretende di fare gli interessi della comunità quanto dell'agenzia che decide di avviare un progetto a livello comunitario. Quest'ultima, infatti, può correre il rischio di perpetuare determinate strutture di potere (assecondando l'ordine gerarchico), oppure può non essere accettata dalla popolazione. Se da un lato l'irrigidimento di alcune pratiche consuetudinarie sembra derivare da un'irrisolta lotta tra poteri e da un antagonismo nei confronti delle logiche adottate dagli organismi che gestiscono la fase di ricostruzione, dall'altro lato *mullah*, comandanti e istituzioni consuetudinarie mirano a preservare la propria autorità in un contesto di trasformazioni sociali.

Per ciò che concerne la quotidiana attuazione di pratiche normative, spesso le decisioni drammatiche come quella del caso di Marzia non sono prese da una *jirga* o da una *shura*, ma

⁵⁷ Intervista del 17 ottobre 2006.

⁵⁸ Intervista dell'11 ottobre 2006.

dalle famiglie stesse. A Kabul la procedura di ricomposizione delle liti è in genere l'accordo interfamiliare che non esclude, però, il ricorso alle strutture giudiziarie. L'incontro interfamiliare è anch'esso una forma di assemblea, alla quale possono prendere parte anche altri uomini (spesso anziani) chiamati a esprimere la propria opinione. Le assemblee possono comporsi dunque a diversi livelli: da un incontro tra famiglie a una *jirga* cui prendono parte persone importanti a livello comunitario. Assemblee più estese, composte da figure di rilievo, vengono istituite quando sono molte le persone coinvolte oppure quando un caso diviene particolarmente rilevante e può coinvolgere altri soggetti quali procuratori, avvocati, associazioni che possono anche offrirsi di «ospitare» l'assemblea.

Istituzioni come la *jirga* e la *shura* sono legate alle dinamiche collettive all'interno del gruppo e alle strutture comunitarie. Ciò significa che il loro operato si inserisce in un contesto di legami sociali, di vicinato, di riconoscimento di forme di autorità e di condivisione di determinati valori (spesso anche di determinate risorse). In una città come Kabul dove l'esplosione demografica, i rientri di massa, le politiche abitative e la povertà hanno prodotto, tra il resto, una rottura dei legami sociali, il ricorso alle pratiche consuetudinarie tende sempre più a divenire strumento familiare e interfamiliare di composizione delle dispute, in molti casi coincidente con il ricorso alle istituzioni giudiziarie. Il venir meno della rete comunitaria provoca uno scollamento tra sistema di valori cui gli individui si ispirano e pratiche attuate nel nome di quei valori; una possibile conseguenza è l'irrigidimento di particolari prassi socio-normative come risposta a un ambiente in cui gerarchie e valori tradizionali si scontrano con altri fenomeni sociali quali la disoccupazione, la ricerca dell'alloggio, la difficoltà di accesso alle risorse, la trasformazione dei ruoli sociali.

Occorre dunque distinguere tra pratiche consuetudinarie messe in atto quotidianamente da individui e famiglie e pratiche consuetudinarie «sentenziate» da istituzioni sociali come la *jirga* o la *shura*. La distinzione non concerne tanto la «natura» di tali pratiche, quanto le caratteristiche del soggetto che decide: nel caso di una *jirga*, per esempio, si tratta di un'istituzione sociale tradizionalmente riconosciuta la cui estensione

politica è rinvenibile nelle procedure di legittimazione di istanze di ordine nazionale: la *loya jirga*. Benché quest'ultima non sia in relazione diretta con le *jirga* locali, la sua valorizzazione simbolica e storica affonda comunque le radici nel substrato consuetudinario che le *jirga* incorporano. Le assemblee consuetudinarie rappresentano forme di organizzazione politica e normativa influenti a livello comunitario e in quanto tali pienamente coinvolte nel processo di ricostruzione⁵⁹. Esse possono essere soggette, pertanto, a una relazione più intensa e riconoscibile con le istituzioni statali e con le organizzazioni internazionali, il che implica (dovrebbe implicare) necessariamente un più significativo esercizio di controllo reciproco. È in questi termini che sia le decisioni delle assemblee sia la loro legittimità (ovvero il modo in cui i membri dell'assemblea sono stati scelti e la reputazione di cui questi godono agli occhi della comunità) potrebbero essere osservate e messe in discussione in un contesto di confronto politico.

Se il ricorso al *bad* come effetto di una decisione familiare produce un'ingiustizia affrontabile soprattutto sul piano normativo, il ricorso al *bad* deciso da una *jirga* produce un'ingiustizia che ha effetti anche politici. In altre parole, se a livello familiare e interfamiliare la questione delle pratiche consuetudinarie pone l'accento anzitutto sulle implicazioni socio-normative, a livello di *jirga* o *shura* l'accento cade sulle implicazioni politiche. Ribadisco, questione di accenti: in entrambi i casi, infatti, le dimensioni normative e politiche sono ovviamente rilevanti e concatenate. Quel che però vorrei sottolineare ora con tale sfumatura è che, nell'attuale processo di ricostruzione, le forme di soggettività politica che le assemblee consuetudinarie incorporano si collocano su un piano di contrattazione politico-normativa con le agenzie internazionali. Quantunque rilevante, si tratta di un livello di contrattazione dal quale restano tuttavia escluse le persone che hanno difficilmente accesso alle istituzioni giudiziarie o alle assemblee consuetudinarie e che sono portate, di conseguenza, a «farsi giustizia da sé». Ciò che viene general-

⁵⁹ Le cosiddette *Provincial Shura*, per esempio, occupandosi di questioni di interesse collettivo, ricoprono una certa importanza in quanto organi di contatto tra governo, agenzie internazionali e comunità locali.

mente descritto come pluralismo giuridico, dunque, assume le sembianze di un pluralismo inaccessibile dove, tanto alla retorica della ricostruzione quanto a quella che inneggia a una radicale riaffermazione delle istituzioni consuetudinarie, sfugge la dimensione contingente nella quale si inscrivono le prassi quotidiane di una moltitudine di individui esclusi dall'antagonismo dominante che oppone simbolicamente *rule of law* a *jirga*.

Queste considerazioni possono essere utili per rispondere alla domanda posta da A.B., consulente delle Nazioni Unite? Probabilmente Shafiqullah appare come un interlocutore più plausibile del *mullah* da lei incontrato, ma, a prescindere da ciò, è evidente come, nell'attuale ricostruzione, siano molteplici le voci da tenere in considerazione. Esse spaziano da quelle delle organizzazioni laiche della società civile a quelle delle organizzazioni religiose, da quelle delle istituzioni consuetudinarie a quelle dei giudici, da quelle dei quadri del «settore giustizia» a quelle degli avvocati.

3.4 Dell'inaccessibilità

Il tema dell'ingiustizia ha pervaso ogni aspetto della ricerca etnografica condotta in Afghanistan. Investigare gli ordini normativi, problematizzare l'intervento delle agenzie internazionali, interrogare le istanze di collocazione dei confini (giuridici), relazionarsi con i giudici, i procuratori, le vittime di violenza, i membri delle *jirga*, gli operatori umanitari, significava confrontarsi continuamente con il dramma dell'ingiustizia.

Sono diversi i termini utilizzati nel Corano per indicare le varie declinazioni del concetto di giustizia; il termine più usato è '*adl*'⁶⁰. Per indicare l'ingiustizia, invece, si usa il termine *jawr*. È interessante notare che *jawr* non fa riferimento (come avviene, per esempio, per il termine ingiustizia nella lingua italiana) al termine '*adl*', modificandolo. Quest'ultimo può assumere diverse sfumature che possono rimandare ai concetti di imparzialità e di equità anche se, per indicare quest'ultimo, si usa più comunemente il termine *istihsan* (Giolo 2005, pp. 11-13). Nella lingua

⁶⁰ *Al-Adl* («il giusto») è uno dei novantanove nomi di Allah.

dari, il termine utilizzato per indicare la giustizia è *edalat*, che rimanda all'espressione araba utilizzata nel Corano. L'elemento divino è insito nella concezione stessa di giustizia, la quale, intesa nella sua accezione religiosa, può essere umanamente perseguita, ma può trovare infine massimo compimento solo in Dio. A differenza dell'arabo, però, in dari l'espressione impiegata per indicare l'ingiustizia è *be edalati*, che, modificando il termine *edalat*, esprime una condizione di «mancanza», di privazione. Anche il giudice Arif, da me intervistato presso il *Provincial Office* di Kabul, faceva riferimento all'ingiustizia in termini di mutilazione: «Come a un uomo cui sono state tagliate le braccia»⁶¹.

Nel 2007 Basir, un amico che a quel tempo lavorava per *Media Organization* e poi divenuto consulente legale dell'*Afghanistan Justice Sector Support Program (JSSP)*⁶², mi chiese alcuni consigli per un lavoro di ricerca che intendeva avviare riguardo ai criteri che i grandi enti finanziatori utilizzano in Afghanistan per distribuire fondi (parecchi milioni di dollari all'anno) alle varie agenzie di cooperazione e sviluppo. Mi sembrava un'idea molto interessante e ne discutemmo per qualche tempo. Alcuni mesi dopo, mentre parlavo a Basir della mia ricerca, si rese disponibile per condurre insieme una serie di interviste. In realtà la cosa prese una piega diversa e pensai che non se ne facesse più nulla. Un paio di mesi più tardi Basir mi presentò, con mia sorpresa, i risultati di una sorta di sondaggio da lui condotto a Kabul su un campione abbastanza eterogeneo ma piuttosto ridotto della popolazione della capitale: il sondaggio intendeva sostanzialmente raccogliere l'opinione della gente sulla «situazione della giustizia in Afghanistan». Sia l'ipotesi di ricerca sulla distribuzione dei fondi sia il sondaggio erano iniziative personali di Basir, che esulavano dal suo lavoro o, meglio, dai suoi lavori, visto che, come molti tra la minoranza di coloro che possiedono un titolo di studio, Basir ha cambiato in breve tempo diverse occupazioni.

Alcune delle domande del sondaggio (oltre a quelle circa l'età, l'appartenenza religiosa, etnica ecc.) recitavano: «Cosa

⁶¹ Intervista del 5 ottobre 2006.

⁶² Programma finanziato dal Dipartimento di Stato USA.

significa secondo lei giustizia?», «Cosa ne pensa della situazione della giustizia in Afghanistan?», «Cosa ne pensa del lavoro dei giudici?». Difficile dire (non me lo ha detto) che metodo di intervista avesse utilizzato e come mai alcune risposte si somigliassero così esageratamente. Ma, in realtà, per quanto mi riguardava, il problema non stava tanto nelle modalità di elaborazione del sondaggio, quanto nella valenza di una tale forma di indagine in relazione all'oggetto di studio: la giustizia. Preferendo, dunque, non far riferimento ai risultati di quel sondaggio, mi pare tuttavia interessante riportare ciò che Basir avrebbe risposto. Mostrandomi il questionario, infatti, Basir esprimeva allo stesso tempo le proprie opinioni in merito. Secondo il mio amico la giustizia non è definibile con una formula: non si può dire con certezza *cos'è* la giustizia. Quest'ultima è verificabile, ma difficilmente descrivibile. Per spiegarmi la sua idea di giustizia Basir faceva infatti riferimento a esempi che John Rawls (2002) avrebbe definito di una «giustizia come equità». Tuttavia, l'amico afgano era ben distante dalle astrazioni di Rawls e adduceva, dunque, a esempi concreti; giustizia, secondo Basir, è quando un padre e una madre trattano i loro figli e le loro figlie allo stesso modo e in maniera corretta. Più netta e decisamente più amareggiata era, invece, la sua opinione sulla situazione generale della giustizia in Afghanistan: «Sai amico mio, in Afghanistan ci hanno privati della giustizia».

Se da una certa prospettiva la giustizia è descrivibile attraverso la narrazione dell'ingiustizia, non si può comunque evitare di dire almeno in cosa consista un'ingiustizia. Per spiegarlo è utile far riferimento a una situazione concreta: da un contadino afgano che coltiva il papavero da oppio, la distruzione delle piantagioni per combattere il narcotraffico è vissuta come un'ingiustizia poiché ciò lo priva dell'unica fonte di sostentamento che possiede senza ricevere un'alternativa in cambio. Dal suo punto di vista, un'ingiustizia corrisponde a una privazione, una sopraffazione cui non segue una compensazione o una riparazione. Ma la distruzione delle piantagioni potrebbe essere percepita come un'ingiustizia anche da un narcotrafficante? Il solo ricorso al rispetto delle leggi dello Stato non è sufficiente per risolvere questo dilemma: anche un contadino che coltiva il papavero potrebbe esser considerato fuori legge, ma ciò non toglie che

privarlo della sua unica possibilità di mangiare sarebbe legittimamente vissuto da lui come un'ingiustizia. Diversi fattori di ordine religioso, consuetudinario, giuridico, morale entrano allora in gioco. Un complesso substrato di valori, regole, credenze e prassi che, come avrebbe potuto dire il mio amico Basir, risulta difficile formulare una volta per tutte, ma che fornisce senso al sentimento di ingiustizia vissuto legittimamente dal contadino. E questa legittimità risiede nel pubblico riconoscimento. Il narcotrafficante non potrebbe dunque fare appello alla riparazione di un'ingiustizia subita perché la sua istanza non sarebbe considerata legittima. Ne deriva che il sentimento di ingiustizia è intrinsecamente legato al pubblico riconoscimento. Si tratta di un sentimento di natura relazionale, cioè decifrabile in termini di rapporti sociali. La possibilità di esercitare questo reciproco riconoscimento si gioca nella «pubblica arena», con i conflitti, i confronti e gli accordi che ciò comporta.

Il riconoscimento rappresenta pertanto una sorta di primo passo nel tentativo di contrastare le ingiustizie; insieme al riconoscimento vi deve essere la possibilità, per gli individui, di riuscire ad accedere alle istituzioni sociali e giuridiche preposte alla risoluzione delle ingiustizie subite, una possibilità che risulta di difficile attuazione nell'attuale contesto afgano.

Seguendo il lavoro di Saber Marzai (tra il 2006 e il 2008), procuratore nel Distretto 11 di Kabul, ho potuto osservare un certo numero di casi dalle denunce fino alle udienze in tribunale. Discutendo sulla questione delle possibilità di accesso alla giustizia, Saber mi ha riferito:

È difficile che un caso arrivi davanti a un giudice senza esser prima stato discusso dalle famiglie, dagli anziani. Se una donna viene in questo ufficio perché il marito la picchia, la prima cosa che le si chiede è se ha provato a parlarne con la sua famiglia, o con la famiglia del marito. In questo modo la donna può evitare altri problemi. Risolvere un problema in una corte o in una *jirga* o in famiglia non è una questione di scelta. A volte può essere pericoloso far conoscere agli altri un problema familiare, può provocare reazioni violente, anche molto violente. Molte persone non pensano che sia buona cosa mostrare i problemi familiari agli estranei. Meglio parlare con uno zio che con un poliziotto, che potrebbe anche chiederti dei soldi. Ho visto tante donne che erano state picchiate dal padre, dal marito o dai fratelli perché

si erano rivolte alla polizia, oppure erano venute direttamente qui. Se poi pensi al problema della corruzione e al fatto che tanti procuratori e giudici non hanno neanche studiato legge [...]. Una persona povera difficilmente avrà un giusto processo. Non dovrei dirti queste cose [...].

Se parliamo di casi civili, allora ti posso dire che le persone fanno avanti e indietro. Il più delle volte risolvono la questione per conto loro, che a volte è anche meglio. Quando capita qualcosa di molto grave come un omicidio, il problema è diverso⁶³.

A Kabul il pluralismo non inerisce alla possibilità di scegliere a quale sistema di riferimento ricorrere, ma concerne la commistione di significati, pratiche, logiche di potere e valori che intervengono nel momento in cui le persone affrontano questioni di ordine normativo. La molteplicità cui il pluralismo rimanda si struttura in prima istanza come spazio di negoziazione, dove l'ingiustizia è direttamente collegata all'impossibilità di poter accedere alle istituzioni giudiziarie in maniera libera e autonoma; all'ingerenza di politiche e interessi internazionali che trasportano logiche egemoniche con profonde conseguenze sul piano dell'accesso alla giustizia; alle gerarchie sociali che le strutture consuetudinarie tendono a riprodurre; ai legami tra istituzioni sociali e signori della guerra; al clima di corruzione diffuso nelle corti, negli uffici dei procuratori e tra i poliziotti; all'inefficienza e all'impreparazione di molte figure professionali attive nel settore giustizia e alla scarsità di fondi e strutture a disposizione delle istituzioni giudiziarie; alla radicalizzazione di alcune pratiche consuetudinarie determinate da logiche di violenza, dominio maschile e subordinazione (come il *bad*); alla marcata politicizzazione dei dettami religiosi e delle istanze giuridiche.

L'elenco ha solamente scopo esplicativo poiché è evidente quanto tali problematiche siano profondamente connesse le une alle altre. È indubbio, comunque, che nell'affrontare la questione del pluralismo normativo lo studioso non può evitare di riflettere sulle possibilità concrete che gli individui hanno di poter risolvere le ingiustizie di cui sono vittime. Il pluralismo inaccessibile produce a Kabul un effetto inevitabile: quello di spingere gli

⁶³ Conversazione del 12 settembre 2006.

strati più deboli della popolazione a «farsi giustizia da sé». Per la moltitudine di persone costrette a condizioni economico-sociali drammatiche, il ricorso alle assemblee consuetudinarie quali *jirga* e *shura* è una strada difficilmente percorribile e, quando lo è, non fa che ribadire la rilevanza di tali condizioni anche nella risoluzione dei problemi e delle dispute. Nelle corti, d'altro canto, la burocratizzazione del sistema, aggravata dalla corruzione e dalle pressioni esterne, esacerba la distanza tra modelli socio-normativi storicamente consolidati e ideologia del legalismo. In questo senso è possibile affermare che il ricorso a (e per certi versi l'inasprimento di) certe pratiche consuetudinarie a livello familiare e interfamiliare ha una connessione diretta con le attuali contingenze del «sistema della giustizia» e delle politiche che lo hanno guidato fino a oggi. Il binomio tradizione-pratiche consuetudinarie non è dunque in grado di spiegare le implicazioni e la valenza di determinate pratiche che non rappresentano banalmente retaggi del passato, ma rimandano a una contemporanea tensione tra forme di potere, modelli di giustizia e ingiustizie strutturali, la cui risonanza va ben oltre le dinamiche locali.

3. Giudici a Kabul

Nelle fasi salienti della vicenda politica e giuridica del Novecento afgano la figura del giudice ha assunto una rilevanza crescente, rimodulandosi sulla base dei cambiamenti intercorsi negli assetti di potere del paese, delle influenze internazionali e delle trasformazioni sociali. Per ciò che concerne il substrato pratico e simbolico in relazione al quale questa figura acquisisce senso, occorre guardare alla tradizione arabo-musulmana. Anzitutto, il riferimento al *qazi* (trascrizione persiana del termine arabo *qadi*) in Afghanistan è da considerarsi in relazione alla scuola hanafita. L'evidenza empirica induce a rilevare elementi di contrasto e di continuità tra il *qazi* afgano e la (seppur stereotipata) immagine del *qadi* arabo. Erede dell'*hakam*, l'arbitro preislamico cui successe nelle funzioni giurisprudenziali, il *qadi* musulmano conservò un'attenzione nei confronti delle fonti esterne al testo rivelato, utilizzandole come strumenti interpretativi e integrativi, e delle consuetudini (Giolo 2005, p. 59; Hallaq 2005).

La relazione che esisteva tra *mufti* (l'interprete del diritto) e *qadi* dimostrava come fosse importante il ruolo di quest'ultimo nel processo di ricomposizione del diritto: il *mufti* interagiva con il giudice fornendo consulenze, mentre la presentazione che il *qadi* offriva al *mufti* circa le dinamiche pratiche legate ai processi costituiva il fulcro «dell'elaborazione dottrinale del diritto musulmano» (Giolo 2005, p. 60).

Il *qadi*, nel dirimere le controversie, poteva attingere a quattro fonti: il Corano, la Sunna, l'*ijma* (cioè il ricorso all'opinione dominante in dottrina, il *consensus omnium* degli anziani dotti), il *qiyas* (la scienza dell'analogia¹). Il giudice, inoltre, doveva cono-

¹ Questa è generalmente ammessa dai giuristi sunniti, mentre gli sciiti fanno tendenzialmente riferimento all'*aql* (intelletto), che pone maggiore enfasi sulla coscienza individuale.

scere la prassi applicativa di questi principi, nonché le consuetudini della comunità e la casistica processuale (*ibidem*, pp. 74-75).

Come ricorda Joseph Schacht, «l'essenza del diritto processuale musulmano consiste nelle istruzioni al *qadi*», che ha il dovere di agire in un certo modo: «ad esempio trattare con equanimità entrambe le parti, non distorcerne le affermazioni, non suggerire le risposte ai testimoni. Ma, oltre a ciò, anche all'elemento di validità (del giudizio) è comunque dato riconoscimento» (1995, p. 198).

L'accortezza rivolta a ogni singola disputa, ponderata nel contesto in cui accadeva, era un aspetto essenziale del lavoro del giudice islamico. Questione centrale, inoltre, era relativa alla discrezionalità del *qadi*, che sottolineava la complessa relazione tra teoria e prassi nell'esperienza giudiziaria, e dalla quale risultavano la rilevanza della casistica e la concezione islamica di giustizia², nella sua accezione di rapporto di reciprocità e di equivalenza. In termini generali, un *qadi* era considerato un buon giudice nella misura in cui riusciva a farsi interprete del comune sentire cosicché il suo operato fosse comprensibile agli occhi della gente. Assumendo che il fine della giustizia, in base ai principi coranici e alle conseguenti elaborazioni filosofico-religiose, consiste nel raggiungimento dell'armonia tra i membri di una comunità di credenti, compito del *qadi* era quello di ripristinare gli equilibri turbati dalle liti e dalle dispute ristabilendo le condizioni di convivenza pacifica. La capacità di mediare tra

² Molto è stato scritto sul concetto di giustizia nell'islam (Kamali 2002; Khadduri 1984; Iqbal 2007); particolarmente significativa può risultare la seguente affermazione di Lawrence Rosen: «La giustizia – il più vitale tra i concetti per i musulmani – è in realtà la distribuzione di vincoli di reciprocità tra esseri sensibili che per ragioni fondate devono trovare il modo di equilibrare ciò che è essenzialmente diseguale. Nessun essere umano può stabilire con certezza le basi per riequilibrare differenze sostanziali, tale potere spetta solo ad Allah» (2002, p. 68). Nel Corano, inoltre, «il dovere di rendere giustizia si combina con il concetto di *khilafa*, che identifica il potere di governo o di luogotenenza dell'uomo sulla terra. La giustizia è una componente essenziale del *khilafa*, poiché nel testo rivelato è scritto: "O Davide, abbiamo fatto di te un vicario sulla terra: giudica con equità tra gli uomini e non inclinare alle tue passioni, perché esse ti travieranno dal sentiero di Allah". Essendo quindi la giustizia e il *khilafa* parti integranti l'incarico che Dio ha conferito all'uomo, è possibile affermare che il Corano estende la propria concezione della giustizia sino a ricomprendervi la dimensione politica» (Giolo 2005, p. 15).

gli interessi divenne il cardine del lavoro del giudice musulmano nei paesi arabi (Giolo 2005, pp. 76-77).

Benché all'interno delle strutture giudiziarie dei paesi di tradizione musulmana permangano ancora oggi determinate caratteristiche del giudice islamico, le funzioni del *qadi* sono cambiate con il trascorrere dei secoli (Johansen 1997a). Nel corso della Storia, a causa dei processi di islamizzazione, del confronto con modelli di giustizia autoctoni e dello sviluppo dei cosiddetti «diritti moderni», la figura del *qadi*, pur mantenendo saldo il proprio legame con il passato, ha conosciuto una riorganizzazione delle competenze e una ridefinizione dei limiti e degli obiettivi relativi alle proprie funzioni. In questo lungo processo si è realizzato quel passaggio sintetizzato nell'espressione «dalle corti islamiche al palazzo di giustizia» (Starr 1991), che costringe a «osservare il presente con un costante riferimento al passato, in senso storico e in senso culturale, politico e giuridico» (Giolo 2005, p. 105).

È pertanto rilevando importanti elementi di continuità (attenzione alle consuetudini, prevalenza della dimensione mediatrice, capacità di porre in relazione le istruzioni del testo rivelato con le contingenze culturali) con un passato «fondativo» che può essere preso in considerazione il lavoro svolto dai giudici afgani. Non meno importanti risultano le influenze esercitate nel corso dei decenni da modelli di giustizia occidentali e da fenomeni trans-giuridici quali, per esempio, i movimenti per i diritti umani. In Afghanistan, i processi storici che hanno visto nel tempo dottrine islamiche confrontarsi con altre tradizioni giuridiche hanno prodotto significative contaminazioni normative (oltre che culturali e politiche); è il caso, per esempio, delle influenze del modello francese su quello egiziano il quale, a sua volta, ha ispirato l'elaborazione dei Codici penale, civile e di procedura civile afgani nel secolo xx. Anche la nuova Costituzione del 2004 è il risultato di una commistione di riferimenti normativi e valoriali differenti, così come del tutto evidenti sono le inflessioni allogene del nuovo Codice di procedura penale, nella cui preparazione e stesura l'*Italian Justice Project Office* ha svolto un ruolo importante.

Questa nota introduttiva sulla figura del giudice potrebbe concludersi con una constatazione tanto intuitiva quanto centrale per comprendere i processi attuali. Secondo Vanderlin-

den (1989), l'individuo rappresenta il campo di battaglia su cui si scontrano differenti ordini giuridici. Seguendo il suo ragionamento, si potrebbe affermare che il giudice incarna la particolare «convergenza» socio-normativa che deriva dalla compenetrazione di più poteri, sistemi normativi e modelli culturali. Retaggio della tradizione filosofica e religiosa legata allo sviluppo del diritto musulmano e proiezione del processo di affermazione del diritto positivo-moderno, il *qazi* afgano è altrettanto identificabile con il sistema pratico-valoriale che denota l'ambito consuetudinario. Il lavoro dei giudici di Kabul, infatti, è caratterizzato da continui rimandi a pratiche consolidate e a valori condivisi che ineriscono al substrato consuetudinario, per cui è possibile intendere i tribunali quali luoghi di attuazione di una rete normativa che va al di là delle disposizioni legislative. Nondimeno, l'irrisolta tensione tra forme di potere, unita alla fragilità di un corpo della magistratura segnato da carenze strutturali, incompetenza e corruzione, danno luogo oggi a una pratica giudiziaria sovradeterminata da logiche contrarie ai principi di giustizia che formalmente intenderebbe rispettare e promuovere.

1. LA CORTE DEL SECONDO DISTRETTO DI KABUL

Rispetto alle disposizioni previste dalla legge sull'autorità giudiziaria e sull'organizzazione delle corti del 1967, la Costituzione del 2004 non introduce sostanziali cambiamenti nell'organizzazione del sistema delle corti³, a parte una riformulazione delle funzioni della Corte suprema che riflette l'inserimento di alcuni principi di *common law* (con particolare riferimento al modello statunitense) nel sistema giuridico afgano, storicamente ispirato alla giurisdizione del *civil law*, oltre che ai principi sharaitici.

La corte di primo grado del Secondo Distretto è collocata in una zona densamente popolata, nei pressi del fiume Kabul o, quantomeno, di quello che un tempo era un fiume. L'edificio è piuttosto grande anche se non gode di «buona salute»: tragica-

³ È del 2005 una nuova legge sull'organizzazione giudiziaria; si veda Tonadini 2010.

mente visibili sono i segni lasciati dal tempo e dai conflitti. Un cancello aperto con alcuni poliziotti di guardia segna il confine tra la strada e il «palazzo». Per accedere al piccolo cortile dell'ingresso principale si è sottoposti a un rapido rituale di perquisizione: «Hai un'arma?» Mi domandò una volta il poliziotto di guardia recitando la sua parte. Basir, che mi accompagnava, sorrise e disse: «Non ci serve un'arma per fare quello che dobbiamo fare». Invece di rispondere sorrisi anch'io, richiusi la borsa ed entrammo.

Il percorso relazionale che mi ha condotto nelle aule giudiziarie è stato lungo e tortuoso. I primi tentativi di prendere parte alle udienze ebbero esito negativo: i giudici accettavano di incontrarmi, ma quando si trattava di oltrepassare la soglia della conversazione per accedere alla vera e propria «vita giudiziaria» la disponibilità si trasformava in reticenza e sospetto. Un giorno, grazie a Basir, la corte del Secondo Distretto divenne improvvisamente accessibile. Il mio amico era riuscito a convincere un giudice a concedermi un'intervista in aula prima che iniziassero le udienze. Si rivelò un'ottima opportunità di confronto e, ancor più importante, il giudice (che chiamerò Ajmal) mostrò interesse nei confronti della mia ricerca. Parlammo a lungo finché concluse:

Penso che sia importante studiare la giustizia afgana dall'interno. Non nascondo di provare disagio quando sento gli esperti delle agenzie internazionali che pretendono di rifondare il nostro sistema senza capirne realmente il funzionamento. [...] Essere un giudice è una grossa responsabilità, noi possiamo cambiare la vita delle persone. Però tutto quello che facciamo deve esser previsto dalla legge, ed è sotto gli occhi di Allah. Per me va bene se voi volete osservare quel che accade qui. Apprezzo il lavoro che fate. Potete stare qui anche oggi⁴.

L'aula che ospitava la corte⁵ era di forma rettangolare. Una stanza di modeste dimensioni, intorno ai trenta metri quadrati,

⁴ 15 ottobre 2007.

⁵ Le strutture adibite alle funzioni giudiziarie sono spesso fatiscenti, così come quelle di cui dispongono la polizia e i procuratori. Una scrivania e qualche vecchia sedia, poste in un'angusta stanza con pavimentazione divelta e pareti scrostate, possono costituire l'ambiente che accoglie una corte o l'ufficio di un procuratore. La decadenza strutturale interessa anche le carceri, alcuni uffici provinciali e governativi.

con due finestre da cui la luce del sole penetrava per riflettersi sulla base di vetro di due tavolini in legno collocati su un vecchio tappeto, memoria delle abilità artistiche dei tessitori persiani. Sulla parete di destra, allineate, le sedie su cui, solitamente, siedono gli imputati nelle cause penali; lungo le pareti laterali comode poltrone pronte ad accogliere i procuratori, i giudici membri della corte e gli imputati nelle cause civili. In fondo alla stanza, sulla sinistra, una grossa scrivania in legno con qualche foglio appoggiato sopra. Dietro, seduto sulla sedia, un uomo grosso, con una barba folta e un *pakol* sulla testa: era il giudice. Alle sue spalle una stampa recitava «Allah il misericordioso».

Nella corte del Secondo Distretto vengono giudicati casi civili e penali. A differenza di altri ordinamenti giuridici, nei quali è prevista una separazione delle carriere, in Afghanistan gli stessi giudici sono chiamati a giudicare in merito a processi civili e penali, con alcune particolarità e competenze specifiche che riguardano determinati ambiti i cui casi vengono assegnati a specifiche corti.

Le udienze di quella mattinata riguardavano la *Public Rights Division* in cui vengono affrontate controversie civili tra privati e pubbliche amministrazioni. Dopo aver stabilito i termini della nostra presenza (non intervenire se non su richiesta del giudice, non rivolgersi agli imputati, non registrare) il giudice Ajmal fece suonare un campanello posto sulla sua scrivania. Pochi secondi dopo entrò nella stanza un uomo anziano con vestiti logorati dal tempo e Ajmal lo informò che potevano avere inizio le udienze.

1.1 La terra contesa

Le dispute relative al possesso e all'uso della terra sono un problema diffuso in tutto l'Afghanistan (Wily 2003, 2004a, 2004b), legato a più fattori tra cui la mancanza di un sistema di registrazione efficace e stabile, la distruzione di edifici amministrativi e di documenti, l'esistenza di movimenti di massa causati dalle guerre che hanno visto milioni di afgani fuggire dal paese e altrettanti milioni farvi ritorno negli ultimi anni. In molte occasioni, a seguito di una partenza, il terreno lasciato incustodito veniva occupato da altri, talvolta anche da istituzioni provinciali o governative e, una volta rientrato il vecchio pro-

prietario, veniva in essere la diatriba sulla legittima proprietà. In altre circostanze terreni governativi venivano occupati da una o più famiglie innescando conflitti tra i nuclei coinvolti oppure tra questi ultimi e le istituzioni governative.

La terra (*zamin*), oltre a essere una delle principali fonti di sostentamento e ricchezza, ricopre anche un ruolo sociale: legate al possesso della terra vi sono infatti implicazioni che concernono tanto le reti di parentela quanto i rapporti di vicinato. In relazione alle dispute sulla terra (per questioni di proprietà, eredità, confine, uso, passaggio) entrano in gioco diversi riferimenti normativi. Il ricorso al Codice civile, che rappresenta la fonte di diritto primaria in questo tipo di processi, si interseca con i tentativi di mediazione operati dai giudici, con la valorizzazione che le corti reiterano di particolari consuetudini e con l'utilizzo dei cosiddetti «documenti consuetudinari»⁶.

Questione delicata è quella relativa ai diritti d'eredità delle donne, alle quali è spesso negata la possibilità di mantenere il possesso di una proprietà⁷ (o di parte di essa) in seguito, per esempio, alla morte del marito o del padre. Nei casi di controversie risolte per mezzo di accordi interfamiliari o tramite il ricorso ad assemblee consuetudinarie, le decisioni cercano generalmente di trovare un accordo accettabile per tutte le parti benché questo comporti, in genere, una iniqua redistribuzione dell'eredità. Qualora si tratti di una casa, per esempio, alla vedova viene solitamente concessa la possibilità di rimanervi, ma alle condizioni dei parenti maschi del marito. Talvolta la condizione può essere quella di sposare uno dei fratelli del defunto.

⁶ Si tratta di documenti non registrati presso istituzioni governative, normalmente redatti di fronte a testimoni. Gli interessati firmano (chi non è in grado lascia l'impronta del pollice) e mantengono copia del documento che contiene solitamente dichiarazioni relative a proprietà, uso e concessioni di un bene (nella maggior parte dei casi immobile).

⁷ Nel diritto musulmano, il diritto alla totale ed esclusiva disponibilità di un bene è definito *milk*, mentre il possesso è detto *yad* (il proprietario *malik* o *rabb*, il possessore *du al-yad*). *Milk* e *malik* sono usati sia per i diritti di proprietà *in rem*, sia per il diritto di uso o per il diritto ad avere rapporti sessuali nel concubinato e nel matrimonio; *yad* invece rimanda anche all'autorità del marito o del padre. Il possesso propriamente detto è espresso nelle categorie di possesso fiduciario (*yad amana*), e di possesso legittimo e illegittimo (*yad muhiqqa*, *yad mubtila*) (Schacht 1995, p. 145).

Le regole riguardanti il sistema ereditario nel diritto musulmano sono argomento assai dibattuto (Kimber 1998); la tensione verte soprattutto sul rapporto tra regole coraniche e criteri di successione agnatizi. Secondo Joseph Schacht, lo scopo delle regole previste dal Corano è proprio quello di «modificare un sistema di successione puramente agnatizio – nel quale solo gli uomini ereditano – a favore, soprattutto, delle parenti più prossime di sesso femminile, dello sposo ma anche del padre» (1995, pp. 179-180).

Per i giudici afgani la risoluzione delle cause relative all'eredità rimanda anzitutto agli artt. 1993-2102 e 2001-2023 del Codice civile. La legge sull'eredità si basa su pochi principi basilari: consorti, genitori e bambini possiedono l'inalienabile diritto all'eredità; questa deve essere divisa in relazione al grado di parentela; le donne devono ricevere la parte di eredità che spetta loro; gli uomini ricevono una parte di eredità superiore rispetto alle donne: la metà ai figli maschi, un quarto alle figlie femmine, principio che viene giustificato in base al fatto che gli uomini sono ritenuti responsabili delle spese familiari da affrontare, mentre le donne sarebbero libere da tale obbligo⁸. L'eredità, per lo meno in linea teorica, viene divisa tra i membri della famiglia solo dopo aver detratto il costo del funerale e aver pagato i debiti del parente deceduto. Se il defunto non aveva pagato il *mahr* (dono matrimoniale che l'uomo deve fare alla sposa in occasione del matrimonio), questo viene riconosciuto alla moglie prima che si proceda alla spartizione. La proprietà rimanente è detta *matruka* e viene divisa fra tutti gli eredi; il Codice civile contiene linee guida dettagliate per regolare questa divisione (NRC 2005a, p. 80). Se il defunto ha precedentemente espresso delle volontà, queste vengono considerate prioritarie sulla *matruka*, ma non possono eccedere un terzo del patrimonio. Le regole di successione prevedono, inoltre, che un non musulmano non possa ricevere l'eredità di un musulmano, mentre uno straniero non può possedere un bene immobile in Afghanistan; a uno straniero che ereditasse un bene immobile, pertanto, verrebbe offerto il corrispettivo prezzo della proprietà.

⁸ Anche se il numero di donne afgane che, vedove, ripudiate o coniugate, provvedono al mantenimento dei propri figli è tutt'altro che marginale.

Nel testo redatto dal *Norwegian Refugee Council* (2005a) si afferma che, nei confronti delle donne, le pratiche consuetudinarie relative all'eredità «sono in contrasto con la *shari'a*, il Codice civile, la Costituzione e molti dei trattati internazionali ratificati dall'Afghanistan. I giudici e gli altri ufficiali pubblici hanno un ruolo importante nel combattere queste pratiche illegali» (*ibidem*, p. 81). È tuttavia opportuno rilevare come le regole del Codice civile non trovino facile applicazione nelle corti che sovente reificano una prassi di suddivisione dell'eredità penalizzante per le donne.

Come si traduce l'intreccio normativo generato dalla commistione di leggi stabilite dal Codice civile, di consuetudini e di riferimenti al diritto musulmano nella pratica giudiziaria? I giudici svolgono quel ruolo che il NRC auspicherebbe? Essi fondano simbolicamente le proprie decisioni in primo luogo sugli articoli del Codice civile: questo costituisce la fonte primaria che giustifica la sentenza. Il lavoro dei *qazi* si esplica, però, all'interno di una struttura instabile e ridotta ai minimi termini che influenza non poco le procedure giudiziarie le quali, inoltre, sono legate a meccanismi consuetudinari che intervengono sia nel modo in cui viene raggiunta la sentenza sia nel tentativo di legittimare socialmente il ruolo dei giudici.

1.2 Una scuola sul nostro terreno

Erano le 9.40 del 15 ottobre 2007 quando iniziò la prima udienza. Presiedeva il giudice Ajmal. Basir e io ci accomodammo sulle poltrone accanto alla sua scrivania. Di fronte a noi vi erano altri due giudici, membri della corte, che Ajmal, nel tentativo di spiegarci la funzione, definì «giudici investigativi»: un uomo sulla sessantina (che chiamerò Ahmed) vestito in giacca e cravatta, con un foglio bianco e una penna in mano, e una donna giovane (che chiamerò Fatime) con un velo color turchese sul capo e un plico di carte e documenti fra le braccia. Il compito dei «giudici investigativi» è di studiare e presentare i casi, aggiornare il giudice che presiede la corte sugli sviluppi delle indagini e dei documenti raccolti ed esprimere infine opinioni in merito ai singoli procedimenti.

Le parti in causa, quella mattina, erano costituite da due fratelli (seduti sulle poltrone a fianco alle nostre), che rappresentavano la parte privata della disputa, e un procuratore, che rappresentava il ministero dell'Istruzione.

Il giudice Fatime fornì una sintesi della controversia che, giunta alla terza udienza, aveva avuto inizio nel 2004 allorché una scuola era sorta su un'area a pochi chilometri di distanza dalla città. I due fratelli dichiaravano di essere i proprietari del terreno in questione e la scuola, pertanto, era stata illegittimamente edificata senza autorizzazione alcuna. I fratelli avevano ereditato il terreno dal padre e, a supporto della propria versione dei fatti, avevano presentato alla corte dichiarazioni rilasciate da alcuni vicini e un documento consuetudinario in cui si leggeva che, nell'anno 1994, il padre aveva acquistato da M.S. un appezzamento di terra corrispondente all'area oggetto della disputa.

Il procuratore affermava, invece, che quel terreno era stato acquistato dal ministero dopo una fase iniziale in cui era stato corrisposto un affitto. Mentre la parte privata disponeva di documenti comprovanti la propria versione dei fatti, il procuratore non era in grado di mostrare atti di vendita o di affitto.

Dalla ricostruzione storica effettuata nelle precedenti udienze risultava che la scuola era stata costruita nell'ambito di un progetto di sviluppo che coinvolgeva organizzazioni non governative afgane e straniere. Il procuratore, malgrado ciò, non era in possesso di documentazione al riguardo. Sulla base della sintesi prodotta dal giudice Fatime e dello scambio tra parte privata e procuratore avvenuto in aula si evinceva che: i proprietari avevano lasciato il paese per alcuni anni; in loro assenza, il terreno, ritenuto abbandonato, era stato utilizzato dal ministero per costruirvi una scuola (frequentata da venti bambini); i fondi necessari erano stati ottenuti grazie all'intervento di enti non governativi. Una volta rientrati, i proprietari avevano preteso la restituzione del terreno.

Dopo una lunga discussione tra le parti in causa, il giudice Fatime avanzò alcune considerazioni in favore della parte privata, che il giudice Ajmal ascoltò attentamente. L'opinione dei membri della corte che hanno gestito il caso è sempre accolta con particolare attenzione dal presidente poiché conoscono nel particolare le dinamiche della disputa, ne hanno analizzato la

documentazione e hanno cercato i riferimenti legislativi adatti alla formulazione della sentenza.

Durante l'udienza il clima nella stanza era abbastanza disteso. Il giudice Ajmal porgeva domande alla parte privata e al procuratore; quest'ultimo appariva poco motivato e piuttosto impreparato. Tutti mostravano rispetto nei confronti della corte senza però eccedere in forme di riverenza.

In sintesi, la parte privata chiedeva che venisse loro riconosciuta la proprietà e, di conseguenza, la possibilità di disporre del terreno. Il procuratore, invece, chiedeva di fissare un'altra udienza per avere la possibilità di presentare i documenti necessari che fino a quel momento non era riuscito a ottenere. Dopo la discussione il giudice Ajmal chiese a tutti, fuorché agli altri due membri della corte, di uscire dalla stanza. Trascorremmo pochi minuti nel corridoio adiacente: la palpazione di chi attendeva la propria udienza si mischiava al brusio delle lamentele e alla concitazione di quanti, trascinati proprio malgrado in un luogo estraneo alla ordinaria mappatura sociale, non sapevano dove andare né a chi rivolgersi. Quando ci invitarono a rientrare ognuno riprese il proprio posto.

Il giudice Ajmal fu il primo a prendere parola. Si impegnò in una articolata ricostruzione dei fatti commentando i documenti e le testimonianze proposte dalla parte privata. Dopo di lui intervenne il giudice Ahmed che, rivolgendosi al procuratore, fece presenti le proprie perplessità circa l'eventualità di rimettersi alla ricerca di documenti. Il membro della corte, inoltre, non nascose il proprio disappunto per la superficialità dimostrata dal procuratore in aula. Riprese infine la parola Ajmal che comunicò la posizione della corte: l'area doveva ormai considerarsi di proprietà del ministero, ma alla parte privata veniva riconosciuto il diritto di pretendere una somma di denaro corrispondente all'ipotetica vendita del terreno. Iniziava quindi una nuova fase della disputa: essendone stata sancita la proprietà, i due fratelli potevano richiederne al ministero il pagamento. La consapevolezza di non esser giunti a un'effettiva risoluzione della faccenda poteva giustificare il rammarico che si scorgeva sul volto dei due fratelli che, tuttavia, sembravano soddisfatti dal fatto di poter pretendere del denaro. La corte, però, non si espresse in merito alla valutazione del compenso, questione che sarebbe stata affrontata nelle udienze successive.

La controversia fu gestita dalla corte attraverso una mediazione raggiungibile per gradi: esclusa l'eventualità di smantellare la scuola (azione considerata eccessiva dai giudici⁹), la corte optò per una soluzione conciliatoria.

Pur essendo coinvolta un'istituzione governativa (il ministero dell'Istruzione), il processo si modulò in un graduale accordo tra le parti. I giudici assecondarono l'occupazione illegittima del ministero¹⁰ cercando di mitigarla attraverso il pagamento di una cifra che sarebbe stata negoziata tra le parti. Stando alle leggi in vigore, l'aver riconosciuto che la parte privata era proprietaria del terreno prima dell'occupazione del ministero avrebbe dovuto comportare il diritto esclusivo di disporre a proprio piacimento. La corte, tuttavia, preferì decretare il ministero quale nuovo proprietario e, sulla base di ciò, portarlo al pagamento del prezzo del terreno regolando una vendita a posteriori.

Si osservi anche che la parte privata non fu rappresentata da un avvocato, aspetto che, come spiegherò nel prossimo capitolo, non costituisce un'eccezione.

1.3 Parti uguali

I riferimenti legislativi apparivano irrilevanti nella disputa giudiziaria osservata, dalla quale si evinceva, invece, la funzione mediatrice della corte la cui autorità si misurava sulla capacità di trovare un accordo finale che potesse accontentare entrambe le parti senza ledere, ovviamente, gli interessi del ministero.

Anche il caso del 22 ottobre 2007 concerneva la *Public Rights Division*. La stanza dove si svolgeva l'udienza era identi-

⁹ «Nessuno può negare il vostro diritto a disporre del terreno» aveva commentato il giudice Ajmal, «resta il fatto che la scuola è tuttora attiva e frequentata da venti bambini. Chiuderla sarebbe drammatico allo stato attuale».

¹⁰ Come riferitomi da Eqbal, un funzionario del ministero dell'Agricoltura, vi sono casi in cui privati cittadini si sono impossessati di terreni governativi: «Nei lunghi anni di guerra sono stati distrutti uffici governativi e provinciali. Molte persone si sono illegalmente appropriate delle terre del governo. Alcuni signori della guerra hanno occupato intere aree. Ora il governo cerca di recuperare alcune terre e, quindi, vengono raccolti documenti e dichiarazioni. La questione è più complicata quando sul terreno sono state costruite case o edifici. [...] In molte occasioni richiediamo l'intervento della polizia per recuperare una proprietà del governo», intervista del 6 novembre 2006.

ca a quella del caso precedentemente osservato, con la sola differenza che la scrivania del giudice era più piccola e una bandierina dell'Afghanistan vi faceva da soprammobile.

La corte era presieduta dal giudice Sayed, un uomo magro, scuro di carnagione e dal fare austero. Gli altri due membri erano il giudice Ahmed – lo stesso del caso precedente – e il giudice Amir. Erano presenti anche un procuratore (che rappresentava il ministero della Salute), due laureati in legge che chiedevano di assistere all'udienza e un signore anziano accompagnato da altri due uomini (parte privata).

Nonostante i problemi risalissero ad alcuni anni prima, era la prima udienza ad aver luogo per il caso in questione: il signore anziano (Faid), cieco da un occhio (perduto a causa di un'esplosione negli anni Novanta), chiedeva al ministero che gli venisse corrisposta la somma di denaro pattuita anni prima per la vendita di un suo terreno.

La faccenda ebbe inizio nel 2002 quando tre funzionari impiegati al ministero acquistarono una vasta area da quattro diversi proprietari con l'obiettivo mai realizzato di costruirvi un ospedale. A differenza della precedente controversia, qui i documenti da analizzare erano molti e confusi.

Faid sosteneva di aver venduto, nel 2002, un appezzamento di terra ad alcuni funzionari del ministero della Salute. Come lui, altri tre importanti proprietari terrieri avevano venduto parti dei propri terreni agli stessi funzionari. Mentre questi ultimi avevano ricevuto il denaro, Faid affermava invece di non aver ricevuto alcun compenso. Chiedeva dunque che gli venisse corrisposta la cifra accordata più le spese che aveva dovuto affrontare in quegli anni o, in alternativa, che gli fosse restituito il terreno. Il giudice Amir, presentando il caso, sottolineò la grande quantità di documenti da analizzare, molti dei quali in contraddizione tra loro. Faid disponeva, per esempio, di un documento redatto da un ufficio provinciale che confermava la proprietà del terreno in questione. Ma il procuratore era in possesso di un altro documento, precedentemente datato e prodotto dal medesimo ufficio provinciale, che attestava quale legittimo proprietario del terreno il ministero. Evidentemente uno di questi documenti era stato ottenuto in maniera illecita. Consapevoli della facilità di reperire un documento di tal genere – è suffi-

ciente elargire denaro a un impiegato – i giudici non cercarono di approfondire la faccenda e scelsero, ai fini di un possibile riscontro dei fatti, di escludere entrambe le carte.

Il procuratore sosteneva che Faid avesse ricevuto, come anticipo, una somma di denaro nel 2003, ma a sostegno di questa tesi non era in grado di mostrare alcuna ricevuta di pagamento poiché, così affermava, l'unica ricevuta esistente era stata affidata a Faid.

Dopo una intensa discussione e una lettura collettiva di alcuni documenti, il giudice Sayed ci invitò a uscire. Durante l'attesa nel corridoio, un uomo, incuriosito dalla mia presenza, si avvicinò e mi chiese per quale motivo mi trovassi lì. Non feci neanche in tempo a rispondere che il mio interlocutore prese a raccontarmi la sventura giudiziaria che lo aveva condotto alla corte del Secondo Distretto. Un terreno di proprietà della sua famiglia era stato occupato da alcuni vicini che, a suo dire, l'avrebbero avuta vinta perché persone ricche e importanti. Era adirato e sconfortato. Quando, dopo circa un'ora, ci invitarono a rientrare nella stanza, l'uomo mi ringraziò per averlo ascoltato. Gli suggerii di farsi assistere da un avvocato, ma disse che non era una buona idea: «Pagare qualcuno per costringerlo a dirti "abbiamo perso" non è cosa saggia», fu la frase con cui mi liquidò.

Rientrati, il giudice Sayed sintetizzò alcuni punti: 1) l'area nella quale sarebbe dovuto sorgere l'ospedale era stata divisa nel 2002 in quattro parti uguali, ognuna di un differente proprietario; 2) la proprietà di Faid era stata venduta al ministero che ne diveniva quindi legittimo proprietario; 3) era necessario sentire anche gli altri tre ex proprietari; 4) il procuratore doveva presentare eventuale documentazione relativa ai presunti pagamenti; 5) la corte chiedeva di visionare i progetti relativi alla costruzione dell'ospedale. L'eventualità di restituire il terreno a Faid veniva esclusa; si trattava, dunque, di quantificare il compenso che egli avrebbe dovuto ricevere.

Prima di concludere l'udienza, il giudice Sayed aggiunse:

Il signor Faid ha presentato molti documenti. Mi raccomando, però, signor Faid, non dia soldi a nessuno per cercare di chiudere questo caso. Se qualcuno le chiede del denaro mi dica chi è stato.

Noi qui rappresentiamo la legge e quello che facciamo lo facciamo davanti a Dio e a lui risponderemo. E come giustificheremo la nostra disonestà?

L'affermazione, forse dettata dalla mia presenza e da quella dei due giovani laureati, fu accolta con favore da Faid. L'effetto indiretto, però, fu quello di evidenziare una prassi comune. Il giudice Sayed sembrava infatti dire: «So che solitamente si fa così, ma non ceda a questa abitudine». Difficilmente i giudici si fanno direttamente coinvolgere in casi di corruzione; spesso altri funzionari, impiegati, amici di amici legati a uno o più membri della corte si occupano di queste «faccende sporche».

Nella disputa tra Faid e il ministero della Salute, esplicitata l'impossibilità da parte del giudice di accordarsi per vie illecite, la corte procedette alla ricerca di chiarimenti sulla vicenda. La funzione mediatrice dei giudici si esplicava, in questa controversia, soprattutto nel modo di relazionarsi con le parti. A differenza dei procedimenti penali, infatti, nei processi civili la corte non incorpora l'autorità che si impone sui convenuti. Piuttosto, i giudici mettono in luce il percorso che le parti dovrebbero seguire per poter risolvere agevolmente la disputa. In effetti, nei due casi concernenti la *Public Rights Division*, le parti private non apparivano soggiogate dall'autorità della corte. Soprattutto Faid, anziano proprietario terriero, si rivolgeva al giudice Sayed in modo disinvolto e diretto. L'udienza del caso «parti uguali» si svolse infatti in maniera alquanto colloquiale. Le modalità di svolgimento dell'udienza sembravano pertanto esplicitare il ruolo del giudice come una sorta di «garante» che ha il compito di chiarire i fatti e cercare una soluzione accettabile per tutti.

1.4 Un terreno, più proprietari

In un altro caso concernente una disputa tra due famiglie in merito alla proprietà di un terreno, la corte era presieduta ancora dal giudice Sayed. Insieme a lui vi era il giudice Amir. Durante l'udienza l'aula era più affollata del solito: qualcuno stava in piedi perché le poche sedie a disposizione non erano sufficienti per tutti.

La controversia vedeva le parti A e B contendersi un appezzamento di terra posto al confine tra le due proprietà. Un breve corso d'acqua attraversa l'intera area terminando nella zona contesa. La parte A accusava la parte B di aver occupato illegittimamente il terreno in questione lasciandovi incustoditi anche un carro e attrezzi vari, motivo per cui alcuni membri della parte A se ne erano impossessati. La parte B affermava, invece, che il carro e gli attrezzi erano stati rubati e ne chiedeva dunque la restituzione; rivendicava, inoltre, la proprietà dello stesso appezzamento.

Il giudice Amir, condensati gli elementi salienti della disputa, informò il giudice Sayed che la controversia era stata a lungo oggetto di discussione a livello interfamiliare. Le parti A e B si erano incontrate spesso concludendo talvolta gli incontri con litigi anche violenti. Il caso era giunto fin lì proprio perché un membro della parte A aveva denunciato alla polizia per malversazioni un membro della parte B. A seguito di questo episodio le parti si erano incontrate già una prima volta nell'ufficio del procuratore dove, pur non essendo giunti a un accordo, la denuncia era stata ritirata.

L'udienza era piuttosto animata e il giudice Sayed cercava di guidare la discussione; quasi tutti presero parola. Oltre ai documenti di cui disponeva il giudice Amir, ne furono presentati di nuovi che la corte invitò a consegnare. Dopo la pausa Sayed fissò una seconda udienza; nel frattempo la parte A avrebbe dovuto restituire il carro e gli attrezzi alla parte B.

Nella seconda udienza (circa tre mesi più tardi¹¹), la parte B lamentò che non tutto il materiale era stato restituito e gran parte della discussione fu dedicata a questo aspetto. Analizzati i documenti, la corte ritenne di non poter ancora stabilire chi fosse il legittimo proprietario dell'area in questione. Il giudice Sayed, pertanto, invitò le parti a fornire ulteriori testimonianze da presentare nella successiva seduta.

La cosa più interessante da notare è che, in attesa della terza udienza, le parti organizzarono due incontri, cui parteciparono anche alcuni anziani del vicinato, durante i quali fu deciso collettivamente che le parti si sarebbero impegnate a rispettare i

¹¹ La prima udienza risaliva al 5 settembre 2007, la seconda al 25 novembre 2007.

termini della decisione della corte. In sostanza, di fronte al fatto che il caso era in corso per vie legali, le parti concordarono di attendere il giudizio della corte stabilendo che, comunque, ne avrebbero accettato le conseguenze. In questo modo le parti riuscirono a trovare un accordo basandosi sul presupposto che nessuna avrebbe ceduto alle richieste dell'altra, per cui si adeguavano entrambe al futuro responso della corte. Si trattava di una decisione collettiva sofferta perché tutti si rendevano conto delle lungaggini giudiziarie; il pezzo di terra in questione, tuttavia, era piuttosto grande e vi erano in gioco soldi, possibilità di lavoro e risorse future.

Oltre a sottolineare nuovamente la funzione mediatrice della corte, questo caso evidenziava tre aspetti importanti: non è affatto detto che le parti coinvolte in una disputa rispetteranno la sentenza della corte (i mezzi per obbligare un privato al pagamento di una somma o forzarlo alla concessione di un bene, mobile o immobile, sono talvolta inefficaci); l'accordo interfamiliare non rappresenta un'alternativa allo svolgimento di una causa in tribunale, ma rimane invece il fulcro del processo di conciliazione; le corti, più che agire in funzione di un diritto da tutelare, tentano di mitigare i conflitti.

1.5 Dispute civili e cultura dell'accordo

Nelle cause civili l'obiettivo primario della corte è quello di trovare un accordo tra le parti coinvolte. Nelle due controversie concernenti la *Public Rights Division* la mediazione gestita dalla corte ha proceduto per gradi e ai giudici è spettato il compito di mostrare vie d'uscita dalla disputa. La ricerca dell'accordo si è iscritta, però, in un asse procedurale che ha condotto alla reiterazione di determinati condizionamenti politico-sociali. In entrambi i casi, infatti, la posizione dei ministeri – che sembravano dalla parte del torto, per lo meno stando ai documenti disponibili – veniva in qualche modo tutelata dalla corte, che aveva sì il compito di guidare le parti verso un'intesa, senza però turbare equilibri delicati. Questo spiega, probabilmente, lo scarso impegno mostrato dai procuratori in entrambe le dispute. Ciò non significa che una parte privata non abbia possibilità alcuna di vincere una causa contro lo Stato, intendo semplicemente por-

re l'accento sulla tendenza non dichiarata della ricerca dell'accordo, vale a dire la propensione a non sovvertire gli equilibri politico-sociali che precedono l'esperienza giudiziaria.

Quest'ultimo aspetto si palesa ancor più chiaramente nel caso di Faizullah F., il quale, insieme alla moglie e ai quattro figli, si trasferì a Kabul nel 2002, andando a vivere nella casa del fratello. Per qualche anno Faizullah visse di espedienti, poi, nel 2005, riuscì ad acquistare un'automobile e iniziò a fare l'autista. Gli affari volsero nella giusta direzione allorché Faizullah entrò nel giro degli *expat*: la sera accompagnava cooperanti e membri delle agenzie internazionali alle feste e alle cene. Quando, all'inizio del 2006, morì suo fratello, Faizullah chiese al proprietario della casa in cui vivevano in affitto di potervi rimanere con la propria famiglia e con quella del fratello. L'ammontare dell'affitto, fino a quel momento, era di centonovanta dollari al mese. Dopo il funerale, il proprietario della casa pretese che per la locazione fosse corrisposta la nuova cifra di trecentoottanta dollari. Il tentativo di Faizullah di rinegoziare il prezzo non servì e chiese, dunque, che gli fosse concesso del tempo per cercare un'altra abitazione. Lo stesso proprietario gli propose allora di comprare un'altra casa, più piccola, per quattordicimila dollari¹², con la possibilità di pagarla a rate (un accordo verbale secondo il quale Faizullah poteva dare un anticipo di duemilacenti dollari e poi pagare il resto a rate nell'arco di tre anni). Faizullah, disponendo anche dei soldi lasciati dal fratello, accettò e tutti si trasferirono. Nove mesi dopo Faizullah fu contattato dall'uomo che gli aveva venduto la casa (il signor W.W.) il quale ne pretese la restituzione. Faizullah fece presente che la casa gli era stata venduta e che aveva già corrisposto, oltre ai duemilacenti iniziali, altri cinquecento dollari. W.W. affermava invece che la vendita non era più valida perché Faizullah

¹² Un prezzo contenuto rispetto alle tendenze attuali. Il mio amico Basir, agli inizi del 2009, dopo essersi sposato, trovò un piccolo appartamento in affitto a quattrocento dollari al mese. La casa di famiglia di Basir, dove sarebbe potuto andare con la moglie, era secondo lui troppo piccola, perché già abitata dai due fratelli e dalle rispettive famiglie. Basir provò anche a informarsi sulla possibilità di comprare l'appartamento per cui pagavano l'affitto, ma gli chiesero sessantamila dollari, una cifra decisamente al di là delle sue possibilità.

non aveva ancora onorato interamente il debito. La questione giunse in tribunale per la prima volta nel novembre del 2006 e si concluse in primo grado nel marzo del 2007. La sentenza stabilì che Faizullah avrebbe dovuto lasciare la casa e i soldi versati fino a quel momento erano da considerarsi come contributo per l'affitto. Stabili anche che il proprietario si sarebbe impegnato a concedere a Faizullah un lasso di tempo di tre mesi per cercare un'altra casa durante i quali non sarebbe stato corrisposto alcun ulteriore pagamento. Il documento di vendita (una scrittura privata tra le parti) di cui disponeva Faizullah era, per la corte, nullo in quanto Faizullah, non pagando l'intero importo, non ne aveva rispettato i termini. Si osservi il seguente scambio estratto da una conversazione che tenni con Ayatullah, il «giudice investigatore» del caso:

Giudice: Il signor W.W. [il proprietario delle case] ha rispettato la legge. Lui ha deciso di vendere la casa al signor Faizullah che però non ha pagato. Qui a Kabul ogni giorno abbiamo decine di casi così. I proprietari delle case devono essere tutelati. Nella *shari'a* e nel Codice civile la proprietà privata è garantita¹³. Il compito della legge è far sì che le cose funzionino bene. Se il sig. Faizullah avesse rispettato l'accordo la casa sarebbe sua ora.
Antonio: Il signor Faizullah dice che gli era stata data la possibilità di pagare un po' alla volta...

G.: Attenzione. Non confonda la compassione con la debolezza. W.W. ha dato molto tempo a Faizullah per pagare la casa, cosa poteva fare di più?

A.: Sembra che Faizullah la stesse pagando. Mi pare avesse dato al signor W.W. quasi tremila dollari. In base a cosa avete stabilito che il documento di compravendita non fosse più valido?

G.: In base al fatto che il signor Faizullah non ha rispettato l'accordo.

¹³ Il diritto di proprietà è sancito dalla *shari'a*. Bashir Ahmad Munib (2005) scrive che uno dei tanti problemi causati dalla guerra civile è legato proprio ai diritti individuali, come il diritto di proprietà, che sono stati completamente negati. La *shari'a* rispetta il diritto individuale di proprietà come principio, a patto che non sia stato ottenuto illecitamente. Per molti afgani è impossibile produrre la necessaria documentazione per dimostrare che la terra su cui vivono appartiene a loro. Per lo più si ricorre all'uso di documenti consuetudinari. Questi documenti non sono registrati presso il registro di proprietà dello Stato. L'uso di tali documenti ha comportato anche notevoli problemi, si pensi ai casi in cui più persone rivendicano la proprietà di un terreno e siglano un atto che diversi anni dopo verrà mostrato al giudice per certificarne la validità. Il giudice dovrà capire quale di questi documenti può essere ritenuto plausibile.

A.: Sul documento da loro firmato si stabiliva il prezzo ma non la modalità di pagamento. Faizullah non avrebbe almeno dovuto ricevere indietro i soldi finora versati?

G.: Abbiamo valutato che i soldi pagati fino a questo momento possono coprire le spese dell'affitto. Faizullah e la sua famiglia hanno avuto un tetto grazie al signor W.W. [...] L'Afghanistan non è l'Europa. Sa quanti casi così ci sono? Un altro giudice al posto di A.A. [il giudice che presiedeva la corte in questo caso] avrebbe avuto la stessa opinione. Il signor W.W. concederà tre mesi a Faizullah per cercarsi un'altra casa¹⁴.

Il signor W.W. era un uomo molto ricco e gran parte della sua ricchezza derivava dagli affitti delle case, una delle quali era situata nei pressi dell'ambasciata iraniana. Si trattava di una casa grande, con un florido giardino, che da alcuni anni fungeva da foresteria per una ONG francese e il cui affitto ammontava a settemila dollari al mese¹⁵.

Secondo il giudice Ayatullah, il boom demografico che ha investito la capitale negli ultimi anni andrebbe in qualche modo regolato, «altrimenti non ci sarà più spazio neanche per camminare per strada». Occorre sottolineare come il giudice non menzionasse articoli di legge specifici in merito alla causa. A parte un generico e confuso riferimento alla *shari'a* e al Codice civile, la risoluzione della controversia fu affidata a un arbitrario «buon senso» della corte. Difficile pensare che la posizione privilegiata del signor W.W. non giocò alcun ruolo. Senza dubbio, Faizullah, non rappresentato da un avvocato e in una posizione svantaggiata rispetto al contendente, non poté giocarsi la disputa alla pari. Il rapporto asimmetrico tra Faizullah e W.W. non trovò nella corte una possibilità di livellamento. Al contrario, la sentenza ebbe l'effetto di ribadire tale asimmetria, il che fu chiaro anche per la rapidità con cui si concluse la causa.

Alla ricerca dell'accordo dovrebbe porsi quale prerequisito essenziale una sorta di azzeramento delle gerarchie sociali preesistenti operato dalla corte. Soltanto laddove i giudici riescono

¹⁴ Il giudice Ayatullah, anch'egli del Secondo Distretto, è stato da me intervistato a più riprese nel novembre del 2007.

¹⁵ L'avvento della comunità internazionale ha prodotto un aumento incontrollato dei prezzi degli affitti.

a sopperire alla distanza sociale tra i convenuti, l'accordo può essere inteso quale efficace strumento di riconciliazione. Nella controversia tra Faizullah e W.W., seppur in maniera non esplicita, la ricerca dell'accordo fu subordinata al rispetto delle gerarchie sociali nella misura in cui la corte non pose in essere tutti i mezzi a propria disposizione – per esempio preoccuparsi che il convenuto fosse rappresentato da un avvocato, ascoltare in udienza la versione della moglie del fratello di Faizullah, cercare testimonianze che potessero chiarire i fatti – per giungere a una soluzione equamente negoziata tra le parti.

Vi sono invece circostanze in cui, non rilevandosi apparenti asimmetrie sociali tra le parti coinvolte, le controversie appaiono governate da una differente concezione dell'accordo. La disputa tra Mirza e Massud, per esempio, si svolse senza influenze di tipo extragiudiziario. Trattandosi inoltre di una faccenda di poco conto, le parti iniziarono la controversia in tribunale, di fronte alla corte presieduta dal giudice Sayed, per concluderla al di fuori.

Mirza possedeva un negozio di tappeti in Chicken Street. Mancando per gran parte del tempo la corrente elettrica, tutti i negozi dispongono di un generatore a gasolio. Mirza nel 2007 lasciò il negozio in mano a due suoi figli (rispettivamente di diciassette e venti anni) per andare a trovare, insieme alla moglie, un altro suo figlio che nel 1992 si era trasferito in Iran. Prima di partire, acquistò un generatore nuovo del costo di seicento dollari.

Quando tre mesi più tardi fece ritorno a Kabul, Mirza scoprì che i figli si sarebbero dovuti presentare in tribunale per una causa contro Massud, il proprietario del negozio accanto al suo, che vendeva *souvenir* e oggettistica. I figli di Mirza affermavano che il generatore nuovo si era guastato poiché Massud lo aveva utilizzato a loro insaputa. Mirza conosceva bene il suo vicino e, sebbene non lo ritenesse un amico, erano molti anni che coltivavano sani rapporti di vicinato.

Il giorno della prima udienza fu anche l'ultimo della causa giudiziaria. I figli pretendevano un nuovo generatore (ripararlo, sostenevano, avrebbe avuto lo stesso costo); Massud dichiarava invece di non avere alcuna responsabilità al riguardo. Dopo poche battute, il giudice Sayed, avendo compreso la natura del contenzioso, invitò le parti a trovare una soluzione privatamen-

te. Mirza, a quel punto, chiese di intervenire e spiegò che era rientrato a Kabul soltanto da pochi giorni. Sosteneva che, se non fosse partito, la faccenda non sarebbe mai giunta in tribunale e aggiunse che non era importante tanto scoprire il responsabile dell'accaduto quanto trovare una soluzione al problema. Il giudice Sayed si rivolse quindi a Massud invitandolo ad accogliere la disponibilità di Mirza per una soluzione conciliatoria. A quel punto anche Massud accettò di risolvere la questione privatamente. La corte dichiarò chiuso il caso. Successivamente, Mirza fece riparare il generatore spendendo trecentotrenta dollari per un terzo dei quali contribuì Massud.

Al di là delle effettive responsabilità e del possibile senso di colpa dei figli, che forse spiegava la loro resistenza nel giungere a compromessi, il giudice invitò le parti a trovare un accordo privato così da risolvere la questione più rapidamente. Il giudice Sayed non si interessò alla ricostruzione dei fatti e all'individuazione delle responsabilità, ritenne invece l'accordo privato il mezzo migliore per concludere la faccenda.

Mentre nella causa tra Faizullah e W.W. la corte sentenziò in favore del ricco proprietario procurando un danno a Faizullah, cui fu soltanto concesso di poter avere il tempo di cercare una nuova casa, nella disputa tra Mirza e Massud le parti furono invitate dal giudice a risolvere la questione al di fuori del tribunale. Constatata la disponibilità da ambo le parti ad accordarsi, il giudice ritenne che una questione di così poca rilevanza non fosse da affrontare in tribunale.

In sintesi, sono tre gli aspetti importanti nei processi osservati: nelle cause civili, i giudici prediligono la ricerca dell'accordo a prescindere dalle implicazioni giuridiche; la risoluzione della controversia per vie legali non esclude il ricorso a meccanismi consuetudinari e familiari la cui rilevanza si attesta nella misura in cui è tramite questi che alla corte può essere riconosciuta l'autorità per poter decidere; le decisioni delle corti tendono a non sovvertire le gerarchie sociali preesistenti.

Se in molte occasioni la ricerca dell'accordo impedisce che la disputa si complichino o che si protragga nel tempo, è pur vero che in un rapporto asimmetrico l'accordo dovrebbe per lo meno esser garantito dal giudice, il cui ruolo dovrebbe essere quello di annullare le differenze socio-economiche.

Da un punto di vista comparativo, è interessante richiamare il lavoro svolto da Simon Roberts (2008) che afferma:

Secondo l'ideologia della *rule of law*, la «giustizia» è sempre stata concettualizzata nei termini di un ordine realizzato per mezzo di una sentenza motivata; tanto che si è giunti a considerare i giudici quasi esclusivamente in relazione a questo assunto. Questa immagine neoclassica dominante del tribunale persiste nella cosmologia del mondo del *common law* – persino in presenza di trasformazioni ampiamente riconosciute – come una caratteristica apparentemente essenziale e duratura dell'ideologia del legalismo [...]. Ultimamente [...] le complesse priorità statali, e degli stessi tribunali, sono cambiate radicalmente. Promuovere accordi è ora chiaramente individuato come il compito principale dei tribunali (p. 40).

Roberts prende in considerazione la «cultura dell'accordo» come un dato di fatto: a partire da uno studio circoscritto alla *Mayor's and City of London Court*, l'autore suggerisce di riconcettualizzare il ruolo delle corti in quanto promotrici di accordi.

Al di là delle specificità di ogni singolo caso, a che cosa è dovuto questo slittamento per cui «la giustizia si raggiunge attraverso l'accordo» (*ibidem*, p. 54) e non mediante la sentenza del giudice? Che l'accordo venga raggiunto in tribunale o al di fuori fa, in realtà, poca differenza nel momento in cui è la corte che agisce in tal senso.

È importante, anzitutto, evitare di scivolare verso un terreno sul quale vengono messi in risalto «soltanto gli aspetti “positivi” della mediazione, valorizzando la speditezza e la fondamentale virtù insita nel compromesso (che ovviamente favorisce il più forte)» (Grande – Mattei 2008, p. 31). Ciò che avviene in quei paesi occidentali in cui il modello della mediazione si sta affermando, può essere letto – secondo Grande e Mattei – nei termini di una «ritirata» dello Stato dal compito di tutela dei diritti dei cittadini, compito storicamente affidato al sistema professionalizzato della giustizia. D'altra parte, continuano gli autori, nei sistemi subalterni e periferici la questione è più sfumata e all'apparenza contraddittoria. Gli stessi soggetti che promuovono energicamente l'industria dell'*Alternative Dispute Resolution* (ADR), premono anche per il rafforzamento della *rule of law* all'occidentale, in maniera tale da sottrarre giurisdizione ai

sistemi consuetudinari e rafforzare così i governi che essi si scelgono come interlocutori privilegiati. Il fenomeno è riscontrabile, per esempio, in Afghanistan, «dove lo sforzo per stabilire la *rule of law* altro non è che un tentativo di rafforzamento del governo centralizzato filo-occidentale di Kabul, in contrapposizione agli assai meno remissivi poteri locali tradizionali» (*ibidem*, p. 31).

I sistemi di potere che si sono succeduti al governo dell'Afghanistan hanno di volta in volta posto la questione dell'amministrazione del potere giudiziario al centro dei meccanismi di controllo sociale e di legittimazione del potere politico. Questi processi, lungi dal realizzarsi all'interno di uno spazio territoriale isolato, hanno conosciuto l'affluenza e l'ingerenza di modelli allogeni trasportati dai tentativi di conquista, dalle relazioni internazionali, dalle guerre. Ciò significa, per quel che concerne l'ideologia giuridica, che le contaminazioni, talvolta frutto di movimenti politici e culturali, talaltra di imposizioni egemoniche, costituiscono l'ineluttabile realtà dei processi storici, per cui è in tali termini che i fenomeni contemporanei devono essere osservati. Se Roberts (2008) pone in rilievo un processo trasformativo in seno alla giustizia, che dalla sentenza muove sempre più verso l'accordo e la mediazione, tale aspetto può difficilmente essere letto come una novità in Afghanistan dove tanto l'influenza del sistema consuetudinario quanto i principi ereditati dalla concezione islamica di giustizia fanno della mediazione un cardine del processo giudiziario. Chiaramente, l'immaginario del *qadi* islamico che nell'esercizio delle proprie funzioni è orientato a preservare l'equilibrio della comunità, in relazione al contesto culturale e sociale all'interno del quale opera, si traduce oggi in una realtà ben più articolata e contraddittoria. Vi è un ulteriore aspetto da sottolineare: in sede giudiziaria l'accordo tra le parti implica, in genere, che la controversia civile non giunga sino a sentenza. Questa è la tendenza cui fa riferimento Roberts (2008). La peculiarità delle dispute civili osservate nella corte del Secondo Distretto rimanda al principio per cui accordo e sentenza non si escludono necessariamente. Al contrario, spesso è proprio mediante una cultura dell'accordo che i giudici orchestrano sentenze orientate alla mediazione (forse si potrebbe dire alla sintesi) delle istanze rivendicate dalle parti.

1.6 I processi penali nella corte del Secondo Distretto

Il traffico e l'uso di droghe (oppio, eroina, cannabis) sono fenomeni di enorme rilevanza in Afghanistan¹⁶, con implicazioni tanto di ordine internazionale quanto micro-sociale: tossicodipendenza, violenza, proliferazione di armi, regime di illegalità. Mentre a un certo livello la questione del narcotraffico interessa le strutture provinciali e nazionali, così come le relazioni internazionali, nella quotidianità il narcotraffico è leggibile attraverso le forme di violenza e marginalità che esso produce.

Il seguente caso giudiziario concerne il reato di spaccio che, fino a una certa entità, compete alla corte di primo grado mentre, per i processi più rilevanti, vi è un apposito tribunale¹⁷.

Ali venne arrestato all'aeroporto di Kabul nell'agosto del 2007 con l'accusa di aver trasportato sei chilogrammi di eroina in una valigia. Prima di esser condotto in tribunale trascorse

¹⁶ Nel 2000 il *mullah* Omar ordinò ai contadini di cessare la produzione di oppio, decisione che non fu accolta con favore nelle zone rurali, dove la maggior parte delle persone viveva proprio grazie al mercato della droga; ma, com'era prassi del regime, il decreto religioso venne imposto con la forza. Difficile cogliere il senso di tale decisione, fatto sta che la cessazione della produzione non ne inficiò la vendita, che continuò grazie alle grosse riserve accumulate; all'alba della caduta del regime talebano, il prezzo dell'oppio era di gran lunga superiore rispetto a prima. Dopo la caduta del regime talebano, i contadini ripresero a coltivare oppio e i narcotrafficcanti in grado di commercializzarlo non mancarono di certo. Si stima che nel 2006 l'Afghanistan coprisse il 92% della produzione mondiale di oppio. L'economia della droga muove miliardi di dollari all'anno e costituisce un pilastro dell'economia nazionale afgana. Inoltre, se si pensa che circa l'85% della popolazione afgana dipende dal sistema agricolo, si può intuire in che misura la coltivazione del papavero costituisca un elemento di sussistenza cui attualmente non si riesce a dare risposte alternative. I progetti per introdurre colture alternative – molto costosi e lunghi da attuare – non rappresentano, allo stato attuale, misure sufficienti per invertire questa tendenza. Anche nelle aree in cui sembra sia stata drasticamente ridotta la coltivazione, a seguito degli interventi della comunità internazionale e del governo, non è da escludere che la necessità di avere entrate economiche spinga i contadini a riprendere la coltivazione in un futuro prossimo. Connesse a tali questioni vi sono quelle della tossicodipendenza, che in Afghanistan rappresenta un problema non marginale, della proliferazione di armi e conflitti legati al narcotraffico, della dipendenza da una narcoeconomia che coinvolge il sistema internazionale: tutto ciò ha ripercussioni significative sul processo di ricostruzione in atto.

¹⁷ Gli artt. 32 e 50 della legge sull'organizzazione e la giurisdizione delle corti stabiliscono un *Narcotics Tribunal* nella *Primary Court del Provincial Centre* di Kabul e un *Narcotics Tribunal* nella Corte di appello.

quaranta giorni (dieci in più di quelli previsti per legge) in una cella del *Provincial Office*.

La prima udienza si svolse in pochi minuti: il giudice chiese ad Ali di fornire nomi e dettagli rilevanti per ricostruire il percorso del carico da lui trasportato. L'imputato non disse nulla. Nella seconda e ultima udienza¹⁸ Ali fu condannato.

La stanza che ospitava la corte era la stessa della causa civile concernente la disputa tra i due fratelli e il ministero dell'Istruzione. Presiedeva il giudice Ajmal. Erano presenti anche il giudice Anwar, il giudice Fatime e il procuratore che formulava l'accusa.

Quando Ali venne fatto entrare, il poliziotto che lo accompagnava lo fece sedere sulle sedie poste alla destra della stanza, dal lato opposto al giudice Ajmal. Ali aveva mani e piedi incatenati e indossava una tuta sportiva sporca e strappata all'altezza delle ginocchia. L'atmosfera era completamente diversa rispetto ai processi precedentemente osservati: la distanza tra imputato e giudice si palesava qui in maniera netta nell'uso del linguaggio, nell'obbligo da parte dell'imputato di alzarsi in piedi quando invitato a parlare, nel fatto di essere incatenato, nella modalità di svolgimento della discussione. Mentre nelle dispute civili osservate le parti prendevano parola in maniera pressoché libera, Ali poteva parlare solo quando interpellato.

Il procuratore prese parola per primo esponendo i termini dell'accusa. Interpellato dal giudice Ajmal, Ali spiegò con voce bassa e occhi puntati sul pavimento che il bagaglio in effetti lo stava trasportando lui, ma era per un suo amico e non sapeva cosa contenesse. Il giudice Ajmal nella prima udienza aveva invitato Ali a fornire i nomi delle persone che gli avevano consegnato il bagaglio e di quelle a cui doveva portarlo, ma neanche stavolta Ali era in grado di fornire questi dettagli. La corte invitò tutti a uscire per poter deliberare. Durante l'attesa arrivò anche l'avvocato di Ali che apprese con rammarico che l'udienza si era già svolta. Il raro fatto di disporre di un avvocato significava che Ali aveva possibilità economiche decisamente sopra la media o, quantomeno, che vi era qualcuno interessato a pagare per lui. Quando rientrammo il giudice consentì all'avvocato di prende-

¹⁸ 11 marzo 2008.

re parola. La difesa insistette su due punti: l'accusa era basata soltanto sul rapporto della polizia che lo aveva arrestato in aeroporto e nessuna indagine era stata condotta in seguito; Ali stava trasportando un bagaglio di cui non conosceva il contenuto.

Il giudice Ajmal fece presente all'avvocato che, pur non essendo contento di prendere una simile decisione, non aveva alternative. La corte disponeva di tutti gli elementi per poter decidere e l'atteggiamento non collaborativo di Ali contribuiva ad aggravarne la situazione. La sentenza di primo grado condannò Ali a sei anni di reclusione e al pagamento di una multa di settemila dollari. L'avvocato disse che sarebbero ricorsi in appello e aggiunse: «Sono sempre i pesci piccoli che ci rimettono e vengono condannati con sentenze pesanti. Ali in cella è stato picchiato da una guardia e ora non sente più dall'orecchio destro». La sua affermazione mi colpì perché da una parte suonava come una sorta di dichiarazione di colpevolezza di Ali, dall'altra accusava apertamente la corte di non agire in maniera equa. Il giudice Ajmal replicò, ovviamente, che per lui non faceva alcuna differenza che si trattasse di un pesce piccolo o grosso. Sostenne che il fatto che Ali fosse stato picchiato era un'altra storia, influente ai fini della sentenza e, se ritenuto opportuno, avrebbero potuto sporgere denuncia. A quel punto, con mia sorpresa, Basir (che mi accompagnava) intervenne dicendo: «Il problema è che i pesci grossi di qui non ci passano neanche. Non finiscono in cella, non vengono picchiati». Il giudice Fatime ribadì la neutralità della corte e, mentre si discuteva, Ali venne portato via.

Nel processo ad Ali l'autorità e il potere della corte si affermavano in maniera più pervasiva rispetto alle udienze civili e la distanza tra giudice e imputato era decisamente maggiore. Ciò nondimeno tali aspetti andrebbero collocati all'interno di un sistema di relazioni in cui lo status sociale agisce in maniera determinante. Riporto di seguito quanto osservato in un altro processo¹⁹ che, al riguardo, rivela interessanti spunti di riflessione.

La corte era composta dal giudice Ajmal (che la presiedeva) e dai giudici Ahmed e Fatime. Si trattava di un caso di truffa ai danni del ministero dell'Istruzione. Era la prima udienza ed era-

¹⁹ 25 marzo 2008.

no presenti, oltre ai giudici, i tre imputati e due anziani signori che li accompagnavano. Il procuratore che aveva svolto le indagini e formulato l'accusa era assente, ma il giudice Fatime aveva in mano il rapporto da lui redatto.

I tre imputati erano impiegati al ministero dell'Istruzione e tra le altre cose si occupavano di acquistare il combustibile per le stufe. Secondo la denuncia sporta da un funzionario del ministero, i tre avrebbero rincarato per diversi anni i prezzi dell'acquisto del combustibile trattenendo la differenza. Nel rapporto del procuratore era inclusa una tabella che metteva a confronto i prezzi applicati da alcuni commercianti per l'acquisto del combustibile: erano tutti più bassi di quelli indicati dai tre imputati. L'accusa si basava, inoltre, sul fatto che i tre non avevano presentato documenti di spesa sufficienti a giustificare gli importi concessi.

Gli imputati si dichiaravano innocenti e lamentavano di essere stati ingiustamente licenziati dal ministero prima che si fosse dimostrata la loro colpevolezza. I tre vivevano nel Distretto di Paghman, poco distante dalla città. Dopo qualche domanda del giudice, chiesero di poter leggere una lettera. Quest'ultima ribadiva sostanzialmente la loro dichiarazione di innocenza, ma aggiungeva anche un dato interessante. Gli imputati, infatti, sostenevano di essere «persone rispettate e di buona famiglia». A testimonianza di tale affermazione, vi era la parola dei due signori anziani che li accompagnavano in udienza. La lettera presentava i due come «uomini importanti, rispettosi e onesti». Terminata la lettura, il giudice Ajmal si rivolse ai due anziani per chiedere se avessero qualcosa da aggiungere: entrambi presero parola. Confermarono di conoscere molto bene gli imputati e le loro famiglie e affermarono che si trattava di «ragazzi che non avevano mai avuto problemi» e che avevano «buone relazioni con tutti i vicini». Dopo aver speso parole di elogio per gli imputati, i due conclusero invitando la corte a «fare il volere di Allah». Il giudice li ringraziò per aver espresso la loro opinione e aggiunse che la corte avrebbe tenuto in seria considerazione il loro intervento. Infine li invitò, qualora lo desiderassero, a tornare alle udienze successive.

Si osservi come i due anziani non possedessero alcuna informazione utile relativa al contenzioso specifico, ma la corte riten-

ne comunque importante il loro contributo per poter conoscere la reputazione degli imputati. La gentilezza mostrata dai giudici nei loro confronti e l'accortezza nel ricevere la loro opinione palesavano l'importanza che l'appartenenza sociale riveste nella strutturazione delle relazioni di potere. La distanza tra giudici e imputati, particolarmente enfatizzata nel processo ad Ali, veniva qui parzialmente riequilibrata dalla presenza di due «testimoni» considerati persone degne di rispetto. Tale fattore non deve essere confuso con altri aspetti, per esempio la corruzione, in grado di ricalibrare la relazione giudici-imputati. Il riconoscimento di valori quali rispetto, onore, saggezza non giacciono all'ombra del proibito. Si affermano, al contrario, alla luce della consuetudine, sino a divenire elementi di rilievo in un procedimento giudiziario. Il ricorso all'opinione degli anziani è criterio essenziale nei meccanismi di risoluzione delle dispute gestite a livello comunitario (Gang 2011). Ma anche in un tribunale la parola di due persone di rispetto e buona reputazione gioca un ruolo importante nel definire lo scenario simbolico dentro il quale i giudici tentano di muoversi per prendere una decisione.

Nel caso appena descritto, l'autorità del giudice Ajmal si è fatta veicolo, dunque, dell'autorevolezza dei due anziani, la cui posizione sociale era considerata degna di rispetto e poteva influire sul giudizio della corte a prescindere da come si fossero effettivamente svolti i fatti.

Le testimonianze sono uno strumento essenziale. Il consiglio di una persona saggia può essere più utile di un documento. Se un ragazzo si è sempre comportato bene, ha sempre portato rispetto, ha un lavoro, perché si metterebbe a rubare? Se non ci sono prove, la corte deve cercare di conoscere tutta la storia degli imputati, così si possono capire alcune cose. Io cerco di basarmi sui fatti, ma non sempre i fatti sono chiari.

Questo fu il commento del giudice Ajmal a seguito dell'udienza. La discrezionalità giudiziaria, di fronte alla mancanza di testimoni oculari e di prove concrete (il solo fatto che alcuni commercianti vendessero il combustibile a minor costo non era sufficiente a confermare l'accusa; inoltre, il procuratore poteva aver riportato nella tabella solo i prezzi inferiori omettendo gli altri), lo aveva spinto alla ricerca di un giudizio generale sugli

imputati; questo pre-giudizio poteva essere utile nel processo in corso, ma doveva essere supportato dall'opinione di persone considerate non solo attendibili ma anche rispettabili e autorevoli. Il pre-giudizio, che da solo non costituiva certamente né motivo di innocenza né di colpevolezza, costituiva comunque un tassello importante per la ricostruzione del caso e per delineare il «posizionamento» del giudice.

1.7 Soraya

L'ultimo caso che vorrei presentare è quello di Soraya, la cui vicenda aggiunge elementi rilevanti alla riflessione sulla gestione dei processi penali. La storia ebbe inizio nel 2005 quando tra suo marito Homayoun e sua sorella minore Freshta, all'epoca diciassettenne, nacque una relazione. Inizialmente Homayoun agì segretamente, ma quando la moglie venne a conoscenza del rapporto amoroso tra i due la situazione si complicò. Soraya chiese alla sorella di troncare la relazione e al marito disse che non si trattava di un rapporto lecito. Homayoun, invece, intendeva sposare Freshta. Da quando la relazione aveva avuto inizio, Homayoun aveva cominciato a picchiare la moglie perché vedeva in lei un ostacolo al rapporto con Freshta finché, un giorno, i due amanti decisero di lasciare il paese abbandonando Soraya e i tre figli a Kabul. Soraya, a quel punto, chiese al fratello maggiore di Homayoun, Samad, di intervenire per farli tornare a casa. Samad scoprì che la coppia era andata in Pakistan e si adoperò affinché entrambi facessero ritorno a Kabul. Ma al loro rientro i problemi per Soraya continuarono perché Homayoun seguiva a picchiarla ogni giorno. La donna, constatando che neanche il padre intendeva prendere provvedimenti nei confronti di Freshta, chiamò a quel punto suo fratello maggiore Nabi in Iran, il quale venne a Kabul e organizzò un incontro tra le due famiglie. A questo incontro, Samad (il padre di Homayoun era morto anni prima e Samad, in quanto fratello maggiore, era il capo famiglia) propose alla famiglia di Soraya due alternative che riguardavano Freshta: avrebbe potuto sposarsi con un loro fratello minore, Ghulam, oppure avrebbe potuto sposare il figlio maggiore di Samad. La famiglia di Soraya non espresse un'immediata preferenza e, per evitare ulteriori problemi, decise di mandare la ragazza a Herat, dove vivevano alcuni parenti.

Homayoun, con l'allontanamento di Freshta, divenne ancora più violento arrivando a minacciare di morte la moglie qualora Freshta non fosse tornata. Soraya si rivolse nuovamente a Samad per chiedere aiuto. Quando però Homayoun venne a saperlo picchiò la donna fin quasi a ucciderla. Soraya chiamò di nuovo suo fratello Nabi in Iran che tornò a Kabul dopo qualche settimana. Una mattina si presentò a casa della coppia per parlare e, quando anche Homayoun fu rientrato, i due si allontanarono per restare soli nel cortile. Soraya da dentro casa sentì uno sparo e uscì di corsa: vide il marito per terra e Nabi che scappava. Poco dopo arrivò la polizia. Soraya fu condotta nel *Provincial Office* dove rimase in cella per un mese. I due figli più piccoli rimasero con lei mentre la figlia più grande si trasferì da Samad. Quest'ultimo e il padre di Soraya, pochi giorni dopo l'arresto della donna, andarono a trovarla in cella invitandola a raccontare al giudice che Homayoun era stato ucciso da un estraneo per problemi di denaro. Ma lei preferì raccontare la propria versione dei fatti. Alla prima udienza Soraya fu subito condannata a quattordici anni di reclusione per l'omicidio del marito. Al processo era completamente sola: Nabi era tornato in Iran e nessun altro membro della famiglia si fece vedere. Un avvocato, ovviamente, non poteva permetterselo.

Dopo un anno di detenzione Soraya cominciò a ricevere l'appoggio di un'organizzazione afgana. Otto mesi più tardi fu scarcerata. Nel 2008 viveva nel centro gestito dalla stessa organizzazione. Una volta fuori dal carcere, Soraya pretese che la figlia tornasse con lei e iniziò la disputa civile con Samad.

Spesso nel proprio racconto Soraya lamentava di essere rimasta sola dal momento in cui era stata arrestata. I giudici, dal suo punto di vista, non avevano esitato a condannarla proprio perché da sola lei non rappresentava un interlocutore importante. In un'intervista che gli feci nell'aprile 2008, il giudice Karim, membro della corte d'appello che scarcerò la donna, dichiarò che «non c'erano prove che dimostravano la responsabilità di Soraya nell'omicidio»²⁰.

²⁰ 2 aprile 2008, Kabul. L'intervista con uno dei giudici della corte di appello fu possibile grazie all'organizzazione afgana che fornisce rifugio a donne ingiustamente condannate e vittime di violenza nel cui centro Soraya all'epoca viveva. Per ragioni di sicurezza mi è stato chiesto di non menzionare il nome

L'assenza di un'indagine e il rapido giudizio di primo grado potevano essere considerati un modo per «tranquillizzare» la situazione colpendo l'elemento più debole coinvolto nella faccenda: Soraya. In effetti nessuna vendetta scaturì dall'omicidio, anche se si potrebbe forse leggere nell'affidamento della figlia maggiore di Soraya alla famiglia di Samad una sorta di compensazione per il delitto subito.

La vicenda non evidenzia solo i limiti e i drammi del sistema giudiziario, ma mette anche in risalto alcune caratteristiche endemiche dell'attuale giustizia afgana – gerarchie sociali, discriminazioni di genere – che trovano nella pratica giudiziaria una possibilità di consolidamento. Soraya ha provato a seguire il percorso generalmente accettato, vale a dire quello di affrontare il problema in famiglia. Questo le è costato pestaggi da parte del marito e ulteriore sofferenza. Neanche quando Homayoun ha minacciato di ucciderla Soraya ha preso in considerazione l'idea di denunciarlo. Dopo l'assassinio, però, la questione è divenuta difficilmente controllabile. Il padre di Soraya e Samad hanno anche provato a convincerla a raccontare una versione fittizia dell'accaduto, in modo da far rientrare il problema. Ma, di fronte alla scelta di Soraya di affrontare la questione in maniera esplicita per via giudiziaria, le famiglie si sono ritirate, abbandonandola, e Samad ha richiesto e ottenuto l'affidamento della figlia maggiore, senza opposizione alcuna da parte della famiglia di Soraya.

Come ricordato dal giudice Karim:

Casi del genere non sono rari. Io posso solo commentare la documentazione relativa al caso. La corte d'appello ha annullato il giudizio di primo grado per mancanza di prove contro l'imputata. Io non posso dire però in che modo la corte di primo grado abbia interpretato gli eventi. Se il lavoro dei giudici fosse sottoposto a severo controllo, forse ci sarebbero meno condanne da annullare e più colpevoli da incarcerare.

dell'organizzazione né i nomi reali delle persone coinvolte. In appello Soraya è stata legalmente rappresentata da un avvocato attivo in un'associazione afgana che fornisce assistenza legale gratuita.

1.8 Considerazioni sui processi penali

Nei procedimenti penali sembra ristabilirsi un preciso ordine gerarchico tra giudici e imputati: la ricerca dell'accordo cede terreno all'autorità del giudice che tenta di legittimarsi attraverso la forza della legge²¹. L'autorità si attesta nella collocazione spaziale dei protagonisti (gli imputati nei processi penali siedono in fondo alla stanza, talvolta incatenati per mani e piedi), nelle procedure di utilizzo del corpo (nei casi penali, agli imputati è richiesto di alzarsi mentre parlano), nel linguaggio (il modo di rivolgersi al giudice mostra più riverenza, mentre i giudici parlano agli imputati in maniera più severa).

«Se il processo è il teatro naturale della giustizia, ne è anche la tomba: ecco il dramma della giustizia», scriveva Garapon (2007, p. 4), sottolineando l'inevitabile declino cui la giustizia si sottopone nel momento in cui deve essere tradotta in pratica giudiziaria. Ma davvero il processo può essere inteso quale «teatro naturale della giustizia»? L'utilizzo di tale espressione tende a trascurare in realtà proprio quei meccanismi politici e culturali di costruzione del tribunale come «luogo della giustizia», meccanismi che in Afghanistan – soprattutto a Kabul – sono a tutt'oggi evidenti nel tentativo da parte dello Stato di estendere la propria influenza attraverso la rete giudiziaria²². Si tratta pertanto di osservare come viene naturalizzato il processo giudiziario in quanto teatro della giustizia, non già di intenderlo «naturale» in sé. Non esistendo un luogo naturale della giustizia, i sistemi culturali implicano processi di naturalizzazione che tra-

²¹ L'utilizzo di questa espressione rimanda in primo luogo alla riflessione intrapresa da Jacques Derrida (2003). L'osservazione della pratica della legge spinge però a considerare la *force de loi* non solo come uno degli elementi costitutivi del potere che si impone nel nome del diritto, ma anche come condizione costruita quotidianamente attraverso una prassi di negoziazione.

²² Ciò detto, i rapporti tra potere esecutivo, legislativo e giudiziario non possono essere osservati da un'unica prospettiva. Se il sistema giudiziario può divenire strumento di espansione dei poteri del governo, in esso possono altresì scorgersi atti di resistenza alle influenze esterne. Inoltre, come ricorda Ron Sham, il successo di ogni riforma giuridica dipende da due fattori principali: la risposta della gente e l'interpretazione dei giudici, che deve essere implementata nelle corti (1995, p. 259). Non è da dare per scontato il fatto che tra le intenzioni del legislatore e la «traduzione giudiziaria» tutto proceda in maniera lineare, senza resistenze o conflitti.

sformano un costrutto in un'evidenza scontata; in altre parole, rendono un processo giudiziario il «teatro naturale della giustizia». Così come nelle cause civili, anche in ambito penale pratiche consuetudinarie e forme di autorità comunitarie e familiari continuano a giocare un ruolo importante. Il teatro naturale della giustizia sembrerebbe incarnarsi, in tale contesto, nella famiglia stessa che deve, però, cedere il passo al tribunale.

Dalla confluenza di manifestazioni simboliche e pratiche derivanti da consuetudini, da forme di autorità riconosciute e meccanismi giudiziari, si delinea la commistione normativa che tanto per i giudici quanto per gli altri soggetti coinvolti nei procedimenti si traduce in una giustizia negoziata.

Mentre nelle dispute civili la negoziazione è già evidente nelle procedure di composizione delle liti, nei processi penali essa è rinvenibile per lo più nei criteri impliciti utilizzati dai giudici per raggiungere la sentenza.

Nel caso riguardante i presunti «prezzi gonfiati» da parte di tre impiegati del ministero dell'Istruzione, l'attenzione concessa dal giudice ai due anziani, giunti in tribunale per garantire la buona reputazione degli imputati, palesava la rilevanza che le forme di autorità riconosciute a livello comunitario possono assumere anche all'interno delle istituzioni statali, e più precisamente dei tribunali. La complessa relazione fra valori e prassi nell'ambito giudiziario dava così luogo a una discrezionalità giudiziaria attenta a non tradire le forme di autorità e di rispetto riconosciute all'interno del contesto sociale in cui il giudice si trovava ad agire. Ignorando questi aspetti e respingendo l'ingresso in tribunale di valori e pratiche affermatasi a livello consuetudinario, la fragile e instabile legittimità sociale del giudice sarebbe venuta meno. Ma se il caso dei «prezzi gonfiati» metteva in luce una commistione atta a dare forza alla sentenza finale, nel processo di Soraya il ruolo giocato dalla famiglia, il ricorso alle consuetudini e la funzione reistituzionalizzante del tribunale delineava lo spazio di affermazione dell'ingiustizia eretta a norma.

Rispettando determinate regole implicite, Soraya aveva provato a risolvere il problema in famiglia. Anche i giudici, a seguito di denunce per violenza domestica, agiscono in genere con l'intento di rimettere alla coppia la risoluzione della faccenda. Le richieste di protezione avanzate dalle donne maltrattate, in-

fatti, hanno spesso quale diretta conseguenza l'invito della corte a tornare a casa per risolvere la questione in famiglia. Molti casi non giungono neanche dinnanzi alla corte: dopo che il marito ha trascorso qualche giorno in cella, il procuratore, spesso su richiesta della moglie (che presumibilmente ha subito pressioni familiari), dispone la scarcerazione e la denuncia viene ritirata.

Secondo le leggi in vigore in Afghanistan, nella vicenda di Soraya il marito e la sorella avevano compiuto un reato mediante la loro relazione illecita (*zina*). Nonostante il tentativo di accordo interfamiliare, per cui Freshta avrebbe potuto sposare un altro uomo della famiglia di Homayoun, il problema non fu risolto. Infatti, sebbene Freshta fosse stata allontanata da Kabul, Homayoun continuò a picchiare Soraya. La soluzione fatale giunta per mano del fratello di Soraya, Nabi, spostò il problema in seno alla giustizia statale. Entrambe le famiglie chiesero a quel punto a Soraya di mentire cosicché la faccenda potesse rientrare tra le mura (inter)domestiche. La scelta di Soraya di insistere per via giudiziaria la condusse a una condanna per omicidio in primo grado e all'affidamento della figlia maggiore alla famiglia del fratello di Homayoun. Quella di Soraya era stata una scelta sofferta, anche per il fatto di aver dovuto confessare che il fratello, l'unico che si era curato del suo problema, fosse l'assassino di Homayoun. L'aver prodotto tale confessione potrebbe spiegare, inoltre, il definitivo allontanamento del resto della famiglia nei confronti di Soraya il cui comportamento potrebbe esser stato interpretato come un tradimento.

In questa vicenda non vi è in apparenza commistione tra pratiche interfamiliari e tribunale. In realtà, l'assenza di un processo plausibile, l'impossibilità per Soraya di esser difesa da un legale, l'allontanamento di sua figlia e l'abbandono da parte della famiglia, lasciano intendere una tacita continuità tra modalità di risoluzione del problema a livello interfamiliare e decisione della corte, che infine ha ripristinato l'ingiustizia subita da Soraya in ambito familiare anche in seno a una istituzione giudiziaria.

Come già spiegato (Capitolo 1), il primo articolo del Codice penale afgano stabilisce che solamente i reati *ta'zir* siano soggetti alla legge, mentre per i reati soggetti alle punizioni *hudud*, quelli passibili del «prezzo del sangue» e della «legge del taglio-

ne», i giudici devono attenersi alle disposizioni della *shari'a*. I reati *ta'zir* sono considerati meno gravi e ai giudici è concessa la possibilità di avvalersi della propria discrezionalità. Per gli altri crimini, ritenuti di particolare gravità (come il furto o il rapporto sessuale extramatrimoniale), i giudici devono applicare le punizioni previste dalla *shari'a*. Questo principio, che teoricamente sta alla base dell'operato dei giudici nei procedimenti penali, si traduce nella realtà in una prassi giudiziaria meno definita rispetto alle suddette categorizzazioni. Ciò è dovuto sia al fatto che le punizioni previste dalla *shari'a* implicano il soddisfacimento di determinate condizioni, laddove in mancanza di esse il giudice agisce comunque in base alla propria discrezionalità, sia al fatto che diversi giudici non hanno una appropriata conoscenza dei dettami sharaitici e, infine, anche al fatto che le risoluzioni si realizzano quale prodotto della congiunzione di diversi sistemi di riferimento normativo.

Nel processo a Soraya la corte non convocò Freshta, né tantomeno Nabi, per verificare o smentire la versione dell'imputata. Soraya denunciò il rapporto illecito tra il marito e la sorella senza ottenere tuttavia l'attenzione della corte. Ammettendo che la corte avesse giudicato la versione di Soraya non attendibile, avrebbe dovuto a quel punto processarla anche per la falsa accusa di relazione sessuale illecita (*qadf*), reato considerato altrettanto grave quanto la stessa relazione illecita e soggetto, pertanto, alle pene *hudud*. Invece nulla di tutto ciò risulta dalle carte. Non è dunque nei termini delle disposizioni legislative esistenti che il caso dovrebbe essere osservato quanto, piuttosto, in relazione a una discrezionalità giuridica sovradeterminata da condizionamenti esterni e alla continuità e commistione tra sfere normative e forme di autorità che finisce col reistituzionalizzare le gerarchie e le diseguaglianze sociali a livello giudiziario²³.

²³ A titolo comparativo si veda Lazarus-Black 1997. In questo articolo l'autrice mette in evidenza, attraverso un caso studio (Antigua), i meccanismi di riproduzione egemonica che hanno luogo nelle *lower courts* e che danno continuità alle forme di iniquità di genere e di classe.

1.9 Una mediazione a più livelli

Negli ultimi anni l'ordine della *rule of law* quale prodotto di un'ideologia legale internazionale ha scandito il riassetto istituzionale della magistratura. Nella logica della ricostruzione i giudici sono divenuti un mezzo per dare forza al progetto centralizzatore: «Il riconoscimento del potere giudiziario è tanto dipendente dalla stabilità politica quanto il progetto di *state-building* è legato alla promozione della giustizia statale» mi riferì un funzionario del ministero della Giustizia²⁴.

Ritengo che la cultura dell'accordo rinvenibile nei tribunali di Kabul possa essere intesa quale modello di mediazione derivato da una sorta di «negoziazione politica» attiva a più livelli: i giudici, espressione del sistema statalizzato della giustizia e potenziali veicoli della *rule of law*, ritrovano nel substrato consuetudinario una fragile legittimità del loro essere giudici. Il processo giudiziario diviene l'occasione per una mediazione che va al di là delle contingenze specifiche e dei «confini giuridici». Si tratta di una mediazione che implica una negoziazione promossa dai giudici circa la validità dei sistemi di riferimento cui possono attingere nel prendere le proprie decisioni (legge statale, consuetudini, principi islamici) e una ridefinizione della giustizia statale investita da forze interne ed esterne che difficilmente cedono le une alle altre.

La rilevanza che i documenti consuetudinari assumono in sede giudiziaria, la predilezione per l'accordo tra le parti, la tendenza a ribadire le gerarchie sociali preesistenti, la pregnanza dei modelli socio-culturali di risoluzione delle dispute, sono aspetti che illustrano come i giudici di Kabul non tentino di delegittimare meccanismi consuetudinari e sfere di autorità tradizionali in nome di un ordine statale superiore. Essi, al contrario, operano una mediazione non solo tra le parti coinvolte in una disputa, ma anche, più in generale, tra le realtà sociali esistenti e le ambizioni di un apparato giudiziario che governo e comunità internazionale vorrebbero rispondesse a certi crite-

²⁴ Intervista del 28 settembre 2008. L'incontro con il funzionario fu possibile grazie al professor Zadran dell'Università di Kabul.

ri. Con le parole del giudice Ajmal: «Il nostro lavoro è sotto lo sguardo delle organizzazioni internazionali. Ma prima ancora, dobbiamo rendere conto al popolo afgano. Molte persone dubitano che nei tribunali si possano risolvere efficacemente i problemi di tutti i giorni»²⁵.

I giudici incarnano un modello di giustizia – quello della giustizia statale ispirata alla *rule of law* – che molti cittadini afgani, oggi, non riconoscono; contemporaneamente, riaffermano in sede giudiziaria autorità tradizionali e danno continuità a determinate prassi socialmente consolidate con la conseguenza di esasperare specifiche forme di subordinazione, come avviene per esempio nei casi in cui una donna fugge a seguito delle violenze subite dal marito e il giudice la condanna a un periodo di detenzione per aver abbandonato la casa, senza prendere provvedimenti per la violenza da lei subita.

Inserendo il modello della mediazione e la cultura dell'accordo nel gioco di legittimazione sociale che coinvolge la magistratura, si rilevano interessanti continuità, su cui tornerò anche nel prossimo capitolo, tra la funzione normativa del giudice e il suo ruolo politico-sociale. Il quadro è reso ancor più complicato dalla carenza di strutture e personale, dalla mancanza di preparazione di molti giudici nonché dal fenomeno della corruzione. Sono questioni che non rappresentano degenerazioni marginali o straordinarie, ma che costituiscono, al contrario, la trama continua di una giustizia che si fa ingiustizia. Ciò emerge in maniera drammaticamente chiara da quanto riferitomi dal giudice Arif²⁶ in un'intervista del 5 ottobre del 2006 presso il *Provincial Office*:

Se non avessi potuto studiare e non fossi un giudice, io non mi fiderei di andare davanti a una corte. Quante possibilità avrei di ottenere giustizia? [...]. Lo sforzo per mantenere vivo un sentimento di giustizia nonostante le condizioni in cui viviamo è il segno più forte del nostro [degli afgani] spirito di solidarietà. È importante capire che i problemi della gente si risolvono giorno per giorno, facendo i conti con la realtà in cui viviamo.

²⁵ 25 marzo 2008.

²⁶ Arif è nato nel 1976, si è laureato in Legge all'Università di Kabul ed era all'epoca membro della *Civil Court*.

2. GIUDICI, LEGGE, CORRUZIONE

2.1 Il Provincial Office

Filo spinato, macerie, armi. Il *Provincial Office* è un luogo non facile da vivere. Consiste in un'area circoscritta al cui interno sono collocati diversi edifici, alcuni non agibili, altri destinati a una irreversibile decadenza. Il *Provincial Office* include uffici dei procuratori, corti, celle, comando di polizia, uffici amministrativi. Il terreno tra un edificio e l'altro è spesso attraversato dai carri armati dell'ISAF che prendono posizione secondo gli ordini. Ogni giorno una moltitudine di persone trascorre qui parte della giornata; non è raro imbattersi in uomini e donne che, presi dallo smarrimento, non sanno a chi rivolgersi né dove andare. Due ingressi determinano l'accesso all'area: quello secondario è poco utilizzato e vi entrano solo alcuni autorizzati; quello principale è costituito da un cancello grande per l'ingresso degli automezzi e due cancelli piccoli laterali per l'ingresso dei pedoni. Uno dei due è riservato alle persone che lavorano all'interno, agli autorizzati e a coloro che riescono a convincere i poliziotti di guardia. Tutti gli altri accedono al *Provincial Office* tramite il secondo cancello che conduce a un «gabbiotto di filtraggio» dove vengono effettuate le perquisizioni. Quando tocca entrare da lì, bisogna tener in buon conto di trascorrere un lungo lasso di tempo ammassati gli uni agli altri.

La polizia è sempre molto agitata: il luogo è considerato ad alto rischio di attentati e il nervosismo talvolta produce reazioni eccessive in alcuni agenti di guardia. Fuori la gente grida, mezzi con i motori sempre accesi rendono l'aria irrespirabile, ragazzini che sporgono dai taxi collettivi annunciano la destinazione del mezzo e la gente si accalca a prendere posto. Qualche poliziotto ogni tanto sbuca in strada per far circolare le auto. I fotografi piazzano le loro vecchie macchine fotografiche di fronte all'ingresso principale, dal lato opposto della strada, e a loro la gente si rivolge per le fototessere.

Intanto scorre il tempo dell'attesa che permette l'ingresso al *Provincial Office*. Una volta entrati, bisogna imparare a muoversi tra i molteplici percorsi che si aprono fra vecchi uffici e spazi abbandonati.

Il 5 ottobre del 2006 vi feci ingresso per la prima volta; cercavo il giudice Arif, con il quale avevo concordato un'intervista. Provai a chiedere indicazioni ma nessuno mi sapeva aiutare. Sul tetto di un piccolo edificio vi erano i resti di quel che si sarebbe potuto trovare in una scuola: sedie, scrivanie, banchi, porte. Su quello dell'edificio adiacente due poliziotti sedevano su vecchie sedie; appoggiati sulle gambe non passavano inosservati i rispettivi fucili. Le due guardie bevevano da una tazza, probabilmente del tè, e scrutavano dall'alto verso il basso in cerca di movimenti sospetti. Poco distante da loro un civile dormiva su una vecchia branda.

Dopo qualche giro iniziai a farmi una vaga idea. Davanti all'edificio dei detenuti il clima era particolarmente teso: una donna coperta dal *burqa* chiese di poter entrare e un poliziotto le fece cenno di sì con una mano. Arrivarono altri due uomini che chiesero di poter incontrare un detenuto, vennero perquisiti e lasciati passare. Altri due invece ricevettero un trattamento diverso e, di fronte all'impossibilità di accedere alla zona detenuti, alzarono la voce innescando una lite; subito una decina di poliziotti accorse sul posto e i due vennero portati via brutalmente. Anche al ragazzo che seguì fu rifiutato l'ingresso per visitare un familiare. Il giovane inizialmente si allontanò per poi far ritorno con un telefono cellulare in mano: lo passò al poliziotto che, dopo una breve conversazione all'apparecchio, autorizzò il ragazzo a entrare. Due guardie si avvicinarono anche a me per chiedermi cosa stessi cercando; mostrai il passaporto e spiegai che avevo appuntamento con il giudice Arif. Bisogna sottolineare che le guardie non conoscono la maggior parte dei giudici e dei procuratori che lavorano nel *Provincial Office*. Mi liquidarono in maniera brusca – spazientiti dal fatto che io stesso non sapessi dove trovare il giudice – per andare ad aiutare un collega a spingere un furgone che non intendeva mettersi in moto.

Individuato infine l'edificio nel quale avevo appuntamento con il giudice, decisi di entrare. Lavorava in quell'ufficio da un anno; prima aveva partecipato anche a un corso finanziato dall'*Italian Justice Project Office*.

Arif mi fornì la documentazione relativa a due episodi di lite familiare giunti alla corte del *Provincial Office*. Per entrambi i dibattimenti mi chiese di non rimanere in aula durante l'udienza:

«nelle questioni familiari le persone non gradiscono la presenza di estranei» fu il suo commento.

Arif mi accolse da subito senza sospetto e mi concesse un'interessante intervista. La confidenza dimostratami era dovuta al fatto di esser stato a lui introdotto da un suo amico, consulente dell'organizzazione *Global Rights*. Quello che segue è uno stralcio di intervista tenutasi nel giorno del nostro secondo incontro²⁷:

Rispettando la *shari'a*, quando c'è una controversia tra due persone il giudice dovrebbe cercare di ricreare la pace. Come sai, in Afghanistan molte persone si rivolgono alla *jirga*, alla *shura*, oppure risolvono il problema per conto loro. Molti casi arrivano da noi perché non è stato possibile risolverli in precedenza in altri modi. Io concepisco il mio lavoro prima di tutto come un modo per creare pace, per mettere d'accordo le persone [...]. Se le parti trovano un accordo grazie al giudice, il caso si conclude. Altrimenti, se un accordo buono per tutti non è possibile, il compito del giudice è trovare una soluzione compatibile con la legge [...].

Quando parlo di legge parlo delle leggi che sono in forza in Afghanistan [...]. Oltre alla Costituzione, il punto di riferimento nel mio lavoro è la *shari'a*. Il lavoro di un giudice deve sempre essere in armonia con i sacri insegnamenti dell'islam. Ma questo non è quello che fanno tutti i giudici. Molti si fanno chiamare giudici ma non hanno neanche studiato legge. Purtroppo c'è tanta incapacità e si commettono molti errori [...]. Io so che le persone non sono libere di fare denuncia, di venire in tribunale. Soprattutto le donne. Pensa per esempio ai casi di scioglimento del matrimonio. Ci sono diverse possibilità [...]. Quale che sia il caso, il giudice ha il difficile compito di valutare le intenzioni²⁸ degli sposi e di capire quali siano i reali motivi per cui uno o entrambi chiedono lo scioglimento del matrimonio. Può succedere che una donna chieda lo scioglimento per un certo motivo, ma la vera ragione è che il marito la picchia.

Però molti giudici riconoscono lo scioglimento del matrimonio solo se è il marito a chiederlo, e così non rispettano la *shari'a*²⁹.

²⁷ 10 ottobre 2006.

²⁸ L'esercizio di valutazione dell'*intenzione* delle parti è un aspetto importante della pratica giudiziaria. A titolo comparativo si veda Stiles 2003. In questo articolo, l'autrice esamina il modo in cui i giudici di una corte islamica (Zanzibar) determinano la validità della richiesta di divorzio mediante la valutazione dell'intenzione degli attori coinvolti (ivi, p. 273).

²⁹ Questione controversa nel diritto musulmano è quella relativa al ripudio della moglie da parte del marito. Il ripudio (con cui si ottiene il divorzio) può

Per questo molte donne non vogliono neanche correre il rischio di fare denuncia quando il marito è molto violento [...].

Io credo che i due principali problemi del sistema giudiziario siano la mancanza di professionalità di molti giudici e la mancanza di strutture. E poi è necessario aumentare lo stipendio dei giudici; io guadagno circa sessanta dollari al mese. Quando non hai i soldi per mantenere la tua famiglia è facile abbandonare ogni senso del dovere [...].

La Corte suprema dovrebbe impedire a giudici impreparati di decidere il destino della gente. Ma anche nella Corte suprema ci sono giudici senza formazione in legge, assunti per motivi politici [...].

Se un giudice non può fare il suo lavoro in maniera corretta, come fanno le persone a credere nel sistema giudiziario?

Le parole del giudice Arif sollevano diverse questioni fra le quali la preferenza per l'accordo tra le parti guidato dai giudici. Vale inoltre la pena di soffermarsi anche su un altro aspetto: le possibilità reali che le persone hanno di risolvere dispute e problemi all'interno del sistema giudiziario. Parlando del pluralismo inaccessibile ho osservato come condizionamenti sociali

essere revocabile (*rag'i*) o definitivo (*ba'in*). La differenza sta nella sottile sfumatura del modo in cui il ripudio viene formulato. Varianti del ripudio sono la *mubara'a*, lo scioglimento del matrimonio di comune accordo con la rinuncia reciproca a ogni obbligazione finanziaria; il *hul'*, attraverso il quale la moglie può riscattarsi dal matrimonio dietro pagamento; la *ila'*, cioè lo scioglimento del matrimonio a seguito di una sorta di «giuramento di astinenza» del marito (se il marito mantiene il giuramento il ripudio è definitivo; tuttavia, come ogni altro giuramento, questo può essere ritirato). Il *qadi* è solitamente chiamato a pronunciare il *tafriq* («separazione», che produce scioglimento del matrimonio), su iniziativa sua o di uno degli sposi. La moglie può chiedere lo scioglimento del matrimonio tramite *qadi* per i seguenti motivi: l'esercizio del suo diritto di risoluzione una volta maggiorenni; l'impotenza del marito; solo secondo alcune autorità, la follia o una grave malattia cronica del marito. Il marito può chiedere al *qadi* lo scioglimento del matrimonio nell'esercizio del suo diritto di risoluzione una volta maggiorenni e tramite il ripudio. Il matrimonio può essere sciolto anche dal *li'an* (il marito giura che la moglie ha commesso *zina* oppure che il figlio che le è nato non è il suo), che concerne il diritto penale. Infine, il matrimonio termina nel momento in cui diviene invalido a seguito di apostasia dall'islam di uno dei coniugi (Schacht, 1995, pp. 171-173). Il ripudio, il concubinato, la poliginia, costituiscono motivi di rivendicazione e di accessi dibattiti in molti paesi musulmani. La discussione circa l'eventualità di applicare il diritto sciita in Afghanistan potrebbe complicare il già problematico scenario del diritto di famiglia. Il *fiqh* sciita jafarita prevede per esempio il *nika-e mut'a*, il matrimonio a termine che, seppur poco diffuso, potrebbe rendere ancor più complicato il lavoro dei giudici in materia.

ed economici vengano riprodotti nelle istituzioni consuetudinarie e giudiziarie preposte alla risoluzione delle dispute. Questi condizionamenti rendono le possibilità di accesso alle suddette istituzioni plausibili solo a un certo costo: rischio di vendetta, punizioni, impossibilità di far valere la propria posizione. Ciò induce gli individui a un comune e quotidiano ricorso a modalità «private» (familiari e interfamiliari) di composizione delle liti, riconciliazione e intesa.

Certamente i casi presi in considerazione non possono essere considerati un campione rappresentativo né tantomeno sufficientemente eterogeneo. Pur tuttavia, è interessante considerare qualitativamente il lavoro di quei giudici che agiscono secondo una discrezionalità propria fondata sulla legge, sullo sguardo divino, sul buon senso e sulla consuetudine.

Nei processi osservati ho potuto constatare come i giudici fossero tendenzialmente orientati a non turbare l'ordine sociale di gerarchie e prassi consolidate. Anche la ricerca dell'accordo, quindi, apparentemente accettabile per tutte le parti coinvolte, risultava per lo più atta a consolidare piuttosto che a sovvertire. Il paradosso che ne risulta è il seguente: se da un lato i giudici ribadiscono il sistema di ineguaglianze che precede l'esperienza giudiziaria e che per mezzo di essa si rinforza, dall'altro possono aprire percorsi normativi attraverso i quali le persone sono in grado di affrontare i problemi quotidiani. Possono in ciò proprio perché agiscono secondo una prassi che si fonda empiricamente su diversi sistemi di riferimento normativo.

2.2 Il giudice oltre la legge: dialogo con l'ex giudice Abdullah

Ho incontrato Abdullah due volte, il 5 novembre 2006 e il 1° ottobre 2007. In entrambe le occasioni abbiamo avuto modo di intrattenerci in lunghe conversazioni presso l'ospedale della Croce Rossa di Kabul dove attualmente lavora. Abdullah ha svolto il ruolo di giudice per qualche anno prima che la violenza della guerra lo travolgesse costringendolo su una sedia a rotelle. Il dialogo intrapreso con lui mi ha dato la possibilità, oltre che di approfondire diversi aspetti della pratica giudiziaria, di apprendere il suo punto di vista sul modo in cui do-

vrebbe essere concepito il ruolo del giudice. È con particolare riferimento a quest'ultimo aspetto che riporto, di seguito, parti del suo racconto.

Iniziai i miei studi a Ghazni, per poi passare alla Facoltà di Legge dell'Università di Kabul. Una volta laureato continuai gli studi a Riga, nell'ex Unione Sovietica.

Quando tornai in Afghanistan iniziai a lavorare come segretario degli Interni e poi delle Telecomunicazioni, nei governi di Karmal e Najubullah. La mia prima esperienza da giudice fu nella provincia di Baghlan, prima di tornare a Kabul dove svolsi il mio ruolo nel settore droga e crimine per un po' di tempo. Poi smisi per coprire il ruolo di presidente del *Law Department*, nel ministero degli Interni, durante il governo Rabbani. [...].

Nel 1993 la mia vita cambiò. Camminavo in strada quando mi colpì una forte esplosione. Ricordo che c'erano tante persone per terra, persone innocenti come me. Da allora non posso più camminare. Persi anche il mio lavoro al ministero. Forse pensavano che una persona che non può camminare ha anche problemi mentali.

Fu un momento molto difficile, senza prospettive e senza denaro. Un giorno mio fratello mi portò all'ospedale della Croce Rossa dove mi ripresi dal punto di vista fisico. Era il 1994. Poi mi proposero di lavorare nell'ospedale, così iniziai a darli da fare. Intanto studiavo fisioterapia. Mia moglie mi è sempre stata vicina e i nostri figli hanno avuto la possibilità di studiare e avere una buona vita [...].

Nel corso della vita non sempre si riesce a stare sulla giusta strada. Se lavori nel settore della giustizia però devi pensare che le tue scelte hanno conseguenze sulla vita delle altre persone. Il lavoro del giudice poi non è altro che questo, prendere decisioni nell'interesse della gente.

Il problema oggi è che la Costituzione è solo un bel libro. I problemi economici, le armi, la droga, prendono il sopravvento. Il Parlamento è pieno di criminali e non ci si può aspettare che diano il buon esempio. Queste persone, che ora sono al potere, in passato hanno distrutto il paese, hanno distrutto Kabul. Anche la religione diventa un dramma. Ma la religione in sé non è un problema, la *shari'a* è un qualcosa cui bisogna ispirarsi, una fonte di ispirazione, non un testo da prendere letteralmente. I nostri *mullah* parlano di tagliare mani e condannare senza comprendere il testo sacro. La religione può essere strumentalizzata quando la gente non è istruita. Nell'islam è richiesto a ogni credente di fare di più, conoscere di più, insegnare. Ma poi i *mullah* ci parlano di combattere e ammazzare e i giudici chiudono in galera gli innocenti.

Purtroppo la giustizia è nelle mani di persone così, persone che usano la loro posizione per interessi personali. Quindi se sei povero vai in cella, se hai i soldi fai quello che vuoi. Questa situazione può cambiare, ma occorre tempo. Il sistema economico deve crescere, deve esserci sicurezza per la gente, e contemporaneamente il sistema giudiziario deve essere riformato, perché senza un buon sistema giudiziario non si può costruire niente [...].

Anche quando ero giudice io i tempi non erano facili, ma non ci si può sottrarre al proprio dovere. Quando dovevo decidere per un caso cercavo di pensare a una soluzione nel lungo tempo. Non credo si possa giudicare solo in base alle circostanze del momento. Un giudice non può pensare a breve termine.

Una volta mi fu portato un rapporto per un caso di condanna a morte. Nei documenti si diceva che l'imputato era un *mujahid* e che aveva distrutto due carri armati del governo e ucciso dei militari. Quando parlai con l'imputato capii subito che c'era qualcosa che non andava. Lui continuava a ripetere «sì, sono un comandante *mujahid*». Andai nel posto dove c'era stato l'attacco, ma i militari mi diedero risposte diverse e nessuno riconobbe l'imputato. Chiesi a un medico di visitare l'imputato e confermò la mia impressione, cioè che si trattava di un ragazzo che aveva subito dei forti traumi. A quanto pare quel ragazzo era diventato fastidioso per qualcuno. Ma quando un giudice si presta a questi giochi è la fine. Il giudice deve sempre investigare, sempre cercare di capire cosa c'è dietro a un fatto. È importante capire la storia di ogni caso.

Il giudice non deve essere legato ai politici, al partito, ai religiosi. Però cosa succede quando il sistema non ti permette di fare bene il lavoro di giudice? Il giudice è giudice ovunque, sempre. Non conta il contesto politico, non importa se sei un giudice durante il regime comunista o durante i *mujaheddin*, il tuo lavoro rimane lo stesso. E potrei aggiungere che in certi casi piuttosto che il rispetto delle leggi dovrebbe anzitutto prevalere l'onestà e il buon senso, perché a volte le leggi riflettono la corruzione del Parlamento e del governo. Quando non è possibile fare questo, allora è impossibile fare il giudice.

Un giudice non può relazionarsi solo alla legge, ma deve prendere in considerazione tutto. Un buon giudizio deve camminare sempre sulla via dell'onestà e del buon senso.

Certo quello che dico è difficile da fare, un giudice è una persona, con tutti i limiti che ogni persona ha. Però in testa bisognerebbe fissarsi questa idea di giustizia. Se fossi stato giudice durante i talebani non mi sarei messo a tagliare le mani a tutti quelli accusati di furto. Se mi avessero obbligato a farlo, allora non sarei stato più un giudice, ma una vittima dei talebani.

Si tratta di capire se sia possibile, nell'Afghanistan di oggi, essere giudici nei termini in cui ne parla Abdullah. Il lavoro del giudice può essere concepito al di là della legge? Nella prospettiva di Abdullah, il ruolo del giudice presenta alcune similitudini con la funzione sociale della *shura* descritta da Shafiqullah che affermava:

Io credo che la cosa più giusta sia essere onesti. Le persone sono tutte uguali; questo è giustizia. Se una persona è intelligente e onesta, se è matura e la gente si fida di lei, allora può diventare membro della *shura* [...].

L'onestà e la fede sono le cose più importanti, e anche la famiglia. È nostro dovere crescere i figli e tenerli lontano dai problemi. Oggi in Afghanistan ci sono tanti problemi. Se una persona è ricca non ha nessun problema, però se è povera allora conosce tutti i problemi della società [...].

Il concetto di «onestà» si attesta qui quale elemento essenziale per rendere giustizia tanto quanto nelle affermazioni di Abdullah: «Un giudice non può relazionarsi solo alla legge, ma deve prendere in considerazione tutto. Un buon giudizio deve camminare sempre sulla via dell'onestà e del buon senso», affermava quest'ultimo.

L'idea di «onestà» così espressa, come anche quella di «buon senso», supera i confini della legge e traccia il cammino verso la giustizia. Si tratta di una concezione dell'onestà considerata a prescindere dalle contingenze politiche e che rimanda a uno scenario più ampio, definibile in relazione all'appartenenza religiosa e al sistema culturale. L'onestà diviene criterio imprescindibile della giustizia, elemento simbolico e pratico che assume più valore della legge stessa.

Per Abdullah la legge deve essere rispettata, ma non quando è «ingiusta». Il fine ultimo del lavoro del giudice, pertanto, può essere pienamente compreso soltanto spingendo al limite, e superando, l'affermazione di un dato sistema di leggi. Nella prospettiva di Abdullah, il «buon giudice» lavora nel tentativo di affermare criteri di giustizia, il che non sempre implica il rispetto delle leggi in vigore che, ufficialmente, sarebbe tenuto a rispettare. Se attraverso una particolare chiave di lettura è possibile concepire il lavoro dei giudici in quanto strumento

di estensione del potere centrale e in quanto perno di negoziazione tra diversi sistemi di riferimento normativo, lo sguardo di Abdullah invita a prendere in considerazione anche un altro punto di vista: una visione idealizzata che spinge il giudice oltre la legge e lo identifica come garante di una giustizia che oltrepassa i confini giuridici.

Nei processi giudiziari che ho descritto nelle pagine precedenti, la preoccupazione primaria dei giudici non sembrava quella di «applicare la legge», quanto di cercare un compromesso tra i diversi sistemi di riferimento normativo in modo da risolvere i singoli casi. È proprio l'evidenza di una rete normativa composta da sistemi interconnessi che rende possibile una tale concezione del ruolo del giudice.

La distanza tra la prospettiva di Abdullah e le riflessioni suggerite dai processi osservati non sembrerebbe dipendere da una diversa accezione del lavoro dei giudici quanto dall'inevitabile scarto tra teoria e prassi per cui il giudice idealizzato descritto da Abdullah torna a essere, nel corso delle udienze, l'individuo avvolto da costrizioni, condizionamenti, debolezze. Lo stesso Abdullah si rendeva conto di questo affermando che nel momento in cui non si riesce a fare il proprio lavoro si smette di essere giudici. Seguendo il suo ragionamento, si potrebbe sostenere che i giudici di Kabul sono oggi nella posizione di non poter essere giudici.

L'ideale socialmente costruito della giustizia si congiunge qui alla figura del giudice nella misura in cui questi si adopera per dare forma concreta ai «parametri culturali» che sottendono tale ideale, come l'onestà e il buon senso. In breve, i giudici si trovano a comporre trame normative che devono poter soddisfare l'ideale di giustizia socialmente riconosciuto.

In base ai principi coranici ogni credente musulmano è chiamato a dare il proprio contributo per far sì che la giustizia si affermi sulla terra; la giustizia stessa è considerata un attributo essenziale di ogni aspetto della vita e del pensiero di un musulmano (Giolo 2005, p. 13). Per i giudici questo dovere diviene ancor più imperativo.

In effetti, i concetti di onestà e buon senso richiamati da Abdullah non sembravano distanziarsi più di tanto da quella propensione a farsi interprete del comune sentire fulcro del lavoro

del *qadi* islamico. Risulta tuttavia difficile comprendere tale «propensione» restando vincolati a una percezione idealizzata e astratta dell'operato dei giudici. È necessario, pertanto, tornare a umanizzare questi ultimi, che non possono evitare di cedere a quella fragilità che Dante Troisi (1978) riconduceva alla solitudine del magistrato, alla normalizzazione dell'atto del giudicare, all'inquietudine che deriva dall'essere quotidianamente faccia a faccia con i drammi delle persone, alla tendenza a mettere insieme giustizia e carriera, legge e intuito, personale e collettivo, ordinario e straordinario³⁰. Lo stesso Abdullah affermava: «Certo quello che dico è difficile da fare, un giudice è una persona, con tutti i limiti che ogni persona ha».

Il tentativo di farsi interpreti del comune sentire è decifrabile, in questa fase di riassetto, nella mediazione a più livelli descritta prima, per cui alla risoluzione dei singoli casi è connessa la negoziazione tra modelli e politiche della giustizia. La pratica giudiziaria che ne risulta è da intendersi come pratica del compromesso, che traduce (trasformandolo) l'ideale astratto in ordinaria amministrazione, il modello in prassi, dando luogo a una giustizia negoziata che, pur potendo ambire alle astrazioni di una giustizia ottenuta con onestà e buon senso, proiettata alla «perfezione» di una giustizia divina, resta tuttavia legata a una quotidianità in cui la distanza tra giustizia e ingiustizia si fa piuttosto breve.

2.3 *Intervista a Gulrahman Qazi*

Nel settembre del 2006, quando lo incontrai, Gulrahman Qazi era presidente della *Lawyers Union of Afghanistan* e insegnava Scienze politiche all'Università di Kabul. Ci incontrammo nel suo ufficio, situato vicino all'Istituto di archeologia di Kabul. Fu una interessante occasione di confronto in cui

³⁰ Troisi chiudeva così il suo *Diario di un giudice*: «E ora basta col diario. Sono stato come il cattolico che segna i digiuni, le elemosine e quante ore ha portato il cilicio. Ho la vocazione a fare il giudice. Mi sono agitato per negarlo, ma in questa professione ho il migliore rifugio, la difesa più sicura [...]. Domani sarò a Roma, ad assistere, per la prima volta, a un'udienza della Corte suprema di Cassazione: mi dicono che se ne esce soggiogati, definitivamente posseduti dalla brama di avanzare nella carriera e sedersi in aula» (1978, pp. 164-165).

affrontammo i temi della ricostruzione giuridica, del ruolo dei giudici e della comunità internazionale. Il punto di vista di un docente dell'Università di Kabul impegnato anche in un'associazione nel campo giuridico mi offrì la possibilità di aggiungere termini di paragone alla prospettiva attraverso la quale guardavo ai processi in corso.

Nei suoi interventi Qazi tendeva a descrivere un'attualità in cui egli avvertiva il bisogno di ridurre la distanza tra legge scritta e applicata; una distanza, a suo parere, colmabile facendo rispettare la legge (questione in merito alla quale i giudici giocano un ruolo decisivo) e lavorando per la diffusione di una «cultura giuridica» accolta da tutti gli strati della popolazione:

Tre decenni di guerra hanno provocato un aumento della violenza a tutti i livelli e l'annullamento della legalità. Dove non c'è pace vige la violenza e se gli uomini vivono in battaglia la violenza diventa la normalità. Però gli afgani continuano a essere gente solidale [...].

Anche la violenza nei confronti delle donne è un problema che deve essere capito nel contesto di una società che ha conosciuto decenni di guerra. Non è un problema che può essere risolto solo dai giudici e dalle loro sentenze. Un giudice che emette una sentenza a favore di una donna può avere problemi seri, può ricevere minacce. La cosa davvero importante sarebbe quella di conoscere la legge e diffondere una cultura della legge. Attraverso la legge deve esser fatto quel passo dalla violenza alla pace.

In merito a tali aspetti Qazi replicava la posizione della maggior parte delle organizzazioni internazionali impegnate nel settore giustizia. La diffusione di una «cultura della legge» e la riaffermazione di principi di legalità, infatti, sono presentati come obiettivi primari dalle agenzie attive nella ricostruzione.

Egli affermava, inoltre, che:

Le persone devono avere la possibilità di rivolgersi ai tribunali per risolvere problemi gravi. La famiglia rimane comunque il punto di riferimento di ogni uomo e ogni donna. Quando c'è una lite o un problema lo si cerca di risolvere in famiglia. Solo se il problema non viene risolto ci si rivolge ai tribunali. La maggior parte dei casi di violenza domestica viene risolta senza ricorrere ai tribunali.

L'istituzione della famiglia è sovente rappresentata come il perno attorno al quale la società afgana si sviluppa. A tal proposito è interessante riportare il seguente passaggio di Nancy Hatch Dupree, che nel 1962 giunse in Afghanistan come studiosa e da allora ha continuato ad avere un ruolo attivo nella vita culturale del paese:

Il vibrare di una società è mantenuto attraverso un equilibrio tra l'accoglienza del nuovo e la valorizzazione del passato. Innovazione e continuità impregnano una società di quel senso di identità essenziale per far sì che si mantenga compatta [...]. L'Afghanistan è cambiato, sotto molti aspetti in maniera irreversibile. Ma molto è ancora riconoscibile. Tra la confusione e le ambiguità, l'integrità fondante della famiglia sopravvive (Dupree 2004, p. 332).

Questa affermazione, pur non rimandando a un significato univoco, illustra il modo in cui il concetto di famiglia prende forma nello spazio delle rappresentazioni. In effetti il ruolo che l'istituzione familiare ricopre non è identico tra tutte le popolazioni afgane. Alcune caratteristiche possono comunque essere individuate: nel dominio pubblico, la famiglia afgana è generalmente rappresentata come endogama, patrilineare e patrilocale³¹. Pur riconoscendo il ruolo centrale che la famiglia ricopre da un punto di vista normativo, Qazi riteneva di cruciale importanza la possibilità per le persone di riuscire ad accedere alle istituzioni giudiziarie: «Le persone devono avere la possibilità di rivolgersi ai tribunali per risolvere i loro problemi». Come si evince dal seguente passaggio, questa possibilità di accesso ai tribunali può essere garantita, secondo Qazi, risolvendo in primo luogo il problema della corruzione:

Chi commette reati rimane spesso impunito. Il problema è che molte persone che lavorano nei tribunali non hanno la preparazione sufficiente per poter svolgere i compiti loro richiesti. Nel settore giudiziario vige un sistema di corruzione e funziona la

³¹ Potrebbe essere aggiunta a questo elenco la dimensione patriarcale che, tuttavia, avendo una connotazione più «politica», necessita di una considerazione specifica.

regola del più forte. Solo chi ha amici o parenti va avanti. Questo provoca una scarsa efficienza ed è soprattutto grazie a questo sistema che le leggi in vigore non vengono applicate. C'è quindi un problema di applicazione della legge. È facile capire come le conseguenze di questa situazione siano drammatiche.

La lotta alla corruzione e la formazione di una classe di «professionisti della giustizia» costituirebbero il primo passo di quel percorso che dal piano della legge può condurre alla costruzione di una società «più giusta».

Qazi non concepiva legge e giustizia in termini dicotomici. Al contrario, legge e giustizia sembravano a un certo punto fondersi nella sua narrazione: la giustizia, che assume una connotazione emotiva e religiosa, è misurabile soltanto in termini di legge. E quest'ultima è il prodotto di una pluralità di sistemi di riferimento normativo. L'applicazione della legge e l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge costituirebbero il fondamento della giustizia che, così concepita, corrisponde alla forma conferitale dall'ideologia giuridica alla base anche dei sistemi di *common* e *civil law*: la legge è uguale per tutti. Questo presupposto assumeva, però, una diversa valenza nel momento in cui Qazi prendeva in considerazione ciò che, a parer suo, c'è di immutabile nella legge, ovvero i fondamenti islamici che costituiscono la *shari'a*: è dunque nei termini stabiliti da Dio che la legge può essere concepita come «uguale per tutti». Un principio che potrebbe essere più opportunamente tradotto con: «la legge deve essere rispettata da tutti».

In sintesi, Qazi esprimeva un sentimento di giustizia che può essere perseguito nel nome della legge laddove quest'ultima deve essere espressione delle strutture sociali e culturali di una determinata società, ma deve anche adeguarsi ai presupposti (apparentemente) immutabili dei dettami divini. Questa idea di «immutabilità» non sembra tuttavia tener conto delle variabili e dei condizionamenti sociali, culturali, economici e politici che agiscono sui processi di interpretazione e attuazione dei precetti religiosi. In relazione a questo aspetto, Mohammad Hashim Kamali ha spiegato che i fondamenti della *shari'a* trasmessi nel Corano e nella Sunna – come il fare giustizia sotto il dominio della legge e l'uguaglianza davanti alla legge – sono, nella loro definizione più ampia, permanenti e immutabili. Questi fondamenti non sono

mai elencati nel Corano e nella Sunna come tali, ma in entrambe le fonti si possono trovare molti argomenti a loro favore. Gli strumenti che permettono di raggiungere queste finalità, di conseguenza, hanno il medesimo valore delle finalità che si vogliono raggiungere: «I mezzi per assicurarsi gli obiettivi riconosciuti della [shari'a] sono flessibili nella misura in cui non sono specificati nelle fonti e rimangono di conseguenza aperti a considerazioni di politica pubblica, ossia di *siyasa sar'iyya*» (1995, p. 129).

La *shari'a*, dunque, sarebbe immutabile per quel che riguarda gli obiettivi, che vengono comunque stabiliti in modo tutt'altro che univoco, ma flessibile per quel che concerne i mezzi. In definitiva, nell'islam, leggi e mutamenti sociali hanno sempre interagito in diversa misura e non vi è, come è stato osservato, «alcun precedente storico che autorizzi a pensare che la [shari'a] non possa tornare in vita. Il processo della sua interpretazione nei primi tempi dell'islam dimostra che non è un'entità fissa e permanente, ma che è in grado di cambiare per adattarsi alle nuove circostanze» (*ibidem*, p. 140). Questa possibilità dipende sostanzialmente dalla «capacità di ridare vigore all'*ijtihad*: a meno che non si riesca a ridare vita all'*ijtihad*, e nonostante la sua ricchezza di risorse, il problema della capacità della [shari'a] di rispondere alle sfide della società moderna rimarrà per gran parte irrisolto» (*ibidem*, p. 141).

Qazi precisava che, una volta elaborato un sistema di leggi compatibili con i precetti islamici, è solo mediante l'applicazione della legge che le persone ottengono giustizia:

Da un punto di vista legislativo, la situazione dell'Afghanistan è meglio di molti altri paesi. Le nostre leggi sono il risultato di una specifica tradizione ma anche di influenze esterne. Il Codice civile e il Codice penale sono un esempio di queste influenze. La *shari'a* è il punto di riferimento essenziale. In Afghanistan convivono diversi sistemi tra loro compatibili. Il problema sta tutto nell'applicazione delle leggi. Gli stessi fondamenti dei diritti umani possono essere individuati nella *shari'a*. Se guardiamo al Corano e alla vita di Muhammad ritroviamo gli stessi fondamenti che stanno alla base dei diritti umani. Il fatto che molti diritti umani vengano violati non ha a che fare con la legge in sé, ma con il fatto che la legge non viene rispettata [...]. Una persona povera e senza amici importanti è facile che finisca in prigione, mentre altri rimangono impuniti.

Seguendo il ragionamento di Qazi, ai giudici è riconosciuto l'importante compito di far sì che la legge venga rispettata. A tal fine, essi devono sapersi muovere tra i diversi sistemi di riferimento che si pongono in essere. In relazione a questo aspetto la posizione di Qazi differiva dalla mia. La differenza consisteva nel modo di guardare ai sistemi normativi: durante il nostro scambio, mentre Qazi tendeva a porre l'accento sugli aspetti genuinamente giuridici legati ai sistemi normativi presenti in Afghanistan, io tendevo a sottolineare le connessioni tra sistemi normativi e strutture di potere. I giudici, dal mio punto di vista, si trovano su un piano di convergenza il cui equilibrio è determinato da una continua negoziazione. Ogni sistema normativo, infatti, presuppone una particolare visione del mondo, il che significa che le forze che premono nel tentativo di attuare tale visione si misurano in termini che superano il criterio di giuridicità. Nelle posizioni di Qazi, d'altro canto, la visione del mondo a fondamento della legge rimandava in ultima istanza all'imperturbabilità del disegno divino.

Un punto importante sottolineato da Qazi era relativo alla vicinanza tra principi sharaitici e diritti umani; la sua posizione si focalizzava su un aspetto rilevante: le discrasie esistenti in termini di principio possono essere risolte mediante un approccio pragmatico, un punto su cui tornerò nel corso del Capitolo 5.

È opportuno soffermarsi sull'insistenza di Qazi in merito all'applicazione della legge:

In questa delicata fase della storia del nostro paese, i giudici, dalla Corte suprema alle corti provinciali, hanno un ruolo importante. Innanzitutto, è fondamentale riuscire a creare un sistema giudiziario veramente indipendente dalla politica. Il sistema malato che conosciamo oggi necessita di una riforma strutturale. Ai giudici capaci spetta il compito di accompagnare questi cambiamenti, di adeguarsi a un modo di lavorare rispettoso delle leggi afgane [...].

Per poter applicare la legge i giudici hanno bisogno di due tipi di libertà. Quella che riguarda l'aspetto professionale e quella che riguarda l'interpretazione delle leggi. La libertà professionale si ottiene combattendo la corruzione. La libertà di interpretare le leggi può essere conquistata con la formazione di una magistratura competente. I giudici devono conoscere la *shari'a*, le leggi afgane, i trattati internazionali. Devono tener presente le tradi-

zioni e saper valutare il contesto e le condizioni di un caso [...]. Per un giudice, l'equità nel giudizio dipende dall'esistenza di un sistema giudiziario ben funzionante. Quando noi vediamo una persona povera che subisce un torto e non può fare nulla, allora capiamo che non esiste un sistema capace di proteggere quella persona. Ogni settimana ci sono esplosioni, muoiono donne e bambini. Tutti siamo coinvolti in questa situazione di violenza. Però non tutti abbiamo la possibilità di reagire. La pace si costruisce giorno per giorno. Giorno per giorno bisogna insegnare alle persone che i torti che subiscono sono contro la legge del nostro paese. Ecco allora quanta responsabilità hanno i giudici, il cui compito è far rispettare la legge.

Qazi commentava, inoltre, il contributo delle agenzie internazionali nel settore giustizia:

Ci sono stati alcuni cambiamenti negli ultimi anni, ma non strutturali. Siamo ancora aspettando una riforma in grado di stabilizzare il sistema giudiziario. Alcune organizzazioni internazionali hanno avviato processi di riorganizzazione, ma molte di loro non hanno personale competente, capace di capire le particolarità del nostro sistema. I soldi non mancano alle organizzazioni straniere, ma vengono spesi in maniera irresponsabile. Purtroppo il nostro paese non può trarre beneficio dall'intervento internazionale finché gli interessi economici ne guidano la politica. Volendo essere realistici, è impossibile evitare che le grandi potenze dettino le regole del gioco [...]. Quel che fanno le organizzazioni internazionali dipende da ciò che vogliono le grandi potenze [...]. Nella nostra *Union* partecipano sia donne sia uomini. Il nostro obiettivo è contribuire alla creazione di un sistema più giusto, dove la legge venga rispettata.

Per concludere vorrei confrontare l'opinione di Qazi con quella dell'ex giudice Abdullah, che ho in precedenza presentato. Mentre per il primo i giudici possono contribuire alla giustizia facendo rispettare la legge, per il secondo i giudici devono essere capaci di superare la legge poiché quest'ultima può non coincidere con la giustizia. Queste posizioni apparentemente inconciliabili trovano soluzione nel medesimo sguardo: quello indirizzato alla giustizia divina. È in relazione a una giustizia che verrà e che troverà massimo compimento al cospetto di Dio che può essere misurato, per entrambi, l'impegno per una giustizia terrena. «La giustizia è il prodotto di-

retto della ragione, ma viene in ultima istanza ispirata da Dio, che ha dotato l'uomo della ragione»³². Per Qazi, nel rispetto della legge, che deve essere conforme ai principi sharaitici, gli esseri umani possono darsi una possibilità per eliminare le ingiustizie. Nella prospettiva di Abdullah il sentimento di giustizia sfugge alla legge; i giudici si trovano così a dover contrastare le ingiustizie non basandosi semplicemente sulla legge, ma su un sentimento di giustizia che tuttavia rimane inafferrabile. Una posizione che potrebbe essere così sintetizzata: sulla terra la giustizia è qualcosa di incerto, qualcosa cui ambire ma che non si riesce a trattenere; l'ingiustizia, al contrario, è certa. Questa «certezza», che dipende comunque dal pubblico riconoscimento, diviene la lente attraverso la quale leggere il lavoro dei giudici.

2.4 Corruzione

L'attuale sistema della giustizia statale verte in condizioni drammatiche. La fiducia dei cittadini afgani nei confronti del sistema giudiziario è provata anche da un altro problema, che aggrava la posizione di coloro i quali hanno difficoltà ad accedere alle istituzioni giudiziarie: la corruzione, fenomeno denunciato dalla maggior parte degli interlocutori incontrati tra le mura dei palazzi di giustizia.

Il termine «corruzione» non si presta a una definizione univoca poiché può far riferimento a cause, contesti e dinamiche differenti. Nelle lingue latine, il termine fa riferimento al verbo *rumpere* (rompere, alterare), che «implica perciò che qualcosa, con l'atto della corruzione, viene rotto e questo qualcosa può essere rappresentato da un codice di regole morali o più specificamente da regole e leggi amministrative» (Coppier 2005, p. 25). In dari, il termine *fesad* (che deriva dalla parola araba *fasad*) viene generalmente utilizzato per indicare la corruzione. Il termine *reshwa* ha un riferimento più specifico, come quello inglese di *bribery*, che si potrebbe tradurre con «bustarella». Nei palazzi di giustizia circola spesso il termine *bakhshish*, che

³² Khadduri, cit. in Giolo 2005, p. 24.

potrebbe essere tradotto con «dono», «regalo», «favore». È un termine ambivalente: «*Bakhshish* può essere il regalo che il papà fa al figlio per avere ottenuto dei buoni risultati a scuola. Ma può essere usato anche al posto di *reshwa*»³³. Quest'ultimo ha una connotazione negativa, mentre al termine *bakhshish* vi si può far riferimento in modo ambiguo, oppure in maniera tale da intendere un atto di corruzione «senza usare un'espressione troppo forte»³⁴.

Gli studi sul fenomeno della corruzione sono stati tradizionalmente legati all'analisi del mutamento sociale, al ruolo dello Stato e delle istituzioni, alla contrattazione politica ed economica, questioni che richiamano la rilevanza sociale e politica della corruzione invece che relegarla alla sfera della devianza³⁵.

Secondo Syed Hussein Alatas (1999) vi sarebbero tre tipi di fenomeni legati al termine corruzione: concussione, estorsione, nepotismo. Alcune caratteristiche ricorrenti sono: vi devono essere almeno due persone coinvolte; è generalmente implicita la segretezza; sono implicati elementi di reciproco interesse e mutua obbligazione; coloro che praticano atti di corruzione cercano di camuffarli ricorrendo a qualche forma di legittimazione (ivi, pp. 6-8). Nel contesto specifico di un'organizzazione burocratica statalizzata entrano in gioco altri elementi quali l'uso delle funzioni istituzionali e la relazione tra cittadino e istituzioni (Stato).

³³ Marzia Basel, *Afghan Women Judges Association*, conversazione del 28 settembre 2006.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Come ricordato da Raffaella Coppier, il fenomeno della corruzione è stato tradizionalmente «studiato sia a livello di sistema, nel quale essa si sviluppa, sia a livello individuale. Il primo è l'approccio *funzionalista* e il secondo è l'approccio di *Political Economy*». Il primo «rifiuta la corruzione come fenomeno patologico, come ostacolo allo sviluppo economico, ma ritiene che la corruzione abbia radici strutturali e debba essere spiegata nello sviluppo storico ed economico di un paese [...]. In quest'ottica la corruzione è "disfunzione funzionale" [...]. Questo approccio, che ha dominato durante gli anni Cinquanta e Sessanta, ha successivamente subito notevoli critiche soprattutto per il ruolo non necessariamente negativo attribuito alla corruzione, nonché per l'idea che questa potesse scomparire spontaneamente con l'evolversi delle fasi di sviluppo economico e politico di un paese. L'approccio funzionalista lascia dunque il campo all'individualismo metodologico dell'approccio economico di *Political Economy*, che vede la corruzione come il risultato di un calcolo razionale che soppesa costi e benefici» (2005, pp. 25-26).

In sintesi, è dall'articolazione di condizionamenti strutturali, «carriere individuali» e fattori contingenti che si esplicano i tratti fondanti il complesso fenomeno della corruzione³⁶.

La diffusione a tutti i livelli dell'organizzazione giudiziaria afgana di pratiche legate allo scambio di «bustarelle», a favori richiesti e alla strutturazione di circuiti di conoscenze, rende il fenomeno della corruzione non già un aspetto residuo che può essere eliminato attraverso un sistema sanzionatorio più rigido, quanto una realtà costitutiva dell'attuale pratica giudiziaria. Una realtà che, nel processo di ricostruzione, ha trovato una possibilità di ulteriore radicamento rendendo evidente lo stretto legame che intercorre tra corruzione e pratica della legge.

Paul Bohannan (1965) ha parlato di «doppia istituzionalizzazione» con riferimento alla relazione fra diritto e costume: i costumi sono fatti di norme e di regole circa il modo in cui le persone devono comportarsi affinché le istituzioni possano perseguire i loro obiettivi e la società perdurare. Tutte le istituzioni elaborano costumi, ma, in alcune società, alcuni costumi vengono reistituzionalizzati ad un altro livello, ossia vivono una riaffermazione in relazione agli scopi più precisi delle istituzioni giuridiche. Quando ciò succede, il diritto può essere visto come un costume che ha subito una riaffermazione tale da aprirsi alle attività delle istituzioni giuridiche (ivi, p. 35). Prendendo spunto dalla riflessione di Bohannan, si potrebbe rilevare come, in Afghanistan, forme di scambio e di compensazione, gerarchie sociali e pratiche di esercizio del potere affermate a livello di prassi sociale ritrovino in sede giudiziaria una possibilità di riaffermazione (di reistituzionalizzazione). Proprio nella misura in cui questi fattori risultano intrinseci all'espletamento della pratica giudiziaria, essi assumono una connotazione giuridica.

Anzitutto, come suggerisce Akhil Gupta (2005), il fenomeno della corruzione non può essere compreso al di fuori delle narrative della corruzione. L'esperienza della corruzione ha luogo in uno spazio sovradeterminato da storie a essa legate, storie la cui reiterazione consente agli attori sociali di dare senso ai propri compor-

³⁶ Tali elementi possono essere individuati in meccanismi di scambio, dono e contraccambio; in forme di patrimonialismo, strutture del nepotismo e del clientelismo. Per approfondimenti si veda Della Porta – Mény, 1995.

tamenti all'interno del dramma sociale in cui sono coinvolti (ivi, p. 6). Le narrative della corruzione si strutturano mediante un lessico dell'istituzionalizzazione. La corruzione, in altre parole, diviene tale nel momento in cui l'immaginario statale della giustizia tenta di imporsi quale forma primaria dell'immaginario collettivo, circoscrivendo la prassi normativa tra i confini del diritto.

La pervasività delle storie di corruzione spinse per esempio Basir ad affermare «questo giudice è corrotto» nel momento in cui un giudice del Secondo Distretto si rifiutò di farci assistere alle udienze da lui presiedute.

Il clima di corruzione, che sembra espandersi a macchia d'olio, investe non solo il sistema giudiziario, ma tutte le istituzioni statali. Significative le parole dello stesso giudice Sayed³⁷:

Con lo stipendio che riceviamo è difficile riuscire a mantenere la propria famiglia. Per diventare giudice ho studiato e ho lavorato molto. Eppure il mio stipendio non arriva neanche a cento dollari al mese. Ci sono persone che guadagnano molto più di un giudice e non hanno nessuna preparazione, nessuna istruzione. I giovani oggi preferiscono lavorare per le organizzazioni internazionali; un guardiano di una ONG o un autista guadagnano molto più di un giudice. Non è strano dunque che tanti processi si concludano nel momento in cui ci si mette d'accordo con il giudice, o con il procuratore [...].

Io non ho mai preso soldi. Però se hai bisogno di qualcosa devi pagare. Qualche anno fa mio padre aveva bisogno di un documento. È andato diverse volte nell'ufficio del ministero [non mi ha detto in quale] e gli dicevano di tornare, che c'erano problemi. Mio padre ne aveva bisogno così sono andato io, mi sono messo d'accordo con un impiegato e qualche giorno dopo mio padre aveva il documento in mano. Se non fai così non ottieni nulla.

Il giudice sembrava distinguere il piano della giustizia dal sistema burocratico kafkiano che contraddistingue le amministrazioni governative e provinciali: una cosa è corrompere un giudice, altra cosa è procurarsi un documento aggirando l'inefficienza del sistema. Il giudice, in questo modo, poneva il suo lavoro a un livello morale superiore.

³⁷ 22 ottobre 2007.

Ovviamente egli era consapevole del contesto all'interno del quale si trovava ad agire e descriveva il suo lavoro nei termini di un continuo impegno a favore della giustizia. Seguendo la sua prospettiva, i giudici sembrerebbero costretti ad adeguarsi al «sistema» (sfruttandone le debolezze nelle questioni ritenute di poca rilevanza, convivendo con colleghi ritenuti altamente corrotti e corruttibili, assecondando certe prassi consolidate), ma, al contempo, sarebbero tenuti a emanciparsi da esso, astraendo il proprio lavoro in termini di giustizia e fede. Questa astrazione si traduce quotidianamente in una «cultura del buon senso», una discrezionalità che mira a soddisfare determinati ideali riconosciuti.

Sayed sottolineava due aspetti importanti legati al fenomeno della corruzione: la volontà di rispondere a un ideale di giustizia per lui indissolubilmente legato all'appartenenza religiosa e la necessità di far fronte a determinate condizioni economiche. Anche Miryam, giudice presso il *Provincial Office*, volle rimarcare questo aspetto in un'intervista che le feci il 31 marzo 2008:

La corruzione ha anche a che fare con la sopravvivenza. In Afghanistan se sei un giudice o un insegnante non riesci a mantenere la tua famiglia con lo stipendio statale. Oggi è impossibile vivere a Kabul con quei pochi soldi che lo Stato ti riconosce. [...]. Oltre al fatto di lavorare in un contesto pericoloso, non siamo in nessun modo protetti dal governo. Io ho subito molte minacce negli ultimi anni. Pochi soldi e nessuna protezione. Difficile fare bene il proprio lavoro in queste condizioni [...]. Per una donna è ancora più difficile essere giudice, perché il contesto politico è quello che è. Conosco diverse colleghe che hanno deciso di lasciare il loro posto. Io per ora resisto, perché sono convinta che questo sforzo ci porterà a qualcosa. L'obiettivo è una maggiore equità per le donne e gli uomini di questo paese.

Come già accennato, negli ultimi anni il costo della vita a Kabul è aumentato esponenzialmente. Lo scombussolamento del sistema economico è dovuto, tra il resto, anche al forte impatto prodotto dall'avvento della comunità internazionale. Per coloro che riescono a rientrare, temporaneamente, com'è tipico delle agenzie umanitarie, tra le reti del sistema internazionale, le condizioni economiche migliorano sostanzialmente; per tutti gli altri, la stragrande maggioranza, la povertà si fa sempre più radicale.

È soprattutto a causa di questo stravolgimento che un giudice è spinto ad abbandonare il proprio incarico per diventare consulente di un'organizzazione internazionale impegnata nell'implementazione della *rule of law* in Afghanistan, passando in tal modo a uno stipendio mensile di almeno cinquecento dollari.

Queste condizioni economiche finiscono con l'incancrenirsi all'interno dell'attuale sistema politico, incapace di gestire l'ingerenza internazionale e governare il processo di ricostruzione; un sistema politico schiacciato dal peso della violenza e legato a logiche nepotistiche³⁸. La retorica governativa e internazionale assume, ovviamente, toni di condanna nei confronti dei corrotti³⁹, legando tendenzialmente il fenomeno della corruzione a una dimensione di contro-*governance* trascurando,

³⁸ Nel 2004, su ventisette ministri, quattro erano signori della guerra o capi fazione: Mohammad Fahim, Mohammad Mohaqeq, Sayyed Hussain Anwari, Gul Agha Shirzai. Almeno altri tre erano in qualche modo collegati al *warlord system*: Mirwais Sadiq (figlio di Ismail Khan, prima capo indiscusso a Herat, poi governatore della stessa città e infine ministro dell'Energia), Yunus Qanoni, Abdullah Abdullah. Dei trentadue governatori nominati nel 2002, almeno venti erano comandanti ereditati dalla guerra civile. A livello amministrativo la situazione rispecchiava quella degli alti ranghi, con persone senza competenze a ricoprire determinate posizioni, importanti o meno, solo perché affiliate a questo o a quel personaggio (Giustozzi 2004).

³⁹ In un rapporto di ARGOSI si legge: «La diffusione del fenomeno [della corruzione] in tutti i settori dello Stato, sia a livello centrale che periferico, è sempre più considerata un elemento di rischio per la stabilità del paese. Infatti, oltre ad alimentare la sfiducia dei cittadini nei confronti delle istituzioni, favorisce la propaganda talibana che ha fatto della lotta alla corruzione uno dei suoi punti di forza. Un'indagine demoscopica condotta da *Integrity Watch Afghanistan*, e resa nota nel marzo 2007, ha evidenziato che il 50% degli intervistati ha pagato "bustarelle" (*bakhshish*), in media pari a circa 100 dollari per famiglia. Secondo il 60% delle persone contattate, l'amministrazione Karzai è più corrotta di quella talibana o di quelle *mujahiddin* e comunista. I settori dove tali pratiche sono più diffuse sono i tribunali, seguiti da ministero dell'Interno (polizia), amministrazioni locali, ministero delle Finanze e *National Directorate for Security* che è il principale servizio di *intelligence* del paese. In un altro rapporto diffuso nel dicembre successivo, *Integrity Watch* sottolinea che la corruzione è un pericolo per la stabilità e la sicurezza dell'Afghanistan, considerato uno dei 10 paesi più corrotti al mondo. Si è creata una «economia da bazar» in cui ogni incarico, ogni favore, ogni servizio può essere venduto o comperato. Il governo Karzai ha adottato alcune misure tese a moralizzare gli apparati dello Stato, che, tuttavia, non hanno dato i risultati sperati. Tra queste figurano l'istituzione, nel 2004, dell'Amministrazione indipendente per la lotta alla corruzione, che ha uno staff di 83 persone; l'approvazione della legge contro la corruzione amministrativa, sempre nel 2004; la firma, ancora nel 2004, della Convenzione ONU contro la corruzione (2004), che però la *Wolesi Jirga* ha approvato solo nell'agosto 2007; e l'istituzione del Comitato anti-corruzione nel settembre 2006» (2008, p. 41).

però, il fatto che in determinate situazioni (come nel sistema della giustizia afgana) esso può essere inteso come una modalità stessa di *governance*.

Nella misura in cui il clima di corruzione può essere considerato elemento costitutivo dell'apparato giudiziario afgano, il lavoro dei giudici consiste anche nel cercare un proprio equilibrio tra morale, relazioni sociali, possibilità economiche e forme di contrattazione. Questi aspetti finiscono inevitabilmente con l'incidere sulla risoluzione delle controversie e la definizione delle sentenze. Meccanismi di contrattazione socio-economica, cultura dell'accordo, intreccio tra sistemi normativi, interazione tra forme di autorità e strategie di legittimazione configurano l'ambito d'azione dei giudici, che si consuma in un'arte del compromesso nella quale il sacrificio degli ideali di giustizia viene giustificato da una grammatica della sopravvivenza.

Anche quando non vi sono espliciti atti di corruzione, il peso che il clima di corruzione esercita sul lavoro dei giudici influenza la possibilità di questi ultimi di agire in maniera libera e incondizionata. Una conseguenza facilmente immaginabile è che, per coloro che non hanno denaro o importanti amicizie, la possibilità di risolvere le ingiustizie quotidiane grazie al sistema giudiziario diviene un miraggio sempre più sfocato.

Il clima di corruzione gioca, pertanto, un ruolo rilevante in relazione al pluralismo inaccessibile che si para dinnanzi agli attori sociali, in un duplice senso: le storie di corruzione precedono l'esperienza giudiziaria e plasmano il pregiudizio della gente (caratterizzato da sfiducia), che è quindi ancor più disincentivata a rivolgersi alle istituzioni giudiziarie; al contempo, l'elevato numero di giudici coinvolti in atti di corruzione – affermazione giustificata dalle dichiarazioni dei giudici e dei procuratori intervistati e dai racconti delle persone incontrate presso i tribunali di Kabul – nonché l'influenza che il sistema politico esercita sul lavoro di tutti i giudici, irrigidiscono ed estremizzano criteri insiti nella pratica giudiziaria, come il consolidamento delle gerarchie sociali. Molte persone da me intervistate recriminavano di aver avuto la peggio nella controversia civile perché i giudici (o chi per loro) si erano fatti corrompere dall'altra parte in causa. Queste «denunce» non dicono se, nel caso specifico, i giudici si fossero realmente accordati illecitamente con una delle parti, ma sono

comunque indicative di un malessere, una mancanza di fiducia e di rispetto nei confronti dei giudici e delle istituzioni giudiziarie. Non è da escludere che laddove una causa civile non si concluda con un accordo accettabile per entrambe le parti ma con la palese «vittoria» di una di esse, la parte lesa accusi il giudice di esser stato corrotto. L'idea stessa di corruzione finisce, dunque, con l'amalgamarsi alla difficoltà, da parte di molti cittadini afgani, di riuscire a comprendere le regole dell'istituzione giudiziaria e di accettare un modello di giustizia percepito come distante.

In tribunale pregiudizio, decadenza strutturale, imposizioni egemoniche e corruzione si fondono smascherando il mito dell'ideologia del legalismo che vorrebbe la pratica giudiziaria quale mero esercizio di natura giurisprudenziale.

4. Considerazioni aggiuntive sulla *rule of law* e la mediazione giudiziaria

1. GIUDICI E *RULE OF LAW*

Il panorama di conferenze, trattati e accordi internazionali che hanno avuto luogo a partire dal 2001 si traduce quotidianamente non solo in dispositivi di attuazione dall'alto, ma anche in processi di acquisizione e riformulazione. Dal punto di vista dei giudici di Kabul, infatti, la *rule of law* non può essere semplicemente concepita nei termini di un ordine imposto dall'esterno. Essi stessi incarnano l'affermazione di influenze allogene e, al contempo, ribadiscono le logiche di una giustizia concepita secondo principi propri dei sistemi normativi e culturali dell'Afghanistan. All'interno della magistratura si sprigionano forze e volontà che possono derivare dall'intromissione di figure religiose quanto da quella delle agenzie internazionali. Seppur apparentemente incompatibili, i propositi fondamentalisti di alcuni uomini di potere della Corte suprema hanno avuto luogo in concomitanza con le forti influenze esercitate, al proprio interno, da organismi come USAID.

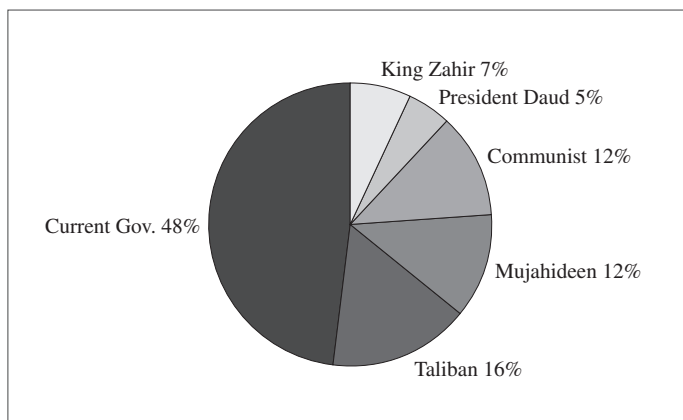
L'imponente apparato della *rule of law* si muove su diversi livelli e interessa il lavoro dei giudici da molteplici angolazioni. La forza dei modelli di giustizia allogenici permea la rete normativa afgana in maniera diversificata attraverso meccanismi di indottrinamento, di persuasione e di contaminazione, mediante il canale politico e umanitario.

1.1 *La formazione dei giudici*

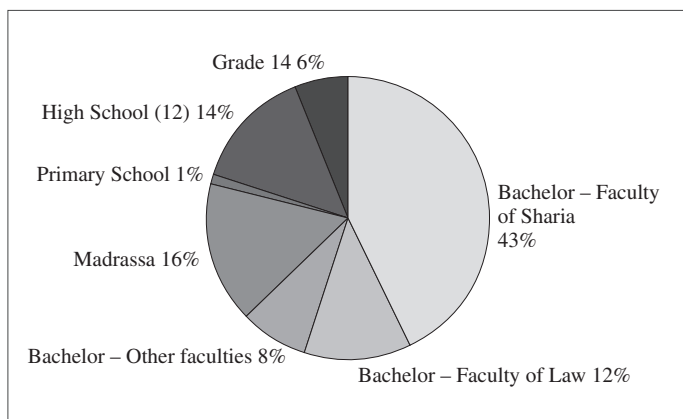
Non vi è dubbio che un aspetto cruciale sia rappresentato dalla formazione dei giudici, ambito da cui si evince il ruolo chiave ricoperto dalle agenzie internazionali. La composizione dell'attuale corpo della magistratura è alquanto eterogenea pur

contando un ridotto numero di giudici di cui meno del 4% è costituito da donne.

Come mostra il seguente diagramma (Armytage 2007, p. 189), i giudici in forza nel 2007 erano stati nominati in contesti politici piuttosto diversi, seppur collocati in un breve arco di tempo, ai quali corrispondeva un differente orientamento nel definire il ruolo dei giudici fin anche una difforme concezione della giustizia stessa (si pensi alla differenza tra il regime comunista e quello talebano).



Anche dal punto di vista della formazione è possibile constatare una rilevante eterogeneità (*ibidem*, p. 191):



Dai dati sopra riportati è facile dedurre che un'uniformità nella pratica giudiziaria è pressoché impossibile da attuare dal momento che la formazione dei giudici non è omogenea e alcuni non possiedono nemmeno i requisiti per poter svolgere l'incarico.

Con la caduta del regime talebano, la struttura giudiziaria ha conosciuto relazioni sempre più intense con le agenzie internazionali, al punto che queste giocano, oggi, un ruolo primario nel campo della formazione.

In un recente rapporto del *Max Plank Institute for Comparative Public Law and International Law* (MPIIL) (2009b) si afferma che anche i giudici che hanno rispettato il normale *iter* di studi potrebbero non essere in grado di adempiere ai propri compiti. Ciò sarebbe dovuto, si legge nel rapporto, alla profonda conoscenza richiesta ai giudici circa il diritto islamico e quello statale, entrambi fonti essenziali dell'ordinamento giuridico afgano. Per di più, la particolare preparazione di coloro che si sono formati nelle scuole coraniche complica la situazione. Nel tentativo di fornire gli indispensabili strumenti per le professioni giuridiche, l'Università di Kabul ha organizzato un curriculum comune per le Facoltà di Legge e di Shari'a, che prevede seminari per gli studenti (ivi, p. 5).

Il rapporto sottolinea anche che, stando alla legge, i giudici, per poter esercitare la professione, dovrebbero aver superato uno stage giudiziario. Sino ad alcuni anni fa in pochi avevano completato questo passaggio, una tendenza che, però, sembrerebbe essersi invertita: nel 2007, per esempio, la maggior parte dei giudici nominati aveva completato lo stage della Corte suprema. Dal 2005 quest'ultima ha inoltre avviato un programma denominato *Foundation Training*, della durata di tre settimane, indirizzato a quei giudici che non hanno seguito lo stage (*ibidem*, p. 6). Quest'ultimo ha durata di un anno e prevede una prima fase di circa otto mesi di lezioni, seguita da un esame e, infine, un periodo di « tirocinio ». Il regolamento emesso dalla Corte suprema indica quale obiettivo primario dello stage lo studio 1) del Corano e degli *hadith*; 2) della terminologia giuridica; 3) della Costituzione; 4) della legge sull'organizzazione giudiziaria; 5) dei Codici civile e penale, di procedura civile e penale; 6) del Codice commerciale e di procedura commerciale. Le lezioni sono organizzate in trimestri: il primo trimestre è

affidato all'IDLO, il secondo al tedesco MPIL e al francese *Institut International Pour les Etudes Comparatives* (IIEPC) e infine il terzo trimestre a USAID (*ibidem*, p. 7).

Queste organizzazioni, e relativi governi, oltre ad avere un ruolo attivo nella formazione dei giudici provvedono anche al finanziamento del progetto di stage. Nello specifico, il MPIL organizza la parte che gli compete in forma seminariale: 1) Costituzione I: organizzazione dello Stato (due settimane); 2) Costituzione II: diritti umani (una settimana); 3) diritto penale (due settimane); 4) legge sull'organizzazione giudiziaria (una settimana); 5) *Fair Trial Training* (due settimane); 6) etica giudiziaria (una settimana) (*ibidem*, p. 7).

Questi ultimi due punti, in particolare, sono degni di ulteriore approfondimento. In merito all'etica giudiziaria, nel rapporto del MPIL si legge che per secoli le regole di condotta dei giudici si sono basate su fonti islamiche. Poi, nel maggio del 2007, questa «tradizione» si è arrestata nel momento in cui la Corte suprema dell'Afghanistan ha emanato un regolamento di condotta giudiziaria che ha stabilito delle regole astratte. Una differenza sostanziale rispetto alla tradizione islamica, che si fondava su esempi concreti tratti dalla vita del profeta Muhammad e dei suoi successori (*ibidem*, p. 10). In realtà occorre precisare che, pur traendo ispirazione dalla tradizione islamica e dal diritto musulmano, le regole di condotta stabilite per i giudici sono sempre state funzionali agli assetti di potere. Nel 1886 Abdur Rahman fece stilare un codice di comportamento per i giudici (*asas-i quzat*) ispirato ai tradizionali trattati di diritto di scuola hanafita. Il codice non comportò grossi cambiamenti nel processo decisionale dei giudici, anche se da quel momento essi furono indotti a confrontarsi con le linee guida procedurali predisposte dal potere centrale. In termini più generali, le riforme di Abdur Rahman si inscrivevano in un processo di reislamizzazione dello Stato afgano e rappresentavano una sorta di restaurazione della *shari'a* a scapito delle consuetudini. Prima di Abdur Rahman i giudici avevano una qualche influenza soltanto nei centri urbani, mentre nelle zone periferiche e rurali le funzioni normative erano appannaggio delle strutture consuetudinarie. Il sovrano, con l'obiettivo di rafforzare l'autorità centrale, cercò di estendere il sistema giuridico (islamizzato) in tutto il paese. Per adempiere al

suo progetto centralizzatore, Rahman fece largo uso della forza, ma tentò anche di conferire alla sue azioni una legittimazione religiosa; non a caso prese il titolo di «protettore e campione della fede islamica». Egli formalizzò anche una tripartizione delle fonti del diritto: legge islamica, diritto consuetudinario e legge statale (leggi civili e amministrative). Stabilì inoltre tre tipi di corti: la corte islamica (che giudicava sui casi civili e religiosi), la corte penale (amministrata dai capi della polizia e dai giudici religiosi e che applicava la legge islamica), e la *board of commerce* (per le dispute commerciali). Una struttura simile a quella che sarebbe emersa successivamente nel 1964 (Gregorian 1969; Vafai 1988).

Da un punto di vista comparativo, «l'attuazione del Regolamento di condotta giudiziaria può essere visto nell'ottica di una tendenza diffusa in tutto il mondo» (MPIL 2009b, p. 10). Tuttavia, si legge ancora nel rapporto, in Afghanistan l'attuazione del regolamento pone alcuni problemi in quanto non si adatta completamente ai meccanismi preesistenti. Ciò nonostante, l'Istituto dichiara di poter predisporre il terreno per un coerente e funzionante sistema basato sulle regole esistenti, in linea con gli standard internazionali e i principi basilari dell'etica giudiziaria (*ibidem*, p. 10).

A questi aspetti sono dedicati i seminari e il *Max Plank Manual on Fair Trial Standards* (2009a). Nel manuale si afferma che «un prerequisito essenziale di un giusto processo è che le azioni giudiziarie vengano intraprese da un tribunale competente, indipendente e imparziale, stabilito dalla legge» (ivi, p. 56). Ma il testo precisa un altro aspetto importante ossia che il termine «legge» deve essere inteso nel senso di un provvedimento parlamentare o di una equivalente disposizione giuridica (*ibidem*). La puntualizzazione è rilevante in un contesto come l'Afghanistan, dove i riferimenti normativi rimandano anche al substrato consuetudinario e al diritto islamico. Si può infatti rilevare come l'ambito consuetudinario non venga preso in considerazione nei corsi di formazione per i giudici. Ciò non significa che le organizzazioni internazionali coinvolte non siano consapevoli della rilevanza politica e normativa che contraddistingue le assemblee consuetudinarie o che non comprendano la diffusione e il significato di pratiche consolidate nel tempo. Da un rapporto di USAID (2005), per esempio, si evince una

chiara consapevolezza a proposito della rilevanza che i sistemi consuetudinari di risoluzione delle dispute, di compensazione e di riconciliazione assumono nelle vicende quotidiane. Il fatto di escludere dai corsi di formazione dei giudici approfondimenti sulle connessioni tra sfera consuetudinaria e pratica giudiziaria potrebbe essere il riflesso di una concezione dicotomica che domina il discorso sul pluralismo giuridico in Afghanistan e che tende a opporre «giustizia formale» e «giustizia informale» in quanto sistemi di riferimento alternativi. Questa visione dicotomica si esplica sul piano normativo quanto su quello politico, normalmente rappresentato dall'opposizione autorità centrale/autorità locali. Nel rapporto di USAID si legge infatti che *shura* e *jirga* svolgono una funzione politica e giuridica ed esse offrono un'alternativa alla rappresentanza del governo. Incarnano una forma di potere che costituisce un polo «dell'equilibrio fra comunità locali e potere statale centrale, che gli studiosi hanno individuato quale segno distintivo della politica afgana nel corso del tempo» (2005, p. 9).

I giudici, come si è potuto constatare, continuano in realtà a far riferimento a certe pratiche consuetudinarie nello svolgimento delle loro funzioni; prestano attenzione alle autorità «tradizionali» e considerano la conciliazione familiare e interfamiliare uno strumento utile per il mantenimento dell'equilibrio sociale.

Nel rapporto di USAID non si fa uso, d'altro canto, di un linguaggio avverso alle istituzioni consuetudinarie (sebbene vengano esplicitamente condannate pratiche come il *bad*). Infatti, tra le «raccomandazioni» del rapporto, in merito all'implementazione di progetti futuri, vi è quella di sviluppare un dialogo tra sistema «formale» e sistema «informale» (ribadendo questa terminologia inadatta) della giustizia: «I *focus group* e le interviste rivelano una quasi totale mancanza di conoscenza da parte dei giudici nei confronti del sistema informale, e viceversa». Nonostante il fatto che la composizione delle dispute risulti da una sovrapposizione normativa tra questi sistemi, «i principi e le procedure del sistema giuridico informale non sono parte» del percorso di formazione giuridica. «Con l'obiettivo di stabilire un'effettiva relazione e un'appropriata allocazione di responsabilità tra i due sistemi di giustizia in Afghanistan, gli attori

di entrambi i sistemi dovrebbero conoscere i principi giuridici basilari dell'uno e dell'altro» (*ibidem*, p. 13).

Occorre sottolineare che, per quanto gli esperti di USAID ritengano che i giudici ignorino l'ambito consuetudinario, il richiamo a valori e pratiche consuetudinarie è intrinseco allo svolgimento dell'attività giudiziaria dei magistrati afgani. Oltre a questo, è interessante notare la contraddizione (in termini di retorica) che risulta dal confronto tra il rapporto del MPIL, il quale esprime una «dottrina» giuridica rivolta all'internazionalizzazione della giustizia con il superamento di prassi consuetudinarie non rispettose dei diritti umani, e i «consigli» espressi nel rapporto di USAID (che pure non può essere definito un organismo vicino alle strutture consuetudinarie) che cerca di mostrare un atteggiamento più dialogico. Contraddizioni del genere, evidenti tra organismi che condividono il controllo del processo di formazione dei giudici, non sono rare in un contesto di ricostruzione come l'Afghanistan, dove una pluralità di attori politici intervengono – spesso senza un reale coordinamento – nella vita politica, giuridica, economica e sociale del paese.

Le organizzazioni internazionali non sono solo in grado di influenzare il lavoro della Corte suprema, economicamente dipendente dagli aiuti esterni, ma sono anche in condizione di intervenire nella giustizia quotidiana formando una classe di giudici che possa essere veicolo dei modelli giuridici da loro promossi. I giudici, imbrigliati tra le esigenze di una struttura sociale che vive male le ingerenze esterne e la posizione dominante degli attori internazionali, cui il governo deve rispondere, danno luogo a una forma di giustizia negoziata che tuttavia non riesce a rispondere alle richieste e alle necessità delle persone che si rivolgono alle istituzioni giudiziarie.

Si noti che la possibilità di avvalersi di diversi sistemi normativi è già insita nelle disposizioni legislative, seppur secondo un ordine normativo gerarchico che non corrisponde all'effettiva prassi quotidiana. Il Codice civile prevede, per esempio, che laddove vi siano disposizioni relative al *qanun* (legge presente nel Codice) non si debba ricorrere alla giurisprudenza sharaitica per risolvere il caso. Qualora non vi fossero articoli relativi al *qanun*, la corte dovrebbe applicare la giurisprudenza hanafita; mentre nel caso in cui i riferimenti sharaitici non fossero esaustivi, la corte

potrebbe giudicare sulla base dei costumi a condizione che non siano contrari ai principi islamici e agli articoli di legge.

Nel rapporto di USAID vengono riportate interviste a giudici, a membri delle assemblee e a cittadini dalle quali si evince in ultima analisi lo stretto legame tra quelli che vengono definiti «sistema formale» e «sistema informale» della giustizia. Il rapporto spiega che la nozione di *eslaah* (risolvere un problema, trovare una soluzione pacifica) si è sviluppata a partire dalla *Judicial Guide for Afghan Judges* quale meccanismo di rimedio al di fuori del sistema delle corti, limitato però ai casi civili in cui il giudice rinviava la disputa alla *jirga* o alla *shura* locale.

I giudici intervistati affermano che vi sono interazioni tra corti di primo grado, *jirga* e *shura* locali, in tutto il paese. Sebbene offrano differenti opinioni circa il funzionamento, i valori e i principi giuridici del sistema consuetudinario, «essi rimangono dell'opinione che vi sia un legame *ad hoc* tra i due sistemi [di giustizia], e che [la struttura governativa] non riconosca le opinioni e le decisioni di alcun "legal body" al di fuori delle corti, compreso le *jirga* e le *shura*». I giudici ritengono che «questa relazione non ufficiale attraverso l'*eslaah* tra corti, *jirga* e *shura* sia efficace e che sia difficile corrompere o pagare per un arbitro, un mediatore o un negoziatore all'interno di questo processo (*ibidem*, p. 32).

Lo scenario normativo che risulta dalle testimonianze riportate da USAID, dunque, diviene intellegibile alla luce di una pluralità di sistemi di riferimento. Il rapporto, infatti, precisa che la ricerca è stata condotta per conto di USAID *Afghanistan Rule of Law Project* «per indagare le attuali condizioni e caratteristiche del settore informale della giustizia e fornire raccomandazioni preliminari per migliorare l'accesso alla giustizia e la relazione tra sistema formale e sistema informale» (*ibidem*, p. 1).

Questa impostazione, attenta al substrato consuetudinario e alla prassi giudiziaria, potrebbe derivare dalla crescente resistenza che i cittadini afgani hanno mostrato nei confronti dell'ingerenza di modelli allogeni e politiche interventiste. I «suggerimenti» espressi nel rapporto, peraltro, sono rimasti sinora sulla carta trovando ben poco riscontro nei progetti attuati in tutto il paese. Ancor più importante, con riferimento alle pratiche consuetudinarie, è che le organizzazioni internazionali tendono in genere a porre maggiore enfasi sull'operato di istituzioni sociali

come la *jirga*, trascurando il fatto che la maggior parte dei problemi vengono affrontati a livello familiare e interfamiliare.

La ricostruzione giuridica e giudiziaria non viaggia su un singolo binario e non si compie secondo un modello univoco di implementazione. Quantunque immancabilmente riconoscibili le ombre che si celano dietro la bandiera della *rule of law*, occorre tenere in considerazione che i poteri e gli interessi che si sfogano sul suolo afgano nel nome della giustizia e della democrazia agiscono per vie molteplici, talvolta dando luogo ad apparenti contraddizioni.

Anche da parte delle istituzioni statali si rilevano «incoerenze funzionali», cioè apparenti contraddizioni che inibiscono cambiamenti radicali. Il presidente Karzai nel 2007 scriveva:

Pur rimanendo fermi sull'importanza dei principi universali dei diritti umani e delle leggi afgane, crediamo che una relazione più collaborativa tra lo Stato e le istituzioni della giustizia tradizionale potrebbe rendere la giustizia e la *rule of law* più accessibili agli afgani¹.

Tale posizione, per diversi aspetti in contrasto con le politiche governative che hanno sinora guidato la ricostruzione, evidenzia uno slittamento discorsivo atto a dimostrare un atteggiamento più dialogico da parte delle strutture statali. Non è ancora del tutto chiaro, tuttavia, come e se si tradurrà, in termini concreti, questo atteggiamento. Allo stato attuale, la varietà e la (per lo meno presunta) incoerenza che si attestano sul piano della retorica umanitaria non fanno venir meno la logica che sottostà alla presenza delle organizzazioni internazionali e delle potenze straniere operanti in Afghanistan, cui il governo *de facto* risponde, le quali sono veicolo di un ordine transnazionale non del tutto definito, che solo marginalmente sembra volersi far carico delle ingiustizie che gli individui vivono quotidianamente. Con le parole del giudice Sayed:

Provo un sentimento contrastante nei confronti delle organizzazioni internazionali. Non riesco sinceramente a valutare il loro lavoro separatamente da quel che i governi stranieri e gli eserciti fanno in Afghanistan [...]. Io mi confronto ogni giorno

¹ In Kazem – Saba – Wardak 2007.

con l'ingiustizia. A volte ne sono io stesso fautore, e per questo Dio mi giudicherà².

L'Afghanistan non ha smesso di essere un terreno su cui si giocano partite le cui implicazioni vanno ben oltre i propri confini. Appare difficile discernere il lavoro di USAID dalle vicende di *Enduring Freedom* o non riconoscere il legame che esiste tra l'impegno civile del governo italiano e gli interessi nelle alleanze internazionali.

Simili questioni sembrano distanti dalle ingiustizie quotidiane, ma in realtà offrono loro possibilità di perpetrazione attraverso il perdurare di meccanismi strutturali di dominio e violenza. Carolyn Nordstrom (2007, 2008) ha utilizzato l'espressione «linee di faglia globali» per spiegare le connessioni tra vicende individuali e fenomeni di interesse planetario. Raccontando del suo incontro con un orfano di guerra venditore di sigarette, Nordstrom ha analizzato gli intrecci e i profitti legati all'economia illecita: la metà delle sigarette di tutto il mondo è contrabbandata; una sigaretta raramente viaggia da sola, più spesso si muove insieme ad armi, droga, esseri umani, farmaci, auto, *software* ecc. Il denaro mosso, che finisce nei mercati finanziari, negli scambi valutari e nei mercati obbligazionari, può far collassare, qualora lo si volesse, una valuta nazionale. L'orfano di guerra, per l'antropologa, «costituisce un aspetto critico di queste realtà finanziarie globali» (2008, p. 138). Il dramma del bambino orfano rappresenta una «scossa». Nei contesti di guerra e di fronte alla violenza istituzionalizzata, le linee di faglia consistono in determinate relazioni politiche ed economiche che interessano l'intero mondo. Si tratta di flussi di «beni, servizi, denaro e persone che generano diseguaglianze instabili, ineguale accesso al potere e ineguaglianze nella distribuzione delle risorse» (*ibidem*, pp. 138-139).

È facile intuire quanto il peso delle vicende politiche internazionali, i profitti privati e l'instabilità interna in Afghanistan costringano i processi di ricostruzione post-2001 al rispetto di logiche che mal si adattano al tentativo di lotta alle ingiustizie.

² 22 ottobre 2007.

No Progress Without Justice titolava un opuscolo dell'UNPO e dell'IDLO (2006). La giustizia, la tutela dei diritti umani e l'istituzione di uno Stato di diritto sono presentati dal governo afgano e dagli organismi internazionali come una premessa per un «futuro migliore» del paese: il vento dei diritti fondamentali soffia certamente forte a Kabul, ma non riesce a sostenere le vittime della violenza e della povertà endemica.

Se l'azione degli attori internazionali non può essere compresa in un unico modello d'intervento, le forze transnazionali che si celano fra i proclami ufficiali, la propaganda e la relazione umanitaria rimangono il quadro di riferimento che guida i processi attuali. Seguendo la riflessione di Nordstrom, è possibile pensare all'attuale sistema della giustizia come a una linea di faglia: queste «sono zone di instabilità. Con un po' di pressione, possono collassare» (2008, p. 139).

2. AVVOCATI E PROCURATORI

I cosiddetti «processi di democratizzazione» avviati nel 2001 presuppongono l'affermazione di un corpo della magistratura adeguato alle aspettative e alle esigenze delle agenzie internazionali. L'attuale processo di ricostruzione implica al medesimo tempo il tentativo di stabilizzazione dell'apparato statale e la possibilità di estensione di forze transnazionali che mediante il linguaggio giuridico esprimono l'orientamento di una giustizia intesa in termini globali. In questo panorama, i giudici ricoprono un ruolo chiave, che può essere compreso anche attraverso lo «sguardo» di altri attori del sistema della giustizia, come gli avvocati e i procuratori.

2.1 *Gli avvocati*

Secondo recenti stime³, in tutto l'Afghanistan vi sarebbero oggi qualche centinaio di avvocati. La maggior parte delle cause civili e penali si svolge senza la presenza di un avvocato difen-

³ unama.unmissions.org.

sore (*wakil*), figura storicamente poco diffusa nel panorama giudiziario del paese⁴.

Negli ultimi anni sono sorte associazioni che cercano di diffondere una cultura della difesa legale e forniscono consulenza e assistenza legale gratuita.

Najibullah e Freshta, due avvocati dell'associazione *Da Qanoon Ghushtonky*, mi hanno spiegato che soltanto recentemente la loro figura professionale ha cominciato ad avere un qualche riconoscimento. Questo perché anche le poche persone che potrebbero permetterselo non hanno l'abitudine di rivolgersi a un avvocato per ricevere assistenza legale.

Da Qanoon Ghushtonky fornisce assistenza legale gratuita e vi lavorano più avvocati, attivi in diverse province. Da quando l'associazione è stata istituita, nel 2005, sono stati seguiti moltissimi casi familiari e penali (la maggior parte dei quali iniziati prima che gli imputati disponessero di un difensore) e in circa il 40% di questi gli accusati sono stati dichiarati innocenti.

L'associazione vive grazie a fondi ricevuti da istituzioni afgane e internazionali. Alcuni avvocati collaborano inoltre con altre organizzazioni impegnate nel settore legale.

Secondo Najibullah⁵,

La presenza di un avvocato durante un processo può attenuare l'inefficienza del sistema giudiziario. È vero, ci sono avvocati incompetenti ed è possibile anche che qualche avvocato sia coinvolto in episodi di corruzione. Questo non capita però con gli avvocati che lavorano in organizzazioni come la nostra, dove siamo sempre controllati e riceviamo uno stipendio alto. Però la

⁴ Ciò è dovuto a una serie di ragioni tra le quali la rilevanza delle pratiche consuetudinarie per risolvere dispute nonché il fatto che, nel diritto musulmano classico, i casi penali vengono affrontati dall'imputato senza un difensore, mentre in quelli civili le parti possono disporre di un «rappresentante» senza che a questi venga necessariamente assegnata una qualifica. La Costituzione del 2004 si esprime così al riguardo (art. 31): «Ogni persona in stato di arresto può richiedere un avvocato per difendere i suoi diritti o per essere difesa per il caso per cui è accusata, secondo la legge. La persona accusata in stato di arresto ha il diritto di essere informata dell'accusa a lei attribuita e di essere convocata dalla corte nei termini previsti dalla legge. Nei casi penali, lo Stato può affidare un difensore qualora la persona non possa permetterselo. Le confidenzialità orali, scritte o telefoniche tra un avvocato e il suo cliente non devono essere violate. I doveri e l'autorità degli avvocati devono essere regolati dalla legge».

⁵ Intervista del 17 ottobre 2007.

corruzione non dipende solo dal salario. L'incertezza e la provvisorietà alimentano l'insicurezza nei confronti del futuro. Questa insicurezza spinge ad accettare compromessi, ad assicurarsi qualcosa nell'immediato, nel caso tutto dovesse crollare di nuovo.

La sensazione di incertezza verso il «domani» provoca un distacco, un allontanamento dell'individuo dallo spettro di valori in cui si riconosce. Il fantasma di un collasso del sistema rimane una paura diffusa in tutto il paese e ciò ingenera forme di sopravvivenza che opprimono la percezione del futuro a vantaggio di un presente espulso dalla Storia.

In questo drammatico momento, che davvero non sappiamo dove ci porterà, sembra di vivere ai confini di tutto, del tempo e dello spazio [...]. Oggi non solo non si riesce a far convivere la nostra Costituzione con la *shari'a* e i diritti umani, ma non ci si riesce a intendere nemmeno sul contenuto delle nostre leggi. Capita che durante un caso mostriamo al giudice la Costituzione dicendo «ecco cosa c'è scritto», e lui ci risponde che la Costituzione non è accettabile perché viola la legge islamica. Oppure si inventa altre scuse. L'unico articolo che tutti i giudici conoscono a memoria è il 130⁶.

Najibullah esprimeva un'opinione critica nei confronti dell'operato dei giudici. In una precedente intervista⁷ mi aveva riferito che:

le decisioni di molti giudici non hanno nulla a che fare con la legge, soprattutto quando queste decisioni sono prese nei confronti delle donne. La violenza contro le donne è un problema molto diffuso, ma difficile da arginare. I mariti, i padri, i fratelli violenti rimangono impuniti, e le donne che denunciano a volte fanno una brutta fine. Si dice che molte donne lavorano, ed è vero, ma poi non hanno la possibilità di spendere i soldi che hanno guadagnato perché i mariti decidono per loro.

⁶ L'art. 130 della Costituzione stabilisce che, in assenza di riferimenti costituzionali o altre leggi, i giudici possono ricorrere alla giurisprudenza hanafita in maniera tale «da servire la giustizia nel miglior modo possibile».

⁷ 21 settembre 2006.

La sua collega, Freshta, aveva aggiunto:

Avere la possibilità di studiare è importante, ma poche donne possono dirsi così fortunate. Quando si parla di cultura bisogna capirsi. La maggior parte delle volte si usa la parola cultura per riferirsi alla cultura degli uomini. Se una donna va davanti a un giudice ha poche possibilità di uscire dal tribunale avendo ottenuto giustizia.

Freshta riproponeva, attraverso un punto di vista specifico, un dibattito di rilevanza planetaria: quello della relazione tra «culture» e rispetto dei diritti delle donne⁸.

Gli avvocati ponevano l'accento su diversi aspetti critici dell'attuale sistema della giustizia, evidenziando una certa mancanza di fiducia nel lavoro dei giudici. Tuttavia, in entrambi si scorgeva un'implacabile speranza per un futuro migliore, accentuata dall'entusiasmo nel rispondere alle mie domande e dalla narrazione piena di enfasi. I giudici, mi disse Freshta, «sono coloro che stanno dall'altra parte quando ci si incontra in tribunale. Ma siamo tutti dalla stessa parte quando si tratta di dare un futuro e una giustizia a questo paese».

Non vi è dubbio che i giudici assumano un ruolo chiave nell'attuale fase di cambiamenti. Ma se gli avvocati rappresentano una forza «nuova», una spinta trasformatrice all'interno del sistema giuridico, i giudici lottano invece tra passato e futuro incarnando una tensione che si sviluppa in seno alla società e che è alimentata da forze diverse. Ciò implica una riformulazione dei riferimenti consuetudinari, la traduzione di modelli di giustizia allogeni, nonché la ricerca di un'intesa circa la valenza dei principi religiosi. I giudici sono al centro di un processo di regolamentazione normativa i cui esiti sono incerti. Questo processo ha un'incidenza vincolante sulla strutturazione dell'apparato statale e, allo stesso tempo, costituisce la possibilità di affermazione di poteri transnazionali che si accompagnano alla diffusione di valori e ideali come i principi dei diritti umani. Ai giudici è richiesto di saper ricevere e tradurre in pratica questi principi e, al contempo, di ancorare il proprio operato ai det-

⁸ Su tale questione si rimanda al Capitolo 5.

tami islamici; è richiesto di emanciparsi dalla perpetrazione di discriminanti meccanismi consuetudinari per risolvere dispute, ma anche di costituire un corpo sociale nel quale gli afgani possano identificarsi. Anche in relazione a tali aspetti, un avvocato afgano dell'*International Legal Foundation* (ILF)⁹ ha affermato:

Molti giudici non sono al passo con l'Afghanistan di oggi. È importante che si adeguino. Il loro lavoro è indispensabile per il futuro del paese. Per non essere travolti dai cambiamenti, bisogna avere un punto di riferimento. Nella legge il punto di riferimento è la *shari'a*. È il punto di partenza. Poi i giudici devono rispettare i diritti umani e le tradizioni giuridiche del paese, sempre senza infrangere la *shari'a*.

La *shari'a* costituirebbe dunque, secondo l'opinione dell'avvocato, il riferimento primario per muovere verso il consolidamento di una pratica giudiziaria conforme alle ambizioni di una giustizia concepita secondo termini endogeni, ma capace di dialogare con l'«esterno». Una giustizia importata è considerata del tutto inefficace, così come confermato anche da un altro avvocato dell'ILF:

Le organizzazioni che lavorano per i diritti umani e per la *rule of law* dovrebbero prestare maggiore attenzione all'ambiente sociale. Non si può prescindere dalla morale e dalle tradizioni del paese. Se alla gente vengono imposti ideali in cui non si riconosce non ci sarà mai una reale accettazione di questi. La storia dell'Afghanistan può insegnare molto su questo punto. Le intromissioni non hanno effetti positivi e sono quasi sempre giustificate da interessi economici. Ma anzitutto bisogna passare dalla retorica ai fatti. Spesso si sentono pubbliche denunce di violenza ai danni delle donne, si sentono i responsabili delle organizzazioni alle radio, vanno in tv, scrivono sui giornali. Ma quasi mai si sentono parlare le donne che hanno subito violenza. Persone che vivono una vita privilegiata e non condividono quasi nulla con le donne di cui parlano, diventano portavoce

⁹ Il 9 ottobre 2006 ho avuto un incontro con quattro avvocati afgani che lavoravano per l'ILF, un'organizzazione internazionale con sede a New York che si occupa soprattutto di assistenza legale nei contesti *post-conflict*. L'organizzazione è finanziata, tra gli altri, da USAID, *German Agency for Technical Cooperation* (GTZ), *Canadian International Development Agency*. Nel 2006 tentai di intervistare la responsabile dell'ufficio di New York, ma fu impossibile incontrarla.

delle vittime di violenza. L'emancipazione ha due facce, una è quella di chi vuole essere portavoce, l'altra è quella delle donne che lottano giorno per giorno. Non si possono lanciare *slogan* senza stare tra la gente, senza conoscere la religione, la cultura, le tradizioni delle persone. Certe situazioni diventano spettacolo. In televisione a volte si vedono famiglie messe lì come simbolo dei programmi di emancipazione. Ma questa è propaganda più che impegno concreto. Se l'obiettivo è migliorare le condizioni di vita delle persone bisogna prestare attenzione alla singola donna, al singolo uomo che denunciano una violazione dei loro diritti.

L'avvocato, pur facendo parte di un'organizzazione internazionale, consapevole quindi della rilevanza che riveste l'aspetto retorico di un lavoro del genere così come dell'importanza di «sensibilizzare» l'opinione pubblica su determinati argomenti, rilevava in maniera critica una certa tendenza alla propaganda, alla creazione di una giustizia astratta senza implicazioni concrete nella quotidianità delle persone. In effetti, se, come precisato, nel nome della *rule of law* possono trovare spazio logiche di dominio e di controllo delle risorse, è pur vero che tali logiche necessitano di una continua legittimazione. La mitizzazione di determinati ideali – di democrazia, di progresso – è intrinseca alla loro formazione, diffusione e successiva «naturalizzazione». La forza degli interventi prodotti dalle agenzie internazionali e dai governi protagonisti della vicenda politica afgana è alimentata anche dalle costruzioni mitiche che hanno lo scopo di rappresentare il mondo così come dovrebbe essere.

2.2 *Il saranwal*

L'art. 5 del Codice penale afgano corrisponde alla formula traducibile con *ignorantia legis non excusat*. Questo articolo assume particolare rilevanza in un contesto sociale in cui la maggioranza della popolazione è analfabeta e dove sono in pochi coloro che conoscono la legge statale.

Di contro, come ho mostrato, dinamiche e prassi di riconciliazione interfamiliare vengono talvolta riprodotte all'interno delle strutture statali adibite alle funzioni investigative e giudi-

ziarie. L'ufficio di un procuratore (*saranwal*¹⁰) può così diventare il luogo per dirimere controversie a livello familiare. Come anticipato, durante la mia permanenza a Kabul ho avuto la possibilità di trascorrere molto tempo con Saber Marzai, procuratore nel Distretto 11, seguendo il suo lavoro (che a volte consisteva nel gestire incontri tra litiganti nel suo ufficio) e presenziando alle riunioni cui partecipava.

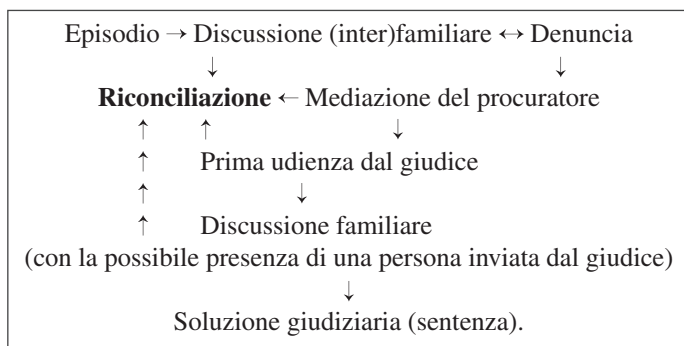
Prima di passare al Distretto 11, Saber lavorava presso il *Provincial Office*, dove ci incontrammo nel 2006. Il suo ufficio era vicino alla zona delle celle. Era un luogo fatiscente nel quale Saber non aveva neanche la possibilità di conservare documenti. Il cambio d'ufficio, pertanto, fu per lui motivo di soddisfazione. Saber non ha mai potuto permettersi di comprare una macchina. Lo stipendio che percepiva era appena sufficiente per garantire una vita dignitosa ai tre figli e alla moglie. Non raramente mi sono trovato a constatare la sostanziale differenza tra il tenore di vita condotto da Saber e quello di altri procuratori che ho avuto modo di incontrare a Kabul, i quali non sembravano soffrire le ristrettezze economiche nella misura in cui lui le ha conosciute. Alcuni procuratori sono allo stesso tempo consulenti di organizzazioni internazionali, altri sono più semplicemente familiari a episodi di corruzione: entrambe queste attività fruttano molto denaro.

Il 9 ottobre del 2007 si tenne un incontro nell'ufficio di Saber il cui scopo era pacificare due coniugi a seguito della denuncia di una donna che dichiarava di esser stata ripetutamente picchiata dal marito. L'episodio costituisce un esempio utile per comprendere il ruolo che il procuratore può assumere in merito a questa tipologia di casi (un ruolo che per certi versi «anticipa» quello dei giudici) e anche per riflettere sul posizionamento del ricercatore in situazioni del genere.

Come osservato nel terzo capitolo, nei tribunali i giudici svolgono spesso una funzione di mediazione che ha l'obiettivo di trovare un'intesa tra le parti coinvolte in una controversia. Sia nei casi civili sia nei casi penali tale mediazione può attraversare diversi «livelli». In altre parole, qualora un giudice

¹⁰ Sulla normativa relativa al *saranwali*, si veda Tondini 2010.

dovesse trovarsi, per esempio, a giudicare un caso di violenza domestica, con buona probabilità cercherebbe di convincere le parti a tornare a casa e risolvere il problema privatamente. Un uomo di fiducia del giudice può essere chiamato ad accertarsi che marito e moglie riescano a riappacificarsi; questo può implicare che l'uomo di fiducia partecipi a un incontro familiare o che egli stesso si impegni a organizzarne uno. La «minaccia» che quest'uomo mandato dal giudice porta con sé potrebbe essere così esplicitata: «se non risolvete il problema lo dovrà fare il giudice. La galera non è bella!». Ma ancor prima che il caso arrivi davanti al giudice, è possibile che vi siano stati altri tentativi di conciliazione, per esempio quelli a opera del procuratore. Situazioni di violenza domestica possono dunque seguire un percorso riassumibile nel seguente schema:



Moglie e marito possono riconciliarsi con l'aiuto di alcuni parenti; la questione può arrivare al procuratore ed essere risolta in quella sede; le parti possono riconciliarsi a seguito della prima udienza e su invito del giudice; oppure possono trovare una via d'uscita grazie a una successiva discussione familiare; infine il processo può giungere fino alla sentenza. Si tratta, dunque, di un percorso che può attraversare diversi livelli di mediazione. A questo punto occorre fare una precisazione: la tipologia di reato contemplata (violenza domestica), difficilmente avviene *una tantum*. Spesso, infatti, gli episodi di violenza sono ciclici, si ripetono nel tempo; ciò significa che la composizione della disputa in termini di riconciliazione – secondo lo schema sopra riportato – ha carattere provvisorio e non implica affatto la

risoluzione definitiva dei problemi della donna¹¹. Talvolta il marito viene detenuto, su decisione del procuratore, in attesa che si fissi la prima udienza. Anche in queste circostanze, in cui la fase di mediazione del procuratore non avviene, la «soluzione» può ugualmente arrivare prima del giudizio: perché la moglie ritira la denuncia (spesso su pressione di altri parenti) o a seguito dell'invito del giudice a risolvere la questione fuori dal tribunale. Persino la sentenza del giudice, comunque, non corrisponde il più delle volte a una effettiva soluzione del problema. Lo scenario è ovviamente diversificato e lo schema è semplicemente un modello analitico, senza ambizioni di esaustività. Esso può, tuttavia, essere utile per sottolineare due aspetti: lo schema di mediazione si sviluppa a diversi livelli; strutture giudiziarie e meccanismi di riconciliazione familiare agiscono simultaneamente dando forma a una sovrapposizione di riferimenti normativi atti a risolvere dispute e problemi.

Per l'incontro che Saber si apprestava a «dirigere» erano presenti altre sette persone in tutto: oltre ai protagonisti vi ero io, un segretario dell'ufficio del procuratore, il fratello della donna, il padre e uno zio del marito. Prima di iniziare, Saber mi introdusse ai presenti e spiegò per quale motivo mi trovassi lì anch'io. Dopo aver udito le spiegazioni del procuratore, l'uomo che era stato accusato di maltrattamenti dalla moglie non disse nulla mentre lei, con il *burqa* rivoltato sulla testa in maniera tale da mostrare il volto, si rivolse direttamente a me chiedendomi di «scrivere tutto». La richiesta sorprese sia me sia Saber che ribadì nuovamente la mia «estraneità». Fin dall'inizio, pertanto, la mia presenza modificava determinati equilibri.

Saber chiese alla donna di illustrare nuovamente i fatti. Farida (nome di fantasia) descriveva con intensità gli episodi più cruenti. La narrazione era densa di emozione ma estremamente lucida. Il marito di tanto in tanto la interrompeva provocando l'intervento degli altri presenti. Si trattava di un problema che si è soliti considerare «privato» e in qualche modo mi sentivo di violare l'intimità di quella donna, che doveva condividere il pro-

¹¹ Uso l'espressione violenza domestica, ma è opportuno sottolineare che si tratta di una «violenza di genere», che ha quindi profonde radici e implicazioni sociali oltre che giuridiche.

prio dramma con tutti noi. Sapevo quanto fosse importante mantenere faccende «private»¹² all'interno di una cerchia ristretta di persone: «sempre meglio tenere i problemi in famiglia» mi ripeteva sovente lo stesso Saber. Quella sensazione – che ho sempre provato anche durante le udienze in tribunale (specialmente nei processi penali) – derivava probabilmente da un'interiorizzazione della modalità di risoluzione dei problemi a livello familiare. Vi è infatti una sostanziale distanza tra la concezione socialmente diffusa di gestione dei problemi e le disposizioni del diritto statale. Lo stesso Saber da un lato mostrava reticenza nell'intervenire in dispute familiari, ma dall'altro si trovava costretto a farlo in funzione del proprio ruolo. Pur autorizzato a partecipare all'evento, la mia presenza poteva comunque risultare come un'intrusione nell'intimità di un dramma familiare. Vi erano allora due alternative per quanto mi riguardava: abbandonare l'ufficio di Saber, oppure restare lì per un motivo che ritenessi valido. Il motivo che mi spinse a rimanere, in buona sostanza, coincise con la richiesta di Farida: «scrivere tutto». A questo punto occorre però soffermarsi su questo importante aspetto. La richiesta di «scrivere», cioè di «registrare» una storia, di portare un racconto al di fuori delle mura tra le quali ha preso forma, può anzitutto essere collegata alla crescente diffusione di organismi (nazionali e internazionali) e istituzioni (quali, per esempio, il *Ministry of Women's Affairs*) che si occupano di raccogliere testimonianze e fornire assistenza a persone vittime di violenza e di ingiustizie. Da questo punto di vista, il ricercatore finisce col confondersi tra le file di coloro che strutturano i circuiti del cosiddetto «sistema dell'aiuto». Come ha ricordato Alessandro Monsutti (2008), in relazione alla propria esperienza di ricerca in Afghanistan, l'inchiesta di terreno in

¹² La dimensione del «privato» ha una rilevanza normativa che oltre a essere legata alle dinamiche di genere si delinea sulla base di una configurazione sociale che definisce, come una serie di cerchi concentrici, i livelli di estensibilità di un problema da risolvere (famiglia, gruppo di parentela, comunità...). Per dirla con Bourdieu: «L'imperativo più importante è tenere al riparo tutto l'ambito dell'intimità: i dissensi interni, i fallimenti e le insufficienze non devono in alcun caso essere esposti davanti a un estraneo al gruppo. Ci sono tante collettività incastrate l'una nell'altra quante zone di segreto concentriche: la casa è la prima piccola isola di segreto in seno al sotto-clan o al clan [...]» (2003, p. 41).

contesti di privazione e violenza presenta difficoltà di non poco conto. La forte presenza di agenti umanitari ha significative ripercussioni sulle relazioni che l'etnografo è in grado di costruire ed è importante evitare confusione e fraintendimenti. Attraverso la sua presenza, il ricercatore suscita delle aspettative che nella maggior parte dei casi non può soddisfare (ivi, p. 37).

Questa «confusione» non è forse mai del tutto eliminabile, e non è probabilmente neanche del tutto priva di fondamento: un ricercatore che vive per diverso tempo in *zone di crisi* non è raro che si appoggi a organizzazioni internazionali per ragioni di alloggio, supporto logistico, assistenza medica. Oltre a costituire un dilemma personale, questi aspetti incidono non solo sulle relazioni tra il ricercatore e i suoi interlocutori, ma sovradeterminano il contesto stesso della ricerca. È dunque indispensabile tentare di decostruire l'immaginario e il pregiudizio che precedono la figura del ricercatore straniero, per poi (ri)costruire relazioni che possano essere meno influenzate da logiche umanitarie e interventiste. Ciò è realizzabile (almeno in parte) a condizione che vi sia la possibilità e il tempo di impegnarsi in relazioni approfondite, durature, caratterizzate da reciprocità e fiducia. Se questo era stato possibile con Saber (o con Basir, con Shahim, con il giudice Sayed, con Soraya...), non lo era stato invece con Farida. Inoltre, la precisazione di Saber circa la non autorità del sottoscritto in merito al caso in oggetto, lasciava pur sempre aperte possibili ambiguità sul legame tra ricercatore e procuratore. Perché, quindi, nonostante la non intimità con Farida e i suddetti problemi, mi sentii legittimato a essere partecipe del suo dramma? Interrogativo questo che spinge a riflettere anche sui temi del dolore, della violenza e sul ruolo dell'etnografo in relazione a essi. Traendo spunto dalle lezioni di Wittgenstein raccolte in *The Blue and the Brown Books* (1958), Veena Das ricorda che il dolore «non è qualcosa di inesprimibile, qualcosa che distrugge la comunicazione o segna un'uscita del soggetto dal linguaggio» (1996, p. 70). Rimanendo all'interno di un orizzonte di senso, per quanto insensata possa apparire la violenza, l'esperienza del dolore non espelle il soggetto dal sistema di legami e di condizionamenti sociali che lo avvolgono. Il dolore, ciò nonostante, resiste alla parola: nell'atto comunicativo vive la possibilità di

esplorarne origini e conseguenze, ma questo non implica necessariamente un superamento del dolore da parte del soggetto, né tantomeno la certezza di essere capiti. Il dolore generato dalla violenza non lascia l'individuo così com'è, ma lo spinge a misurarsi con se stesso, con la propria idea di bene e male. Si tratta di un'esperienza trasformativa che «stressa» il legame tra soggettivo e collettivo, tra il sé e il mondo che lo circonda. Nei confronti di Farida, in quanto ricercatore, cercai di esplicitare il più possibile la mia estraneità rispetto alle autorità e al sistema umanitario, cui potevo essere collegato in quanto occidentale, per cercare di apparire nella veste di «testimone»; un testimone che però non si limita a presenziare all'evento, oggettivandolo, ma utilizzerà quest'ultimo arbitrariamente per supportare una propria parziale visione delle cose¹³. In breve, in relazione al dramma di Farida, la mia presenza assumeva una doppia connotazione: dal mio punto di vista era essenziale sentire la sua voce perché lì stava la possibilità di riconoscere l'ingiustizia e a partire da lì potevo muovere verso una comprensione più generale dei sistemi di composizione delle dispute e di risoluzione dei problemi (resta il fatto che se Farida, o chiunque altro, mi avesse chiesto di lasciare l'ufficio non avrei fatto nessuna obiezione, come è d'altronde successo diverse volte in tribunale, quando il giudice o le parti in causa ritenevano la mia presenza non opportuna); dal punto di vista di Farida, il mio coinvolgimento amplificava lo spostamento del problema al di fuori della famiglia e accresceva pertanto la consapevolezza circa la possibilità di appoggiarsi a diversi sistemi di riferimento per poter affrontare il proprio dramma. Chiedermi di «scrivere», invece che esplicitare un'insofferenza relativa alla mia presenza, cosa che molto probabilmente il marito avrebbe gradito, poteva rappresentare un modo per ipotizzare soluzioni alternative al problema in questione.

Farida ribadiva la propria denuncia e, mentre il marito cercava di sminuirne il racconto, il fratello maggiore affermava di averla vista zoppicare per diversi giorni.

¹³ Il posizionamento esplicito dell'etnografo è decisivo per distinguere quest'ultimo dal semplice testimone.

Farida: Ho tre figlie femmine e due figli maschi. Mio fratello ci presta i soldi per comprare l'olio per le stufe durante l'inverno. Lui e Ali [il marito] non vanno d'accordo. Dovevo andare al *bazar* e [mio fratello] mi ha accompagnata con la sua macchina. Non potevo camminare perché Ali mi aveva picchiata sulle gambe con un bastone.

Saber: Ti ha picchiata con un bastone?

Farida: Non era un bastone.

Ali: Non ti ho picchiata.

Farida: Erano fili della corrente.

Saber: Un pezzo di cavo elettrico?

Farida: Sì.

Ali: Non l'ho picchiata.

Farida: Mi ha picchiata sulle gambe e non potevo camminare.

Saber: Era la prima volta che ti picchiava?

Farida: No. Mi picchia sempre. Quando doveva nascere M. [l'ultimo figlio] mi ha picchiata sulla pancia. Ho pianto un giorno intero.

Saber (rivolto ad Ali): Perché lo hai fatto?

Ali: [nessuna risposta].

Saber (rivolto al padre di Ali): Perché lo ha fatto?

Padre di Ali: Io ho tre figli. Mio figlio deve educare i suoi figli. Deve farsi rispettare da sua moglie.

Farida (rivolta a Saber): Mio fratello ci presta sempre i soldi. Mi fanno male le mani e le gambe per le botte che ho preso. Anche quando piango mi picchia.

Questo frammento di discussione consente di intuire come vi fossero una serie di problematiche intrecciate alla denuncia di Farida relative alle ristrette condizioni economiche e ai difficili rapporti tra i membri delle due famiglie.

Saber: Se la polizia riceve un'altra denuncia tu [rivolto ad Ali] vai in galera. Se tuo marito [rivolto a Farida] ti picchia devi andare alla polizia.

Farida: Lui mi picchia sempre.

Saber: La prossima volta vai subito alla polizia. Oppure vieni qui. [Poi rivolto ad Ali] Non devi più picchiare tua moglie. La legge non te lo permette. Allah vede che sbagli. Vuoi andare in galera?

Farida: Se lui mi picchia ancora vado via con i miei figli.

Saber: Se lui ti picchia vai alla polizia, oppure vieni qui.

Conclusosi l'incontro, Saber mi spiegò che era la prima volta che Farida si rivolgeva alla polizia.

Saber: Era inutile mandarli in tribunale perché nessun giudice avrebbe preso alcun provvedimento. Farida non aveva segni sul corpo. Capita spesso. Molte donne vengono qui dopo che sono passati alcuni giorni e non ci sono segni della violenza. La polizia può intervenire subito ma a volte non fanno niente. È difficile controllare questa situazione. Se vengono qui io posso mandarle in ospedale. Ma se vengono dopo due settimane è inutile.

Antonio: Un referto medico sarebbe sufficiente per poter fare denuncia?

Saber: Sì. Ma applicare la legge non è facile.

Anche gli avvocati dell'ILF avevano sottolineato questo problema. Molte donne non hanno la possibilità di uscire liberamente di casa, il che significa che è estremamente difficile per loro chiedere aiuto nelle situazioni di violenza domestica. Talvolta i familiari rappresentano l'unico supporto possibile. Può succedere, inoltre, che una donna fugga dopo esser stata picchiata e il marito la denunci per aver abbandonato il tetto coniugale. Questo comporta, per la donna, il rischio di essere condannata in tribunale e, una volta uscita di prigione, di essere espulsa dalla comunità.

Le possibilità di evadere dal dramma della violenza domestica dipendono sovente dall'intervento di organizzazioni e istituzioni preposte ad affrontare tale problematica. Ciò genera solitamente l'estromissione della donna dalla famiglia e dalla comunità d'origine. Di conseguenza, la donna diviene completamente dipendente dall'organizzazione che l'ha accolta. La frase di Farida «se lui mi picchia ancora vado via con i miei figli» poteva far riferimento proprio all'eventualità di rivolgersi a questo tipo di organizzazioni, sempre più note a livello mediatico. Eventualità compresa da Saber che preferì sottolineare nuovamente: «se lui ti picchia vai alla polizia, oppure vieni qui». Come mi spiegò in seguito Saber:

Vivere lontano dalla famiglia è anche quello un dramma. La cosa migliore è far sì che la donna sia protetta, ma che possa continuare a vivere a casa sua, vicino ai suoi parenti. Il problema vero è creare un sistema della giustizia che possa tutelare le persone. Le ONG non possono essere la soluzione a tutto. Bisogna pensare in tempi lunghi, non pensare solo ai problemi di oggi.

La questione, evidentemente, rappresenta un problema aperto cui le istituzioni giudiziarie e le organizzazioni internazionali

non riescono a dare una risposta adeguata. La storia dell'Afghanistan ha mostrato come processi di resistenza e antagonismi politici abbiano, da sempre, reso il processo di espansione del diritto statale un fenomeno conflittuale e controverso. Consapevole di ciò, Saber, in sintonia con gli avvocati intervistati, indicava quale via percorribile quella dell'acculturazione giuridica: «Bisogna rispettare le tradizioni e allo stesso tempo diffondere una conoscenza della legge dello Stato. E anche della *shari'a*, che in pochi conoscono veramente».

La diffusione di una «cultura della legge statale» era presentata da Saber quale obiettivo di fondo dei circuiti del sistema giudiziario. Questa diffusione presuppone lo sviluppo di una «coscienza giuridica» che si configura in relazione ai processi giuridici accessibili alle persone, alle idee e alle pratiche dei professionisti del diritto e, infine, alla circolazione di discorsi giuridici a livello locale e internazionale (Hirsch 2002, p. 15).

Allo stato attuale, però, giudici e procuratori sono coinvolti in una delicata fase di riassetto e di contrasti in cui il binomio ricostruzione/giustizia suona drammaticamente come un ossimoro.

3. LA GIUSTIZIA RIPARATIVA, IL «BENE COMUNE» E LA LOTTA ALLE INGIUSTIZIE

Quando prendiamo una decisione non lo facciamo nei nostri interessi, ma cerchiamo di capire cos'è meglio per tutti.

Daud Popal, membro della *shura* di Langhar

Se certi reati venissero tollerati non ci sarebbero conseguenze negative solo per le persone coinvolte, ma per tutta la società.

Volontaria dell'*Afghan Women Judges Association*, Kabul

La riforma del sistema della giustizia è un obiettivo primario della comunità internazionale, per il bene dell'Afghanistan e anche per quello di tutti noi.

Ricercatrice dell'IDLO, Kabul

In nome di che cosa vengono legittimati gli interventi nel settore giudiziario? Quale fondamento ideologico regge questa fragile «linea di faglia» che chiamiamo giustizia?

Conclusasi l'udienza che aveva sentenziato una condanna a sei anni di reclusione per il giovane Ali (Capitolo 3) – arrestato con sei chilogrammi di eroina in una valigia –, il giudice Ajmal si intrattenne in una lunga conversazione con me e Basir. Il giudice dedicò molto tempo al problema del narcotraffico e delle ripercussioni di quest'ultimo sulla vita dei più giovani. Poi passò a riflettere sul ruolo dei giudici nell'Afghanistan contemporaneo. Secondo Ajmal¹⁴ «i tribunali rappresentano oggi il luogo dove si può dare una direzione giusta al paese, dopo tutti questi anni di guerra e privazioni». Con l'espressione «dare una direzione giusta» Ajmal faceva riferimento precisamente al «bisogno di perseguire la strada della giustizia». Il mio desiderio di chiarire il contenuto di questa «giustizia» portò Ajmal a distinguere due aspetti: la necessità di una riorganizzazione istituzionale e l'individuazione di un sistema di valori condiviso. Un modo di intendere il senso di una coscienza giuridica nazionale che infine Ajmal così esprimeva: «Dovremmo poter dare tutti la stessa risposta alla domanda: di quale giustizia parli?».

Rielaborando gli spunti offerti dal giudice Ajmal, si potrebbe anzitutto ribadire come la giustizia, ancor prima di interessare la sfera del diritto, sia legata alle dimensioni del bene e del male, strutturandosi come soluzione a quest'ultimo allo scopo di dar luogo al primo. Si tratta di categorie socialmente «costruite» che, seppur apparentemente immobili, sono soggette a una continua riformulazione dovuta alle contaminazioni culturali, religiose, giuridiche, così come agli eventi e alle trasformazioni sociali. I sentimenti e le convinzioni che spingono a considerare una particolare azione, punizione, rivendicazione giusta e appropriata, comportano anche l'identificazione di ciò che, al contrario, è considerato sbagliato, ingiusto. Ogni individuo si rappresenta una certa idea di «bene» e di «male» che gli deriva tanto da strutture inconsce quanto da razionalizzazioni. Mediante processi di incorporazione e meccanismi di rielaborazione, dunque, l'individuo impara a connotare arbitrariamente i confini del bene e del male sulla base di credenze, processi storici e dinamiche di potere vissute collettivamente.

¹⁴ 11 marzo 2008.

L'ideale della giustizia elaborato socialmente dovrebbe costituire il fondamento del «sistema giustizia». La dimensione ideale dovrebbe, detto altrimenti, reggere la dimensione istituzionale della giustizia, sebbene uno scollamento tra le due sia pressoché inevitabile.

Si provi a riflettere su quanto, negli ultimi decenni, nei paesi di tradizione *common law* e *civil law*, i dibattiti attorno alle innovazioni dei sistemi della giustizia si siano moltiplicati enfatizzando proprio la dimensione ideale della giustizia e sottolineando lo scarto tra questa e la prassi quotidiana. All'interno di tali dibattiti, la giustizia riparativa ha assunto sempre più rilevanza, configurandosi come una possibile evoluzione del «fare giustizia» (Johnston 2002; Mannozi 2003).

Il concetto di giustizia riparativa può essere definito in relazione a tre elementi essenziali: la riparazione, la riconciliazione e la gestione comunitaria del conflitto. In termini generici, la giustizia riparativa concerne la ricerca di soluzioni – a seguito di un evento in cui sono state violate norme stabilite – che hanno lo scopo di promuovere la riparazione di un danno, la riconciliazione tra le parti e il rafforzamento della coesione e dell'equilibrio comunitario/collettivo. Un tentativo definitorio dovrebbe comprendere, in sintesi, tre aspetti: la giustizia riparativa pone attenzione non soltanto al reo, ma anche alla vittima e alla comunità; essa si esplica attraverso strumenti «autonomi» (in primo luogo la mediazione), senza rinunciare alle tecniche consolidate del diritto penale (risarcimento, restituzione...); la giustizia riparativa, promuovendo la riconciliazione tra le parti, può costituire un momento fondamentale di un più ampio percorso di pacificazione sociale (Mannozi 2003, pp. 94-95).

Se tali «tragitti» della giustizia possono essere legati alle riformulazioni degli ordinamenti giudiziari e delle idee di diritto in seno alle società occidentali, ricollocati in un contesto come l'Afghanistan assumono una differente prospettiva storica e normativa che, tuttavia, può condurre a riflettere su aspetti di rilevanza comparativa quali l'uso della mediazione nelle aule giudiziarie o il ricorso a meccanismi di legittimazione dell'autorità nel nome dell'equilibrio comunitario.

Con riferimento al concetto di giustizia tra i pashtun, Nadjima Yassari sostiene che le norme del *pashtunwali* facciano mag-

gior riferimento alla giustizia riparativa piuttosto che a quella distributiva. Infatti, a seguito della violazione di una norma, invece che esser mandato in prigione, il trasgressore è preferibilmente spinto a chiedere perdono alla famiglia della vittima e a pagare il «prezzo del sangue». Questa espressione ha un significato variabile e può implicare anche la concessione in matrimonio di una donna della propria famiglia a un membro della famiglia della vittima (2005, p. 50). Lo stesso Pierre Centlivres (1998) ha sottolineato, con riferimento al *pashtunwali*, l'importanza di ristabilire l'equilibrio precario nel momento in cui questo viene turbato da un atto illecito.

Un'idea di giustizia così intesa implica una concezione della trasgressione di una norma come qualcosa che concerne l'equilibrio sociale, per cui è necessario tenere in considerazione il reo tanto quanto l'eventuale vittima e la comunità in cui questi sono inseriti. La riconciliazione e il mantenimento di un preciso «ordine» nella comunità, dunque, possono essere considerati elementi fondanti il sistema normativo consuetudinario. Questione centrale in tale contesto è relativa alla richiesta di perdono (*nanawati*), che può essere espletata in diversi modi. La parte che chiede perdono, in genere composta da una «delegazione» di anziani, può recarsi per esempio nella casa della famiglia che ha subito il torto e offrire alcuni doni: accettare la richiesta di perdono è considerato un dovere agli occhi della comunità. Questi aspetti però non corrispondono a regole fisse che si concretizzano sempre nello stesso modo; si tratta invece di riferimenti di principio che possono trovare o meno possibilità di attuazione e che sono generalmente legati a dinamiche relazionali e gerarchie sociali.

Le decisioni prese dalle assemblee consuetudinarie possono essere legate a questo «spirito riparatore» e alla promozione della riconciliazione; attraverso la mediazione, uno degli obiettivi principali è sovente quello di contenere le ripercussioni di una trasgressione che potrebbe condurre anche all'esplosione di faide e di vendette incontrollate.

La stessa pratica del *bad*, quando decisa da una *jirga*, talvolta con il supporto del *mullah* e/o di esponenti dell'apparato statale e provinciale, può essere compresa anche in questi termini. Un rapporto del 2003 della *Women and Children Legal Research Foundation* parla del *bad* come di una pratica apparentemente

usata per risolvere dispute e problemi, quando in realtà «attraverso questa pratica donne e bambini sono usati come schiavi». Tuttavia, un'affermazione aprioristica di questo tipo, benché se ne possa condividere l'intenzione, non può essere considerata esaustiva poiché incline a relegare le pratiche consuetudinarie alla «tradizione», in opposizione a una «modernità» rappresentata dal diritto statale, secondo un atteggiamento dicotomico che sta alla base anche dell'interventismo internazionale. Le trasformazioni del corpo sociale, la riformulazione dei ruoli familiari, i processi di resistenza all'imposizione di modelli di giustizia allogeni, la tensione tra forme di autorità sono alcuni degli aspetti che bisogna tenere in considerazione quando si guarda ai meccanismi di risoluzione consuetudinaria. L'idea di «bene comune»¹⁵ (l'equilibrio della comunità) che sta dietro all'affermazione di determinate pratiche dovrebbe essere connessa non solo ai valori riconosciuti dal tessuto sociale, ma anche alle condizioni attuali del sistema della giustizia afgana, che diviene spesso il terreno di sfogo di una politica della ricostruzione incapace di fondarsi sugli interessi della popolazione.

Ciò che altrove sarebbe considerato un modello di giustizia «innovativo» (quello della giustizia riparativa), osservato a partire dal contesto afgano può indurre a pensare che, per quanto si dichiara di voler prestare attenzione alle dinamiche collettive invece che alla repressione dei crimini, non ci si può comunque esimere dal rispondere ad alcuni fondamentali quesiti: quali sono le condizioni e i limiti della riconciliazione? A quale costo deve essere preservato l'equilibrio della comunità? In un contesto di «espansione giuridica», quale ruolo politico assumono le pratiche consuetudinarie messe in atto dalle istituzioni sociali locali?

¹⁵ L'idea di «bene comune» qui utilizzata rimanda in particolare alla conversazione del 3 ottobre 2006 con Daud Popal, membro della *shura* di Langhar (provincia di Kabul). Il «vecchio *mujahid*», come usava definirsi, descriveva la *shura* come «una necessità per il bene della comunità». Affermava inoltre: «La *shura* collabora con la polizia, si interessa delle questioni del villaggio [...]. I cambiamenti con il passato ci sono, oggi la *shura* ha a che fare anche con il *National Solidarity Program*, così lentamente ricostruiamo il villaggio che è stato distrutto durante le battaglie con i talebani [...]. Se le persone del villaggio hanno problemi si rivolgono alla *shura*, non vanno in tribunale, lì non risolverebbero il problema perché non c'è onestà, non c'è sicurezza. I giudici non lavorano con onore e non rispettano il Corano [...]. La *shura* mantiene unito il villaggio».

Questa breve digressione sul concetto di giustizia riparativa e i quesiti connessi riflettono un atteggiamento critico nei confronti dell'assunto teorico per cui la diffusione, la promozione e l'implementazione (forzata) di modelli di giustizia standard può essere intesa come un plausibile tentativo di risposta alle richieste di miglioramento delle condizioni di vita dei cittadini di uno Stato.

Sia chiaro, la definizione di «bene comune» deve essere intesa in maniera tutt'altro che acritica. Se una precisa formulazione del «bene comune» può essere associata alla vita comunitaria e può quindi condurre alla legittimazione di determinate forme di autorità – e anche di violenza (come nel caso del *bad*) –, essa può altresì divenire un utile supporto per l'affermazione dello Stato di diritto, nella forma che il governo afgano e la comunità internazionale intenderebbero attuare. Si tratta di declinare l'idea di «bene comune» e di interesse collettivo in relazione a obiettivi specifici: in ambito consuetudinario, l'equilibrio della comunità viene presentato come il bene comune, un «bene» che implica il consolidamento delle gerarchie sociali e rinsalda una precipua economia dei legami e dei rapporti di reciprocità; nel processo di ricostruzione, la retorica governativa e internazionale presenta l'importazione della *rule of law* quale prerogativa allo «sviluppo» del paese e quindi come *impegno* essenziale per «il bene di tutti». Come riferitomi da un responsabile di USAID: «Senza lo sviluppo della *rule of law* è impossibile gettare le basi per una giustizia sociale e una democrazia solida in Afghanistan [...] Il nostro ruolo è fondamentale nell'accompagnare questo processo»¹⁶.

Quando nel nome della collettività si assolutizzano determinate posizioni, le conseguenze si presentano spesso come l'imposizione forzata di strumenti, modelli, idee, che si suppone siano indispensabili al perseguimento di un bene comune di cui taluni si fanno garanti.

«Là dove sorge l'alba del bene, muoiono vecchi e bambini, cola il sangue», scriveva Todorov¹⁷. Una considerazione dai toni lirici e drammatici che porta a chiedersi se non si dovrebbe

¹⁶ Kabul, 13 settembre 2006.

¹⁷ Cit. in Crespi 2006, p. 90. In un altro suo intervento Todorov ha osservato che «il bene imposto con la forza non è mai un vantaggio incontestabile. Se per riportare un paese sulla retta via lo si deve conquistare, i suoi abitanti difficilmente ne saranno grati» (2005, p. 44).

be forse rinunciare a un «bene» definitivo, incontestabile. Di contro, «la lotta contro il male va condotta senza cadere anche qui in assolutizzazioni illusorie, nella consapevolezza dei limiti della nostra condizione» (Crespi 2006, p. 91). Nello scenario politico-normativo afgano non si rintracciano tentativi sistematici di lotta alle ingiustizie e di «riparazione dei torti» (Spivak 2005), ma si assiste invece a contrapposizioni ideologiche inclini alle assolutizzazioni.

3.1 La mediazione nei tribunali di Kabul

Sarebbe forse meglio non costruire la miglior teoria possibile, ma riconoscere il fatto che la pratica eccede sempre la giustificazione teoretica (Spivak 2005, p. 205).

In Afghanistan, le interconnessioni tra sistemi normativi si realizzano in un clima di tensioni e contrapposizioni politiche e risultano per lo più da processi di negoziazione messi in atto da alcuni giudici nel tentativo di trovare un equilibrio tra contrasti politici e meccanismi di legittimazione sociale. Ecco perché la mediazione operata dai giudici di Kabul non può essere intesa semplicemente come «strumento giudiziario», ma deve essere compresa all'interno di uno scenario più ampio.

La funzione mediatrice del giudice agisce sia nei processi civili sia in quelli penali, seppur con modalità differenti. Malgrado ciò, la forma di mediazione osservata nei tribunali di Kabul spinge a problematizzare affermazioni quali:

[...] vorrei fare mio un recente invito [...] ad interessarsi all'esperienza della riparazione, tramite la mediazione, come ad un «modello per un ripensamento del sistema penale in generale, e del sistema sanzionatorio in particolare: [...] osare la proposta di un diritto penale della mediazione, un diritto penale fecondato dalla freschezza e dalla serietà di queste pratiche, un diritto penale comunicativo-dialogico, non umiliante, coinvolgente in modo diretto e responsabile tutti i protagonisti della vicenda criminale» (Zanusso 2007, p. 36).

Tale considerazione presuppone l'idea di mediazione quale mero tecnicismo giuridico, dimenticando che i giudici sono a loro volta inseriti in un contesto ben più articolato. Per questo motivo ho preferito parlare di una «mediazione a più livelli» che concerne la funzione mediatrice del giudice nell'affrontare i casi specifici e, allo stesso tempo, comporta una negoziazione tra sistemi normativi e forme di autorità.

Soggetti alle pressioni e alle circostanze in cui verte l'attuale sistema della giustizia, i giudici di Kabul operano una mediazione che non si risolve nella ricerca dell'accordo o nella (presunta) riconciliazione, ma riflette invece le derive di una giustizia negoziata che sovente avvantaggia i più forti a discapito dei più deboli.

Come scrive Laura Nader: «Un'acritica celebrazione dell'armonia costituisce il presupposto per l'accettazione di filosofie che hanno più a che fare con credenze religiose o ideologiche, che con la giustizia sociale» (2008, p. 113)¹⁸. Il «mito della mediazione» si nutre di astrattezza e deriva spesso da una concezione idealtipica dell'armonia e della riconciliazione. Quando declinato in circostanze concrete, invece, assume una diversa valenza, come si evince dal seguente caso da me discusso con il giudice Abdul (che lo ha presieduto) della corte del Secondo Distretto di Kabul tra il marzo e l'aprile del 2008.

La storia in questione ebbe inizio il pomeriggio in cui Homaira (una ragazza di diciotto anni) fu avvicinata da un'auto mentre si accingeva a ritornare a casa dopo aver fatto alcuni acquisti al *bazar*. Alla guida dell'auto c'era un giovane di venti anni, Hossain, che si era offerto di accompagnarla a casa. Conoscendo il giovane perché del suo stesso quartiere, Homaira accettò il passaggio e si sedette sul sedile posteriore dell'auto. Stando al racconto della ragazza, in macchina Hossain si rivelò subito violento minacciandola di morte qualora lei si fosse ribellata. A quel punto, il giovane si diresse fuori città. Non vedendo tornare la figlia, il padre di Homaira si rivolse alla polizia, non per segnalare la scomparsa, bensì per denunciarne l'allontanamento da casa. Come raccontato dalla madre di Homaira¹⁹, tra le

¹⁸ Sull'argomento si veda anche Nader – Grande 2002.

¹⁹ Faccio qui riferimento alla documentazione del caso e ai racconti del giudice.

mura di casa la preoccupazione del padre era palpabile, mentre fuori dal contesto domestico egli doveva mostrarsi in collera per l'oltraggio che la figlia stava portando alla famiglia²⁰. Intanto, Hossain stava conducendo Homaira verso il confine con il Pakistan nel tentativo di venderla e recuperare una buona somma di denaro. Tuttavia, di fronte alle prime difficoltà, non avendo alcuna esperienza né tantomeno le giuste conoscenze, Hossain rinunciò quasi subito al tentativo criminoso. Tre giorni dopo la scomparsa, Homaira fece ritorno a casa. Immediatamente la giovane raccontò l'accaduto rivelando anche il nome del ragazzo. Ciò nonostante, il giorno dopo esser tornata, Homaira fu condotta in cella dalla polizia. Nessun provvedimento, invece, fu preso nei confronti di Hossain. Homaira venne sentita dal procuratore il quale redasse un rapporto in cui si leggeva che la giovane donna era fuggita di casa con un uomo. Durante il periodo di detenzione fu organizzato un incontro cui presero parte il padre di Homaira, Hossain, il padre di quest'ultimo e altri membri uomini delle rispettive famiglie. Nell'incontro fu chiesto a Hossain se fosse intenzionato a sposare Homaira e questi si disse disposto a

²⁰ Occorre anzitutto chiarire che con l'espressione «famiglia» mi riferisco qui al gruppo di parentela che condivide lo stesso luogo abitativo. Nell'episodio in oggetto, il comportamento del padre potrebbe essere ricondotto a una esaltazione dell'etica dell'onore che prevede che l'uomo preservi l'onore delle donne della propria famiglia. Spesso si fa riferimento all'onore come a uno degli aspetti più importanti per gli afgani. L'etica dell'onore è diffusa in tutto il paese, con particolare pregnanza tra i pashtun che generalmente considerano l'onore un elemento cruciale nell'ambito del *pashtunwali*. I protagonisti dell'episodio riportato sono pashtun. Lungi dall'essere caratteristica perfettamente quantificabile, l'onore è meccanismo identitario-relazionale e modello comportamentale che agisce a livello collettivo e individuale. Come ha messo in evidenza Bourdieu, è indispensabile anzitutto saper «giocare al gioco dell'onore» (2003, p. 16), cioè conoscere le regole implicite ed esplicite che governano tanto la retorica quanto i comportamenti che vengono legati all'etica dell'onore. Questa è connessa al pubblico riconoscimento: «Il sentimento dell'onore è vissuto davanti agli altri» (*ibidem*, p. 29). Anche Unni Wikan ha ribadito questo aspetto: «L'onore risiede nella reputazione, nello sguardo pubblico: è dunque l'opinione pubblica l'arbitro dell'onore» (2008, p. 66). In un sistema in cui l'onore assume tale rilevanza, la sfera dell'intimità deve essere particolarmente protetta. La presa in carico di un evento che turba l'onore di una famiglia concerne in primo luogo il capo famiglia, che però deve confrontarsi con l'immagine di sé recepita dal gruppo. Stando ai racconti della madre di Homaira, il padre si sentì costretto a mostrare al vicinato la propria indignazione nei confronti della figlia, dovette cioè rendere evidente quel senso di vergogna «suggerito» dallo sguardo esterno.

farlo. Homaira fu informata della possibilità mentre era in cella ma si rifiutò di accettare il compromesso. Dopo alcune settimane anche Hossain fu sentito dal procuratore che non formulò alcuna accusa di sequestro nei confronti del ragazzo, obbligandolo però a comparire in tribunale. Nella prima udienza la corte raccolse le testimonianze: Homaira rimase in cella a differenza di Hossain che poté tornare a casa. Nella seconda udienza, avendo studiato le carte e valutato le versioni dell'accaduto (Hossain sosteneva di aver semplicemente accompagnato Homaira fuori città), il giudice Abdul decise di rilasciare Homaira facendo cadere l'accusa di fuga a lei rivolta. Nessun provvedimento fu preso nei confronti di Hossain. Di seguito le ragioni espresse dal giudice:

Giudice: Homaira ha trascorso diversi mesi in cella. Dalle testimonianze e dalle carte direi che la versione di Homaira è risultata veritiera. Lo dimostra anche il fatto che lei ha rifiutato una successiva proposta di matrimonio con il ragazzo. Ma per suo padre [di Homaira] e per la gente non importava cosa fosse successo dopo. La ragazza aveva il torto di aver accettato il passaggio offerto dal ragazzo. Non sarebbe dovuta salire sulla macchina di un uomo che non era né suo marito né un suo fratello. Per il padre di Homaira questo è stato vergognoso. Queste storie finiscono anche peggio.

Antonio: Perché Homaira è rimasta così a lungo in cella?

Giudice: Questa domanda ha due risposte. All'inizio il procuratore ha pensato che lei potesse fuggire ancora in attesa del processo. Nella prima udienza non ho disposto il rilascio per tutelare anche lei. Se fosse tornata a casa prima che tutto fosse stato chiarito, anche con il ragazzo e con le famiglie, avrebbe potuto essere picchiata, ricevere minacce.

Antonio: Avendo rifiutato l'offerta di matrimonio dall'uomo che l'avrebbe sequestrata ha corso dei rischi?

Giudice: Certamente. Se lei avesse accettato, il problema si sarebbe risolto. Così invece rimanevano da capire le sue responsabilità e quelle del ragazzo. A giudicare dai fatti è improbabile che i due siano fuggiti insieme. Ma sul sequestro è la parola di lei contro quella di lui.

Antonio: Dal momento che lei è stata rilasciata ed è stata giudicata credibile la sua versione, non era implicito che lui l'avesse sequestrata?

Giudice: In certi casi l'obiettivo non è condannare qualcuno. Il processo sarebbe stato lungo. Se Hossain fosse stato arrestato sarebbero nati sicuramente dei problemi tra la famiglia di quest'ultimo e quella di Homaira.

Antonio: L'obiettivo era quindi evitare che emergessero ulteriori problemi...

Giudice: Anche proteggere lei. Però non penso che tutti i problemi di Homaira si siano risolti. Ora il padre sarà più duro con lei e probabilmente non la farà uscire di casa per molto tempo. Oppure cercherà di organizzare un matrimonio al più presto.

Questo breve scambio permette di comprendere come la mediazione sia inevitabilmente condizionata dal contesto in cui si realizza, dalle consuetudini e dalle gerarchie sociali preesistenti alla risoluzione giudiziaria. Si obietterà che un caso del genere potrebbe non corrispondere al modello della mediazione che hanno in mente i giuristi. In risposta, si osservi come l'attenzione del giudice non era qui rivolta alla condanna; al contrario, l'obiettivo principale era far sì che non solo le parti coinvolte, ma anche chi stava dietro queste, risultasse «appagato» dalla soluzione giudiziaria che in ultima analisi si esplicava quale tentativo di pacificazione per evitare che il problema potesse degenerare con esiti ancor più gravi. Certo, quello preso in considerazione potrebbe non essere un esempio ideale di mediazione, ma quale potrebbe esserlo? Esiste un contesto reale in cui i modelli giuridici ritrovino perfetta corrispondenza? Nelle aule dei tribunali la mediazione può condurre alla riparazione di un torto, alla riconciliazione e, al tempo stesso, alla lesione dei diritti della vittima e alla reificazione di consolidate forme di disuguaglianza. Homaira dovette pagare il conto di una soluzione «accettabile» e di una discrasia fra leggi in vigore e prassi conciliatorie. Il modo di procedere del giudice, come egli stesso riteneva, salvò probabilmente la vita alla ragazza. Pur tuttavia, l'esempio obbliga a porsi seri interrogativi circa i limiti e le implicazioni della mediazione. Nel contesto giudiziario di Kabul questa si articola come retaggio di una prassi normativa orientata alla riparazione e alla riconciliazione e come risposta alle attuali contingenze del sistema giudiziario, all'interno del quale i giudici sono spesso spinti alla ricerca di «compromessi», in un clima in cui difficilmente riescono a esercitare pienamente le proprie funzioni.

Come scrive Antoine Garapon, gli individui che quotidianamente operano «nelle aule di giustizia commetterebbero un grave errore nel sottovalutare l'ambiente che fa da sfondo all'udien-

za, magari liquidandolo in virtù di una presunta assenza di un suo “peso specifico sociale”» (2007, p. 260).

Difficilmente i giudici di Kabul possono fare a meno di «guardarsi intorno». Lo stesso giudice Abdul ha sottolineato questo aspetto:

Se dovessi descrivere la soluzione di una disputa giudiziaria a tavolino questa risulterebbe sicuramente diversa dalle decisioni che devo prendere tutti i giorni. Certe volte il punto è evitare il peggio. È proprio lì la difficoltà. Perché non è come tutti credono, non è sufficiente applicare la legge. Però non si può neanche andare contro la legge.

L'affermazione spinge a riflettere sulle conseguenze che il giudizio in tribunale comporta e sulle eventuali responsabilità dei giudici al riguardo. Nelle cosiddette «moderne democrazie», la discrezionalità dei giudici sembrerebbe in tal senso piuttosto ridotta; i giudici, quali che siano le implicazioni di una sentenza, applicano la legge e detengono l'indiscusso potere di giudicare che deve essere continuamente fondato simbolicamente sull'ideale di giustizia: seppur presente, la discrezionalità viene occultata dall'ideologia del legalismo. Il modello della mediazione, che nei paesi occidentali ha trovato sempre più sostenitori negli ultimi decenni, in maniera esplicita, induce d'altro canto a prendere in considerazione non solo il momento del giudizio, ma anche le dinamiche sociali legate al caso. Ciò detto, nell'episodio riportato si è potuto rilevare come questo non necessariamente comporti la possibilità da parte di tutti i soggetti coinvolti di poter far valere le proprie istanze, per quanto la ricerca del compromesso possa essere considerata il prezzo da pagare per evitare l'incancrenirsi di una situazione conflittuale in cui le conseguenze potrebbero essere persino peggiori.

La mediazione giudiziaria si pone così a cavallo tra un sistema professionalizzato (sebbene la mancanza di professionalità costituisca una recriminazione continua nei confronti dei giudici di Kabul) della giustizia e riferimenti normativi che affondano le radici nel substrato consuetudinario (per esempio, la richiesta di matrimonio fatta a Homaira riflette una prassi conciliativa diffusa). In tal modo i giudici legittimano uno stato delle cose in cui la compresenza di più riferimenti normativi confluisce in

una prassi giudiziaria di contaminazione seppur sovradeterminata da una politica di centralizzazione della giustizia. Ne deriva una contrattazione implicita tra «principi di giustizia» che, nell'attuale processo di ricostruzione, assume le sembianze di una forma di resistenza all'implementazione della *rule of law* occidentale quale esclusivo ordine di riferimento normativo per la risoluzione dei problemi. La rilevazione di una mediazione giudiziaria così intesa dovrebbe implicare una ridiscussione dei meccanismi attuali di ricomposizione del sistema giudiziario e giuridico, i quali non sembrano, al momento, comportare una adeguata ricerca di «spazi comuni» dove possano essere rielaborati gli strumenti e ripensate le istituzioni che dovrebbero occuparsi della riparazione delle ingiustizie subite dai cittadini.

4. LA GESTIONE DEI CASI GIUDIZIARI

I poteri e le responsabilità attribuite ai giudici sono stati tradizionalmente osservati in relazione ai loro aspetti simbolici, rituali, morali... al punto da concepire il processo come «la prima forma di radicamento del diritto nella vita» (Garapon 2007, p. 3). Riprendendo lo spunto di riflessione di Simon Roberts circa i cambiamenti delle funzioni delle corti, si possono approfondire alcuni importanti aspetti sul ruolo dei giudici e sul potere che essi incarnano. Secondo Roberts, da ormai troppo tempo

il tribunale ha rappresentato una «facciata» simbolica per qualcosa di più di un processo che sfocia nella decisione giudiziaria. Con la trasformazione ufficiale delle corti in arene per la negoziazione bilaterale, la relazione tra forma e sostanza si fa ancora più complessa. I magistrati sembrano sempre più figure cerimoniali «esemplari», che presiedono – o piuttosto legittimano – istanze in cui sono altri a prendere le decisioni. Probabilmente, in conseguenza del declino dell'importanza del potere autoritativo o del venir meno di un ruolo operativo/pratico delle corti, la dimensione cerimoniale e rituale aumenta di importanza (2008, p. 54).

Nei palazzi di giustizia dei paesi di *civil law* e *common law* la «dimensione cerimoniale» è sempre stata collegata alla simbologia giuridica, nella logica di un rituale giudiziario che si

espleta secondo regole proprie. Per Garapon, il «primo gesto della giustizia non è, dunque, né intellettuale né morale, bensì architettonico e simbolico» (2007, p. 3). Certamente, le corti di Kabul hanno poco a che fare con il «fasto gotico dei tribunali vittoriani» (Roberts 2008, p. 53) o con la «scenografia giudiziaria» (Garapon 2007, p. 11) dei palazzi di giustizia parigini: le stanze fatiscenti e i muri scrostati delle corti di Kabul ricordano le guerre piuttosto che la maestosità del potere giudiziario, e l'assenza di una iconografia della giustizia ne ribadisce la pregnanza della concezione islamica. Al di là di tali aspetti e considerando soprattutto il rilevante peso che hanno oggi i modelli di giustizia allogeni, in particolar modo quello statunitense, la funzione cerimoniale ricoperta dai giudici di Kabul sembrerebbe situarsi nella corrispondenza tra l'ideologia giuridica che essi riaffermano e il progetto politico di statalizzazione (e standardizzazione) della giustizia: come ricorda lo stesso Roberts, «l'ideologia del legalismo è sempre concomitante alla centralizzazione» (2008, p. 53). I giudici diverrebbero così il simbolo di un potere statale che tenta di affermarsi avvalendosi della forza dei processi transnazionali che avanzano nel nome della *rule of law*.

Sostenendo che il declino del ruolo operativo/pratico delle corti implica un accrescimento della dimensione cerimoniale dei giudici, Roberts sottolinea che i tribunali si strutturano sempre più come luoghi in cui si legittimano istanze la cui gestione è affidata non solo ai giudici, ma anche ad altri attori sociali. Nelle corti di Kabul tale aspetto ritrova una certa corrispondenza. Non si può parlare – almeno non in questa fase – di un pluralismo giudiziario attivo in seno alla giustizia statale, eppure le dinamiche in gioco nei tribunali invitano, comunque, ad assumere uno sguardo che possa mettere in discussione l'esclusivo e controverso compito di giudicare che ufficialmente spetterebbe ai giudici soltanto. L'autorità di questi ultimi, infatti, è continuamente messa alla prova non solo dall'ingerenza di forze politiche e armate, nonché dalla difficoltà nel soddisfare le aspettative di coloro che si rivolgono alle istituzioni giudiziarie, ma anche dal fatto che la giustizia statale viene difficilmente identificata dagli afgani come ordine di riferimento normativo indispensabile. Quantomeno, l'ordinamento giuridico non rappresenta l'unico sistema di riferimento possibile.

Nei processi in tribunale meccanismi giudiziari e riferimenti consuetudinari sono interconnessi. Nondimeno, la natura di questa interconnessione non attiene a una particolare «politica della giustizia»; essa deriva, al contrario, da un tentativo di legittimazione, non del tutto consapevole, esercitato dai giudici per rimanere a galla in un contesto estremamente instabile. La mediazione a più livelli ritengo possa essere concepita, pertanto, quale prodotto di un gioco di equilibri che il più delle volte non implica la tutela delle parti più deboli coinvolte in una disputa giudiziaria. Giacendo all'ombra della legge, lo spazio delle contaminazioni sfugge alla retorica dominante della ricostruzione per ritrovare nella pratica giudiziaria e investigativa (si pensi al lavoro dei procuratori) una possibilità mal governata di rielaborazione. Ci si potrebbe chiedere come potrebbe riconfigurarsi il ruolo dei giudici se, invece, le agenzie internazionali e le istituzioni statali lavorassero per la promozione di un sistema della giustizia in cui la compenetrazione di riferimenti normativi e di forme di autorità fosse ufficialmente riconosciuta. Questo implica una discussione più generale circa il potere di giudicare che i giudici incarnano.

Accettando l'idea che il rituale giudiziario sia «un male, per così dire, necessario» (Bifulco 2007, p. XVI), giuristi e operatori del diritto riaffermano, implicitamente, l'irrinunciabilità e l'inviolabilità della legge e il giudice assurge al ruolo di colui che è tenuto a presenziare tale rituale il quale ha una funzione prescrittiva che impone «il rispetto dei segni del potere» (*ibidem*, p. XXIII). Infatti, per dirla con Garapon, «compiere un rito vuol dire fare qualcosa con la potenza» (2007, p. 8), un qualcosa che è nelle mani del giudice ma che inevitabilmente tende a sfuggirgli. In breve, il processo rappresenta un evento sociale in cui la forza della giustizia viene ritualizzata e imprigionata in una prassi giudiziaria che deve continuamente ribadire il diritto (potere) esclusivo di giudicare. Per questa ragione, il processo può essere descritto come «un addomesticamento della violenza per il tramite del rito» (*ibidem*, p. 230). Nelle corti di Kabul, benché possano essere trovati abbondanti esempi di degenerazione delle funzioni del corpo della magistratura, è possibile anche rinvenire un potenziale meccanismo giudiziario che può spingere a mettere in discussione l'accettazione di questo «male necessa-

rio». Nell'attuale sistema della giustizia afgana, infatti, i giudici non rappresentano un'autorità incontestabile che possiede essa soltanto il potere di giudicare. Quel che mi interessa rimarcare non è tanto la sottomissione della magistratura a poteri «più forti», il che implica che molti giudici siano alla mercé di uomini più potenti (comandanti, figure religiose, politici...), con la conseguenza di ledere i diritti dei più. Intendo piuttosto ribadire la rilevanza dei valori e delle prassi consuetudinarie di gestione delle dispute all'interno dei tribunali. Ovviamente il quadro è variegato e prendere in considerazione il lavoro di alcuni (pochi) giudici (quelli con cui mi sono relazionato) per ergerlo a «modello» di riferimento sarebbe un'operazione alquanto discutibile. Non è questo, dunque, lo scopo. Il nocciolo della questione, semmai, è accogliere gli spunti di riflessione che un'osservazione particolareggiata può suggerire.

Secondo Garapon, nell'atto del giudicare

si alternano, di volta in volta, volontà e rifiuto, tensione verso la terzietà e diffidenza verso se stessi. «Ben giudicare» implica quindi la tentazione di agire e quella di astenersene. Giudicare significa astrarre da sé, dal mondo, dalle impressioni maturate in udienza. Il *rituale* si pone come una condizione essenziale perché ciò accada: ponendo dei limiti, esso *frustra i sensi, conferendo senso*. Per esaltare la facoltà di giudizio, si renderà cioè necessaria una sorta di automutilazione dei sensi: e allora occorrerà sì ascoltare tutto, ma *nient'altro* di ciò che si è ascoltato, vedere tutto, ma *nient'altro* di ciò che si è visto. In fondo, è come se l'atto di giudicare comportasse la morte di una certa parte di sé e del mondo. Senza questa cesura indispensabile non esiste giustizia (*ibidem*, p. 272).

Per quanto acuta, l'analisi di Garapon non rinuncia all'idea del giudice come di colui che detiene l'esclusivo potere di giudicare. È tuttavia possibile che la mediazione a più livelli possa essere sviluppata nell'ottica di un pluralismo giudiziario dove, tanto le dispute civili quanto la presa in carico dei crimini, possano essere pensate in una logica che metta insieme i principi dell'ordinamento giuridico e i riferimenti consuetudinari, fino a ipotizzare la presenza di organi collettivi con specifiche competenze. Ma non si può non rilevare, a questo punto, la discrasia fra la implicita posizione che tale processo presuppone e le con-

tingenze prodotte dalla ricostruzione in corso, per cui la statalizzazione della giustizia procede mediante un linguaggio traslato della modernizzazione, veicolato dalla comunità internazionale e corrispondente a un modello di *rule of law* aprioristicamente deciso. La giustizia diviene un terreno su cui poteri contrastanti si sfogano in luogo di un mancato riconoscimento delle variabili sincroniche dei sistemi normativi. Anche in relazione a questo può essere meglio compresa l'affermazione del giudice Abdul circa la necessità di «evitare il peggio» nel momento in cui si affronta la risoluzione di una controversia.

Non basta denunciare. Fare una denuncia non significa aver risolto il problema. In questo modo confondiamo il fine con i mezzi. L'obiettivo è la soluzione del problema, il mezzo può essere la denuncia e poi il processo, oppure un incontro tra famiglie, o entrambe le cose [...]. Certi problemi potrebbero essere risolti con l'applicazione della legge, ma ci devono essere le condizioni per poterlo fare, altrimenti si rischiano più danni che altro [...]. Se per applicare un codice dovessi tradire tutte le aspettative di chi si rivolge alla giustizia potrei provocare conseguenze gravi e non risolverei alcun problema.

La tendenza a evitare il peggio sembrerebbe corrispondere a una politica della giustizia attuata da molti giudici (e non solo), decifrabile in questi termini: certe ingiustizie vengono concepite come il prezzo da pagare per il mantenimento di un equilibrio precario. Al riguardo risulta di particolare interesse una conversazione²¹ che tenni con un consulente dell'ISIS (Istituto Superiore Internazionale di Scienze Criminali), all'epoca anche collaboratore dell'UNPO. Secondo il consulente alcuni problemi non sarebbero presi in considerazione dal governo afgano perché ritenuti temi scottanti seppur di minore importanza rispetto alla sicurezza, alle elezioni ecc. Per fare un esempio fece riferimento al dramma degli abusi sessuali subiti dai minori, una pratica abbastanza diffusa – e in qualche modo tollerata – in diverse aree del paese.

Diverse organizzazioni, afgane e non, denunciano l'elevato numero di bambini soggetti alle attenzioni sessuali degli adulti,

²¹ 10 marzo 2008.

fenomeno che durante i periodi di guerra ha assunto toni ancor più drammatici. Se le origini di tale pratica sono probabilmente rintracciabili nei sistemi socio-culturali di alcune popolazioni afgane, le trasformazioni giuridiche e sociali hanno comportato nel tempo uno spostamento di questa dall'evidenza della tradizione – «tutti ne parlano in maniera aperta» raccontava Fosco Maraini (2003, p. 167) – all'ombra dell'illecito. Nel settembre del 2006 un cooperante del Tagikistan, impiegato in una ONG francese, disse di aver recuperato un video da un conoscente afgano. Un po' divertito, il cooperante mostrò il video a me e ad alcuni suoi colleghi: si vedevano una ventina di uomini, alcuni dei quali armati, seduti in cerchio in una stanza; seguendo il ritmo della musica diffusa, gli uomini accompagnavano col battito delle mani i movimenti di un piccolo ballerino – di circa dodici anni – vestito con abiti femminili e truccato. Il clima di ilarità si faceva ancor più frizzante allorché il bambino, simulando gesti di seduzione, si avvicinava in maniera ammiccante a uno degli astanti. Nessuno dei presenti apprezzò la vista di quel video e il cooperante, quasi per giustificarsi, disse che di video del genere se ne trovano molti a Kabul: «Anche alcuni venditori di film americani ed europei ne hanno» aggiunse. Spesso per far riferimento a questi «festini privati» si usa l'espressione *bacha bazi*, tradotta con «il gioco del bambino». I ragazzi (che generalmente rimangono *bacha bereesh*, «ragazzi senza barba», fino ai vent'anni) sono, nella maggior parte dei casi, controllati (alcuni costretti con la forza, altri indotti dalla povertà) da ricchi «padroni» (*kataah*) che possono essere anche comandanti o signori della guerra, cioè personaggi pericolosi e influenti, ragione per cui le autorità e le forze di polizia tendono a «voltarsi dall'altra parte».

Si tratta di una problematica che meriterebbe certamente un'analisi approfondita, impossibile da sviluppare in queste pagine. Sembra comunque piuttosto significativo il fatto che il consulente dell'ISIC menzionasse un tema così delicato come uno tra quelli in merito ai quali le autorità afgane – per evitare discordie e frizioni – preferiscono tacere o, quantomeno, non prendere posizione.

Certe tematiche, dunque, come quelle che riguardano taluni ambiti del diritto familiare, risultano scottanti nel senso che attorno a esse possono svilupparsi dibattiti politici che assumono per

lo più toni di contrapposizione aspra tra le parti. Spesso si evita di affrontare dibattiti espliciti su tali tematiche preferendo preservare un tacito e precario equilibrio tra autorità e poteri costituiti: *ulama*, Corte suprema, Parlamento, presidente. Sovente determinati problemi vengono semplicemente ignorati perché non all'ordine del giorno nell'agenda politica internazionale. È facile intuire, di conseguenza, quanto flebile risulti la possibilità che le istituzioni si adoperino per affrontare i problemi concreti dei cittadini.

5. SULLA FIDUCIA NEI CONFRONTI DEI TRIBUNALI

Nella storia dell'Afghanistan le dinamiche legate all'etnicità hanno assunto un certo ruolo nel decretare i sistemi di alleanza tra gruppi, nell'inasprire i conflitti, o nel determinare il senso di appartenenza degli individui. Seguendo la distinzione concettuale operata da Joras e Schetter (2004) si potrebbe rilevare come, nel contesto afgano, siano prevalsi sostanzialmente due approcci nei confronti della «questione etnica»: uno di tipo essenzialista, con la tendenza a enfatizzare i confini e la durabilità dei «gruppi etnici»; l'altro orientato a una «*non-ethnic view*» (ivi, p. 316) per cui il termine etnicità è stato usato in maniera interscambiabile con altre categorie. In linea con questo approccio, le espressioni «conflitto etnico» e «guerra civile» sono state spesso utilizzate indistintamente come termini equivalenti. La «finzione etnica», cioè la strumentale utilizzazione di categorie relative all'etnicità, che sta alla base di tali processi è da inserirsi in un più ampio panorama di determinazione politica e sociale, assumendo che la cosiddetta «politica dell'etnicità» (Tambiah 2000) costituisce un frammento della conflittuale dialettica dello Stato-nazione, non solo in Afghanistan.

Occorre sottolineare, inoltre, che la categoria di «conflitto etnico», nel contesto afgano, rischia di occultare connessioni più vaste e articolate. L'utilizzo di tale espressione potrebbe infatti risultare fuorviante, localizzando i conflitti e facendoli apparire come «una faccenda tra gruppi etnici diversi». Le forze e gli antagonismi che si sono sfogati sul suolo afgano, invece, andavano e vanno ben al di là delle contingenze locali. La stessa idea di «conflitto etnico» contribuirebbe quindi a marginalizzare i processi che hanno avuto luogo nel corso dei decenni e che hanno

infine condotto all'attuale scenario politico, uno scenario riconfigurato che Rashid e Rubin (2008) sintetizzano nell'espressione «dal grande gioco al grande affare».

Un approccio «etnicizzante» potrebbe comportare il rischio di rendere meno evidenti condizionamenti e connessioni che mettono in contatto dinamiche conflittuali con trasformazioni socio-economiche, ribaltamenti politici con traffici intra e internazionali. Un signore della guerra arricchito grazie alla coltivazione del papavero è tanto legato al tessuto sociale, al contesto culturale e all'ordine politico in cui agisce quanto al mercato internazionale dell'oppio.

Ciò premesso, è altrettanto importante ribadire quanto la reificazione etnica sia risultata del tutto funzionale alle forme di antagonismo politico tra fazioni e gruppi.

In relazione alle politiche della resistenza afgana durante l'invasione sovietica, Tarzi (1991) ha osservato come molti studiosi attribuissero i conflitti e gli antagonismi interni alla disunità e alla frammentazione dei gruppi ribelli, offrendo una lettura dicotomica in cui a partiti «rivoluzionari» o «fondamentalisti» si opponevano partiti «tradizionali» o «moderati». Questi studiosi trascuravano, secondo Tarzi, l'importanza delle distinzioni etniche nel determinare i separatismi. Ora, per quanto si possa convenire con Tarzi circa l'eccessiva semplificazione che la dicotomia fra due blocchi ideologico-religiosi potrebbe suggerire, è altresì vero che i «confini» etnico-politici erano allora, e sono tutt'oggi, più flessibili e porosi di quanto si possa pensare. Lo dimostravano, per esempio, le alleanze che vedevano il pashtun Sayyaf vicino al tagiko Massud o, più tardi, l'islamista e purista Hekmatyar stringersi con gli sciiti del Wahdat e con gli iraniani. La stessa categoria di «etnia», inoltre, deve essere sufficientemente relativizzata quando riferita all'articolato scenario afgano, in quanto non è possibile ridurre l'articolazione sociale alla semplice distinzione fra gruppi etnici differenti. Tradizionalmente per indicare l'affiliazione o l'appartenenza si è utilizzata in Afghanistan la parola arabo-persiana *qawm*, comunemente tradotta con «gruppo di solidarietà». Il contenuto di tale definizione rimanda a molteplici aspetti che spaziano dal riferimento territoriale (villaggio, area) a quello lavorativo. Si tratta di una categoria situazionale difficilmente imprigionabile in una classificazione ben definita. Un

qawm può avere differenti dimensioni, dalla famiglia allargata sino a comprendere una confederazione di tribù (Canfield 1986). Le distinzioni etniche, dunque, non risolvono l'articolazione sociale delle genti che abitano l'Afghanistan, né sono da intendersi come irrinunciabili rappresentazioni del reale. La «questione etnica», se così la si può definire, pur avendo assunto un valore simbolico rilevante nel giustificare i conflitti e nell'esacerbare i separatismi regionali, non va comunque intesa nei termini di un rigido ordine di demarcazione socio-culturale. Occorre anche ricordare che dinamiche conflittuali sono sempre esistite anche all'interno stesso dei gruppi etnici.

Ancora oggi vigono sentimenti di contrasto e di opposizione, come si evince dalle parole di un giovane che, alla mia domanda «sei afgano?» (domanda che veniva posta per l'accento americano con cui questi si esprimeva, che poi ho scoperto derivare dai dieci anni vissuti negli USA e dalla laurea a Stanford), rispondeva:

Non sono afgano, sono tagiko. Quando sono partito non ho lasciato l'Afghanistan, ho lasciato la mia famiglia e gli altri tagiki. Ora che sono tornato, le cose sono uguali a prima. Sai bene che se un ministro è pashtun, o hazara, la maggior parte dei dipendenti di quel ministero saranno pashtun o hazara. Così anche per gli altri lavori. Io mi sento tagiko. Se poi vogliamo parlare dell'Afghanistan, allora è un'altra storia²².

Una riflessione sull'etnicità in Afghanistan non può essere liquidata solamente nei termini di un uso arbitrario delle distinzioni etniche. Tutta una serie di fattori concorrono alla formazione di un sentimento identitario di tale natura: memoria storica, conflitti passati e presenti, narrazioni leggendarie, lingua, religione, consuetudini ecc.

Queste rapide considerazioni sono funzionali a porre in evidenza come, nei tribunali, alcune dinamiche di riconoscimento legate all'etnicità possano interferire nello svolgimento dei processi o, quantomeno, influenzare l'opinione dei cittadini nei confronti dei giudici e delle corti, aggravando le tensioni sociali e spostandole in sede di udienza. Si tratta di episodi difficilmente

²² Marzo 2008, Bamiyan.

rintracciabili poiché giudici e procuratori, in conformità con i principi della Costituzione, dichiarano ufficialmente di non prestare attenzione alle distinzioni etniche. Tuttavia, già da un rapido sguardo alla «composizione sociale» di alcuni uffici è possibile intuire come la possibilità di trovare un impiego pubblico aumenti decisamente se si conosce qualcuno all'interno. Queste «reti di conoscenza» sono spesso legate a canali di parentela e vicinato, quindi concernono per lo più persone che si riconoscono in una comune appartenenza etnica. Secondo Hassan²³, un autotrasportatore di origine hazara da me intervistato il 20 aprile 2008, anche il giudizio dei giudici può essere influenzato da tali fattori: «Io credo di aver perso la causa perché fin dall'inizio i giudici mostravano antipatia verso di me [...]. Gli hazara²⁴ hanno dovuto lottare per poter vivere in questo paese. Oggi lottano ancora».

²³ Hassan ha lavorato a lungo in Pakistan per poi tornare a Kabul nel 2002. Da allora lavora come autotrasportatore. Nel 2004 è stato coinvolto in una disputa giudiziaria che lo ha tenuto impegnato fino al 2008. La causa civile coinvolgeva Hassan e un commerciante e riguardava la fornitura di materiale tessile proveniente dall'Iran che doveva essere trasportato a Kabul e in altre province.

²⁴ Gli hazara sono una popolazione a maggioranza sciita, particolarmente presente nelle regioni dell'Hindu Kush a ovest di Kabul. Nel secolo XIX la campagna militare di Abdur Rahman nelle aree hazara favorì la penetrazione di nomadi pashtun inasprendo le tensioni tra i gruppi. La guerra condotta da Rahman nell'Hazarajat ebbe profonde conseguenze, con un alto numero di vittime, case distrutte e persone rese schiave. In quanto minoranza, sia dal punto di vista etnico sia religioso, gli hazara sono stati spesso oggetto di marginalizzazione e violenze. A causa della povertà, gli hazara hanno conosciuto fasi di emigrazione lungo tutto il secolo XX. Molti si sono trasferiti nelle città (Kabul, Herat, Mazar-e-Shariff), molti altri in Iran e Pakistan. Con il colpo di Stato nell'aprile del 1978, il processo migratorio verso i paesi confinanti si intensificò drammaticamente, facendo di Quetta un importante centro per le comunità hazara. Verso la metà degli anni Settanta nell'Hazarajat vi fu un tentativo di organizzazione politica regionale attraverso la *Shura-e ittefaq*, inizialmente concepita come punto di riferimento dei movimenti di resistenza, con l'obiettivo di riunire i diversi gruppi che agivano autonomamente, spesso in conflitto tra loro. Quando la *Shura* venne istituita, la *leadership* fu in buona parte composta da *sayyid*. Questi ultimi, considerati discendenti del profeta, molti dei quali senza una specifica educazione religiosa, formavano una sorta di rete in tutto l'Hazarajat fungendo da mediatori in tempo di pace e da supporto ai leader in tempo di crisi. La *Shura* si diede presto un'organizzazione di tipo «statale», particolarmente rigida per quanto riguardava le questioni legate alla tassazione e alla coscrizione. Fu infatti istituita una milizia e buona parte della popolazione venne disarmata. Verso la metà del 1981 le operazioni militari sovietiche e governative cessarono nell'Hazarajat; la *leadership* della *Shura*, insieme a un gruppo di *sheikh* (islamisti formati in Iran), lanciò una brutale campagna per eliminare la vecchia guardia politica. L'indipendenza amministrativa fu inizialmente salutata con favore dalla popolazione, anche se ben presto la *Shura* cominciò a divenire

Il pregiudizio nei confronti di un hazara avrebbe compromesso, secondo Hassan, la possibilità di ricevere un giudizio equo. La controparte, un uomo di origine tagika, avrebbe goduto, sempre secondo il mio interlocutore, di un atteggiamento favorevole da parte dei giudici, nessuno dei quali era hazara. Difficile dire se un tale pregiudizio abbia realmente influenzato il processo; ciò nonostante l'opinione di Hassan può aggiungere un elemento a quella mancanza di fiducia che molti provano nei confronti dei tribunali i quali, oltre ad apparire come distanti dalle consuetudinarie modalità di composizione delle dispute e risoluzione dei problemi, rischierebbero anche di trasportare spaccature sociali in seno alla giustizia statale. I meccanismi di gerarchizzazione sociale governati da fattori che in sintesi si potrebbero definire di «classe» si «arricchirebbero», in tal modo, di una connotazione etnico-identitaria.

Dalle conversazioni avute con giudici e procuratori non è mai emerso esplicitamente un atteggiamento discriminatorio in termini di appartenenza etnica, ma è pur vero che diverse persone mi hanno fatto presente questo rischio e talvolta alcuni comportamenti possono, direttamente o indirettamente, richiamare criteri di vicinanza o lontananza tra gli attori sociali. Un esempio può essere rappresentato da una disputa civile, svoltasi nella corte del Secondo Distretto e conclusasi con un accordo tra le parti, che coinvolgeva un uomo di origine pashtun e uno di origine uzbeka alle prese con una richiesta di risarcimento. Il giudice che presiedeva la corte, anch'egli di origine pashtun, mutava spesso registro linguistico durante l'udienza: i discorsi si svolgevano per lo più in lingua dari, ma quando il giudice si rivolgeva al convenuto pashtun lo faceva in pashto così come in pashto erano le risposte che riceveva. Basir, che mi accompagnava in quell'occasione, seppur d'origine tagika, era in grado di capi-

impopolare, perché troppo repressiva e corrotta; a ciò si aggiunga che la coscrizione obbligatoria non era vista di buon occhio dalla gente. La *Shura* non ebbe dunque vita lunga. Una dura guerra interna, che costò molte vite, ebbe luogo in quegli anni nell'Hazarajat. Intanto, il movimento islamista andava rinforzandosi, grazie soprattutto ai circuiti costituiti dai migranti e ai finanziamenti iraniani. Nel 1989 venne costituito l'*Hezb-e wahdat* (Partito dell'unità). Il nuovo partito pose più enfasi sulla questione etnica e sui diritti degli hazara senza tuttavia rompere con l'islamismo (Harpviken 1997).

re il pashto ed era così possibile per me accedere anche a quei frammenti di processo. Il pashto è una delle due lingue ufficiali dell'Afghanistan, insieme al dari, variante del persiano. Nella capitale il dari è la lingua più utilizzata: parlato dai tagiki e dagli hazara, è anche conosciuto da molti pashtun e da altri gruppi (di lingua uzbeka, turkmena...), meno rilevanti demograficamente seppur, talvolta, con discreto peso politico. L'utilizzo del dari o del pashto è stato legato, nel corso delle trasformazioni degli assetti politici, a questioni di potere ed egemonia culturale²⁵.

In uno scritto del 1980 Weinbaum osservava, per esempio, l'estrema difficoltà nel reperire, presso l'Università di Kabul, testi di legge in lingua farsi. Molti documenti ufficiali o produzioni artistico-letterarie sono ancora presenti sia in dari sia nell'articolata lingua pashto (Dessart 1994).

In tribunale mi è capitato di assistere a una sessione in cui si parlava solo pashto, altre due in cui si teneva un doppio registro linguistico, mentre in tutte le altre si utilizzava il dari. L'uomo di origine uzbeka, nel caso riportato, riusciva ad afferrare molti punti delle conversazioni in pashto, ma il giudice era spesso costretto a ripetersi per tradurre quel che aveva appena detto. L'uomo di origine pashtun era sicuramente più a suo agio nell'esprimersi in pashto, ma era in grado di farlo anche in dari. La scelta del giudice di usare un doppio registro linguistico, dunque, non era giustificata dall'impossibilità di comunicare con una delle parti; il *code-switching* rimandava a qualcos'altro, presumibilmente a un tentativo di mettere una delle parti (il pashtun) il più possibile a proprio

²⁵ «In Afghanistan, nel 1936, il sovrano emanava un decreto con cui si dichiarava lingua ufficiale del suo Stato il pashto, cioè l'idioma parlato dall'etnia dominante. La lingua più diffusa tra la popolazione in Afghanistan rimaneva però il neopersiano. Di conseguenza, nella costituzione del 1964 il governo di Kabul fu costretto a tener conto di questa realtà e a dichiarare tanto il pashto che il farsi (nella sua variante dialettale dell'Afghanistan) lingue ufficiali del paese. Si continuava invece a trascurare tutte le altre lingue parlate dalle numerose minoranze. Nonostante il riconoscimento ufficiale del neopersiano, i capi afgani volevano sottolineare la diversità della parlata afgana rispetto a quella degli Stati confinanti. Cercarono perciò un nome che distinguesse la variante del neopersiano rispettivamente dal farsi a Ovest e dal tagiki a Nord. E a questo scopo venne rilanciato un vecchio termine, dari, usato nei secoli tra l'ottavo e l'undicesimo per indicare il persiano medesimo. Così, non solo si distingueva il dari dal farsi e dal tagiki, ma al primo veniva attribuito maggior prestigio rispetto alle altre due varianti sulla base di una supposta maggior antichità e classicità» (Vercellin 1986, p. 58).

agio, con la conseguenza di apparire più distante rispetto all'altra parte (l'uzbeko). Come è stato osservato, nei contesti multilingue e socialmente compositi, «parlare significa essere costantemente alle prese con un processo decisionale (più o meno intenzionale e consapevole) dove con la scelta del codice si fa qualcosa di più che scambiarsi informazioni (Donzelli 2002, p. 98).

Come le storie di corruzione anticipano l'esperienza giudiziaria, talvolta influenzandola, così l'appartenenza etnica, in uno scenario in cui è ancora altamente politicizzata, può incidere sul sentimento di fiducia o sfiducia nei confronti dei tribunali, a prescindere dal fatto che essa influenzi o meno il corso del processo. La formazione di un pregiudizio di tale natura deriva in buona misura dall'uso politico dell'etnicità, cioè dal fatto che una differenziazione su base etnica è ancora pregnante nelle strutture di potere del paese. Non sono una rarità a Kabul i matrimoni tra persone di diverse etnie, né lo sono i gruppi di studenti in cui si innescano dinamiche di amicizia a prescindere dalla provenienza. Eppure l'appartenenza etnica continua a giocare un ruolo importante nei processi di legittimazione sociale, utile elemento identitario per scopi di partito, di sostegno politico, di interesse personale o di discriminazione nei confronti di altri gruppi.

Dal punto di vista degli abitanti della capitale questo (potenziale) ulteriore fattore di incidenza, che ha la possibilità di intervenire sulla discrezionalità giudiziaria, ribadisce un assunto fondamentale: nei tribunali il giudizio dipende dai giudici, non dalla legge. Nonostante molti dei miei interlocutori insistessero (si veda per esempio l'intervista a Qazi nel Capitolo 3) sulla necessità di applicare la legge, è innegabile, alla luce delle considerazioni fatte sinora, l'esistenza di una variabilità di fattori che possono condizionare la decisione giudiziaria. Tuttavia, l'ideologia giuridica tende a camuffare questi fattori di incidenza vincolando la sentenza (in quanto risultato del potere di giudicare che i giudici soltanto detengono) alla traduzione pratica di disposizioni scritte.

Già il lavoro di Sally Falk Moore (1978) poteva essere accolto come un invito a non prendere in considerazione l'attuazione di principi di diritto in maniera meccanica. Una lezione che l'antropologa aveva ricevuto da Karl Llewellyn, come lei stessa ebbe a scrivere diversi anni dopo:

Due delle sue idee erano particolarmente importanti. Innanzitutto lo scetticismo nei confronti delle regole e delle dottrine legali, la dimostrazione di come fossero generate tutte in coppia (o in serie multiple), e di come avessero effetti differenti. Ne consegue che i giudici decidono quali regole «usare», che il giudice, e non la regola, determina la decisione. Un'altra sua convinzione fondamentale era che l'ambiente sociale in cui si stipulano i contratti era parte del loro significato, vale a dire che il testo da solo non poteva indicare tutte le conoscenze culturali e sociali in gioco tra le parti contraenti (Moore 2000, pp. 454-455).

La «costruzione della sentenza» non concerne quindi semplicemente il rapporto tra giudice e legge, ma si iscrive in un più ampio processo in cui sono molteplici i fattori che intervengono nel determinarne l'evoluzione. Lawrence Rosen (1989), a partire dall'analisi di alcuni processi giudicati nelle corti islamiche del Sefrou (Marocco), ha rimarcato, eccedendo forse in una prospettiva generalizzante sulle corti islamiche, le dimensioni sociali e culturali che plasmano le decisioni dei *qadi*. Come ha ricordato Moore (1990) in un commento al testo di Rosen, quest'ultimo ha saputo cogliere la misura in cui la discrezionalità giudiziaria non è semplicemente arbitraria, bensì formata, guidata e limitata dagli assunti culturali; da qui il sottotitolo geertziano del libro di Rosen: *Law as Culture in Islamic Society*.

Ma se molti studi si sono concentrati sulla discrezionalità dei giudici, è stata in genere trascurata la rilevanza che il clima di fiducia o sfiducia riguardo ai tribunali può giocare nel riconoscere autorità ai giudici e nel legittimare le sentenze. Quando Anisa R., giudice presso la Corte minorile, si rifiutò di rispondere ad alcune mie domande circa la sfiducia nei confronti delle corti, il commento di Jawid, che in quell'occasione mi accompagnava, fu: «Come si può essere giudicati da qualcuno che ha paura di parlare?»²⁶.

In sostanza, minore è la fiducia conferita ai giudici dai cittadini, maggiore dovrà essere lo sforzo per far sì che questi si identifichino con il sistema della giustizia che i tribunali rappresentano.

²⁶ 9 ottobre 2006.

5. Ingiustizia, diritti umani e relativismo culturale

1. DIRITTI UMANI

In un rapporto della *Economic Commission for Africa* delle Nazioni Unite (UNECA) si legge: «Il rispetto per i diritti umani e per la *rule of law* è tra i più importanti indicatori della *good governance*» (2005, p. 171). Tra la diffusione dei diritti umani e l'affermazione della *rule of law* vi sarebbe pertanto uno stretto legame, che tende a in-formare e delimitare la contemporanea autorità statale nel campo normativo. I fondamenti dei diritti umani definiscono i valori accettati e i criteri di trattamento di individui e gruppi, e pertanto stabiliscono i limiti del potere statale nei contesti nazionali. Analogamente, la *rule of law* concerne l'esercizio dell'autorità e il potere dello Stato: «Determina i valori appropriati, i prerequisiti di *governance* (come la trasparenza e la responsabilità) e pone sotto controllo certi processi allo scopo di limitare gli abusi di potere» (*ibidem*, p. 171).

Si tratta di movimenti globali che ridefiniscono le relazioni di potere e i campi di dominio del diritto. Lo spazio normativo transnazionale è occupato da Stati, organizzazioni internazionali, ONG, istituzioni giuridiche..., uno spazio all'interno del quale i diritti umani dovrebbero corrispondere a un «minimo comune denominatore», un riferimento fondamentale comune alla pluralità di sistemi e concezioni dell'ordine normativo. Da decenni, sebbene l'antropologia vi sia arrivata con un po' di ritardo¹,

¹ Si vedano Goodale 2008 e Messer 1993. In particolare Mark Goodale (2008) sottolinea questo punto esprimendo una forte critica, a mio avviso non del tutto condivisibile, nei confronti di Melville Herskovits preso come esempio per spiegare questo ritardo dell'antropologia in relazione al dibattito sui diritti umani. Nel 1947 Herskovits, su sollecitazione delle Nazioni Unite, scrisse la *Dichiarazione sui diritti umani*, adottata in seguito dall'*American Anthropological Association*. Goodale scrive: «[Herskovits] spiegò che l'an-

si discute della presunta universalità dei diritti dell'uomo, della possibilità di stabilire un fondamento normativo valido per tutti, dell'imperialismo che si cela dietro la globalizzazione del diritto, della relazione tra relativismo culturale e universalismo, e così via. La letteratura, gli approfondimenti e i dibattiti attorno al tema dei diritti umani sono assai ampi ed eterogenei². La prima parte di questo capitolo è dedicata al modo in cui il «sistema» dei diritti umani agisce all'interno della rete normativa afgana. Di conseguenza, pur non trascurando le implicazioni transnazionali, è comunque necessario ridurre un dibattito di rilevanza planetaria (non a caso ho iniziato questo capitolo menzionando un rapporto dell'UNECA) alle contingenze specifiche che uno sguardo particolareggiato comporta.

topologia è una scienza impegnata nell'osservazione empirica e, in quanto tale, incapace di dire qualsiasi cosa sui diritti umani, o quanto meno niente che sia basato sulla ricerca antropologica in sé» (ivi, p. 78). Risulta tuttavia più facile rilevare come Herskovits sentisse in primo luogo l'esigenza di non fornire argomentazioni antropologiche a supporto della tesi universale dei diritti umani in quanto sistema di diritti fondati sull'individuo. Come egli stesso ebbe a scrivere: «La questione affrontata dalla Commissione sui diritti umani delle Nazioni Unite nel redigere la sua *Dichiarazione sui diritti dell'uomo* deve essere esaminata da due punti di vista. Il primo, nei cui termini la Dichiarazione è generalmente concepita, riguarda il rispetto della personalità dell'individuo in quanto tale nonché il suo diritto al più pieno sviluppo come membro della sua società. Ma, su un piano di considerazione planetario, è ugualmente importante il rispetto per le culture dei diversi gruppi umani. Si tratta di due aspetti del medesimo problema, dal momento che è evidente che i gruppi sono composti da individui e che gli esseri umani non si esprimono al di fuori delle società di cui sono parte. Il problema, di conseguenza, è quello di formulare una dichiarazione dei diritti umani che faccia qualcosa di più che enunciare rispetto per l'individuo in quanto individuo. Bisogna anche tenere pienamente conto dell'individuo come membro del gruppo sociale del quale fa parte, il cui stile di vita stabilito dà forma al suo comportamento, e il cui destino è – quindi – inestricabilmente connesso con il suo» (Herskovits 1947, trad. it. in Santiemma 2000, p. 327).

Nel 1997 il «*Journal of Anthropological Research*» ospitò un dibattito su «*Universal Human Rights versus Cultural Relativity*» cui presero parte T. Turner, C. Nagengast, E. Messer, E. M. Zechenter, E. Hatch. A cinquant'anni di distanza dalla *Dichiarazione sui diritti umani* di Herskovits tale dibattito, pur esprimendo posizioni diverse, sintetizzava comunque uno spostamento in seno all'*American Anthropological Association* – se non paradigmatico ed epistemologico, come è stato sottolineato (Goodale 2008), quantomeno politico – in favore dei diritti umani.

² Si vedano, tra gli altri, Castellano 2003; Downing, Kushner 1988; Ferrajoli 2001; Harrison 2000; Ignatieff 2003, 2005; Merry 2006; Pannarale 2002; Santiemma 2000; Supiot 2006; Wilson 2006; Žižek 2005.

Occorre premettere che il tema dei diritti umani si presta a vari livelli di riflessione. Come ricorda Laura Nader (2008), vi sono circostanze in cui «concetti di tenore quasi incontestabilmente positivo (come quello dei diritti umani) possono essere impiegati come strumenti di differenziazione, o ancora il loro uso può essere il prodotto di una certa incomprendimento». Studiosi, attivisti, o amministratori possono «scegliere di utilizzare un determinato concetto allo scopo di suscitare un confronto su istanze concrete o, al contrario, allo scopo di evitare il confronto, mantenendo il dibattito a livello sufficientemente astratto da non creare contrapposizioni» (ivi, p. 106).

Tale considerazione – che sottolinea le insidie che si celano nel linguaggio dei diritti umani e invita a farsi carico delle «istanze concrete» – riflette un posizionamento per molti aspetti differente da quello di Michael Ignatieff (2003). Secondo quest'ultimo, infatti, i diritti umani sarebbero diventati globali non perché «al servizio degli interessi dei potenti, ma in primo luogo perché hanno promosso gli interessi di chi è senza potere. I diritti umani sono diventati globali divenendo locali», penetrando nel terreno di culture e visioni del mondo non necessariamente legate all'Occidente, «per sostenere le battaglie della gente comune contro Stati ingiusti e pratiche sociali oppressive». È possibile «definire questa diffusione globale della cultura dei diritti umani una forma di progresso morale, pur rimanendo scettici riguardo alle motivazioni di coloro che hanno contribuito a determinarla» (ivi, p. 12).

Come spiega Danilo Zolo in un commento al testo di Ignatieff, lo studioso canadese sostiene con forza la tesi per cui la dottrina occidentale dei diritti umani sta riscuotendo un significativo successo in tutto il pianeta, «ma non per questo essa può pretendere a una sicura “fondazione” o “giustificazione” etico-filosofica. La validità dei diritti dell'uomo può essere affermata solo in termini storico-politici e pragmatici e non in termini metafisici o addirittura teologici» (Zolo 2003, p. 136).

In tal modo Ignatieff sottolinea la valenza «politica» dei diritti umani. È evidente, infatti, come i condizionamenti e le implicazioni politiche spingano il dibattito sui diritti umani al di là delle considerazioni prettamente filosofiche o giuridiche. Il critico egiziano 'Isamat Sayf al-Dawla ha per esempio affer-

mato di non essere un sostenitore della *Dichiarazione Universale* del 1948. Per sottolineare la contraddizione tra i principi sui cui si fonda la *Dichiarazione* – a partire fin dalle origini dei diritti dell’uomo nel secolo XVIII – e le azioni dei governi che la sostengono, al-Dawla menziona per esempio la campagna di Napoleone in Egitto, simbolo di una Francia imperiale e allo stesso tempo paladina dei diritti dell’uomo. Egli ha inoltre affermato che «non dobbiamo dimenticare che l’Organizzazione delle Nazioni Unite ha promulgato la *Dichiarazione Universale* nello stesso anno in cui riconosceva lo Stato sionista che ha usurpato la Palestina e privato la sua gente di ogni diritto stipulato nella *Dichiarazione*» (cit. in Baderin 2003, p. 15). Queste posizioni evidenziano un contrasto politico che per certi versi si sviluppa a prescindere da considerazioni di «contenuto», cioè al di là della valenza giuridico-filosofica e antropologica dei diritti umani.

Secondo Ignatieff (2003) le problematiche connesse ai diritti umani concernono soprattutto l’incoerenza dei paesi occidentali nell’applicare gli stessi criteri ai deboli come anche ai forti; nel riuscire a conciliare i diritti umani con l’impegno verso l’autodeterminazione e la sovranità degli Stati; nell’incapacità di creare istituzioni legittime a garanzia dei diritti umani. Egli infatti scrive: «Questi problemi di coerenza hanno conseguenze per la legittimità degli stessi standard dei diritti umani». Nei paesi non occidentali le persone «osservano la maniera incoerente e parziale in cui facciamo valere e applichiamo le norme dei diritti umani e concludono che c’è qualcosa di sbagliato nei principi stessi. Il fallimento politico, in altre parole, ha delle conseguenze culturali (ivi, p. 53).

A questo scarto fra teoria e pratica è legata anche l’idea del «doppio standard», cioè di una differente valutazione delle violazioni dei diritti umani a seconda del contesto o del luogo in cui queste avvengono.

Le controversie relative ai diritti umani si sviluppano, al contempo, a livello ideologico, politico e pragmatico. Nell’Afghanistan odierno questi livelli si manifestano in tutta la loro complessità e ambivalenza ed è in questa prospettiva che può essere indagato il ruolo che gioca questa cultura dei diritti umani nella sfera normativa afgana.

1.1 L'Afghanistan Independent Human Rights Commission (AIHRC)

Come osservato nel primo capitolo, nella Costituzione del 1977 si faceva riferimento per la prima volta alla Carta delle Nazioni Unite e alla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*. A causa delle turbolente vicende politiche, dei regimi e dei conflitti, tuttavia, quel primo riconoscimento ufficiale rimase un semplice riferimento d'archivio.

La Costituzione del 2004, a sua volta, sancisce il riconoscimento dei diritti umani (artt. 6 e 7) e stabilisce anche costituzionalmente l'esistenza dell'AIHRC (art. 58).

Nata per decreto presidenziale il 6 giugno del 2002, l'AIHRC ha il compito precipuo di proteggere e promuovere i diritti umani e investigarne le violazioni in tutto l'Afghanistan. Come sottolineato nel rapporto annuale del 2005-2006, la Commissione ha guadagnato nel tempo sempre più credibilità e legittimità. Negli ultimi anni, inoltre, si è assistito a una intensificazione dei programmi di promozione e tutela dei diritti umani. Sul sito web della *United Nations Assistance Mission for Afghanistan* (UNAMA) viene riportato un dato particolarmente significativo: da un'inchiesta svolta in tutto il paese nel 2004 risulta che il 69% delle persone intervistate «identifica se stessa e i propri familiari più prossimi come dirette vittime di serie violazioni dei diritti umani, inclusi omicidi, torture e sparizioni avvenute nei ventitré anni di conflitto».

Sulla base di tali risultati, nel 2005 è stato avviato un *Action Plan on Peace, Reconciliation and Justice*, approvato dal governo, per affrontare l'annosa questione delle passate atrocità. Tra gli obiettivi principali dell'*Action Plan* vi era inoltre la riforma delle «istituzioni statali in modo da rinforzare la *rule of law*, stimolare la *good governance* e prevenire future violazioni dei diritti umani»³. Pur tuttavia nel 2007 è stata approvata la legge di «riconciliazione nazionale» in merito alla quale si sono espresse posizioni spesso critiche. Maryam Rawi, attivista di RAWA, per esempio, ha sottolineato che questa legge ha com-

³ <http://unama.unmissions.org>.

portato una totale impunità per persone come Khalili, Sayyaf, Rabbani, Fahim, Muhaqiq, Qanoni, Ranjbar, il *mullah* Rokitee, e altri ancora. Queste figure hanno contribuito alla distruzione di Kabul e si sono macchiate di orribili reati quali stupri, uccisioni, saccheggi, sequestri, torture. Oggi, grazie a questa legge, non possono più essere perseguite (cit. in Garusi 2009).

Torniamo per un momento ai risultati dell'inchiesta. Al di là delle più che plausibili obiezioni metodologiche che si potrebbero avanzare sulle modalità mediante le quali i risultati sono stati ottenuti, è interessante rilevare che, stando a questa indagine, la maggior parte delle persone si identifica come vittima di violazioni dei diritti umani. Questa auto-definizione vittimale potrebbe esser stata «suggerita» o eccessivamente amplificata da parte degli operatori dell'AIHRC che hanno condotto le interviste, ma questo non ci è tuttavia dato saperlo. L'indagine permette, comunque, di riflettere su un aspetto essenziale: la diffusione dei diritti umani implica un cambiamento nella coscienza di sé da parte degli individui. Con riferimento a un contesto del tutto differente, Mark Goodale (2008) ha spiegato in maniera chiara questo punto: «Gli attori sociali hanno smesso di *guardare all'esterno* per cercare le cause e i significati del cambiamento sociale. L'idea di diritti umani ha prodotto un'interiorizzazione dell'impeto al cambiamento, circoscrivendolo all'interno dei confini della persona stessa»⁴ (ivi, p. 84). Non vi sono certezze, aggiunge Goodale, «circa il modo in cui questa rivoluzione normativa interna si suppone trovi senso» (*ibidem*, p. 84).

Come si è potuto rilevare nei precedenti capitoli, strumenti e ideali derivanti dal diritto internazionale e dai diritti umani sono parte della rete normativa afgana. Risulta tuttavia arduo scandire le fasi di questa assimilazione progressiva che sfocia in ideali di giustizia ibridi. E non è neanche semplice, d'altro canto, ipotizzare traiettorie future.

⁴ Ciò nonostante, i diritti umani non risolvono il dilemma caratteristico delle istituzioni giuridiche, le quali sono in una duplice e controversa relazione con la soggettività: da un lato pongono enfasi sul «soggetto di diritto» in quanto individuo costruito nella sua specificità; dall'altro lato operano in modo tale da creare sufficienti similitudini tra soggetti così da poter prescindere dal singolo agendo in maniera universalizzante.

In un'intervista⁵ tenutasi presso la sede della Commissione, Mohammad Farid Hamidi, commissario dell'AIHRC, mi ha riferito: «Negli ultimi tempi le persone che hanno risolto i loro problemi al di fuori dei tribunali sono aumentate». Le motivazioni sono legate «alla corruzione, alla difficoltà di accedere alla giustizia statale, ai tempi lunghi». In una precedente intervista⁶ il commissario mi aveva già fatto presente che:

ora il problema della corruzione è maggiore che in passato. Le persone non hanno fiducia nei giudici perché questi sono alla mercé dei comandanti, dei signori della guerra. Infatti, la maggior parte dei problemi si risolvono in famiglia, con il consiglio degli anziani. Per le questioni più gravi ci si rivolge alla *jirga* o alla *shura*. Ovviamente le decisioni prese così non rispettano i diritti umani.

Il raffronto fra il dato sulla diffusa consapevolezza delle violazioni dei diritti umani (con la conseguenza di pensarsi in quanto vittime di violazioni dei diritti umani) e quello sul maggior ricorso ai meccanismi consuetudinari per la risoluzione dei problemi, induce a ipotizzare che i processi di internazionalizzazione (e omogeneizzazione) normativa abbiano implicazioni meno scontate di quanto si possa supporre. Se il problema principale è, come segnalato da Hamidi, quello della degenerazione della struttura giudiziaria, non è da escludere anche che il forte impatto della comunità internazionale, nella sua veste militare e non, portatrice di una particolare visione del mondo⁷ oltre che di funzionali modelli giuridici, assuma sempre più marcatamente le sembianze di una ingerenza dominante con scopi di espansione e profitto. La

⁵ 6 ottobre 2007.

⁶ 18 settembre 2006.

⁷ Nel capitolo intitolato *Diritti umani come idolatria* Ignatieff scrive: «Cinquant'anni dopo la sua proclamazione la *Dichiarazione universale dei diritti umani* è il testo sacro di quella che Elie Wiesel ha definito "la religione secolare planetaria" [...]. I diritti umani sono diventati il principale articolo di fede di una cultura laica che non è disposta a concedere la propria fiducia ad altro. Sono ormai la lingua franca del pensiero morale globale, così come l'inglese è la lingua franca dell'economia globale [...]. I diritti umani sono frantesi, devo obiettare, se sono considerati una "religione secolare". Non sono una questione di credo, una questione metafisica. Porli in questi termini equivale a trasformarli in una specie di idolatria: un umanismo in adorazione di se stesso» (2003, pp. 55-56).

ricezione dei diritti umani dovrebbe dunque essere compresa in una duplice prospettiva che tenga nel giusto conto sia il rapporto tra diritti umani e sistemi normativi afgani sia le logiche di potere e profitto che possono celarsi dietro l'espansione di tali diritti.

In questo contesto, l'AIHRC svolge senza dubbio un lavoro estremamente delicato e importante, come spiegato dal commissario Hamidi:

Il compito basilare dell'AIHRC è quello di investigare e di fornire le prove delle violazioni dei diritti umani agli organi competenti [...].

Pratiche come il *bad* sono ancora in uso, anche a Kabul. Grazie alle nostre campagne e al lavoro di altre istituzioni e organizzazioni, questa pratica sta però diminuendo. Ma è difficile dirlo con certezza. Quest'anno ci sono stati almeno nove casi documentati a Kabul. L'anno scorso trentasette in tutto il paese. Però questi sono i dati che riusciamo a raccogliere, non sappiamo dire quanti casi vi siano realmente. La questione etnica sembra essere poco incisiva, anche se tra i pashtun si riscontrano più episodi. Talvolta la polizia e i giudici sono coinvolti. Nell'ultimo episodio a Ghazni era coinvolto anche il governatore. Due famiglie importanti che avevano un problema si sono rivolte alla polizia, ma il governatore ha fatto pressioni perché le famiglie risolvessero la questione con il *bad*. Queste cose succedono per diverse ragioni, spesso per evitare problemi grossi o conflitti. Lo stesso governatore è intervenuto in un caso di stupro. Un ragazzo ha violentato una bambina di otto anni. Il *mullah*, il governatore e il capo della polizia, supportando la *shura* locale, hanno fatto pressioni perché la questione fosse risolta con il matrimonio del violentatore con la bambina di otto anni. In più, la famiglia del ragazzo ha anche dato una bambina di sei anni all'altra famiglia. La famiglia della bambina violentata però si è rivolta a noi e attualmente sono in corso indagini. Il governatore ha cercato ancora di fare pressioni ma non ha autorità sull'AIHRC. Nel frattempo la bambina di sei anni è tornata alla famiglia d'origine [...].

La Commissione segue anche casi di detenzione illegale, confische illegali e quelli relativi alle vittime civili della guerra al terrorismo. In molte occasioni non ci sono ragioni per arrestare una persona, ma la polizia, e a volte anche i governatori, esercitano abusi di potere. La Commissione ha presentato a Karzai una lista contenente un elenco con più di duemila persone illegalmente detenute⁸.

⁸ 6 ottobre 2007.

Il lavoro della Commissione è proiettato in diverse direzioni per cui le denunce relative alle violazioni dei diritti umani concernono tanto le pratiche consuetudinarie quanto le azioni di guerra («guerra al terrorismo») o gli abusi di potere. Dalle parole del commissario si evince altresì che sistemi normativi e forme di autorità apparentemente distanti si compenetrano a vicenda. Governatore, *mullah*, capo della polizia e *shura* si legittimano l'un l'altro nell'episodio riportato da Hamidi. Stando al racconto, il ricorso all'AIHRC appare come l'unica alternativa al tipo di rimedio proposto: matrimonio tra vittima e violentatore e concessione di una bambina di sei anni alla famiglia offesa.

In genere la Commissione non ha l'autorità per obbligare giudici o governatori ad adempiere alle proprie richieste. Ciò nondimeno il suo intervento è in grado di canalizzare l'attenzione politica e mediatica ponendo in qualche modo l'attività giudiziaria sotto osservazione. Conflitti di potere sono all'ordine del giorno e, talvolta, possono condurre all'incancrenirsi di posizioni contrapposte: non riconoscendo alcuna autorità all'AIHRC i giudici, spesso su pressione della Corte suprema e/o di figure religiose di rilievo, si irrigidiscono in posizioni estreme.

Un aspetto particolarmente delicato che riguarda il lavoro della Commissione concerne il rapporto tra *shari'a* e diritti umani. Il dibattito relativo a tale rapporto, attorno al quale prendono vita confronti spesso essenzialisti e riduzionisti, caratterizzati da un acceso antagonismo ideologico, non interessa, evidentemente, solo l'Afghanistan, ma può essere compreso all'interno di un più generale scenario da cui si ricavano posizioni differenti⁹, a mio avviso non sintetizzabili – come qualcuno ritiene invece opportuno – in una visione «a due blocchi» che corrisponderebbero alla presunta spaccatura tra «mondo islamico» e «Occidente».

A questo proposito Mashood Baderin (2003) sostiene che, pur essendo plausibile affermare che l'impeto per la formulazione degli standard internazionali dei diritti umani abbia avuto origine in Occidente, bisogna riconoscere che la più ampia concezione dei diritti dell'uomo ha risentito dell'influenza di «differenti civiltà

⁹ La letteratura è piuttosto ampia. Si vedano per esempio An-Na'im 2000, 2001; Baderin 2003; Giolo 2007; Price 2002; Tibi 1994.

umane»¹⁰ (ivi, p. 10). Secondo Baderin, se si considerano i diritti umani internazionali un obiettivo umanitario universale per la protezione degli individui dagli abusi dell'autorità statale e per il miglioramento della dignità umana, allora non si può affermare che l'islam sia incompatibile con i diritti umani (*ibidem*, p. 14).

La prospettiva conciliante di Baderin appare in sintonia con quella del commissario Hamidi. Vi sono però circostanze concrete in cui il rispetto dei diritti umani e il rispetto dei principi sharaitici sembrano conoscere un effettivo margine di incongruenza. In questi casi, la soluzione non si troverebbe tanto in termini di «principio» quanto di «fine». Secondo molti interlocutori con cui mi sono confrontato in Afghanistan¹¹, il fine dei diritti umani sarebbe quello di promuovere il rispetto e la dignità delle persone, e lo stesso può dirsi per la *shari'a*. Il punto, dunque, non è valutare lo strumento in sé, ma come lo strumento possa essere impiegato; in altre parole, l'attenzione dovrebbe essere posta su ciò che si può fare nel nome dei diritti umani e della *shari'a* e non limitarsi alla riproduzione meccanica di principi che si cerca di rappresentare come immutabili.

La Commissione si occupa delle violazioni dei diritti umani e questo è perfettamente compatibile con le leggi dell'Afghanistan, che non possono essere in contrasto con i principi dell'islam [...]. I problemi che possono nascere per esempio in relazione al reato di *zina* derivano dal fatto che la legge non viene rispettata. Un caso di *zina* è risolvibile rispettando la *shari'a* e anche i diritti umani¹².

Questa affermazione del commissario Hamidi riguardava un aspetto particolare, cioè la tendenza, a seguito di denunce per *zina*, a considerare il reato punibile attraverso le pene *hudud* an-

¹⁰ Secondo molti, considerare i diritti umani in quanto sistema di riferimento esclusivamente occidentale significa non tenere in considerazione una realtà ben più varia e articolata. Orsetta Giolo ricorda che «all'origine dei diritti ci sarebbero, dunque, non solo la teoria occidentale del diritto naturale e l'antropologia individualista, ma anche la corrente filosofica del razionalismo arabo, il principio di giustizia che pervade la religione musulmana e l'attenzione alle esigenze di ogni singolo individuo che caratterizza la struttura stessa del diritto musulmano classico» (2008, pp. 97-98).

¹¹ Per esempio il professor Qazi (Capitolo 3) o lo stesso commissario Hamidi.

¹² Intervista del 18 settembre 2006.

che qualora non sia possibile soddisfare i criteri previsti dalla *shari'a*. Nei tribunali di Kabul, quando una donna è accusata di *zina* ma non vi sono prove certe, e quindi il reato non è punibile con le pene *hudud* che implicherebbero la pena di morte qualora fosse sposata, il giudice decide per lo più di farle trascorrere un periodo in cella; più raramente, può decidere per la fustigazione. Come denunciato dall'AIHRC, in alcuni episodi di stupro, le donne, invece di ricevere assistenza, vengono condannate per aver commesso *zina*. In queste occasioni è anche appellandosi al rispetto delle norme sharaitiche che è possibile opporsi a ingiuste condanne emesse dai giudici. Più complicato è riuscire a evitare che situazioni del genere vengano affrontate dalle assemblee consuetudinarie. Se nelle dispute civili l'ipotesi di una collaborativa coesistenza con le istituzioni consuetudinarie (*jirga, shura*) appare più che plausibile e auspicabile, in ambito penale è opinione diffusa che i crimini dovrebbero essere giudicati esclusivamente nei tribunali (qui il ruolo delle assemblee consuetudinarie viene pensato da taluni – Wardak 2004 – in termini di «organo consultivo»). Il riferimento ai principi islamici, d'altro canto, conduce a un paradosso nella misura in cui anche coloro che, in modi diversi, propongono la pratica di condannare senza testimoni usano la religione come strumento di legittimazione delle proprie decisioni. Ne risulta una contestuale strumentalizzazione del discorso religioso: da un lato quest'ultimo può divenire un utile strumento di rivendicazione per coloro che, appellandosi al rispetto della *shari'a*, cercano di evitare condanne ingiuste; dall'altro lato resta un elemento fondamentale per garantire l'autorità di chi è chiamato a rappresentare l'ordine religioso e di coloro che a tale ordine si appoggiano per preservare il proprio status quo.

Considerati in termini di principio, il reato di *zina* e le punicioni *hudud* risultano difficilmente compatibili con i diritti umani. Mohammad Hashim Kamali (1995) ritiene invece che, al di là delle contrapposizioni che spesso implicano un eccessivo irrigidimento delle disposizioni sharaitiche, esistono criteri di compatibilità per lo meno in termini di «efficacia»¹³.

¹³ Su tale punto il dibattito è aperto. Secondo Castellano non è comunque possibile «mettere fra parentesi i problemi che questa cultura [politico-giuridica contemporanea] pone. È necessario, pertanto, affrontare quel problema filosofico che

Per la Commissione, diritti umani e *shari'a* sono compatibili nella misura in cui divengono strumenti utili per tutelare i diritti delle persone condannate ingiustamente. La Commissione si trova, pertanto, a operare una sorta di mediazione trans-normativa il cui posizionamento potrebbe essere rintracciato nella logica del pragmatismo.

L'AIHRC promuove una politica dei diritti umani che tenta di affermarsi a partire dal contesto culturale e dai riferimenti normativi afgani. Un esempio è rappresentato dal fatto che, pur condannando pratiche come il *bad* (AIHRC 2005-2006, p. 8), la Commissione svolge un ruolo attivo anche a livello di mediazione familiare: «la Commissione ha fornito assistenza legale a 404 donne e ha mediato 56 dispute familiari, inclusi casi di violenza contro le donne» (*ibidem*, p. 24).

Si obietterà, d'altro canto, che vi sono ambiti in cui le discrasie esistenti tra diritti umani e diritto musulmano risultano in prima battuta insuperabili. Si guardi, per esempio, all'art. 16 della Dichiarazione del 1948, che recita:

1. Uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione. Essi hanno eguali diritti riguardo al matrimonio, durante il matrimonio e all'atto del suo scioglimento.
2. Il matrimonio potrà essere concluso soltanto con il libero e pieno consenso dei futuri coniugi.
3. La famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società e ha diritto ad essere protetta dalla società e dallo Stato.

Se i punti 2 e 3 sono facilmente rinvenibili anche nell'ambito del diritto musulmano (sebbene la traducibilità del termine «matrimonio» offra molte incongruenze semantiche), il punto 1 più difficilmente si concilia con le disposizioni islamiche, per esempio per il fatto che una donna musulmana non può sposare

si vorrebbe accantonare, poiché in mancanza della sua soluzione non è possibile dare risposta ai problemi politici e giuridici posti dai diritti umani» (2003, p. 4). Adriano Santemma, dal canto suo, sostiene che «vincolare la valutazione teorica del valore transculturale dei diritti umani alle rigide esigenze della loro gestione pratica comporterebbe quanto meno gli stessi rischi di "eurocentrismo" a cui andrebbe incontro una valutazione analoga imperniata su alcuni valori universali espressi dalla cultura dell'Occidente contemporaneo» (2000, p. 255).

un non musulmano. Un confronto così posto rischia tuttavia di condurre al seguente ragionamento: diritti umani e diritto musulmano corrispondono a entità date, immutabili e inviolabili, cui gli individui aderiscono meccanicamente. Se, invece, si prende in considerazione il punto 3 dell'articolo, è evidente come questo, seppur estendibile a differenti contesti culturali, risulti comunque da un'arbitraria lettura della composizione sociale umana. Da un punto di vista antropologico il termine «famiglia» è declinabile in una molteplicità di concezioni che rimandano a differenti forme di famiglia. È difficile, di conseguenza, accettare l'idea che la famiglia, in senso generico, costituisca il nucleo «naturale» della società perché occorre anzitutto intendersi sull'utilizzo dei termini «famiglia» e «naturale». A quale famiglia si fa riferimento? Quella monogamica? Poligamica? In che senso la famiglia è «naturale»? Una famiglia poligamica è «naturale»? Si fa riferimento alle famiglie basate sul matrimonio? Si tratta, dunque, di un principio comprensibile da un punto di vista storico-culturale, ovvero quale prodotto di un immaginario inevitabilmente legato al proprio tempo e dalle cui intenzioni potrebbe risultare una traduzione di questo tipo: «La famiglia monogamica, che deriva dal matrimonio tra un uomo e una donna, così come storicamente si è affermata in Europa, è l'istituzione fondamentale delle società occidentali...»¹⁴. Quando si prendono in considerazione le contingenze storico-culturali, ciò che viene generalmente accettato come definitivo, «naturale», assume una connotazione più malleabile, arbitraria, ma non per questo necessariamente meno legittima. Il medesimo ragionamento può essere adottato in relazione ai precetti religiosi che in maniera dogmatica si tenta di rendere intoccabili, mentre l'agire giuridico evidenzia la loro valenza situazionale. Si osservi quanto riferitomi da Sitara, donna impegnata con un'organizzazione civile di Kabul, nell'aprile del 2008: «Nel 1990 mi innamorai di un uomo e due anni dopo ci sposammo. Lui era un militante

¹⁴ Come ha osservato Alain Supiot: «Questa matrice occidentale si ravvisa in primo luogo nella figura di quell'uomo atemporale e universale cui si riferiscono tutte le nostre dichiarazioni dei diritti. L'uomo dei diritti dell'uomo possiede tutti i tratti di quell'*imago Dei*' che abbiamo ravvisato nell'*homo juridicus* occidentale» (2006, pp. 219-220).

politico. Nel 1994 morì a causa di un'esplosione nel centro di Kabul [...]. La mia famiglia accettò il matrimonio nonostante lui non fosse un credente. Sapevano quanto ci amavamo e hanno scelto di condividere quei giorni felici con noi».

Ho voluto sottolineare questo punto per ribadire che anche laddove i teorici «puristi» parlano di immutabilità e di inconciliabilità, vi è sempre modo per cedere alle trasformazioni, alle contingenze e alle influenze esterne. Quando si mettono a confronto «verità incondizionabili» il dialogo ha poca possibilità di sopravvivere. Al contrario, la consapevolezza di avere tra le mani strumenti pensati, decisi, e non «dati» una volta per tutte, apre alle possibilità di incontro e di reciproca influenza. Vero è che taluni giuristi del diritto musulmano, *ulama* e governanti, fanno dell'immutabilità e della rigidità di principio un mezzo per alimentare i contrasti. Analogamente i governi che formalmente sbandierano la profonda umanità dei diritti umani – sostenuti in questo da buona parte dell'*intelligenza* – e che considerano i diritti umani la conquista di un progresso morale cui tutti dovrebbero meccanicamente adeguarsi, si macchiano di azioni e perseguono interessi che ben poco hanno a che fare con il rispetto di tali diritti. Ma il problema non sta tutto in questa «intrinseca incoerenza». I diritti umani, a livello planetario, sono rappresentati dalle organizzazioni che operano nei progetti di «sviluppo» ed «emergenza». Durante la mia esperienza in Afghanistan mi è capitato di intrattenermi in conversazioni con attivisti e operatori umanitari che non nascondevano la propria convinzione circa la superiorità del progresso morale di matrice europea e nordamericana in confronto a sistemi normativi ritenuti arcaici e inattuali, o a sistemi giuridici basati su principi religiosi. Questa «presunzione di superiorità» cerca proprio nello spettro dei diritti umani una possibilità di legittimazione. Ho anche incontrato, d'altro canto, professori dell'Università di Kabul, membri delle assemblee consuetudinarie e *mullah* che a diverso titolo, e anche con diverse competenze, ribadivano la supremazia della *shari'a* e la priorità assoluta delle disposizioni divine come irrinunciabile ordine di riferimento morale e normativo. Se il livello di transnazionalità dei modelli politici e giuridici si è fatto sempre più evidente nel corso dei decenni, è pur vero che i contrasti generati dalle assottizzazioni di determinati sistemi morali e normativi rimangono

tratti salienti della contemporaneità. La sfida odierna si gioca, per molti aspetti, nella capacità di dare luogo a forme di negoziazione il più possibile egualitarie¹⁵ in cui morale e fede dovrebbero essere elevate al di sopra della conflittualità e dello scontro, in uno spazio dove l'armonia plurale del divenire si fa scelta. Nelle istanze intersoggettive, riconoscere l'umanità delle proprie scelte, e quindi il loro essere imperfette, seppur nella convinzione che queste derivino da una loro presunta «naturalzza» o «divinità», non comporta uno smarrimento nel relativismo assoluto, ma implica una disponibilità all'accettazione e alla convivenza.

A questo punto si pone però un quesito cruciale: quando in merito ai temi dei diritti umani, della *shari'a* e della giustizia si parla di dialogo, quali sono i potenziali interlocutori cui si fa implicitamente riferimento? Per provare a rispondere è utile partire da una riflessione di Orsetta Giolo (2007)¹⁶. La giurista spiega come negli ultimi anni sia andata a suo parere diffondendosi la convinzione, «di stampo relativista» (ivi, p. 47), che tra i diritti umani e la tradizione arabo-musulmana vi possa essere possibilità di conciliazione e di incontro solo riformulando molti dei

¹⁵ Il confronto e la reciproca influenza tra sistemi valoriali e normativi è ovviamente difficilmente «gestibile» ed è difficile misurare i confini tra l'imposizione e l'accettazione forzata, tra l'assimilazione e la rielaborazione di tali sistemi. Supiot, per esempio, ha scritto che «il vocabolario del Diritto e dei diritti non ha nulla di universale in sé ed esprime anzi un sistema di credenze propriamente occidentali. L'idea che il mondo sottostia a delle leggi *universali e intangibili* è un'idea propria alle civiltà del Libro. Per un buon musulmano, così come per Einstein o per un neurobiologo ateo, gli uomini sottostanno a leggi inflessibili e, come scriveva già Mosè Maimonide, nulla è più importante del loro studio e della loro conoscenza. L'unica differenza consiste nel modo in cui queste leggi sono rivelate: se il musulmano ricerca la Legge nella *Rivelazione* divina, il neurobiologo si dedica alla *scoperta* delle leggi inscritte nel grande Libro della Natura. Entrambi condividono comunque la credenza in un mondo ordinato attraverso leggi che l'uomo può arrivare a conoscere e osservare. Una credenza a cui, come abbiamo visto, alcune grandi civiltà, e in primo luogo quella cinese, sono rimaste completamente estranee. Nel pensiero confuciano, l'ordine naturale o sociale deriva dall'interiorizzazione da parte di ciascuno del posto che gli spetta nel mondo, non già dall'applicazione a tutti delle stesse leggi. Il fatto che queste civiltà abbiano dovuto o debbano ancora oggi fare proprio il pensiero giuridico dell'Occidente ci induce a credere che esse si siano convertite alla nostra natura giuridica. In questo modo si finisce col trascurare che l'idea di legge, quando non sia stata semplicemente imposta da una potenza coloniale, è stata importata come condizione necessaria al commercio con l'Occidente, non già come l'espressione di determinati valori umani o sociali» (2006, pp. 222-223).

¹⁶ Sull'argomento si veda anche Ben Achour 2010.

principi basilari dei diritti umani. Di contro, c'è chi ha cercato, invece, di dimostrare la completa compatibilità tra diritti umani e tradizione arabo-musulmana, una «conciliabilità fondata, se necessario, anche sulla reinterpretazione della tradizione stessa» (*ibidem*, p. 47). Quindi, ricorda Giolo, in riferimento ai paesi arabi e musulmani il tema dei diritti umani ha sempre assunto rilevanza in relazione «alla *tradizione arabo-musulmana* in quanto tale, al confronto tra i testi (sacri e non), tralasciando il vissuto dei cittadini in questi paesi» (*ibidem*, p. 48). La tendenza è stata quella di prestare attenzione alle «diverse interpretazioni della tradizione stessa» evitando però di aprire ad approfondite riflessioni «sull'identità (politica, non culturale!) degli autori di queste operazioni intellettuali, senza distinguere tra le interpretazioni promosse o, meglio, permesse dai governi» e quelle esplorate «da intellettuali o movimenti indipendenti» (*ibidem*, p. 48). Qui sta, per Giolo, il nodo della questione: si tende a guardare ai paesi arabo-musulmani a partire dalle posizioni di chi detiene il potere, sottolineando «l'attaccamento spasmodico alla [...] tradizione religiosa» (*ibidem*, p. 48) di chi vive in quei paesi, non tenendo in considerazione il lavoro (molto spesso sofferto) degli intellettuali e dell'associazionismo indipendente. Per questo, afferma Giolo, se di «diritti umani ci si vuole occupare», è necessario «adottare come metodo conoscitivo la distinzione tra tesi, intellettuali, associazioni filo-governative e tesi, intellettuali e associazioni indipendenti» (*ibidem*, p. 54). Questa distinzione è essenziale per la giurista poiché consente di ampliare il punto di vista cogliendo le voci, spesso costrette al silenzio, di tutti coloro che rivendicano la tutela dei diritti umani.

Ciò che vorrei evidenziare ora è la perplessità che emerge dalla pur condivisibile, quantomeno per il fatto di spostare l'attenzione dalle retoriche ufficiali alle rivendicazioni contingenti, prospettiva della giurista. Giolo ricorre, infatti, a una dicotomia – quella tra intellettuali e organizzazioni filo-governative (che richiedono, nella migliore delle ipotesi, di rivedere i principi delle convenzioni internazionali) da un lato, e intellettuali e organizzazioni indipendenti (che invece fondano le loro azioni sui principi dei diritti umani) dall'altro – che difficilmente mi sembra possa cogliere in maniera esaustiva l'articolazione politica che si sviluppa in relazione alle problematiche prese in considerazione.

Secondo Giolo, agli intellettuali filo-governativi (che, a suo avviso, vengono confusi a livello mediatico con la maggior parte dei cittadini di questi paesi) è generalmente concesso di agire, mentre gli intellettuali indipendenti sono relegati a una marginalità politica e mediatica che strumentalmente i paesi occidentali ignorano. Non vi è dubbio, in effetti, che in certi paesi i poteri costituiti riducano ai minimi termini le possibilità di esprimere dissenso e di far sentire la propria voce; ma che gli intellettuali e le organizzazioni che si possono considerare «indipendenti» coincidano perfettamente con quella parte di società civile che sostiene e promuove i diritti umani sembra una percezione piuttosto arbitraria del panorama politico effervescente che contraddistingue certi luoghi. Ha ragione Giolo quando critica l'atteggiamento di quegli occidentali che liquidano l'attivismo di alcuni intellettuali arabi o musulmani perché ritenuti troppo «occidentalizzati». Tuttavia, una lettura dicotomica dell'attivismo delle società civili rischia di non tenere in considerazione realtà più dinamiche e frammentate. Si consideri anzitutto che la complessità delle vicende politiche di certi paesi (e penso qui all'Afghanistan) non può essere interamente ridotta alla contrapposizione tra autorità di governo (e tutti coloro che a essa si adeguano) da una parte, e antagonismo libero e progressista dall'altra: gli oppositori del governo di oggi possono essere i carnefici di domani (si pensi per esempio a Hekmatyar).

In breve, i movimenti di rivendicazione, le forme di attivismo e le produzioni intellettuali andrebbero sempre lette a partire dai contesti (nazionali e transnazionali) storici e politici, rinunciando a una narrazione metastorica necessariamente «omogenea».

Il 24 settembre del 2006 una giovane impiegata dell'AIHRC mi descrisse gli sforzi compiuti dalla Commissione per cercare di lavorare in maniera compatta nonostante le posizioni divergenti al suo interno. Secondo la mia interlocutrice,

la possibilità di tessere relazioni più intense con le strutture consuetudinarie, almeno in relazione alle dispute civili, è un'esigenza primaria. È indispensabile evitare che questioni penali continuino a essere risolte fuori dai tribunali, ma è ugualmente importante riconoscere ufficialmente il legame che le assemblee hanno con il territorio e aprire tavoli di dialogo a livello locale. Non tutti, però, condividono questa opinione all'interno dell'AIHRC.

La Commissione, del resto, è soggetta a pressioni politiche di vario genere ed è difficile immaginare come si evolverà il suo lavoro nel corso del tempo.

1.2 Localizzare i diritti umani o globalizzare le ingiustizie?

Quando l'attenzione si sposta dalle astrazioni alle istanze concrete, l'osservatore non può evitare di confrontarsi con l'ingiustizia. Edmond Cahn, nel 1949, un anno dopo la proclamazione della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, scriveva che il sentimento di ingiustizia è il fondamento stesso del diritto. Ribadendo questo assunto, Laura Nader ha proposto una prospettiva d'analisi focalizzata sulle ingiustizie piuttosto che sulla giustizia. L'antropologa, infatti, prende le distanze da quegli intellettuali per i quali «i diritti umani fungono da ideologia che cela in realtà scopi imperiali, in particolar modo nelle presenti guerre in Afghanistan e Iraq» (2008, p. 117): il sistema umanitario, da questo punto di vista, può condurre tanto alla difesa dei diritti quanto alla loro violazione¹⁷. Compito dello studioso, secondo Nader, è invece quello di superare un interesse puramente simbolico nei confronti della giustizia, che finisce col fornire «una speranza per il presente mediante la celebrazione di un ideale [...] le conferenze e i libri che ne derivano sono dei rituali, luoghi nei quali i miti sono rinforzati e le ambiguità alimentate» (*ibidem*, p. 122). Un'attenzione alle istanze concrete, al sentimento di ingiustizia, può condurre quindi a un differente approccio nei confronti della giustizia e dei diritti umani.

L'AIHRC opera in un contesto che ho definito di pluralismo inaccessibile. I casi concreti di cui si occupa la Commissione

¹⁷ «Si uccide la gente in nome di principi umanitari» scriveva a proposito del Kosovo il quotidiano giapponese «Asahi Shimbun» (cit. in Todorov 2005, p. 44). Con una certa semplicità ed efficacia Todorov ricorda che «un po' di modestia e di cautela sarebbero appropriate in certi casi [...]. [Prima] di dettare ad altri i nostri valori universali, sarebbe opportuno chiedere loro cosa ne pensano: se ammettiamo che non sono meno umani di noi, le loro opinioni pesano quanto le nostre sulla bilancia [...]. È comprensibile perciò il sospetto da parte dei paesi extraeuropei. Non hanno dimenticato gli interventi precedenti "fatti per il loro bene". Le buone intenzioni dichiarate non forniscono alcuna garanzia, e spesso sono solo una copertura» (*ibidem*, p. 44).

possono ricondurre a quel processo descritto da Sally Engle Merry (2006) in termini di «vernacularizzazione» dei diritti umani. Secondo l'antropologa, mediante meccanismi di *legal transplant* e traduzione culturale i diritti umani diverrebbero «locali». Si tratta di un processo di traduzione che attraversa confini etnici, di classe, di istruzione. Protagonisti di tale processo sono in particolar modo quegli «intermediari che traducono idee globali in situazioni locali, e ritraducono idee locali in *framework* globali» (ivi, p. 134). Sono attivisti, leader delle ONG, funzionari governativi che negoziano lo spazio esistente tra le idee transnazionali e le contingenze locali (*ibidem*).

Secondo Merry, i diritti umani devono diventare parte della «coscienza¹⁸ giuridica locale» in maniera tale da poter perseguire il loro potenziale emancipatorio, tenendo presente che, come in molti hanno osservato, per poter avere «legittimità culturale» i diritti umani devono adattarsi alle strutture normative esistenti (*ibidem*, p. 179). Quello di vernacularizzazione sarebbe dunque un processo di appropriazione e traduzione: coloro che sono più vulnerabili arrivano a concepire la rilevanza di questo sistema normativo solo attraverso la mediazione di attivisti¹⁹ che ricollocano i loro problemi quotidiani in termini di diritti umani (*ibidem*, p. 219). Occorre tenere a mente che, in questa prospettiva, tradurre non significa trasformare. Pur «localizzandosi», i principi di base dei diritti umani non mutano. Essi sono parte, secondo Merry, della visione moderna di una società giusta, che enfatizza l'autonomia, la scelta, l'uguaglianza, il secolarismo e la protezione del corpo. Da qui deriva il paradosso del processo di vernacularizzazione: per poter essere accettati, i diritti umani devono intrecciarsi ai sistemi culturali locali; allo stesso tempo, per poter essere parte di un «sistema dei diritti umani», essi devono corrispondere alle idee incorporate nei documenti che costituiscono i fondamenti stessi dei diritti umani. Se questo

¹⁸ Connessa alla concezione post-strutturalista del sé in quanto «*location*» di molteplici e potenzialmente contraddittorie soggettività (Merry 2006, p. 184).

¹⁹ Anche Mark Goodale sottolinea come l'arrivo delle ONG, in Bolivia, abbia posto gli individui nell'ambiguo dilemma se bypassare o meno i sistemi tradizionali di potere. Le persone, in particolar modo gli intellettuali locali che hanno lavorato con le ONG, sono arrivati a guardare a se stessi all'interno di un contesto decisamente differente (2002, p. 52).

sia effettivamente l'approccio più efficace rimane, tuttavia, una questione aperta (*ibidem*, pp. 220-221).

Uno sguardo al lavoro dell'AIHRC potrebbe, in effetti, corrispondere al quadro delineato da Merry. Pur tuttavia, specificando la trattazione di tali argomenti, credo non si possa fare a meno di rilevare che, se attivisti e organizzazioni giocano un ruolo essenziale nella diffusione dei diritti umani, non bisogna dare per scontato che il loro lavoro generi effettivamente i risultati ambiti. Piuttosto che di processi di «appropriazione» e «traduzione» parlerei di fasi di resistenza, conflitto, ibridazione, assorbimento.

Nell'aprile del 2008 ho avuto più occasioni di scambio con un funzionario del ministero della Giustizia. Durante una conversazione sui diritti umani in Afghanistan mi disse: «I cittadini di uno Stato debole, com'è il nostro, sono continuamente combattuti tra il desiderio di respingere tutto quello che le grandi organizzazioni promuovono e l'attrazione che queste, dopo tutto, sono capaci di suscitare».

La diffusione capillare di organizzazioni e istituzioni nazionali e internazionali può produrre l'effetto opposto alla formazione di una «coscienza giuridica» aperta ai diritti umani. Trasformazioni in seno alle strutture locali, alle istituzioni familiari, ai gruppi sociali (che implicano anche una ridefinizione delle identità individuali e collettive) possono condurre a tensioni e conflitti; possono spingere a un irrigidimento dei meccanismi consuetudinari e a una chiusura nei confronti di *alterità ingeneranti*. Questi contrasti, tuttavia, convivono con processi di assorbimento che, in maniera progressiva, tendono a mutare in forme «localizzate» di rivendicazione. Affrontando la questione dei diritti umani, Slavoj Žižek (2005), per esempio, ha posto in rilievo il processo mediante il quale ciò che in passato era parte integrante dell'impianto ideologico imposto dai regimi coloniali è divenuto, nel tempo, uno strumento usato dai colonizzati per articolare le loro differenti forme di rivendicazione.

In un contesto di trasposizione giuridica, inoltre, non si può non tenere in considerazione il fondamentale ruolo che giocano giudici, procuratori e avvocati: è soprattutto per mezzo di questi che le influenze esterne penetrano nella pratica giudiziaria e, quindi, nel sistema della giustizia. Il ruolo di questi attori è generalmente poco considerato perché si ritiene che essi,

in quanto parte dei sistemi statali della giustizia, acquisiscano automaticamente le influenze degli standard internazionali di diritto. In altre parole, giudici, procuratori e avvocati sarebbero più facilmente associabili all'idea di «diritto moderno» che non ai sistemi consuetudinari, come se si trattasse di piani normativi a sé stanti e inconciliabili. Nel corso di questo lavoro, invece, si è potuto constatare come i giudici afgani diano luogo a una pratica giudiziaria di contaminazione che risente tanto delle influenze esterne quanto delle pratiche e delle forme di autorità consuetudinarie. D'altra parte le istituzioni consuetudinarie stesse agiscono nell'evidenza della condivisione di uno spazio normativo all'interno del quale operano anche i tribunali. La presenza delle organizzazioni internazionali rimane, dunque, un metro essenziale per misurare i processi innescati dall'incontro e dall'imposizione di modelli e principi di giustizia allogeni. Il punto di vista dei giudici e dei procuratori è altresì indispensabile per osservare i meccanismi di resistenza e negoziazione che hanno luogo nella fase di risoluzione dei problemi e delle dispute. Nell'adempiere alle funzioni giudiziarie, i giudici di Kabul attuano dispositivi di riappropriazione dei modelli di giustizia allogeni originando una discrezionalità innescata da sovrapposizioni normative. Emblematica, al riguardo, un'affermazione del giudice Ajmal nel giorno del nostro primo incontro: «I diritti umani sono presenti nel mio lavoro tanto quanto il diritto islamico e i valori del popolo afgano. Non conta quello che un esperto mi dice riguardo ai diritti umani. Conta quel che io decido di farne»²⁰.

Il paradosso cui fa riferimento Merry costringe il dibattito sui diritti umani alla seguente controversia: i diritti umani, pur adeguandosi alle contingenze locali, devono rimanere immutati? Oppure, cambiando il punto di vista, come possono i diritti umani adeguarsi alle contingenze locali se devono rimanere immutati?

Occorre tuttavia ricordare che «ciò che manca al nostro modo di pensare la giustizia è una esplicita attenzione per il modo in cui i cittadini esprimono il loro senso di ingiustizia» (Nader 2008, p. 112), per quanto questo debba essere compreso non in

²⁰ 15 ottobre 2007.

termini «ideali» o, meglio, «idealtipici». La generale mancanza di fiducia da parte di ampi strati della popolazione nei confronti delle istituzioni giudiziarie e governative restituisce un'immagine drammatica del sistema della giustizia afgana. Una mancanza di fiducia che è aggravata dalle ingerenze esterne, dal problema della corruzione e dalle pressioni politiche. Se nei tribunali si realizza quella importante negoziazione tra sistemi normativi differenti, è altresì vero che forme di giustizia «fai da te» continuano a essere il principale strumento di risoluzione dei problemi. Ciò a causa dell'impossibilità per la maggior parte delle persone di accedere liberamente alle istituzioni giudiziarie e a quelle consuetudinarie. La stessa AIHRC ha assunto, in diverse occasioni, un ruolo di mediazione all'interno delle famiglie, allo scopo di dirimere controversie. La possibilità di risolvere il problema dell'inaccessibilità alle istituzioni preposte alla risoluzione dei problemi si gioca, per dirla con il commissario Hamidi, «nella capacità di saper far convivere in maniera pacifica le diverse autorità normative quali famiglia, istituzioni consuetudinarie, tribunali e organismi garanti dei diritti umani»²¹.

Il pluralismo inaccessibile vissuto a Kabul non dipende da discrasie normative insormontabili o da tecnicismi giuridici imperfetti, ma da profonde tensioni politiche e dalla dialettica egemonica che oppone (in maniera strumentale) «giustizia formale» e «giustizia informale» così come «poteri centrali» e «poteri tradizionali».

L'instabilità politica, che ha forti ripercussioni sul problema dell'inaccessibilità, è direttamente collegata, oltre che a squilibri interni, all'interventismo internazionale e ai processi di modernizzazione. Proprio per questo, avendo individuato nel riconoscimento pubblico la possibilità di rilevazione delle ingiustizie (vedi Capitolo 2), occorre qui collocare tale riconoscimento all'interno di un movimento di espansione: come l'effetto di un sasso gettato in uno stagno, che crea cerchi sempre più larghi sulla superficie dell'acqua, così un'ingiustizia può essere percepita anche in lontananza, dal singolo individuo al gruppo, allo Stato, al mondo intero. Il sentimento di ingiusti-

²¹ Intervista del 6 ottobre 2007.

zia, in breve, cresce ed esplose nell'individuo, può tramutarsi in un sentimento di ingiustizia collettivo, e finisce col riempire le trame globali che raccontano la contemporaneità.

Seguendo questa logica, indagare la dimensione «globale» delle ingiustizie, secondo un atteggiamento antropologico volto a rilevare comparativamente similitudini socio-strutturali, significa invertire il presupposto del processo di vernacularizzazione di cui parla Merry per concentrarsi non soltanto sulle modalità mediante le quali un ordine morale e normativo (quale è, per esempio, il sistema dei diritti umani) può essere adattato alle realtà locali, ma anche sul modo in cui le diverse forme di ingiustizia sono riconducibili a determinate politiche di marginalità e strutture della disegualianza a livello planetario.

2. UNA RAGIONEVOLE APOLOGIA DEL RELATIVISMO CULTURALE

Le tematiche affrontate in questo capitolo richiamano sullo sfondo un dibattito vecchio e controverso, vale a dire quello che ruota attorno al relativismo culturale. Quest'ultimo, infatti, ha non solo l'effetto di «stressare» le categorie universali che, nel nome dei diritti umani o della *rule of law* globale, trovano possibilità di applicazione, ma anche quello di obbligare a fare i conti con le semplificazioni eccessive mediante le quali amministratori, attivisti o fondamentalisti interpretano, con scopi politici, le realtà sociali.

Il titolo di questo paragrafo prende spunto dal testo di Michael Ignatieff *Human Rights as Politics and Idolatry* (2001), tradotto in italiano nel 2003 con il titolo *Una ragionevole apologia dei diritti umani*. Tuttavia, per quanto tale riferimento possa apparire come una risposta o una reazione a quel testo, il rimando concerne, più che altro, il suggerimento indiretto che l'efficace titolo scelto per la traduzione italiana del lavoro di Ignatieff mi ha dato (rispettando probabilmente una logica inversa rispetto alle sue intenzioni), ovvero di prestare attenzione a un aspetto a mio avviso fondamentale: ancora oggi, il relativismo culturale dovrebbe essere ragionevolmente difeso se si condivide l'idea che nessuno dispone di una verità assoluta che meriti di essere imposta agli altri.

Prima di inoltrarmi in questo complesso e tortuoso ambito di riflessione occorre premettere che chi scrive non è incline a ritenere che «tutto sia valido e quindi nulla lo è davvero», o altre derive intellettuali del genere. Per me che, per dirla con Geertz, «non sono un nichilista né un soggettivista, che sono fautore, come potete vedere, di alcune idee forti su cosa è reale e cosa non lo è, cosa è lodevole e cosa no, cosa è ragionevole e cosa non lo è» (1988b, p. 81), il relativismo culturale rappresenta non una chiusura nella differenza, ma un'apertura nell'incontro. La mia posizione, per esser precisi, è per certi aspetti diversa da quella di Geertz che, nel suo celebre scritto *Contro l'antirelativismo*, si diceva interessato a criticare l'antirelativismo senza per questo voler difendere il relativismo, «che è comunque un termine logoro, un grido di battaglia di ieri» (*ibidem*, p. 57). Ritengo invece che il relativismo culturale necessiti di essere difeso in uno scenario contemporaneo che sembra incapace di prender le distanze dai capisaldi dell'assolutismo il quale, inevitabilmente, funge da fonte di legittimazione di azioni politiche portatrici tanto di presunte verità quanto di forme di dominio. D'altro canto, per continuare in linea con le strategie retoriche di Geertz, difendere il relativismo non significa essere relativisti «a tutti i costi»: pur avendo bene in mente quali siano i confini di ciò che ritengo giusto e sbagliato, non per questo pretendo che essi debbano essere innalzati sull'altare universale della Verità, a prescindere dal contesto storico e relazionale in cui tali categorie assumono senso. È proprio lo spazio delle relazioni il fulcro del mio ragionamento.

Per quanto riguarda la paura che il relativismo costringa a una neutralità morale per cui «tutto è lecito a casa propria», si osservi anzitutto che l'idea di fondo che ha accompagnato questo lavoro – l'esigenza primaria di riconoscere le ingiustizie – costituisce di per sé un esempio di come il posizionamento del ricercatore possa convivere con la sua disponibilità a coniugare l'azione e il pensiero in base alle contingenze storico-culturali che contestualizzano la sua capacità di agire e di pensare. Nel corso di questo lavoro non ho avuto difficoltà nel presentare la pratica del *bad*, per esempio, come una forma di violenza ai danni delle donne, così come non ho nascosto le perplessità relative alle politiche della comunità internazionale impegnata nel processo di ricostruzione. Allo stesso modo, ho evidenziato la tendenza, nelle assemblee consue-

tudinarie, a reificare le gerarchie sociali e la propensione, da parte di certi giudici, ad agire in contrasto con i principi di giustizia che dovrebbero ispirare il loro lavoro. In generale, la radicalizzazione dei dettami religiosi e delle consuetudini, le forme di fondamentalismo (inteso come fenomeno contemporaneo²²) e le dottrine egemoniche dell'interventismo internazionale costituiscono in Afghanistan frammenti dello stesso quadro: il relativismo culturale è parimenti distante dagli uni e dagli altri poiché si oppone alla volontà che questi presuppongono, cioè quella di subordinare la pluralità del vivere ad alcune esclusive condizioni, che quasi sempre vengono imposte con la forza.

Come ricordato da Geertz:

Suggerire che i fondamenti «duri» dei giudizi cognitivi, estetici o morali possono di fatto mancare, o comunque che quelli che ci vengono offerti sono dubbi, significa trovarsi subito accusati di non credere all'esistenza del mondo fisico, di ritenere il gioco del flipper buono quanto la poesia, di considerare Hitler come nient'altro che un nostro compagno con gusti non convenzionali, o anche, come mi è capitato (Dio ce ne scampi) «di non avere nessuna posizione politica» (1988b, p. 59).

Non solo, invece, una ragionevole difesa del relativismo culturale non strida con le prese di posizione²³, ma essa non nega neanche l'opportunità (incontrovertibile) di riconoscere una comune condizione umana che si compie sì in forme diverse, ma tutte potenzialmente comprensibili (nel senso di conoscibili, anche se non necessariamente condivisibili) per qualsiasi essere umano.

In fondo il relativismo culturale può essere inteso come un continuo invito alla prudenza più che alla «debolezza» delle proprie convinzioni, in una prospettiva che vede l'articolazione sociale come un insieme complesso di diversità che non devono essere radicalizzate, ma nemmeno annullate. Anche oggi che l'antropologia contemporanea – o, forse meglio, la proli-

²² Per una interessante riflessione sugli estremismi e assolutismi in quanto prodotti della modernità si veda Gray 2004.

²³ Come ricorda Angela Biscaldi: «Il riconoscimento della pari complessità ed eterogeneità culturale, è proprio ciò che permette all'antropologo di poter essere critico anche a casa di altri, oltre che a casa propria» (2009, p. XVI).

ferazione di antropologie (Greenhouse 2002) – sempre più si è fatta carico dei temi della violenza, della sofferenza sociale e dell'ingiustizia²⁴, esprimendo così un deciso posizionamento politico, ovvero antagonista rispetto alle strutture di potere che perpetuano la violenza e la sofferenza, lo «spirito» insinuatosi agli albori della disciplina – «con non poco successo abbiamo cercato di scuotere il mondo [...]. Compito di altri è stato quello di rassicurare, il nostro quello di destabilizzare» (Geertz 1988b, p. 81) – rimane per molti aspetti vivo: «noi [antropologi] fummo i primi a insistere sul fatto che noi vediamo le vite degli altri tramite lenti fatte da noi stessi, e che essi osservano a loro volta le nostre con lenti fatte da loro stessi» (*ibidem*, p. 83).

Molto è stato scritto sul relativismo e sull'antirelativismo nonché sulle questioni a essi correlate (la natura umana²⁵, il determinismo culturale, l'invariante biologico...) per cui potrebbe suonare ripetitivo un richiamo a queste problematiche. Eppure, come anche il processo di ricostruzione in Afghanistan può mostrare, i continui attacchi al relativismo e la tendenza ad agire politicamente e militarmente in maniera dominante nel nome di principi che si presentano come universali impongono a chi intende adottare un approccio analitico antropologico (si badi, anche all'interno dell'antropologia non sono rari gli attacchi al relativismo) di esprimersi al riguardo.

Non è difficile credere che il relativismo possa sfociare in una radicalizzazione della differenza o in una impossibilità comunicativa o, ancora peggio, nell'incapacità di esprimere un qualsiasi giudizio, ma è evidente che si tratta, in questi casi, di un atteggiamento che non corrisponde alle pratiche e ai discorsi che un relativismo «temperato» suggerisce. Sostanzialmente,

non bisogna dimenticare che il relativismo può essere inteso anche come sfondo di un discorso antropologico che non tenta di ridurre l'altro a semplice «variabile» delle nostre categorie, insomma un relativismo «temperato» in grado di favorire «apertu-

²⁴ Si vedano tra gli altri Asad 1996; Das – Kleinman – Ramphel – Reynolds 2000; Nordstrom 2007, 2008; Schepher-Hughes 1995.

²⁵ Si veda per esempio il celebre scambio tra Chomsky e Foucault, riprodotto in forma cartacea con il titolo: *De la nature humaine: justice contre pouvoir*. Traduzione italiana: Chomsky – Foucault 2005.

re» alla traducibilità e alla commensurabilità delle culture. Anche qui, dunque, si tratterebbe di non cadere nelle strettoie dell'intelletto (etnologico) ma di assumere, invece, il punto di vista più ampio di una «ragione antropologica». Nelle scienze umane le posizioni teoriche univoche e radicali rischiano di portare a vicoli ciechi che si rivelano pericolosi; a fondamentalismi teorici che si rivelano suscettibili di sostenere e giustificare altri tipi di fondamentalismo, ideologici e politici (Fabietti 1999, pp. 37-38).

Un relativismo culturale così inteso può essere accolto come un invito a decifrare i volti di una contemporaneità in cui collettività e individui sono inevitabilmente in relazione gli uni con gli altri. Dopo tutto, la paura che il relativismo spinga a presentare le culture come isole distanti è infatti subito placata: basta sollevare lo sguardo e osservare al di là del proprio naso. A ben vedere il riferimento al «culturale» è legato, oggi, a un'idea di cultura per molti aspetti distante da quanto rilevato da alcuni predecessori della disciplina, in relazione ai quali viene ancora oggi definito il relativismo culturale, come se il ripensamento, anche turbolento in certe fasi, dell'antropologia non avesse comportato conseguenza alcuna sul piano concettuale oltre che su quello metodologico e paradigmatico. Il concetto di cultura è stato sempre più problematizzato dagli studi antropologici fino alla decostruzione delle impalcature essenzializzanti e riduzioniste che attorno a esso erano state erette. Il termine «culturale» può opportunamente essere qui inteso non in quanto indice di una cultura distante dalle altre, quanto piuttosto come criterio di riferimento normativo, valoriale, estetico... che gli attori sociali associano (coscientemente o no) alle particolari condizioni che hanno contraddistinto il loro divenire individui all'interno di una collettività riconosciuta, frutto non già di un isolamento quanto di processi storici e relazionali. Un culturale «mobile e processuale che non è solo condizione ma anche prodotto di continue interazioni di soggetti» (Gallini 2009, p. 24).

Attacchi al relativismo, a ogni modo, non mancano da parte di attivisti²⁶ e studiosi così come di religiosi e governanti; at-

²⁶ In un convegno tenutosi a Firenze tra il 7 e l'8 febbraio 2009 – «Per un'etica pubblica laica» –, nella sessione «Scienza, ricerca, formazione, intercultura», Debora Picchi, del Centro Antiviolenza Libere Tutte e del CISDA (Comitato a So-

tacchi che, talvolta, credo derivino da alcuni fraintendimenti di base, altre da posizioni chiaramente differenti.

Quando si fa accenno al relativismo culturale, si assume tendenzialmente che questo implichi l'idea di cultura come parte di un mosaico di culture come «sistemi chiusi che determinano ogni aspetto della vita degli individui che ne fanno parte; lo fanno in maniera incommensurabile; e, pertanto, ogni cultura è valida quanto qualunque altra (Coliva 2009, p. 11). Così lo legge, tra gli altri, Annalisa Coliva che, in un recente libro in cui passa in rassegna teorie e contro-teorie del relativismo, giunge alla conclusione che, nella diatriba tra relativismo e realismo, dovrebbe riaffermarsi la terza via, quella dell'antirealismo. Ma tutta l'analisi della filosofa è basata su quella

stegno delle Donne Afgane), ha presentato un intervento dal titolo *La trappola del relativismo culturale*, nel quale ha tra il resto affermato: «Mi propongo qui di affrontare l'insidioso tema dell'intercultura visto in una prospettiva di genere e allo stesso tempo di considerare la questione della laicità con uno sguardo trans-culturale al fine di scoprire la trappola insita nel concetto di "relativismo culturale" [...]. Ciò che mi interessa qui mettere in luce è la trappola che si cela dietro l'accettazione acritica delle cosiddette "culture" e le pericolose conseguenze che tutto ciò produce, in primo luogo, sulla vita delle donne. Il pensiero che prende il nome di "relativismo culturale" fa del rispetto delle "altre culture" il punto cardine del rapporto fra quella che viene chiamata "civiltà occidentale" e le "civiltà non occidentali". Questo punto di vista riconosce a tutte le culture la stessa dignità, validità e legittimità mettendo da parte qualsiasi critica o giudizio di merito. All'apparenza sembrerebbe un approccio illuminato, democratico e progressista se non fosse che tale approccio non tiene conto della problematicità del termine "cultura". Bisognerebbe, infatti, pensare le "culture" non come immobili colossi senza tempo, cristallizzati in un'atroce fissità e insensibili ai cambiamenti interni e alle contaminazioni esterne, bensì come prodotto di vivi e vivaci consorzi di donne e uomini costantemente in movimento e in trasformazione, esattamente come noi percepiamo la nostra "cultura" e la nostra società (ammesso che questa contrapposizione loro/noi abbia un qualche senso). Se si accetta questa idea, si dovrà anche riconoscere che quando parliamo di "cultura" – spesso con una certa superficialità – il più delle volte ci riferiamo a qualcosa che potrebbe essere definito più precisamente "cultura dominante" [...]. La *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan* (Associazione Rivoluzionaria delle Donne dell'Afghanistan) rappresenta un vivido esempio di lotta per la laicità e per i diritti nel cuore del fondamentalismo più cupo. Dichiaratamente anti-fondamentalista, RAWA si batte da trent'anni per la separazione fra potere politico e religioso, convinta che la laicità sia l'unica possibile via di riscatto delle donne afgane e di costruzione di un vero processo di democrazia in Afghanistan». Ora, per quanto si possa condividere l'intenzione di fondo di alcune affermazioni – cioè che dovrebbero essere smascherate e contrastate le strutture della violenza (simbolica e materiale) radicate in ogni società – in questo paragrafo spiego che l'accusa al relativismo su cui una posizione del genere poggia è a mio avviso infondata e rischia di generare effetti opposti a quelli dichiarati.

che potrebbe essere definita un'idea «militante» di relativismo o, meglio, della serie di relativismi che l'autrice prende in esame: relativismo etico, linguistico, culturale... Quest'ultimo, che qui mi interessa, viene fatto risalire al lavoro di Boas e, successivamente, a quello di Ruth Benedict, Melville Herskovits... «fino ad arrivare a un parziale ripensamento con Clifford Geertz» (*ibidem*, p. 7). In breve, secondo Coliva, sebbene la posizione di Boas sia molto articolata, il relativismo può comunque essere sintetizzato in due tesi:

Tesi del determinismo culturale: le culture determinano sia l'esperienza, sia le categorie, sia le credenze e i giudizi – siano essi fattuali o valutativi – degli individui che ne fanno parte.

Tesi della relatività culturale: ciascuna cultura è un sistema che organizza ogni aspetto della vita degli individui che ne fanno parte, secondo categorie che le sono proprie. Quindi le culture, con i sistemi linguistici e concettuali che ne derivano, sono tra loro incommensurabili (*ibidem*, pp. 10-11).

Sulla base di queste premesse, Coliva ritiene che il relativismo culturale condurrebbe a «indesiderate conseguenze per la pratica stessa dell'antropologia: se davvero le culture fossero sistemi chiusi e incommensurabili, come potrebbe mai un antropologo comprendere e descrivere un'altra cultura?» (*ibidem*, p. 78). Da ciò deriva, secondo l'autrice, l'ovvia considerazione che la tesi dell'incommensurabilità delle culture sia falsa.

Le riflessioni filosofiche di Coliva seguono le derive di un relativismo assoluto decisamente insostenibile. L'accusa mossa nei confronti del relativismo è quella di presentare un mondo di culture isolate, ognuna delle quali, si direbbe, conduce una vita propria. Qui starebbe la «trappola del relativismo culturale»: offrendo l'immagine di un mondo frammentato, il relativismo promette tolleranza verso gli altri ma rende ciechi di fronte alla sofferenza altrui. In particolare, il relativismo sarebbe indifferente (forse anche funzionale, secondo i sostenitori di questa posizione) all'egemonia delle «culture dominanti» che

per loro natura mirano al mantenimento di un sistema di potere che permette loro di essere quello che sono – ossia egemoni, appunto – e a tal fine faranno uso di tutti gli strumenti a loro dispo-

sizione. Come ben sappiamo fra i più potenti vi sono proprio le religioni con tutto il loro pacchetto di tradizioni, rituali e credenze che permeano molteplici aspetti della vita sociale (Picchi 2009).

Bisognerebbe invece, sempre a detta di chi accoglie questa posizione, debellare i sistemi religiosi e culturali nel nome di un progresso laico (di matrice occidentale?) senza nascondersi dietro un apparente rispetto per le culture. Elizabeth Zechenter (1997) ha insistito per esempio sul fatto che la stessa antropologia abbia fallito, in quanto disciplina, nel prendere in esame gli abusi prodotti sugli individui nel «nome della cultura». In particolar modo, adottando un approccio relativista e proclamando una non-qualificabile tolleranza per le culture, l'antropologia avrebbe trascurato i diritti degli individui – specialmente delle donne – nelle società non occidentali.

Di contro si potrebbe subito ribadire quanto una posizione critica che poggi su un relativismo «temperato» sia certamente in grado di prendere in carico problematiche di natura sociale e politica, ma non a partire da una generica presunzione di «superiorità etica» raggiunta da alcune società (quelle occidentali) – posizione che, paradossalmente, ripete l'atteggiamento dei fondamentalisti religiosi: «qui stanno la verità e la giustizia e a queste bisogna adeguarsi» – bensì in base ai termini propri del contesto sociale all'interno del quale le problematiche in questione assumono rilevanza, considerando che, tale contesto, rappresenta il riferimento primario, seppur non esclusivo, degli attori sociali. Come sostiene Homi Bhabha: «Bisogna mettere il “patriarcato” sotto accusa, certo, ma dentro un contesto pertinente; così come bisogna condannare il sessismo, ma al tempo stesso specificarlo» (2007, p. 89).

Del resto, come ricorda Orsetta Giolo (2008), i temi della «giustizia di genere» o della «giustizia tra i generi» non sono affatto sconosciuti all'islam²⁷. Secondo Margot Badran, il femminismo

²⁷ Si vedano anche Pepicelli 2010 e Salih 2008. In merito al particolare contesto afgano, Salih scrive che le «riforme indirizzate a modificare le relazioni di genere sono state viste come emanazione di un'élite statale urbana interessata a consolidare il proprio controllo sulle periferie. In un contesto in cui lo Stato viene percepito come un apparato esterno e con un atteggiamento fortemente predatorio e coercitivo, le realtà locali divengono, inevitabilmente, oppostive» (ivi, pp. 93-94).

islamico corrisponde a un «discorso sull'uguaglianza di genere e sulla giustizia sociale che ancora nel Corano la sua visione e la sua missione e ricerca la pratica del diritto e della giustizia per tutti gli esseri umani nella pienezza della loro esistenza, sia nella sfera pubblica sia in quella privata» (cit. in Giolo 2008, p. 95).

Ancora Badran (2010) sottolinea come il femminismo islamico contemporaneo trascenda ormai i confini geografici e le categorie di «Oriente» e «Occidente». Ciò non esclude, comunque, la necessità di collocare storicamente e culturalmente i desideri e le aspirazioni di libertà delle donne (Abu-Lughod 2002; Mahmood 2001). È del tutto legittimo e doveroso criticare quelle pratiche di dominio maschile che le religioni possono (e di fatto lo fanno) reificare; così come appare ragionevole l'invito di Martha Nussbaum (2007) a «non semplificare». Mi sembra che le religioni giochino un ruolo importante nel dare continuità a determinati dispositivi di gerarchizzazione sociale e di stigmatizzazione verso l'alterità. D'altro canto i giudizi perentori e aprioristici di condanna alla religiosità in generale (nel nome di *un* progresso laico) poco si conformano all'esperienza plurale umana che nelle forme religiose ha trovato sì potenziali strumenti per alimentare forme di antagonismo sociale, ma anche, in taluni casi, ragioni di riscatto e possibilità di esplorazione della complessità. La costruzione di un «Altro religioso» che, per liberarsi delle proprie catene, deve ambire all'universo valoriale e normativo che questo presunto progresso presuppone, è un ragionamento che torna forse più utile alle logiche di contrapposizione (si pensi alla tendenza «islamofobica» che ha interessato diversi paesi europei negli ultimi anni) che a quelle di convivenza impedendo di fare «luce, inoltre, sulla porosità tra i termini di un'altra classica dicotomia, quella che oppone laicità a religiosità» (Salih 2008, p. 144). Posizioni di questo tipo hanno ironicamente l'effetto di riprodurre, sotto un'altra veste, l'essenza stessa di quei dogmi religiosi contraddistinti dalla logica inclusione/esclusione. L'atteggiamento relativista, al contrario, orientato all'esercizio del dubbio e al riconoscimento della pluralità, spinge a rinunciare da subito al desiderio di affermare la propria visione del mondo a discapito di quella altrui.

Annalisa Coliva, da parte sua, vincola la posizione relativista alla formulazione dell'idea di cultura come «sistema chiuso».

La filosofa giustifica questa prospettiva rifacendosi ad alcune riflessioni di Franz Boas, trascurando la vastissima letteratura antropologica che da allora ha non solo problematizzato e rivisitato l'idea di «cultura», ma ha anche criticamente discusso le responsabilità dell'antropologia nell'aver radicalizzato la diversità culturale. Oggi si può sensatamente riconoscere come innegabile la consapevolezza che la vicenda sociale umana sia stata scandita da incontri, scontri, contaminazioni, fusioni che rendono le idee di purezza, autenticità e tipicità delle culture costrutti retorici funzionali alle dinamiche sociali e politiche presenti in e tra i gruppi sociali. Che il relativismo culturale comporti necessariamente una visione delle culture come «blocchi separati» è d'altro canto un errore che si è alimentato nel corso dei decenni, derivante dall'idea di un relativismo assoluto che in molti hanno ritenuto essere l'unica forma possibile di relativismo.

Non resta che da chiedersi, a questo punto, secondo quale passaggio logico l'idea di «rispetto delle culture», che ha mosso il lavoro di molti antropologi, o l'impossibilità di misurare qualitativamente un sistema culturale rispetto a un altro, condurrebbero inevitabilmente all'incommensurabilità delle culture. L'accusa mossa nei confronti del relativismo è spesso quella di eliminare le possibilità di dialogo tra le culture (ammesso pure che abbia senso parlare di «dialogo tra culture», come se le «culture» agissero in questo o in quel modo, in maniera compatta e uniforme). Ma riconoscere che un altro individuo è umano quanto me, degno di rispetto quanto me, che egli vede il mondo da un punto di vista particolare, significa affermare che tra me e lui non vi possa essere possibilità alcuna di relazione, comprensione, scambio, reciproca influenza? In che misura sarebbe necessario somigliarsi per poter stabilire criteri di convivenza? Nel momento in cui l'essere gli uni in relazione²⁸ agli altri è una conseguenza inevitabile nel mondo contemporaneo, la ricerca di

²⁸ Si fa qui riferimento non alla «essenziale relazionalità a partire dalla quale si rende possibile la stessa costruzione della soggettività» (Crespi 2006, p. 70), quanto all'intensificarsi, nel corso degli ultimi decenni, di relazioni tra individui, gruppi e Stati (in forme talvolta nuove – si pensi alla diffusione dei nuovi media – e in ogni ambito della sfera sociale: economico, religioso, giuridico...) a livello planetario.

strumenti e regole condivise appare scontata quanto necessaria. Che per ricavare queste regole sia altresì indispensabile universalizzare un determinato sistema morale-normativo è opzione, a mio avviso, insostenibile: l'essere in relazione impone il confronto, ma che imponga anche l'omogeneizzazione e l'annullamento della diversità è un fatto quantomeno discutibile.

In determinate situazioni, chi denuncia l'idea di cultura cui il relativismo (a quanto pare) porterebbe, sembra implicitamente accettare (paradossalmente) l'idea che la cultura faccia fare certe «cose», cose che spesso sono discriminanti nei confronti delle donne, per esempio, fornendo così l'immagine di individui che rispondono meccanicamente a un «richiamo culturale» che può essere superato solo attraverso l'interiorizzazione di una «cultura laica», progressista e trasversale a tutte le culture. Il relativismo, secondo i sostenitori di questa posizione, impedirebbe di criticare le culture e, in questo modo, sarebbe indifferente ai soprusi che tradizioni, modelli culturali e religiosi rendono possibili. Una posizione di questo tipo è rintracciabile nell'approccio femminista della politologa Susan Moller Okin che, sottolineando la tensione tra femminismo e multiculturalismo²⁹, si chiedeva:

cosa fare quando le istanze delle culture o delle religioni delle minoranze collidono con la norma dell'uguaglianza di genere che, almeno formalmente, è promossa dagli Stati liberali (per quanto essi continuino a violarla in pratica)? [...].

Io penso che noi – specialmente chi di noi si considera politicamente progressista e contrario a tutte le forme di oppressione – siamo stati troppo precipitosi nel supporre che femminismo e multiculturalismo fossero entrambi cose buone e facilmente conciliabili. Al contrario, esiste verosimilmente una certa tensione tra loro – in particolare tra il femminismo e l'impegno multiculturalista a garantire diritti di gruppo alle culture minoritarie (*ibidem*, pp. 3-5).

Riducendo la critica al multiculturalismo a una prospettiva rigidamente antirelativista, il testo di Okin impedisce di far luce

²⁹ Per una prospettiva decisamente diversa si veda Eller 1997. Qui, l'autore, prendendo spunto da Geertz, sviluppa un'argomentazione la cui posizione è già evidente nella scelta del titolo: *Anti-Anti-Multiculturalism*.

sugli effettivi limiti e le profonde ambiguità dei modelli multiculturalisti, intrappolati nella dicotomia assimilazione-esclusione. La politologa esprimeva una marcata insofferenza nei confronti di quelle pratiche che, a suo avviso, certe culture spingerebbero a perpetrare. La riflessione fa per lo più riferimento a episodi giornalistici in cui questioni di onore e identità di gruppo forniscono il quadro di culture patriarcali discriminanti nei confronti delle donne. Tuttavia, nel corso delle argomentazioni, Okin delineava un'idea stereotipata ed essenzializzante di cultura, proprio in quei termini che Coliva vorrebbe invece associati al relativismo. Ne sono un esempio le seguenti affermazioni:

Prendiamo infine la pratica – comune in gran parte dell'America Latina, nel Sud-Est asiatico rurale e in alcune parti dell'Africa occidentale – di incoraggiare o addirittura obbligare la vittima di uno stupro a sposare il proprio stupratore. In molte di queste culture [...] gli stupratori vengono prosciolti dalla legge se sposano o (in alcuni casi) soltanto si offrono di sposare le loro vittime. È chiaro che in queste culture lo stupro non viene visto come violenza personale sulla ragazza o sulla donna in quanto tale, bensì come grave offesa alla sua famiglia e all'onore familiare. Se quasi tutte le culture del mondo hanno un passato decisamente patriarcale, alcune – specialmente le culture liberali occidentali, ma non solo quelle – se ne sono allontanate molto di più di altre. Naturalmente, le culture occidentali praticano ancora parecchie forme di discriminazione sessuale [...]. Ma è anche vero che alle donne delle culture più liberali vengono garantite per legge molte delle libertà e opportunità degli uomini (Okin 2007, pp. 11-13).

Nonostante ciò sia già emerso nel corso di questo lavoro, è ancora opportuno ribadire che non ritengo certe forme di violenza «relativamente» gravi perché associabili, per esempio, a determinate pratiche consuetudinarie. Ciò che mi allontana dalle riflessioni di Okin è, piuttosto, la sua idea di cultura, che viene generalmente legata al relativismo culturale ma che è evidentemente più dipendente da posizioni del tipo espresso dalla politologa. Non si capisce, infatti, a cosa facesse riferimento Okin nell'utilizzare il termine «culture» o, più in particolare, espressioni quali «culture liberali», «culture occidentali». Non meno ambigui sono i riferimenti alle culture di alcune aree menzionate (Africa occidentale, Sud-Est asiatico...). La

politologa collegava automaticamente episodi e rappresentazioni a una particolare cultura; riportava l'affermazione di un tassista peruviano e questo suggeriva di considerare in un preciso modo la «cultura peruviana».

Assumendo acriticamente una concezione stereotipata della cultura ed esprimendo le proprie perplessità circa il riconoscimento dei «diritti dei gruppi minoritari» in relazione al rispetto dei diritti delle donne, Okin non si rendeva conto che proprio un'idea rigida ed essenzializzante di cultura, quale lei tendeva a reificare, sta alla base delle rivendicazioni (giuste o no) dei gruppi di tutto il mondo. Come ha ben spiegato Roger Keesing (2000), una concezione essenzialista e reificata di «cultura» è stata «adottata dalle élites del Terzo Mondo e dalla loro retorica culturale e nazionalista», divenendo uno «strumento retorico ideale per le rivendicazioni di identità, pronunciate in opposizione alla modernità, all'occidentalizzazione o al neocolonialismo» (ivi, p. 369).

Accettando questa idea di cultura, il ragionamento sviluppato da Okin non invita a problematizzare sufficientemente i processi di produzione culturale e i fenomeni che a questi vengono associati, né tantomeno a chiarire la complessa relazione che intercorre tra società, cultura e nazione (Gupta – Ferguson 1992).

Homi Bhabha, commentando il testo di Okin, ha sottolineato come la politologa, in maniera involontaria, fornisca argomentazioni valide a una concezione monolitica della cultura. Gli stereotipi culturali utilizzati da Okin «possono anche sembrare veri e registrare con esattezza alcuni aspetti di una tradizione culturale, ma sono riduttivi nella misura in cui a ogni “tipo” culturale assegnano una rappresentabilità fissa o universale» (2007, pp. 87-89).

Gli antropologi culturali non sono stati avidi di critiche nei confronti del loro stesso passato e hanno da tempo innescato processi di ripensamento dei fenomeni culturali e dei meccanismi di naturalizzazione della cultura. Detto ciò, è forse necessario fare una puntualizzazione. Non bisogna dimenticare, infatti, che ogni produzione teorica ed etnografica è figlia del suo tempo. L'antropologia di Boas, per esempio, non può essere presa in considerazione a prescindere dalle contingenze storiche (si pensi alla drammatica vicenda degli indiani d'America prima e alla Guerra Mondiale

poi) e dalle correnti di pensiero dell'epoca, in particolare dal desiderio di reagire all'evoluzionismo. Per quanto critici si possa essere nei confronti di Boas, sembra tutt'altro che insensato il richiamo di Herbert Lewis (2001) per quella che può essere considerata l'intenzione basilare del lavoro di Boas: il rispetto per l'altro. Un altro che oggi siamo in grado di vedere in noi stessi probabilmente più di quanto non fosse possibile a quel tempo, sebbene la reificazione del costrutto dicotomico «noi-loro» non cessi di produrre forme gerarchizzate di umanità. Quel sentimento collettivo che la comune condizione umana evoca è straordinariamente variopinto ed è ben lontano dal «villaggio globale» che molti descrivono; un complesso di diversità che costituiscono un'unità molteplice. È in questi termini che un atteggiamento ispirato al relativismo culturale risulta compatibile con l'inoppugnabile riconoscimento del comune destino del genere umano³⁰; un riconoscimento che pur deve misurarsi con la continuità di ingiustizie strutturali a livello planetario. Una compatibilità che, quantunque sia opportuno esplicitarne gli assunti di fondo, non dovrebbe stupire.

Anzitutto, non credo che l'ispirazione che si può trarre oggi dal relativismo culturale debba necessariamente e meccanicamente riprodurre le posizioni relativiste esposte da Benedict o Herskovits. In merito a ciò si rileva infatti una curiosa tendenza degli antirelativisti: per supportare le proprie posizioni, essi fanno riferimento a studi recenti o addirittura futuri; per criticare il relativismo, chiamano sempre e solamente in causa, in maniera strumentale, gli ormai esageratamente criticati allievi di Boas. Gli antirelativisti obietterebbero che ciò avviene poiché le posizioni relativiste non sono cambiate poi tanto da allora. In tutta risposta si considerino due ulteriori aspetti, oltre alla già dibattuta questione della definizione del concetto di cultura: il relativismo degli antropologi americani della prima metà del secolo scorso aveva una forte connotazione ideologica per cui le

³⁰ Come ha fatto notare Bauman, circa duecento anni fa Kant aveva lucidamente compreso che «noi tutti abitiamo e ci muoviamo sulla superficie di questa sfera e non abbiamo altro posto dove andare, quindi saremo per sempre costretti a vivere gli uni accanto agli altri e gli uni insieme agli altri. Se ci spostiamo su tale superficie sferica nel tentativo di allungare le distanze che ci separano, in realtà non facciamo altro che accorciarle e ogni possibile sforzo di dilatarle o mantenerle risulta controproducente» (2003, p. 110).

loro produzioni scientifiche non possono essere analizzate a prescindere da questo fattore. Inoltre, la crisi della rappresentazione e il crollo delle certezze epistemologiche hanno generato, oltre che un senso di indeterminatezza, una inclinazione al *bricolage* teorico nelle nuove generazioni di studiosi³¹, una tendenza che i più nostalgici non vedono di buon occhio, ma che contiene in sé la possibilità di indagare la complessità senza la presunzione di averne afferrato, una volta per tutte, una qualche essenza.

Come possono conciliarsi allora il riconoscimento della comune condizione umana (con le conseguenze universalizzanti che ciò ingenera) e un relativismo inteso nei termini fin qui descritti? Il punto è che un relativismo culturale così concepito non intende affatto negare questo riconoscimento perché non è l'ossessione di definire la «natura umana» l'oggetto del suo interesse.

Per dirla con Geertz:

Il problema non è se gli esseri umani siano o no organismi biologici dotati di caratteristiche intrinseche: gli uomini non possono volare e i piccioni non possono parlare. E non è neppure se essi mostrino o no di avere aspetti comuni nel funzionamento mentale ovunque noi li troviamo: i papuasi invidiano, gli aborigeni sognano. Il problema, piuttosto, è cosa dobbiamo fare di questi fatti non contestati quando cerchiamo di spiegare i rituali, di analizzare gli ecosistemi, di interpretare le sequenze fossili o di comparare le lingue (1988b, p. 67).

Forse altri pretendono di penetrare nel «cuore umano» o di svelare i misteri della «mente umana», ma, almeno idealmente,

³¹ In questa prospettiva suonano come un richiamo particolarmente efficace le parole di Feyerabend: «La condizione della coerenza, la quale richiede che le nuove ipotesi siano in accordo con teorie accettate, è irragionevole, in quanto preserva la teoria anteriore, non la teoria migliore. Le ipotesi in contraddizione con teorie ben affermate ci forniscono materiali di prova che non possono essere ottenuti in nessun altro modo. La proliferazione delle teorie è benefica per la scienza, mentre l'uniformità ne menoma il potere critico. L'uniformità danneggia anche il libero sviluppo dell'individuo» (2002, p. 30). Inoltre, «l'unanimità di opinione può essere adatta per una chiesa, per le vittime atterrite di qualche mito (antico o moderno), e per i seguaci deboli e pronti di qualche tiranno. Per una conoscenza obiettiva è necessaria la varietà di opinione. E un metodo che incoraggi la varietà è anche l'unico metodo che sia compatibile con una visione umanitaria. Nella misura in cui la condizione di coerenza limita la varietà, essa contiene un elemento teologico [...]» (*ibidem*, p. 39).

gli studiosi ispirati a un relativismo culturale quale qui si delinea sarebbero più facilmente interessati a rendere evidenti i meccanismi di «stabilizzazione» e di «naturalizzazione» che gli individui e le collettività attuano al fine di significare la realtà, con i processi di acquisizione, resistenza e rielaborazione che questi comportano. Interesse che probabilmente non accontenterebbe Jervis, così affascinato dalla «rivincita del naturalismo» (2005, p. 97) e così impegnato a criticare «coloro che negano la differenza fra le opinioni e le conoscenze» (*ibidem*, p. 158), ma potrebbe bastare per chi si preoccupa anzitutto di problematizzare la propaganda delle presunte certezze e verità. Non si tratta di ridurre le ambizioni delle produzioni scientifiche e teoriche quanto, piuttosto, di contrastare il loro implicito desiderio assolutista. Come ha avuto modo di suggerirmi un amico, esistono porte dove la scienza e gli scienziati, come ogni uomo e donna, possono entrare soltanto piegando il capo. Lo stesso Geertz (1988b) ha ribadito che non si tratta soltanto di mettere in discussione «la validità delle scienze, reali o sedicenti; mi preoccupano, piuttosto, e dovrebbero preoccupare tutti noi, le mannaie che, con una crescente determinazione che sfiora l'evangelico, si stanno freneticamente affilando con il loro aiuto» (ivi, p. 69).

E forse c'è anche più di questo, com'è possibile intuire dalle parole di uno sciamano inuit che, qualche tempo fa, avrebbe riferito:

Io non so nulla, ma di continuo la vita mi pone a confronto con forze che sono più potenti di me! Come sia difficile vivere, noi lo sappiamo dai nostri antenati, ed è sempre l'inesorabile che diventa il destino dell'uomo e della donna. Per questo noi crediamo nel male. Il bene non abbiamo da prenderlo in considerazione perché è di per sé bene e non c'è bisogno di farne oggetto di venerazione. Il male, invece, che sta in agguato nel grande buio, minacciandoci attraverso le tempeste e il cattivo tempo e che si avvicina di soppiatto su di noi nella nebbia spessa, deve essere tenuto lontano dal sentiero su cui camminiamo. Gli esseri umani hanno così scarsi mezzi e noi non sappiamo neppure se quello che crediamo sia vero. L'unica cosa che noi sappiamo per certo è che ciò che ha da succedere succederà³².

³² Jakobsen, cit. in Remotti 2008, p. 262.

La volontà di mettere in discussione le presunte certezze – «Dal fatto che a me, o a tutti, *sembri* così, non segue che *sia* così. Però si può benissimo chiedere se di questo sia possibile dubitare *sensatamente*» (Wittgenstein 1999, pp. 2-3) – risulta centrale nel posizionamento che qui si cerca di argomentare, che intende da un lato conservare la capacità di messa in discussione che il relativismo presuppone e, dall'altro, tenta di rendere esplicito il proprio angolo d'osservazione (in relazione allo studio qui presentato) rigettando in questo modo ogni tentativo di oggettivazione. L'angolo d'osservazione corrisponde, infatti, alla particolare distorsione che il soggetto-ricercatore esercita sulle realtà osservate modificandole non solo per effetto del suo esserci, in quanto individuo, ma per il fatto di esserci in un certo modo, cioè di assumere una particolare posizione sulla base dell'esperienza etnografica. Questo posizionamento, e qui torna la «prudenza» suggerita dal relativismo, non si esprime aprioristicamente, bensì a partire dalle circostanze effettive che corrispondono al tempo e al luogo del suo esplicarsi. Prendiamo il caso di Soraya (Capitolo 3): il tono che si avverte di empatia nei suoi confronti e di critica verso i meccanismi familiari e giudiziari che hanno segnato la sua vicenda deriva non già da una mia preventiva assunzione per cui le modalità di risoluzione dei problemi a livello familiare comportano necessariamente la violazione dei diritti della donna (cosa che invece potrebbe sostenere un attivista dei diritti umani o un politologo sulla scia di Okin), ma piuttosto dalle specifiche contingenze che hanno determinato il suo dramma. Certo, di fondo rimane una predisposizione ineliminabile del soggetto-ricercatore che lo guida tra l'acquisizione di nuovi elementi e la rielaborazione di quelli conosciuti; una predisposizione che, a ogni modo, un atteggiamento relativista non invita a occultare. In sostanza, fondandosi sull'esperienza, letta nel contesto sociale e politico che le conferisce senso, un posizionamento ispirato al relativismo risulta ancora più efficace di un posizionamento a priori perché quest'ultimo esula dalle circostanze concrete ed esaspera il pregiudizio, mai eliminabile, certo, ma almeno controllabile, potenzialmente mutevole nella logica dell'incontro.

Non a torto un antirelativista criticherebbe queste mie argomentazioni sottolineando una certa incoerenza di forma e di

sostanza, e «poiché la critica più “forte” che si possa muovere a una posizione è che è incoerente» (Coliva 2009, p. 73), ne concluderebbe che esse non portano grande sostegno alla tesi relativista. Da parte mia, invece, accoglierei di buon grado l'accusa dell'incoerenza per una serie di ragioni. La più importante è che le persone, quotidianamente, affrontano la realtà in maniera molto più creativa di quanto un criterio di coerenza implichi; si può forse esser coerenti con se stessi, ma ciò non significa che la nostra idea di coerenza coincida con le aspettative che una concezione meccanicistica della coerenza prevede. Dopo tutto «la gente vive spesso con ambiguità, spontaneità e improvvisazione» (Rosaldo 2001, p. 148), per cui le «aspettative culturali» e le «norme sociali prefissate non bastano come guida per comprendere il comportamento» (*ibidem*, p. 148). Ciò nonostante, le teorie che si producono tendono a racchiudere la molteplicità del vivere in forme coerenti e standardizzate e «la vita sociale che descrivono appare regolata da programmi di comportamento chiaramente definiti e uniformemente condivisi» (*ibidem*, p. 148). Posto, dunque, che il criterio della coerenza è un ideale trasformato in esigenza, una posizione può anch'essa essere degnamente incoerente se con ciò intende far fronte all'irriducibile complessità del mondo che ci circonda; si tratta allora di dar luogo a un'incoerenza sostenibile, senza rinunciare alla produzione di argomentazioni «sensate», per dirla con Wittgenstein. Dal momento che tutti noi sappiamo «che non viviamo la nostra vita separando conoscenza ed essere» (Nordstrom 2008, p. 131), appare quantomeno problematico formulare descrizioni e spiegazioni esageratamente coerenti e ordinate ed esser consapevoli, al contempo, di non poter cogliere pienamente tale complessità e variabilità (perché imprevedibile, mutevole). In primo luogo, occorre superare, come suggeriva Renato Rosaldo (2001), quella inclinazione dicotomica che oppone l'ordine al caos. È evidente che la vita sociale non può essere afferrata «nel bianco» o «nel nero» poiché si costituisce di plurime sfumature che variano a seconda della luce: forse pensava proprio a questo la poetessa afgana Fatema Akhtar (2005) quando parlava di un mondo in cui le verità senza colori non possono sopravvivere.

2.1 In Afghanistan

In che modo, tutto questo, assume specifica rilevanza nel contesto della giustizia afgana? Provo a prenderla, come si usa dire, «alla larga», anche se solo apparentemente.

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel spiega che «in generale, ciò che è noto, appunto in quanto noto, non è conosciuto». Infatti, «il modo più comune di ingannare sé e gli altri consiste nell'introdurre nella conoscenza qualcosa di noto e di accettarlo così com'è» (2004, p. 85). L'enorme produzione (battaglia?) mediatica che è seguita al crollo delle Torri Gemelle e alla successiva guerra di *Enduring Freedom* ha (ri)portato l'Afghanistan dentro gli schermi delle televisioni e sulle prime pagine delle principali testate giornalistiche di tutto il mondo. Le immagini della «Kabul liberata» e quelle successive del «ritorno talebano» si sono susseguite inesorabilmente finendo col divenire familiari anche ai più disinteressati tra gli spettatori. In questo scenario si è consolidata una diffusa notorietà per le vicende afgane, non accompagnata tuttavia da una conoscenza³³ approfondita: la prima rende più facile il lavoro dei politici (e di certi «agenti» dell'interventismo internazionale, decisamente antirelativisti), la seconda è il prerequisito fondamentale di un'analisi etnografica.

La prima volta che giunsi a Kabul, nel 2005, ancor prima di scendere dall'aereo la mia testa era piena non solo di letteratura pertinente sull'Afghanistan e sulla sua storia, ma anche di immagini e descrizioni che per forza o per volere mi erano rimaste impresse. È forse anche per questo motivo che, nel tragitto che dall'aeroporto mi portava alla mia nuova abitazione, la vista di due giovani uomini che si tenevano mano nella mano mi portò a pensare nell'immediato che le cose dovevano esser cambiate veramente dalla caduta dei talebani, dal momento che due persone non si preoccupavano affatto di mostrarsi in pubblico palestando il loro rapporto intimo. Mi resi conto poco dopo che quei due amici, fratelli, o cugini si tenevano semplicemente per mano,

³³ Faccio qui riferimento non a una presunta «conoscenza oggettiva», quanto allo sviluppo di uno sguardo critico interessato ad andare oltre l'apparenza.

com'è abitudine di molti ragazzi in Afghanistan, e che quella loro manifestazione nulla aveva a che fare con la libertà di esprimere le proprie preferenze sessuali. Dietro questo fraintendimento c'era però dell'altro, una serie di pregiudizi che non derivavano solo dalle recenti vicende, ma erano ben più radicati: una particolare idea di mascolinità, la propensione a riconoscere in quel tipo di atteggiamento corporeo tra uomini il segno di «qualcos'altro», ecc. L'emersione di molti altri pregiudizi ha segnato (soprattutto) il mio primo viaggio in Afghanistan, la progressiva consapevolezza dei quali mi dava ogni volta sempre di più l'opportunità di cambiare, forse anche di affinare il mio punto di vista. Come già anticipato, non è possibile fare a meno dei propri pregiudizi, sebbene sia possibile «gestirli». Ed è opportuno gestirli se si condivide l'idea che, più di ogni altra cosa, è la possibilità di impegnarsi in relazioni umane prolungate che permette di svelare le nostre conoscenze e le nostre convinzioni per quel che sono: arbitrarie e dipendenti da condizionamenti storico-sociali. Per essere più precisi, questo non basta: di fondo vi deve essere la volontà di mettersi e mettere in discussione. Non sono state affatto rare, nel corso della mia esperienza di ricerca in Afghanistan, conversazioni con cooperanti, funzionari, medici o affaristi che formulavano frasi del tipo: «gli afgani sono lavoratori, ma non sanno fare due cose insieme», «l'impegno ce lo mettono, ma se non c'è uno di noi che guida il lavoro è la fine», «questi preferiscono continuare a vivere così, a volte mi chiedo che senso ha aiutarli» e così via. Dunque, se il pregiudizio necessita di essere gestito, allo stesso tempo una predisposizione alla messa in discussione non può mancare se si desidera che la relazione interpersonale diventi la base di un progetto condiviso.

Premesso ciò, «cultura» e «tradizione», che gli antropologi tendono a leggere in termini processuali e situazionali, divengono un impedimento non per chi si pone nell'ottica di una messa in discussione delle proprie e delle altrui convinzioni, ma per chi considera tali «costrutti» delle verità intangibili (siano questi relativisti assoluti, che si paralizzano di fronte alla diversità perché non contestabile, o antirelativisti, per i quali è vera solo la propria verità).

Proprio cultura e tradizione diventano spesso, nella logica di un certo tipo di interventismo internazionale, per esempio,

metri per misurare lo scarto tra «loro» e «noi», per rimarcare, in altre parole, il percorso da compiere per lo «sviluppo» e il «progresso» del paese ricevente il cosiddetto «aiuto», com'è il caso dell'Afghanistan. Con questa considerazione non intendo suggerire che gli obiettivi di una (riformulata) cooperazione internazionale non potrebbero che essere fallimentari o che i cittadini di uno Stato non si dovrebbero curare di quel che accade in un altro Stato³⁴. Anzi. Cerco piuttosto di evidenziare una tendenza dominante della politica internazionale (quella di preservare la relazione di dipendenza tra paesi «donatori» e paesi «riceventi»), che si auto-alimenta proprio attraverso il «sistema dell'aiuto». Cultura e tradizione possono divenire funzionali in questa logica nella misura in cui vi si fa riferimento per giustificare l'intervento degli «agenti del progresso» (per esempio le organizzazioni internazionali). L'idea stessa che in Afghanistan la giustizia sociale non possa trovare compimento se non per mezzo del processo di «importazione democratica» veicolato dai paesi occidentali si fonda su queste premesse: che, per esempio, gli afgani siano, per natura, votati al mestiere delle armi, che le comunità afgane non possano che nutrirsi di disuguaglianza di genere, che gli afgani siano così propensi alla lotta tra fazioni da non essere in grado di autogovernarsi, che le tradizioni abbiano un peso così rilevante in Afghanistan da non consentire alcuna possibilità di mutamento sociale...

Da questo punto di vista, le critiche mosse da più parti nei confronti della (solo apparentemente obsoleta) «teoria della modernizzazione» non sembrano turbare la forza politica e la capacità d'azione che da essa scaturiscono. Tali aspetti hanno storicamente caratterizzato l'interesse internazionale in Afghanistan (Caron 2007; Cullather 2002) e contraddistinguono anche l'attuale processo di ricostruzione.

³⁴ Per ciò che concerne l'antropologia in quanto disciplina, ciò significa soprattutto studiare le diverse forme di democrazia (Paley 2002) nonché indagare la correlazione tra Stato, violenza, sovranità e cittadinanza in una prospettiva comparativa-transnazionale. Per approfondimenti sulle tematiche accennate si vedano Appadurai 2005; Escobar 2004; Greenhouse 2002; Herzfeld 2003; Sachs 2000; Scott 2009.

Probabilmente ha ragione Unni Wikan quando afferma che gli antropologi hanno storicamente dimostrato una certa «riltutanza ad affrontare questioni in cui culture e tradizioni giocano un ruolo violento» (2008, p. 62), ma occorre anche tenere in considerazione che, come ricorda Fatema Mernissi, «essere tradizionali non significa accettare il sopruso (*al-jawr*) senza combatterlo»³⁵. La stessa Wikan riporta l'opinione di una giornalista svedese, di origine kurda, che afferma di «onorare la [propria] cultura» nel momento in cui si esprime in maniera critica nei confronti dell'etica dell'onore (2008, p. 67).

Il nocciolo della questione, comunque, sta nel riuscire a cogliere non già quel che c'è di «tradizionale» nelle forme di violenza, quanto di afferrarne la natura, per così dire, contemporanea, consapevole quindi delle profonde connessioni tra la vita dei singoli Stati e i flussi economici globali, tra i movimenti di rivendicazione interni e i circuiti transnazionali, rinunciando, quindi, a un approccio etnicizzante della violenza. Non bisogna infatti dimenticare che la stessa tradizione è il frutto di rapporti di potere, credenze, abitudini, adattamenti ambientali, relazioni all'interno dei gruppi sociali e tra di essi.

Nel contesto afgano una precipua retorica dello sviluppo tende a rappresentare il ricorso alle pratiche consuetudinarie come uno «spasmodico attaccamento» degli afgani alle proprie tradizioni, aspetto che ho cercato di problematizzare esplorando dinamiche più complesse che rimandano sostanzialmente all'esistenza di un pluralismo normativo inaccessibile e a una forma di giustizia negoziata derivanti da una serie di fattori interconnessi.

Partendo da una riflessione circa il cosiddetto processo di modernizzazione del sistema della giustizia afgana, Massimo Papa scrive:

l'argomento della diversità culturale viene declinato spesso in termini relativistici: ovvero viene tradotto nell'idea per cui ogni cultura dovrebbe trovare al suo interno i propri principi guida, come se ogni cultura fosse un'isola priva di comunicazioni con l'esterno. Occorre invece non solo guardare al carattere aperto e pluralistico di ogni cultura, compresa la cultura dei paesi isla-

³⁵ Cit. in Giolo 2007, p. 57.

mici, ma vanno inoltre considerati gli esiti autodistruttivi dello stesso relativismo, il quale nel chiederci di sottometterci a norme locali, ci chiede di osservare norme che sono nella maggioranza dei casi non relativistiche (2006, p. 302).

Oltre ad alcune particolari perplessità³⁶, il fraintendimento di base che questa posizione illustra è stato qui già discusso. L'autore però afferma anche:

certamente, la diffusa condizione di dipendenza economica, il basso tasso di scolarizzazione, la scarsa consapevolezza dei propri diritti impediscono alle donne afgane di trovare un uniforme impulso verso l'emancipazione e rendono l'impatto con la modernizzazione problematico se non traumatizzante. Resta da esplorare un'altra strada: un processo di modernizzazione interno alla tradizione dei paesi dell'area islamica, avendo cura di prestare una particolare attenzione comparatistica all'esperienza dei paesi *più avanzati* [corsivo mio]. [...] La modernizzazione e le riforme del diritto di famiglia, nodo cruciale dell'edificazione di una società democratica e dello Stato di diritto, può essere perseguita attraverso varie strade. Qualunque sia la strada prescelta, la modernizzazione travolge necessariamente le regole più discriminanti della [*shari'a*] e non risparmia la consuetudine [...]. Ragioni analoghe e anzi più cogenti condannano le consuetudini che sono, come si è visto, assai più illiberali e ancora più distanti da ogni soluzione liberale ed egualitaria di quanto siano le norme sciaraitiche. Le forze che tendono a mettere in discussione la [*shari'a*], dovrebbero erodere anche le consuetudini. Rimane da vedere se, per cancellare la norma ancestrale, non si possa fare ricorso alla [*shari'a*], debitamente riformata (*ibidem*, p. 305).

Sullo sfondo rimangono alcuni *dubbi radicali* relativi a determinate politiche interventiste, autoproclamate portatrici di «democrazia e progresso». La reiterazione di un linguaggio di tipo evolucionista («paesi più avanzati»), d'altro canto, appare

³⁶ L'idea generale di una «cultura dei paesi islamici» sembra, paradossalmente, appiattirsi su una percezione a grandi blocchi delle culture del pianeta, portando a inglobare le differenze sotto un'unica matrice che concerne l'aspetto religioso: «paesi islamici».

del tutto in linea con la particolare forma di interventismo internazionale cui si è assistito in Afghanistan.

Nel contesto geopolitico globale l'intervento umanitario mediato dall'uso della forza si è consolidato sempre più dalla fine della guerra fredda³⁷, parallelamente alla riformulazione della sovranità nazionale (Bellamy – Wheeler 2008; Goodman 2006; Meron 2000). Espressioni quali «guerra umanitaria», «guerra preventiva», «guerra giusta» sono divenute comuni nel gergo politico-militare; espressioni che incorporano assunzioni morali atte a giustificare interventi armati attuati con lo scopo apparente di «difendere i diritti umani», di «salvaguardare la dignità delle donne», di «esportare la democrazia», di «combattere il terrorismo» o di «porre fine a una tirannia». All'interno di questa logica le guerre contemporanee assumono il volto di una «esecuzione capitale collettiva sulla base di una presunzione di responsabilità penale di tutti i cittadini di uno Stato» (Zolo 2003, p. 156). Nello scenario afgano si manifesta con straordinaria chiarezza il legame tra queste forme di intervento militare (si pensi a *Enduring Freedom*) e il successivo riversamento massiccio di agenzie internazionali impegnate in processi di ricostruzione e democratizzazione. L'imposizione di modelli (giuridici, politici, di consumo...) universali, supportati spesso da mezzi militari ed economici (Escobar 2004), riflette dunque il tentativo di stabilire un preciso ordine planetario. Anche quando non accompagnato da espliciti atti di forza, l'intervento internazionale si attua in modo da avere comunque l'effetto di ribadire i profondi squilibri di potere e le ingiustizie di massa a livello transnazionale. Così chiudeva una interessante conversazione sul futuro dell'Afghanistan un docente dell'Università di Kabul: «Qualsiasi cosa faremo di noi stessi, avrà poca importanza se non corrisponderà a ciò che *gli altri* vogliono che noi facciamo»³⁸. Dello stesso tenore l'affermazione di un rifugiato politico da me incontrato a Milano nel gennaio 2011: «Fuggire dal

³⁷ Come pure gli interventi delle Nazioni Unite. Amitav Ghosh (1994) ha osservato che la quantità di azioni di *peacekeeping* promosse dall'ONU nei quattro anni successivi al 1989 fu più o meno uguale a quanto compiuto nei quattro decenni precedenti al 1989.

³⁸ Conversazione del 2 aprile 2008.

mio paese è stato doloroso. Ma ancor più doloroso è pensare di non avere un luogo in cui tornare. Non so cosa succederà all'Afghanistan. Forse non devi chiederlo a un afgano».

Lo stesso Papa (2006) sembra consapevole dei rischi e delle ambiguità legati all'interventismo internazionale in Afghanistan e ribadisce la necessità di denunciare azioni che possano stravolgere «l'impianto del sistema giuridico autoctono per rispondere a logiche di profitto e di interessi geopolitici» (ivi, p. 280).

Appare tuttavia difficile non stravolgere «l'impianto del sistema giuridico autoctono» quando si intende «cancellare la norma ancestrale» (*ibidem*, p. 305) e attuare una modernizzazione imposta dall'esterno (dai paesi ritenuti «più avanzati») e governata, come di fatto accade in Afghanistan, dalle regole del cosiddetto «New Great Game». Il giurista richiama inoltre «il dovere di schierarsi nella scelta del modello migliore» (p. 280) per riformare il sistema giuridico.

Ma ciò che induce a rilevare l'osservazione della rete normativa afgana è che, nonostante i proclami dialogici, la possibilità di creare i presupposti per una efficace compresenza di sistemi normativi differenti non sia nell'agenda di coloro che detengono il potere. Di conseguenza, le tensioni che si generano a livello politico si traducono, nei tribunali, in forma di ingiustizia normativizzata.

Il modello integrato proposto da Ali Wardak (Capitolo 1)³⁹, per esempio, offre interessanti spunti di riflessione, ma occorre ricordare che l'attuazione di modelli giuridici deve fare i conti con le strutture di potere che, nel nome della legge, ribadiscono la propria presenza nell'ordine sociale. *Rule of law*, diritti umani, *shari'a* e pratiche consuetudinarie non sono riferimenti normativi neutri di cui gli attori sociali possono disporre liberamente e incondizionatamente. Si tratta, al contrario, di sistemi che implicano gerarchie, categorie, visioni del mondo

³⁹ In un rapporto più recente (Kazem – Saba – Wardak 2007) viene offerta una proposta di integrazione sintetizzata nel titolo mediante l'espressione «*bridging modernity and tradition*». Il rapporto, quantunque approfondito ed equilibrato, si fonda su presupposti a mio avviso erronei che impediscono di centrare il fulcro della questione. Gli autori finiscono (ritengo inconsapevolmente) col ribadire una prospettiva di tipo coloniale che la polarizzazione modernità/tradizione ben esprime.

che coincidono con le necessità e le aspettative delle forme politiche cui rimandano. Se conciliabili, tali sistemi, lo sono a patto che vengano altresì ridiscusse le strutture di potere su cui si fondano i riferimenti normativi dati. La risoluzione interfamiliare delle dispute, pertanto, non può essere semplicemente collegata a una struttura sociale incline a perpetrare meccanismi «tradizionali», ma rimanda soprattutto, in particolar modo per ciò che concerne l'inasprimento di particolari pratiche, all'esistenza di un pluralismo normativo inaccessibile che riflette una particolare mappatura del potere.

In tale contesto è chiaro che «il mero relativismo culturale non basta» (Spivak 2005, p. 204). La diffusione dei diritti umani, l'implementazione di un sistema (ricostruito) della giustizia e la lotta alle ingiustizie implicano mutamenti e responsabilità che non possono essere affrontati in un unico dibattito. Ciò nonostante, il riferimento a una prudenza relativista nei termini fin qui descritti suggerirebbe, nel caso specifico, di muoversi sul terreno della giustizia con un approccio attento, focalizzato e allo stesso tempo multifattoriale, in grado cioè di operare le implicite connessioni presenti a diversi livelli fra dinamiche transnazionali e contingenze micro-sociali. L'evidenza di una contemporaneità governata dal principio della simultaneità conferisce alle dinamiche di riformulazione culturale e giuridica una rilevanza straordinaria, che il progetto dominante di esportazione forzata di principi e modelli sfrutta in modo da ridurre le potenzialità ed esacerbarne i pericoli.

La legittimità di una reciproca influenza è innegabile nel mondo contemporaneo dove, volenti o nolenti, le azioni di alcuni hanno ripercussioni sulla vita di altri. Questa reciproca influenza, tuttavia, dovrebbe derivare da processi di «fusione simmetrica» poiché, nella misura in cui modelli di giustizia e sistemi normativi differenti si incontrano come conseguenza di una relazione asimmetrica, predeterminata da un atto di forza, come l'intervento militare, è facile che la scelta del «modello migliore» finisca col corrispondere alla valorizzazione del modello imposto, cui si cerca di associare l'idea di universalità. Al contrario, la discussione paritaria di modelli e sistemi normativi conduce a concepire questi per la loro inevitabile arbitrarietà, frutto di scelte e di processi storici. Ciò non significa, come

molti temono, che in questo modo possa venir meno del tutto il valore di alcuni principi che stanno alla base dei diritti umani⁴⁰. Anzi, è proprio chi dubita del loro valore che cerca disperatamente di camuffarli come leggi universali, al pari di chi invoca le leggi dettate da Dio o le leggi della Natura, che non possono essere, in nessun modo, negoziate o negoziabili. La ricerca di universalismi, pur fregiandosi della profonda umanità dei suoi propositi, sfocia per lo più in posizioni che trascurano le circostanze concrete nel tentativo di innalzarsi a «ultima parola».

⁴⁰ La posizione di Alain Supiot (2006) può essere un utile esempio in questo senso. Egli sottolinea anzitutto la necessità di prendere atto della natura dogmatica dei diritti dell'uomo, «derivante dai valori della cristianità occidentale», il che non implica che questi debbano perciò essere screditati. «Affinché i diritti dell'uomo possano continuare a svolgere questa loro funzione dogmatica, è però necessario che la loro interpretazione evolva di pari passo con lo sviluppo storico e la diffusione geografica delle scienze e delle tecniche. Ciò comporta che gli uomini non occidentali si appropriino di tali diritti e ne arricchiscano il senso e la portata. Solo così i diritti dell'uomo potranno cessare di essere un credo *imposto* all'umanità e divenire una risorsa dogmatica comune, aperta all'interpretazione di tutti. La natura dogmatica dei diritti dell'uomo è difficilmente contestabile. Non manca certo chi vorrebbe fondarli su una "verità scientifica": un po' dappertutto, sentiamo persone piene di buone intenzioni invocare l'identità biologica di tutti gli esseri umani per giustificare la loro uguaglianza giuridica. Per quanto animate dalle migliori intenzioni, esse rinnovano un approccio sociobiologico che è stato terreno fertile del nazismo e della Shoah [...]. Se si rifugge alla tentazione del fondamentalismo scienziato, giocoforza è riconoscere che i diritti dell'uomo sono dei postulati istituzionali, vale a dire delle affermazioni indimostrabili che rappresentano la chiave di volta dei nostri edifici giuridici. Da quando Dio è stato collocato al di fuori delle nostre costruzioni istituzionali, è l'uomo a occuparne il posto» (ivi, pp. 218-219).

Conclusioni

“Pare che lei non si sia ancora fatta un’idea complessiva del tribunale” disse il pittore [...] “Ma dato che è innocente, non ne avrà nemmeno bisogno. A tirarla fuori ci penserò io”. “E come farà?” chiese K. “Proprio poco fa ha detto lei stesso che il tribunale è completamente inaccessibile alle prove”. “Inaccessibile solo alle prove che vengono addotte davanti al tribunale” disse il pittore [...] “Ma le cose vanno diversamente per quello che si cerca di fare dietro il tribunale pubblico, cioè nelle camere del consiglio, nei corridoi, o anche per esempio qui, nello studio”. Lo stesso processo è una “cosa” del tutto indipendente da chi vi è coinvolto, sia esso imputato o avvocato: accade così che esso sfugga inesplicabilmente a ogni controllo.

Franz Kafka, *Il processo*

Mettere il punto a queste pagine ha, per me, almeno due implicazioni. La prima riguarda la temporanea chiusura di un discorso in cui ho cercato di far valere alcune opinioni e di rielaborare l’esperienza afgana in forma comunicativa. La seconda concerne, più in generale, il processo della ricerca che, avvalendosi della struttura retorica di un elaborato scritto, tende a liberarsi, anche se solo apparentemente, di quella sua peculiare provvisorietà.

Basterebbe poco, in realtà, per trasformare un’ipotesi di conclusione in un nuovo capitolo. Sarebbe sufficiente, per esempio, dare spazio a quanto scrittomi dal mio amico Shahim, proprio in questi giorni, a proposito della cosiddetta «*transitional justice*» (e del concetto stesso di *transitional justice*) che, a dieci anni di distanza dagli accordi di Bonn, pare transitare ovunque eccetto che in Afghanistan. Oppure si potrebbe approfondire la questione (implicazioni, scenari...) delle ultime elezioni presidenziali, vissute in un clima di minacce, ingerenze esterne, violenza. Ma in questo modo è evidente che ci si perderebbe nel vortice del divenire rinunciando a una qualsiasi, seppur provvisoria, prospet-

tiva d'insieme che ambisca a evidenziare processi e condizioni di una giustizia contemporanea che, in Afghanistan, sempre più assume le sembianze dell'ingiustizia.

In un certo senso, più si prova ad avvicinarsi alla giustizia, a scrutarne il «volto», più questa sembra allontanarsi. La giustizia è Dio. È l'uguaglianza di fronte alla legge. È l'equa distribuzione di diritti e doveri. Ma è anche un «qualcosa» che ispira l'azione pur non appartenendole, è la possibilità di rivalersi, la volontà di riaffermarsi, di (r)esistere, di guarire, di migliorarsi, e così via. Essa è, in breve, non codificabile una volta per tutte e indecifrabile in termini universali poiché si configura, anzitutto, come il prodotto di processi di rielaborazione di ordine culturale e religioso. Appare gradualmente afferrabile nella misura in cui tenta di radicarsi nel sociale per mezzo di regole, leggi e consuetudini che comportano una metamorfosi della giustizia stessa la quale, distanziandosi così dalla sua forma «ideale», diviene realizzazione umanamente concepibile che, pur ambendo ai termini della sua essenza originaria, si dissolve in una frammentata declinazione contingente, soggetta ai poteri, ai soprusi e alle gerarchizzazioni del sociale. In questa continua tensione tra ideale e contingente, essere e divenire, la giustizia si libera completamente in quella natura molteplice che già le era propria in forma ideale.

Da ciò deriva, tra il resto, una importante considerazione: la forma di giustizia che viene eretta a riferimento primario dell'ordinamento giuridico statale deve corrispondere il più possibile al sistema di valori e norme (indice di una giustizia ideale) che i cittadini di uno Stato riconoscono come fondanti la propria identità collettiva. I processi storici mediante i quali si struttura la «giustizia statale» implicano movimenti contrasti e riforme interne al paese in questione nonché movimenti, influenze e conflitti originati dall'esterno o rivolti verso l'esterno (si pensi alle conquiste, alle espansioni territoriali...).

Nel lungo cammino, da tempo impercorribile per alcuni, faticoso ma imperterrito per altri, di costruzione dello Stato afgano, il tentativo di statalizzazione della giustizia ha conosciuto fasi, regimi e influenze di vario tipo. Con l'intervento militare del 2001 e la caduta del regime talebano, una «nuova fase» è stata avviata, anche se condizionata da vecchie logiche, passata sotto il segno della ricostruzione. In queste pagine ho tentato di illustrare le ambiguità

e i rischi generati dalle politiche di riassetto istituzionale operate dalla comunità internazionale e dal governo afgano.

La pluralità di dinamiche che hanno luogo sul terreno della giustizia, oggi in Afghanistan, identificano una particolare traiettoria della ricostruzione giuridica e giudiziaria con cruciali implicazioni per il futuro del paese. Tale percorso vede innescarsi simultaneamente dispositivi di implementazione, meccanismi di resistenza, tentativi di negoziazione che agiscono a vari livelli e comportano una ridefinizione tanto dei principi che governano le forme locali di giustizia quanto di quelli sottostanti all'ordine di una *rule of law* globalizzata. Nell'analisi qui presentata quest'ultima è stata accolta in una duplice valenza, vale a dire come effetto di due processi connessi e interdipendenti: da un lato, il globalismo giuridico che agisce nel nome della *rule of law* si afferma quale veicolo di legittimazione di logiche di sopraffazione che rispondono a interessi geopolitici e privati; dall'altro lato, esso risulta quale tentativo di limitare gli abusi dei singoli Stati proponendo un sistema di regole (apparentemente) «valido per tutti».

Nel nome della *rule of law* e dei diritti umani la cosiddetta modernizzazione giuridica in Afghanistan ha innescato meccanismi di ricomposizione della giustizia inadatti, tuttavia, a risolvere i drammi quotidiani di una moltitudine di uomini e donne soggetti a un intreccio di sistemi normativi che ho discusso nei termini di un pluralismo inaccessibile. La compenetrazione di legge statale, diritto internazionale, consuetudini e *shari'a* sembra strutturarsi in relazione al progetto dominante di imposizione di un apparato giuridico e giudiziario aprioristicamente deciso, con la conseguente tensione generalizzata tra strutture di potere e interessi internazionali.

Canalizzando l'attenzione sul contrasto tra istituzioni consuetudinarie e istituzioni internazionali, nella retorica egemonica della ricostruzione il ricorso alle pratiche consuetudinarie viene associato a una certa idea di tradizione, o di cultura, che necessiterebbe quindi di una modernizzazione attuabile solo per mezzo dell'intervento internazionale. In questo libro ho cercato invece di offrire una chiave di lettura differente che, a partire dall'individuazione di un pluralismo inaccessibile, ha provato a evidenziare come, a Kabul, il ricorso a pratiche consuetudinarie riman-

di anzitutto a dinamiche intra e interfamiliari che restituiscono il senso di una contemporaneità conflittuale piuttosto che di un attaccamento eccessivo alla tradizione. Gli antagonismi nei confronti delle ingerenze esterne e gli scombussolamenti in seno alla giustizia sono da leggersi come processi storico-sociali che da un lato mettono in evidenza una continuità con altri periodi storici, dall'altro mostrano le forme contemporanee di adattamento e resistenza che scaturiscono dalle trasformazioni in corso. A Kabul, dove la presenza di tribunali e giudici è più significativa rispetto ad altre aree del paese, questi processi sono osservabili a partire soprattutto dalle dinamiche giudiziarie, dai contrasti e dalle negoziazioni di cui i giudici stessi sono protagonisti.

Come vi è stato modo di rilevare, i giudici, lungi dal presentarsi come un corpo uniforme e professionalizzato, sono al centro di un processo di riformulazione normativa che a fatica riescono a seguire, i cui esiti sembrano per ora non condurre alla stabilizzazione di un sistema in grado di rispondere alle esigenze di giustizia che la gente invoca. Dalla corruzione alle politiche delle agenzie internazionali, dalla formazione islamica a quella occidentale, dai riferimenti consuetudinari ai diritti umani, il lavoro dei giudici costituisce il perno di un movimento più generale che vede differenti modelli normativi e politici a confronto. In questo scritto, la riflessione sulla mediazione giudiziaria, pertanto, è stata legata al processo di negoziazione tra sfere di autorità e modelli di riferimento normativo. L'indagine etnografica ha consentito di far emergere tale processo quale fattore caratterizzante la ricerca di soluzioni giudiziarie nella Kabul odierna. I giudici rappresentano uno strumento di estensione del progetto di statalizzazione della giustizia, in rapporto al progetto di stabilizzazione dell'apparato statale e in relazione alla riformulazione della sovranità statale nello spazio transnazionale (Scott 2009; Starace 2006; Vecchioli 2004). Allo stesso tempo essi costituiscono il punto di convergenza tra sistemi normativi differenti che, in maniera più o meno conflittuale, danno luogo a una forma di giustizia negoziata che risente tanto dell'influenza di modelli allogenici quanto della rilevanza che assumono pratiche e valori legati alle consuetudini. Proprio a partire dai procedimenti affrontati nei tribunali è stato possibile rinvenire potenziali principi strutturanti un pluralismo giudiziario che, tuttavia,

non sembra coincidere con l'ideologia del legalismo giuridico che attualmente le agenzie internazionali tentano di affermare.

L'interventismo umanitario delinea un immaginario all'interno del quale la contemporaneità è concepita come percorso univoco e la *rule of law* globale appare quale «ordine» imprescindibile di un mondo più giusto. In Afghanistan, giudici, procuratori e funzionari sarebbero lo strumento di attuazione di una giustizia che si oppone (che dovrebbe opporsi) alle forme arcaiche proprie dei riferimenti consuetudinari, così radicati nel tessuto sociale della popolazione. Uno sguardo più attento è in grado di captare, tuttavia, ciò che sfugge al discorso dominante prodotto dalle cosiddette «fonti ufficiali»: il lavoro svolto dai giudici sembra allora restituire il quadro di una ricostruzione in cui il progetto di importazione dall'alto di principi e modelli di riferimento normativo si rivela tanto funzionale alla programmatica affermazione di logiche di espansione politico-economica quanto fallimentare nel dare forma a istituzioni giuridiche e giudiziarie accessibili a tutti i cittadini. La particolare forma di mediazione giudiziaria e la negoziazione normativa e politica operata dai giudici esprimono così l'inadeguatezza dell'intenzionalità che sorregge l'attuale riassetto istituzionale. L'urgenza richiamata dalle istanze concrete necessiterebbe forse di quella (idealizzata) capacità di andare oltre la legge auspicata dall'ex giudice Abdullah (Capitolo 3), ma questa pure si porrebbe in contrasto con l'ideologia del legalismo che il progetto di *rule of law* globale trasporta.

A questo punto occorre fare una precisazione: nonostante nel corso di questo lavoro la cosiddetta «ricostruzione giuridica e giudiziaria» sia stata letta in chiave critica, la prospettiva d'analisi da me adottata ha continuato a rivolgersi a essa come orizzonte di riferimento dei processi attuali. Il motivo rimanda alla volontà di sottolineare il tragico affermarsi di un'opportunità mancata. All'idea di ricostruzione vengono solitamente associate prospettive di speranza, di miglioramento, di nuove possibilità, di ricomposizione dei legami. Tuttavia, i progetti avviati parallelamente all'intervento militare di *Enduring Freedom* hanno per lo più tradito la valenza positiva che accompagna l'idea stessa di ricostruzione. Sul piano della giustizia questo tradimento ha messo in evidenza la logica

egemonica del globalismo giuridico e ha mostrato anche le incrinature del suo intrinseco progetto universalizzante.

Guardando alla sfera normativa in una prospettiva antropologica, che prende in considerazione l'esperienza normativa in relazione ai sistemi socio-culturali più ampi all'interno dei quali essa viene investita di senso, è possibile cogliere i significati di lungo termine che l'attuale processo di ricostruzione implica, che non rimandano solamente a questioni di geopolitica, ma concernono la ridefinizione delle identità individuali e collettive (si è osservato per esempio come il discorso dei diritti umani sia in grado di produrre un cambiamento nella coscienza di sé da parte degli individui), la ricomposizione delle istituzioni sociali, quali *jirga* e *shura*, così come del corpo della magistratura, l'irrigidimento delle norme sociali di ricomposizione delle dispute e la decifrazione di linguaggi normativi con pretese universali. L'etnografia ha imposto il confronto con le dinamiche accennate mediante un'attenzione alle istanze quotidiane che coinvolgono gli attori sociali, per esempio i giudici, sulla base di un posizionamento critico volto a individuare l'ingiustizia che mette radici nel nome della giustizia. Un approccio di questo tipo deve essere collocato nel quadro di una riflessione antropologica sui fenomeni normativi i quali, nello scenario contemporaneo, hanno implicazioni su vasta scala¹ ed esigono una presa in carico, per così dire, impegnata. La contemporaneità amplifica e ridefinisce l'idea stessa di coinvolgimento il quale, nell'ambito del discorso antropologico, sembra oscillare tra l'accoglienza di «una varietà di alternative culturali non gerarchizzate» (Barth 2000, p. 427) e la critica politico-culturale volta a mettere in discussione e a contrastare le strutture della violenza, le pratiche di dominio, le forme di assoggettamento e la «interdipendenza di crudeltà e compassione» (Asad 2009, p. XIV).

Nella scena contemporanea il tentativo di comprendere il «ruolo dell'ordine normativo nella vita sociale» (Goodale 2008, p. 88) spinge le prospettive d'analisi «al di là dei dibattiti disciplinari [e dei confini territoriali], soprattutto se si considera la centralità delle pratiche normative» (*ibidem*, p. 88) nelle lot-

¹ Si vedano per esempio Ehrenreich Brooks 2003; Kirby 2005; Mattei-Nader 2008; Merry 2006; Zifcak 2005; Zolo 1998.

te identitarie, nelle dinamiche di controllo politico e nell'attuazione di determinati sistemi economici. Questo implica il tentativo di collocare il contributo antropologico al centro del dibattito pubblico, rimediando a un isolamento prodottosi a seguito di alcune involuzioni narcisistiche e offrendo quelle chiavi di lettura *sul* mondo che l'antropologia è in grado di elaborare (Barth 2000; Edwards 1998).

Se su un certo piano giustizia e ingiustizia possono essere pensate in termini di reciproca contrapposizione, è pur vero che le pratiche e le politiche che hanno luogo nel nome della prima costituiscono spesso la possibilità di reificazione della seconda. Come ha avuto modo di dirmi il giudice Sayed²: «Molti pensano che i giudici possano stabilire quel che è giusto e quel che è sbagliato senza conseguenze. Se una persona viene condannata può opporsi con i mezzi legali, ma se è povera rimarrà in galera anche se la condanna era ingiusta [...]. C'è la legge, ci siamo noi davanti a Dio. Ci sono le nostre decisioni».

E c'è l'ingiustizia, che dipende dal pubblico riconoscimento e che rivela la misura di un'umanità fragile, dove l'unità e il molteplice si definiscono reciprocamente.

L'ingiustizia non solo si iscrive in un particolare contesto politico-culturale, ma è connessa anche alle asimmetrie strutturali che determinano una differenziazione gerarchica tra individui e tra gruppi a livello planetario. La proiezione transnazionale delle ingiustizie strutturali non dovrebbe, d'altro canto, condurre all'indubbia fede in forme universalizzanti di giustizia, attuate (e imposte) con l'apparente fine di contrastare i soprusi.

È proprio in relazione a questi aspetti che si configura un possibile posizionamento del contributo antropologico, capace di decifrare le contingenze storico-culturali in relazione alle quali gli individui danno significato alle ingiustizie che vivono quotidianamente e orientato ad affrontare criticamente tanto i propositi egemonici dei movimenti di espansione compiuti nel nome della giustizia, quanto le connessioni tra asimmetrie di potere a livello globale e strutture della diseguaglianza e della violenza a livello locale.

² 5 settembre 2007.

BIBLIOGRAFIA

Nel testo, l'indicazione dell'anno e del titolo si riferisce all'edizione consultata. In bibliografia, l'anno dell'edizione originale è riportato tra parentesi quadre.

Abu-Lughod 2002

Abu-Lughod, L., *Do Muslim Women Really Need Saving?*, «American Anthropologist», CVI, 3, 2002, pp. 783-790.

Ahady 1995

Ahady, A., *The Decline of the Pashtuns in Afghanistan*, «Asian Survey», XXXV, 7, 1995, pp. 621-634.

Ahmed 1976

Ahmed, A.S., *Millennium and Charisma among Pathans*, Routledge & Kegan Paul, London, 1976.

Ahmed 1980

Ahmed, A.S., *Pukhtun Economy and Society*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.

Ahmed 2007a

Ahmed, F., *Afghanistan's Reconstruction, Five Years Later: Narratives of Progress, Marginalized Realities, and the Politics of Law in a Transitional Islamic Republic*, «Gonzaga Journal of International Law», 10, 2007, pp. 13-57.

Ahmed 2007b

Ahmed, F., *Shari'a, Custom, and Statutory Law: Comparing State Approaches to Islamic Jurisprudence, Tribal Autonomy, and Legal Development in Afghanistan and Pakistan*, «Global Jurist», VII, 1, articolo 5, 2007.

Akhtar 2005

Akhtar, F., *Speranza (Dall'altra parte dello specchio)*, in De Lauri, A., *Poesie afgbane contemporanee. Un percorso tra le vie della conoscenza*, L'Harmattan, Torino, 2005, pp. 52-53.

Alatas 1999

Alatas, S.H., *Corruption and the Destiny of Asia*, Prentice Hall, Malaysia, 1999.

Amin 1993

Amin, S.H., *Law, Reform and Revolution in Afghanistan*, Royston, Glasgow, 1993.

An-Na'im 2000

An-Na'im, A., *Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global*, «Human Rights Quarterly», XXIII, 4, 2000, pp. 906-941.

An-Na'im 2001

An-Na'im, A., *Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective*, «Human Rights Quarterly», xxiii, 3, 2001, pp. 701-732.

Anderson-Dupree 1990

Anderson, E.W. – Dupree N.H., *The Cultural Basis of Afghan Nationalism*, Printer Publisher, London, 1990.

Appadurai 2005

Appadurai, A., *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma, 2005.

Armytage 2007

Armytage, L., *Justice in Afghanistan. Rebuilding Judicial Competence After the Generation of War*, «ZaöRV», LXVII, 2007, pp. 185-210.

Asad 1972

Asad, T., *Market Model, Class Structure and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organization*, «Man», vii, 1, 1972, pp. 74-94.

Asad 1996

Asad, T., *On Torture, or Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment*, «Social Research», LXIV, 4, pp. 1081-1109.

Asad 2009

Asad, T., *Il terrorismo suicida. Una chiave per comprenderne le ragioni*, Cortina, Milano [2007], 2009.

Asar 2005

Asar, I., *Pakhtoonwalee: The Code of Love and Peace*, DBS, Peshawar, 2005.

Assier-Andrieu 2000

Assier-Andrieu, L., *Il tempo e il diritto dell'identità collettiva. Il destino antropologico del concetto di consuetudine*, in Facchi A. – Mittica M.P. (a cura di), *Concetti e norme. Teorie e ricerche di antropologia giuridica*, Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 15-50.

Atayee 1979

Atayee, M.I., *A Dictionary of the Terminology of the Pashtun Tribal Customary Law and Usages*, Academy of Sciences of Afghanistan, Kabul, 1979.

Augé 2003

Augé, M., *Poteri di vita, poteri di morte. Introduzione a un'antropologia della repressione*, Cortina, Milano [1977], 2003.

Baderin 2003

Baderin, M.A., *International Human Rights Law and Islamic Law*, Oxford University Press, New York, 2003.

Badran 2010

Badran, M., *Nuovi paradigmi*, in Pepicelli R., *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma, 2010, pp. 15-16.

Baily 1994

Baily, J., *The Role of Music in the Creation of an Afghan National Identity, 1923-73*, in Stokes M. (a cura di), *Ethnicity, Identity and Music*, Berg Publishers, Oxford, 1994, pp. 45-60.

Baily 2001

Baily, J., *Can You Stop the Birds Singing? The Censorship of Music in Afghanistan*, Freemuse, Copenhagen, 2001.

Barakat 2002

Barakat, S., *Setting the Scene for Afghanistan's Reconstruction: The Challenges and Critical Dilemmas*, «Third World Quarterly», xxiii, 5, 2002, pp. 801-816.

Barakat-Wardell 2002

Barakat, S. – Wardell, G., *Exploited by Whom? An Alternative Perspective on Humanitarian Assistance to Afghan Women*, «Third World Quarterly», xxiii, 5, 2002, pp. 909-930.

Barfield 1981

Barfield, T., *The Central Asian Arabs of Afghanistan: Pastoral Nomadism in Transition*, University of Texas Press, Austin, 1981.

Barfield 2010

Barfield, T., *Afghanistan: A Cultural and Political History*, Princeton University Press, Princeton, 2010.

Barfield-Nojumi 2010

Barfield, T. – Nojumi, N., *Bringing More Effective Governance to Afghanistan: 10 Pathways to Stability*, «Middle East Policy», xvii, 4, 2010, pp. 40-52.

Barth 1959

Barth, F., *Political Leadership among Swat Pathans*, The Athlon Press, London, 1959.

Barth 1981

Barth, F., *Features of Person and Society in Swat: Collected Essays on Pathans*, Routledge & Kegan Paul, London, 1981.

Barth 2000

Barth, F., *Una prospettiva personale sui compiti attuali dell'antropologia culturale e sociale*, in Borofsky, R. (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma, 2000 [1994], pp. 425-439.

Bauman 2003

Bauman, Z., *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.

Bellamy-Wheeler 2008

Bellamy, A.J. – Wheeler, N.J., *Humanitarian Intervention in World Politics*, in Baylis, J. – Smith, S. (a cura di), *The Globalization of World Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 470-493.

Ben Achour 2010

Ben Achour, Y., *La tentazione democratica. Politica, religione e diritto nel mondo arabo*, Ombre Corte, Verona, 2010.

Benini-Moulton 2004

Benini, A. – Moulton, L.H., *Civilian Victims in an Asymmetrical Conflict: Operation Enduring Freedom, Afghanistan*, «Journal of Peace Research», xli, 4, 2004, pp. 403-422.

Bhabha 2007

Bhabha, H.K., *La vacca sacra del liberalismo*, in AA.VV., *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Cortina, Milano, 2007 [1999], pp. 87-92.

- Bifulco 2007
 Bifulco, D., *Prefazione*, in Garapon, A., *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, Cortina, Milano, 2007, pp. XIII-XLI.
- Biscaldi 2009
 Biscaldi, A., *Relativismo culturale. In difesa di un pensiero libero*, UTET, Torino, 2009.
- Blanke 2002
 Blanke, H.-J., *Afghanistan – The Perspective of International Law*, in Nolle-Karimi, C. – Schetter, C. – Schlagintweit, R. (a cura di), *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Lahore, 2002, pp. 205-216.
- Bohannan 1957
 Bohannan, P., *Justice and Judgment among the Tiv*, Oxford University Press, New York, 1957.
- Bohannan 1965
 Bohannan, P., *The Differing Realms of the Law*, «American Anthropologist», LXVII, 2, 1965, pp. 33-42.
- Bourdieu 2003
 Bourdieu, P., *Per una teoria della pratica*, Cortina, Milano [1972], 2003.
- Burke 2004
 Burke, J., *Al Qaeda. La vera storia*, Feltrinelli, Milano, 2004 [2003].
- Campanini 2004
 Campanini, M., *Il corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Campanini 2005
 Campanini, M., *La teoria politica islamica*, in Montessoro, F. (a cura di), *Lo stato islamico. Teoria e prassi nel mondo contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano, 2005, pp. 17-64.
- Cahn 1949
 Cahn, E., *The Sense of Injustice*, New York University Press, New York, 1949.
- Canfield 1986
 Canfield, R.L., *Ethnic, Regional, and Sectarian Alignments in Afghanistan*, in Banuazizi, A. – Weiner, M. (a cura di), *The State, Religion and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan*, Syracuse University Press, New York, 1986, pp. 47-103.
- Caron 2007
 Caron, J.M., *Afghanistan Historiography and Pashtun Islam: Modernization Theory's Afterimage*, «History Compass», v, 2, 2007, pp. 314-329.
- Carothers 1998
 Carothers, T., *The Rule of Law Revival*, «Foreign Affairs», LXXII, 2, 1998, pp. 95-106.
- Cassese 2006
 Cassese, S., *Oltre lo stato*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Castellano 2003
 Castellano, D., *Razionalismo e diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2003.

- Centlivres 1998
- Centlivres, P., *Violence in the Afghan Conflict*, «Summer School», III, Slovenia, 1998, pp. 249-259.
- Centlivres-Demont 1988
- Centlivres, P. – Demont, M., *Et si on parlait de l'Afghanistan?*, Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel, 1988.
- Centlivres-Demont 2000
- Centlivres, P. – Demont, M., *State, National Awareness and Levels of Identity in Afghanistan from Monarchy to Islamic State*, «Central Asian Survey», XIX, 3/4, 2000, pp. 419-428.
- Chatterjee 1989
- Chatterjee, P., *Colonialism, Nationalism, and Colonized Women: The Contest in India*, «American Ethnologist», XVI, 4, 1989, pp. 622-633.
- Chaudhary 1999
- Chaudhary, M.A., *Justice in Practice: A Legal Ethnography of a Pakistani Punjabi Village*, Oxford University Press, Karachi, 1999.
- Chomsky-Foucault 2005
- Chomsky, N. – Foucault, M., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma [1994], 2005.
- Clifford 2001
- Clifford, J., *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino [1988], 2001.
- Coliva 2009
- Coliva, A., *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- Coll 2004
- Coll, S., *Ghost Wars. The Secret History of CIA, Afghanistan, and bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*, Penguin, London, 2004.
- Comaroff-Roberts 1981
- Comaroff, J.L. – Roberts, S., *Rules and Processes*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- Coppier 2005
- Coppier, R., *Corruzione e crescita economica. Teorie ed evidenze di una relazione complessa*, Carocci, Roma, 2005.
- Costa-Zolo 2002
- Costa, P. – Zolo, D., 2002 (a cura di), *Lo stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano.
- Crespi 2006
- Crespi, F., *Il male e la ricerca del bene*, Meltemi, Roma, 2006.
- Cullather 2002
- Cullather, N., 2002, *Damming Afghanistan: Modernization in a Buffer State*, «The Journal of American History», LXXXIX, 2, pp. 512-537.
- Das 1996
- Das, V., *Language and Body: Transaction in the Construction of Pain*, «Daedalus», CXXV, 1, 1996, pp. 67-91.
- Das-Kleinman-Ramphel-Reynolds 2000
- Das, V. – Kleinman, A. – Ramphel, M. – Reynolds, P. (a cura di), *Violence and Subjectivity*, University of California Press, Berkeley, 2000.

- Della Porta-Mény 1995
 Della Porta, D. – Mény, Y. (a cura di), *Corruzione e democrazia*, Liguori, Napoli, 1995.
- Derrida 2003
 Derrida, J., *Forza di legge*, Bollati Boringhieri, Torino [1994], 2003.
- Dessart 1994
 Dessart, L., *Parlons Pachtu. Langue et culture de l'Afghanistan*, L'Harmattan, Paris, 1994.
- Devji 2006
 Devji, F., *Back to the Future: The Cartoons, Liberalism, and Global Islam*, «Open Democracy», aprile 2006, www.opendemocracy.net.
- Devji 2007
 Devji, F., *Muslim Liberals: Epistles of Modernization*, «Open Democracy», ottobre 2007, www.opendemocracy.net.
- Donzelli 2002
 Donzelli, A., *Pratiche comunicative tra i Toraja di Sulawesi*, in Matera, E., *Etnografia della comunicazione*, Carocci, Roma, 2002, pp. 97-150.
- Dorransoro 2002
 Dorronsoro, G., *Pakistan and the Taliban. State Policy, Religious Networks and Political Connections*, in Jaffrelot, C. (a cura di), *Pakistan: Nationalism Without a Nation?*, Zed Books, New Delhi, 2002, pp. 161-178.
- Dorransoro 2005
 Dorronsoro, G., *Revolution Unending. Afghanistan 1979 to Present*, Columbia University Press, New York, 2005.
- Downing-Kushner 1988
 Downing, T.E. – Kushner, G. (a cura di), *Human Rights and Anthropology*, Cultural Survival, Cambridge, 1988.
- Dupree 1965
 Dupree, L., *Constitutional Development and Cultural Change*, South Asia Series, Part I, II, III, IV, Hannover, 1965.
- Dupree 1980
 Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Dupree Hatch 2002
 Dupree Hatch, N., *Cultural Heritage and National Identity in Afghanistan*, «Third World Quarterly», xxiii, 5, 2002, pp. 977-989.
- Dupree Hatch 2004
 Dupree Hatch, N., *The Family During Crisis in Afghanistan*, «Journal of Comparative Family Studies», xxxv, 2, 2004, pp. 311-332.
- Edwards 1994
 Edwards, D., *Afghanistan, Ethnography, and the New World Order*, «Cultural Anthropology», ix, 3, 1994, pp. 345-360.
- Edwards 1998
 Edwards, D., *Learning from Swat Pathans: Political Leadership in Afghanistan, 1978-97*, «American Ethnologist», xxv, 4, 1998, pp. 712-728.
- Edwards 2002
 Edwards, D., *Before Taliban*, University of California Press, Berkeley, 2002.

- Ehrenreich Brooks 2003
 Ehrenreich Brooks, R., *The New Imperialism: Violence, Norms, and the Rule of Law*, «Michigan Law Review», CI, 7, 2003, pp. 2275-2340.
- Eller 1997
 Eller, J.D., *Anti-Anti-Multiculturalism*, «American Anthropologist», XCIX, 2, 1997, pp. 249-256.
- Escobar 2004
 Escobar, A., *Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalization Social Movements*, «Third World Quarterly», XXV, 1, 2004, pp. 207-230.
- Etling 2003
 Etling, B., *Legal Authorities in the Afghan Legal System (1964-1979)*, Afghan Legal History Project, Harvard Law School, 2003.
- Fabietti 1999
 Fabietti, U., *L'identità etnica*, Carocci, Roma, 1999.
- Fabietti 2002
 Fabietti, U., *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Mondadori, Milano, 2002.
- Fabietti 2003
 Fabietti, U., *Storie dell'Altrove. Riflessioni su un'antropologia dell'Occidente*, in Scarduelli, P. (a cura di), *Antropologia dell'Occidente*, Meltemi, Roma, 2003, pp. 21-40.
- Fabietti 2007
 Fabietti, U., *Terrorismo, martirio, sacrificio. Antropologia di una forma di violenza politico-religiosa*, «Oltrecorrente», XIII, 2007, pp. 31-53.
- Fabietti 2008
 Fabietti, U., *Pratica etnografica e politiche del campo. Due terreni e un antropologo*, in De Lauri, A. – Achilli L. (a cura di), *Pratiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma, 2008, pp. 63-79.
- Fabietti 2009
 Fabietti, U., *Scoprire*, «Antropologia Museale», XXII, 2009, pp. LIII-LV.
- Fadel 1996
 Fadel, M., *The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhatasar*, «Islamic Law and Society», III, 2, 1996, pp. 193-233.
- Ferrajoli 2001
 Ferrajoli, L., *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Ferrarese 2006
 Ferrarese, M.R., *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Feyerabend 2002
 Feyerabend, P.K., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano [1975], 2002.
- Gallini 2009
 Gallini, C., *Crocefisso*, «Antropologia Museale», n. 22, 2009, pp. 24-26.
- Garapon 2007
 Garapon, A., *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, Cortina, Milano [1997], 2007.

- Gardner 1980
 Gardner, J., *Legal Imperialism*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1980.
- Geertz 1988a
 Geertz, C., *Conoscenza locale: fatto e diritto in prospettiva comparata*, in IDEM, *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna [1983], 1988.
- Geertz 1988b
 Geertz, C., 1988b, *Contro l'antirelativismo* in IDEM, *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna [1984], 1988.
- Geertz 1998
 Geertz, C., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna [1973], 1998.
- Ghosh 1994
 Ghosh, A., *The Global Reservation: Notes toward an Ethnography of International Peacekeeping*, «Cultural Anthropology», ix, 3, 1994, pp. 412-422.
- Giolo 2005
 Giolo, O., *Giudici, giustizia e diritto nella tradizione arabo-musulmana*, Giappichelli, Torino, 2005.
- Giolo 2007
 Giolo, O., *I diritti umani e le società civili nei paesi arabo-musulmani*, «Parolechiave», 37, 2007, pp. 47-63.
- Giolo 2008
 Giolo, O., *Le concezioni della giustizia nell'islam contemporaneo. Le retoriche governative e le rivendicazioni delle società civili*, «Antropologia», n. 11, Meltemi, Roma, 2008, pp. 91-105.
- Giunchi 2007
 Giunchi, E., *Afghanistan. Storia e società nel cuore dell'Asia*, Carocci, Roma, 2007.
- Giustozzi 2000
 Giustozzi, A., *War, Politics and Society in Afghanistan, 1978-1992*, Georgetown University Press, Washington, 2000.
- Giustozzi 2003
 Giustozzi, A., *Respectable Warlords? The Politics of State-Building in Post-Taliban Afghanistan*, LSE, Crisis State Research Center, London, 2003.
- Giustozzi 2004
 Giustozzi, A., *“Good” State vs. “Bad” Warlords? A Critique of State-Building Strategies in Afghanistan*, LSE, Crisis State Research Center, London, 2004.
- Glassner-Schetter 2009
 Glassner, R. – Schetter, C., *The Changing Face of Warlordism in Afghanistan*, in Erhard, H.G. – Pentland, C. (a cura di), *The Afghanistan Challenge. Hard Realities and Strategic Choices*, McGill-Queens University Press, Montreal, 2009, pp. 37-56.
- Glatzer 1998
 Glatzer, B., *Being Pashtun – Being Muslim: Concepts of Person and War in Afghanistan*, in Idem (a cura di), *Essays on South Asian Society: Culture and Politics II*, Das Arabische Buch, Berlin, 1998, pp. 83-94.

- Goldsmith-Horiuchi-Inoguchi 2005
- Goldsmith, B.E. – Horiuchi, Y. – Inoguchi, T., *American Foreign Policy and Global Opinion: Who Supported the War in Afghanistan?*, «The Journal of Conflict Resolution», xxxix, 3, 2005, pp. 408-429.
- Goodale 2002
- Goodale, M., *Legal Ethnography in an Era of Globalization: The Arrival of Western Human Rights Discourse to Rural Bolivia*, in Starr, J. – Goodale, M. (a cura di), *Practicing Ethnography in Law*, Palgrave, New York, 2002, pp. 50-71.
- Goodale 2008
- Goodale, M., *Antropologia, immaginazione morale e pratica etica*, «Antropologia», n. 11, Meltemi, Roma, 2008, pp. 75-90.
- Goodhand 2002a
- Goodhand, J., *Aiding Violence or Building Peace? The Role of International Aid in Afghanistan*, «Third World Quarterly», xxiii, 5, 2002, pp. 837-859.
- Goodhand 2002b
- Goodhand, J., *From Holy War to Opium War?*, in Noelle-Karimi, C. – Schetter, C. – Schlagintweit, R. (a cura di), *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Lahore, 2002.
- Goodman 2006
- Goodman, R., *Humanitarian Intervention and Pretexts for War*, «The American Journal of International Law», c, 1, 2006, pp. 107-141.
- Gramsci 1967
- Gramsci, A., *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma, 1967.
- Grande-Mattei 2008
- Grande, E. – Mattei, U., *Giustizia allo specchio*, «Antropologia», n. 11, Meltemi, Roma, 2008, pp. 25-39.
- Gray 2004
- Gray, J., *Al Qaeda e il significato della modernità*, Fazi, Roma, 2004.
- Greenhouse 2002
- Greenhouse, C.J., *Altered States, Altered Lives*, in Greenhouse, C.J. – Mertz, E. – Warren, K.B. (a cura di), *Ethnography in Unstable Places. Everyday lives in Context of Dramatic Political Change*, Duke University Press, Durham-London, 2002, pp. 1-34.
- Gregorian 1969
- Gregorian, V., *The Emergence of Modern Afghanistan: Politics of Reform and Modernization, 1880-1946*, Stanford University Press, Stanford, 1969.
- Griffiths 1986
- Griffiths, J., *What is Legal Pluralism?*, «Journal of Legal Pluralism», 24, 1986, pp. 1-56.
- Gupta 2005
- Gupta, A., *Narratives of Corruption. Anthropological and Fictional Accounts of the Indian State*, «Ethnography», vi, 1, 2005, pp. 5-34.

Gupta-Ferguson 1992

Gupta, A. – Ferguson, J., *Beyond “Cultures”: Space, Identity, and the Politics of Difference*, «Cultural Anthropology», VII, 1, 1992, pp. 6-23.

Hagan-Ferrales-Jasso 2008

Hagan, J. – Ferrales, G. – Jasso, G., *How Law Rules: Torture, Terror, and the Normative Judgments of Iraqi Judges*, «Law and Society Review», XLII, 3, 2008, pp. 605-644.

Hallaq 2001

Hallaq, W.B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Hallaq 2005

Hallaq, W.B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Halliday-Tanin 1998

Halliday, F. – Tanin, Z., *The Communist Regime in Afghanistan 1978-1992: Institutions and Conflicts*, «Europe-Asia Studies», L, 8, 1998, pp. 1357-1380.

Hanifi 2004

Hanifi, J.M., *Editing the Past: Colonial Production of Hegemony Through the Loya Jerga in Afghanistan*, «Iranian Studies», 37, 2, 2004, pp. 299-322.

Hanifi 2009

Hanifi, J.M., voce «Jerga», *Encyclopedia Iranica*, Columbia University, New York, 2009.

Harpviken 1997

Harpviken, K.B., *Transcending Traditionalism: The Emergence of Non-State Military Formations in Afghanistan*, «Journal of Peace Research», XXXIV, 3, 1997, pp. 271-287.

Harpviken-Strand-Suhrke 2002

Harpviken, K.B. – Strand, A. – Suhrke, A., *After Bonn: Conflictual Peace Building*, «Third World Quarterly», XXXIII, 5, 2002, pp. 875-891.

Harrison 2002

Harrison, G., *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, Meltemi, Roma, 2002.

Hasty 2005

Hasty, J., *The Pleasure of Corruption: Desire and Discipline in Ghanaian Political Culture*, «Cultural Anthropologist», XX, 2, 2005 pp. 271-301.

Hatch 1997

Hatch, E., *The Good Side of Relativism*, «Journal of Anthropological Research», LIII, 3, 1997, pp. 371-381.

Hegel 2004

Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano [1807], 2004.

Herskovits 1947

Herskovits, M., *Statement on Human Rights*, «American Anthropologist», 49, 1947, pp. 539-543.

Herzfeld 2003

Herzfeld, M., *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, L'Anco-
ra, Napoli [1997], 2003.

Hirsch 2002

Hirsch, S.F., *Feminist Participatory Research on Legal Consciousness*,
in Starr, J. – Goodale, M. (a cura di), *Practicing Ethnography in
Law*, Palgrave, New York, 2002, pp. 13-33.

Hirschkind-Mahmood 2002

Hirschkind, C. – Mahmood, S., *Feminism, the Taliban, and Politics of
Counter-Insurgency*, «Anthropological Quarterly», LIIIV, 2, pp. 339-
354.

Huldt-Jansson 1988

Huldt, B. – Jansson, E. (a cura di), *The Tragedy of Afghanistan. The
Social, Cultural and Political Impact of the Soviet Union*, Croom
Helm, London, 1988.

Hussain 1999

Hussain, J., *Islamic Law and Societies*, The Federation Press, Sidney, 1999.

Ignatieff 2003

Ignatieff, M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli,
Milano [2001], 2003.

Ignatieff 2004

Ignatieff, M., *The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terror*, Prin-
ceton University Press, Princeton, 2004.

Ignatieff 2005

Ignatieff, M., *Diritti umani, sovranità e intervento*, in Sontag, S. – To-
dorov, T. – Ignatieff, M. et alii, *Troppo umano. La giustizia nell'era
della globalizzazione*, Mondadori, Milano [2003], 2005, pp. 66-102.

Iqbal 2007

Iqbal, Z., *Justice. Islamic and Western Perspectives*, The Islamic Foun-
dation, UK, 2007.

Jervis 2005

Jervis, G., *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Johansen 1997a

Johansen, B., *Verità e tortura: ius commune e diritto musulmano tra il
X e il XIII secolo*, in Hérítier, F. (a cura di), *Sulla violenza*, Meltemi,
Roma [1996], 1997, pp. 90-122.

Johansen 1997b

Johansen, R.C., *Radical Islam and Nonviolence: A Case Study of Reli-
gious Empowerment and Constraint among Pashtuns*, «Journal of
Peace Research», xxxiv, 1, 1997, pp. 53-71.

Johnson-Leslie 2002

Johnson, C. – Leslie, J., *Afghans Have Their Memories: A Reflection on
the Recent Experience of Assistance in Afghanistan*, «Third World
Quarterly», xxxiii, 5, 2002, pp. 861-874.

Johnston 2002

Johnston, G., *Restorative Justice: Ideas, Values, Debates*, Taylor and
Francis, London, 2002.

Jones 2009

Jones, S.G., *In the Graveyard of Empire: America's War in Afghanistan*, Norton&Co., New York, 2009.

Jones-Pauly-Nojumi 2004

Jones-Pauly, C. – Nojumi, N., *Balancing Relations between Society and State: Legal Steps toward National Reconciliation and Reconstruction of Afghanistan*, «The American Journal of Comparative Law», LII, 4, 2004, pp. 825-857.

Joras-Schetter 2004

Joras, U. – Schetter, C., *Hidden Ties: Similarities between Research and Policy Approach to Ethnic Conflicts*, in AA.VV. (a cura di), *Facing Ethnic Conflicts*, Rowman e Littlefield Pub., Oxford, 2004, pp. 315-332.

Kakar 2003

Kakar, P., *Tribal Law of Pashtunwali and Women's Legislative Authorities*, Afghan Legal History Project, Harvard Law School, 2003.

Kamali 1995

Kamali, M.H., *La šarī'a e le sfide della modernità*, in Pacini, A. (a cura di), *Il dibattito sull'applicazione della Shari'a*, Fondazione Agnelli, Torino, 1995, pp. 125-143.

Kamali 1997

Kamali, M.H., *Law in Afghanistan: A Study of the Constitutions, Matrimonial Law and Judiciary*, Brill Academic Pub, Leiden, 1997.

Kamali 2002

Kamali, M.H., *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Islamic Texts Society, Cambridge, 2002.

Kamali 2003

Kamali, M.H., *Islam, Pernicious Custom, and Women's Rights in Afghanistan*, International Islamic University, Malaysia, 2003.

Keesing 2000

Keesing, R.M., *Le teorie della cultura rivisitate*, in Borofsky, R. (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma [1994], 2000, pp. 367-379.

Khadduri 1984

Khadduri, M., *The Islamic Conception of Justice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora, 1984.

Khalilzad 1995

Khalilzad, Z., *Afghanistan in 1994: Civil War and Disintegration*, «Asian Survey», xxxv, 2, 1995, pp. 147-152.

Kimber 1998

Kimber, R., *The Qur'anic Law of Inheritance*, «Islamic Law and Society», v, 3, 1998, pp. 291-325.

Kirby 2005

Kirby, J.M., *Globalizing the Rule of Law? Global Challenges to the Traditional Ideal of the Rule of Law*, in Zifcak, S. (a cura di), *Globalisation and Rule of Law*, Routledge, London-New York, 2005, pp. 67-80.

- Lau 2004
- Lau, M., *The Independence of Judges Under Islamic Law, International Law and the New Afghan Constitution*, «ZaöRV», LXIV, 2004, pp. 917-927.
- Lazarus-Black 1997
- Lazarus-Black, M., *The Rites of Domination: Practice, Process, and Structure in Lower Courts*, «American Ethnologist», XXIV, 3, 1997, pp. 628-651.
- Lévi 2002
- Lévi, B.-H., *I dannati della guerra*, Il Saggiatore, Milano [2001], 2002.
- Lewis, 2001
- Lewis, H.S., *The Passion of Franz Boas*, «American Anthropologist», CIII, 2, 2001, pp. 447-467.
- Llewellyn-Hoebel 1941
- Llewellyn, K.N. – Hoebel, E.A., *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*, University of Oklahoma Press, Norman, 1941.
- Lobato 1988
- Lobato, C., *Kabul 1980-1986: Un Islam officiel pour legitimer le pouvoir comuniste*, «Central Asian Survey», VII, 2/3, 1988, pp. 83-88.
- Losano 1988
- Losano, M.G., *I grandi sistemi giuridici. Introduzione ai diritti europei ed extraeuropei*, Einaudi, Torino, 1988.
- Maas 2002
- Maas, C.D., *The Taliban and International Standards of Governance*, in Noelle-Karimi, C. – Schetter, C. – Schlagintweit, R. (a cura di), *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Lahore, 2002, pp. 191-203.
- Magnus-Naby 1998
- Magnus, R.H. – Naby, E., *Mullah, Marx, and Mujahid*, Westview Press, New Delhi, 1998.
- Mahmood 2001
- Mahmood, S., *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival*, «Cultural Anthropology», XVI, 2, 2001, pp. 202-235.
- Maley 1998
- Maley, W. (a cura di), *Fundamentalism Reborn? Afghanistan Under the Taliban*, New York University Press, New York, 1998.
- Maley 1987
- Maley, W., *Political Legitimation in Contemporary Afghanistan*, «Asian Survey», XXVII, 6, 1987, 705-725.
- Malik 1996
- Malik, J., *Colonization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*, Vanguard, Lahore, 1996.
- Malinowski 1968
- Malinowski, B., *La vita sessuale tra i selvaggi*, Feltrinelli, Milano [1929], 1968.

Mamdani 2001

Mamdani, M., *Beyond Settler and Natives as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism*, «Comparative Studies in Society and History», xxxiii, 4, 2001, pp. 651-664.

Manhart 2001

Manhart, C., *The Afghan Cultural Heritage Crisis: UNESCO's Response to the Destruction of Statues in Afghanistan*, «American Journal of Archeology», cv, 3, 2001, pp. 387-388.

Mannozi 2003

Mannozi, G., *La giustizia senza spada. Uno studio comparato su giustizia riparativa e mediazione penale*, Giuffrè, Milano, 2003.

Maraini 2003

Maraini, F., *Paropàmiso. Storie di popoli e culture, di montagne e divinità*, Mondadori, Milano, 2003.

Marsden 2003

Marsden, P., *Afghanistan: The Reconstruction Process*, «International Affairs», lxxix, 1, 2003, pp. 91-105.

Mathur 2000

Mathur, S., *History and Anthropology in South Asia: Rethinking the Archive*, «Annual Review of Anthropology», xxix, 2000, pp. 89-106.

Mattei-Nader 2008

Mattei, U. – Nader, L., *Plunder. When the Rule of Law is Illegal*, Blackwell, Malden, 2008.

Mattucci 2004

Mattucci, N., *Al di là dello stato sovrano. L'identità impolitica nel pensiero di Hannah Arendt*, in Menghi, C.B. (a cura di), *Sovranità e diritto*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 83-110.

Meron 2000

Meron, T., *The Humanization of Humanitarian Law*, «The American Journal of International Law», xciv, 2, 2000, pp. 239-278.

Merry 1988

Merry, S.E., *Legal Pluralism*, «Law and society Review», xxii, 5, 1988, pp. 869-896.

Merry 2006

Merry, S.E., *Human Rights and Gender Violence*, University of Chicago Press, Chicago, 2006.

Messer 1993

Messer, E., 1993, *Anthropology and Human Rights*, «Annual Review of Anthropology», vol. 22, pp. 221-249.

Messer 1997

Messer, E., *Pluralist Approaches to Human Rights*, «Journal of Anthropological Research», liii, 3, 1997, pp. 293-317.

Migdal 1998

Migdal, J.S., *Strong Societies and Weak States*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

Misra 2002

Misra, A., *The Taliban, Radical Islam and Afghanistan*, «Third World Quarterly», xxiii, 3, 2002, pp. 577-589.

Mitrokhin 2002

Mitrokhin, V., *The KGB in Afghanistan*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington DC, 2002.

Monsutti 2005

Monsutti, A., *War and Migration: Social Networks and Economic Strategies of the Hazaras of Afghanistan*, Routledge, New York, 2005.

Monsutti 2008

Monsutti, A., *Il bacio dell'etnografo: tra dono di sé e uso dell'altro sul terreno*, in De Lauri, A. – Achilli, L. (a cura di), *Pratiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma, 2008, pp. 27-46.

Montgomery-Rondinelli 2004

Montgomery, J.D. – Rondinelli, D.A. (a cura di), *Beyond Reconstruction in Afghanistan*, Palgrave, New York, 2004.

Moore 1973

Moore, S.F., *Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study*, «Law and Society Review», vii, 4, 1973, pp. 719-746.

Moore 1978

Moore, S.F., *Law as Process. An Anthropological Approach*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978.

Moore 1990

Moore, S.F., *Review*, «Man», xxv, 2, 1990, pp. 368-369.

Moore 2000

Moore, S.F., *L'etnografia del presente e l'analisi del processo*, in Borofsky, R. (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma [1994], 2000, pp. 440-456.

Motta 2000

Motta, R., *Istituzioni incompatibili e pluralismo*, in Facchi, A. – Mittica, M.P. (a cura di), *Concetti e norme. Teorie e ricerche di antropologia giuridica*, Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 189-217.

Motta 1994

Motta, R., *L'addomesticamento degli etnodiritti. Percorsi dell'antropologia giuridica teorica e applicata*, Unicopli, Milano, 1994.

Munib 2005

Munib, B.A., *Law of Land Tenure and Transfer of Property in Times of War*, in Yassari, N. (a cura di), *The Shari'a in the Constitutions of Afghanistan, Iran and Egypt – Implications for Private Law*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, pp. 103-106.

Nader 1979

Nader, L., *Disputing without the Force of Law*, «The Yale Law Journal», lxxxviii, 5, 1979, pp. 998-1021.

Nader 2008

Nader, L., *Giustizia, diritti umani e sentimento d'ingiustizia*, «Antropologia», n. 11, Meltemi, Roma, 2008, pp. 106-124.

- Nader-Grande 2002
- Nader, L. – Grande, E., *Current Illusions and Delusions about Conflict Management-In Africa and Elsewhere*, «Law and Social Inquiry», xxvii, 3, 2002, pp. 573-594.
- Nagengast 1997
- Nagengast, C., *Women, Minorities, and Indigenous Peoples: Universalism and Cultural Relativity*, «Journal of Anthropological Research», liii, 3, 1997, pp. 349-369.
- Nagengast-Turner 1997
- Nagengast, C. – Turner, T., 1997, *Introduction: Universal Human Rights versus Cultural Relativity*, «Journal of Anthropological Research», liii, 3, pp. 269-272.
- Nawid 1999
- Nawid, S., *Religious Response to Social Change in Afghanistan, 1919-1929: King Aman-Allah and the Afghan Ulama*, Mazda Publishers, Costa Mesa, 1999.
- Nordstrom 2004
- Nordstrom, C., *Shadows of War. Violence, Power, and International Profiteering in the Twenty-First Century*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2004.
- Nordstrom 2007
- Nordstrom, C., *Global Outlaws. Crime, Money and Power in the Contemporary World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2007.
- Nordstrom 2008
- Nordstrom, C., *Interpretazioni in conflitto. Il ruolo dell'antropologia nell'analisi dei conflitti contemporanei*, in De Lauri, A. – Achilli, L. (a cura di), *Pratiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma, 2008, pp. 127-142.
- Nussbaum 2007
- Nussbaum, M.C., *Un invito a non semplificare*, in AA.VV., *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Cortina, Milano [1999], 2007, pp. 117-129.
- Okin 2007
- Okin S.M., *Il multiculturalismo è un male per le donne?*, in AA.VV., *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Cortina, Milano [1999], 2007.
- Olesen 1996
- Olesen, A., *Islam and Politics in Afghanistan*, Curzon Press, Surrey, 1996.
- Paley 2002
- Paley, J., *Toward an Anthropology of Democracy*, «Annual Review of Anthropology», xxxi, 2002, pp. 469-496.
- Palmisano 2007
- Palmisano, A.L., *On Informal Justice in Afghanistan*, in Picco, G., Palmisano, A.L. (a cura di), *Afghanistan. How Much of the Past in the Future*, «Futuribili», 8, ISIG-IUIES, 2007, pp. 37-76.

- Pannarale 2002
- Pannarale, L., *Giustiziabilità dei diritti*, Franco Angeli, Milano, 2002.
- Papa 2006
- Papa, M., *Afghanistan: tradizione giuridica e ricostruzione dell'ordinamento tra Šarī'a, consuetudini e diritto statale*, Giappichelli, Torino, 2006.
- Pepicelli 2010
- Pepicelli, R., *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma, 2010.
- Pohly 2002
- Pohly, M., *Perceptions of State and Organization of the Northern Alliance*, in Noelle-Karimi, C. – Schetter, C. – Schlagintweit, R. (a cura di), *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Lahore, 2002, pp. 179-190.
- Pospisil 1967
- Pospisil, L., *Legal Levels and Multiplicity of Legal Systems*, «The Journal of Conflict Resolution», xi, 1967, pp. 2-26.
- Pospisil 1971
- Pospisil, L., *Anthropology of Law: A Comparative Theory*, Harper and Row, New York, 1971.
- Poullada 1973
- Poullada, L., *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919-1929*, Cornell University Press, Ithaca, 1973.
- Poulton-Poulton 1981
- Poulton, M. – Poulton, R., *L'Afghanistan*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.
- Povey 2003
- Povey, E.R., *Women in Afghanistan: Passive Victims of the Barga or Active Social Participants*, «Development in Practice», xiii, 2/3, 2003, pp. 266-277.
- Prakash 1995
- Prakash, G., *Orientalism Now*, «History and Theory», xxxiv, 3, 1995, pp. 199-212.
- Price 2002
- Price, D., *Islam and Human Rights: A Case of Deceptive Firts Appearances*, «Journal for the Scientific Study of Religion», xli, 2, 2002, pp. 213-225.
- Qutb 1995
- Qutb, S., *Una legge cosmica*, tratto dall'opera *Ma'alim fi l-tariq*; trad. it. in Pacini, A. (a cura di), *Il dibattito sull'applicazione della Šarī'a*, Fondazione Agnelli, Torino, 1995, pp. 17-22.
- Rashid 2001
- Rashid, A., *Talebani. Islam, petrolio e il grande scontro in Asia centrale*, Feltrinelli, Milano [2000], 2001.
- Rashid 2002
- Rashid, A., *Tribe and State in Afghanistan after 1992*, in Noelle-Karimi, C. – Schetter, C. – Schlagintweit, R. (a cura di), *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Lahore, 2002, pp. 175-178.

Rashid-Rubin 2008

Rashid, A. – Rubin, B., *From Great Game to Grand Bargain*, «Foreign Affairs», novembre-dicembre 2008.

Ravlo-Gleditsch-Dorussen 2003

Ravlo, H. – Gleditsch, N.P. – Dorussen, H., *Colonial War and the Democratic Peace*, «Journal of Conflict Resolution», XLVII, 4, 2003, pp. 520-548.

Rawls 2002

Rawls, J., *Giustizia come equità*, Feltrinelli, Milano [2001], 2002.

Remotti 2008

Remotti, F., *Contro natura*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

Reuter 2004

Reuter, C., *La mia vita è un'arma. Storia e psicologia del terrorismo suicida*, TEA, Milano [2002], 2004.

Ricca 2011

Ricca, M., *L'ombra del diritto*, «Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici», 2011, pp. 1-47.

Riphenburg 2004

Riphenburg, C.J., *Post-Taliban Afghanistan: Changed Outlook for Women?*, «Asian Survey», XLIV, 3, 2004, pp. 401-421.

Roberts 1976

Roberts, S., *Law and the Study of Social Control in Small-Scale Societies*, «Modern Law Review», XXXIX, 6, 1976, pp. 663-679.

Roberts 2000

Roberts, S., *Contro il pluralismo giuridico. Alcune riflessioni sull'ampliamento del campo giuridico*, in Facchi, A. – Mittica, M.P. (a cura di), *Concetti e norme. Teorie e ricerche di antropologia giuridica*, Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 227-245.

Roberts 2008

Roberts, S., *Un tribunale civile inglese secondo una prospettiva antropologica*, «Antropologia», n. 11, Meltemi, Roma, 2008, pp. 40-56.

Rosaldo 2001

Rosaldo, R., *Cultura e verità. Ricostruire l'analisi sociale*, Meltemi, Roma [1989], 2001.

Rosen 1989

Rosen, L., *The Anthropology of Justice*, Cambridge University Press, New York, 1989.

Rosen 2000

Rosen, L., *The Justice of Islam: Comparative Perspectives of Islamic Law and Society*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Rosen 2002

Rosen, L., *The Culture of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

Rostar 1991

Rostar, O., *The Pulicharchi Prison. A Communist Inferno in Afghanistan*, WUFA, Peshawar, 1991.

Rouland 1992

Rouland, N., *Antropologia giuridica*, Giuffrè, Milano [1988], 1992.

- Roy 1984
- Roy, O., *The Origins of the Islamist Movement in Afghanistan*, «Central Asia Survey», 3, 2, 1984, pp. 117-127.
- Roy 1986
- Roy, O., *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Roy 2003
- Roy, O., *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano [2002], 2003.
- Rubin 1997
- Rubin, B., *Women and Pipelines: Afghanistan's Proxy Wars*, «International Affairs», xxxvii, 2, 1997, pp. 283-296.
- Rubin 2002
- Rubin, B., *The Fragmentation of Afghanistan*, Yale University Press, New Heaven, 2002.
- Rubin 2003
- Rubin, B., *Transitional Justice and Human Rights in Afghanistan*, «International Affairs», lxxix, 3, 2003, pp. 567-581.
- Saboory 2005
- Saboory, M.H., *The Progress of Constitutionalism in Afghanistan* in Yassari, N. (a cura di), *The Shari'a in the Constitutions of Afghanistan, Iran and Egypt – Implications for Private Law*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, pp. 5-22.
- Sacco 2007
- Sacco, R., *Antropologia giuridica*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- Sachs 2000
- Sachs, W., *Un mondo*, in IDEM (a cura di), *Dizionario dello sviluppo*, EGA, Torino [1998], 2000, pp. 423-444.
- Said 1978
- Said, E.W., *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978.
- Saikal 2002
- Saikal, A., *The Role of Outside Actors in the Afghanistan Conflict*, in Noelle-Karimi, C. – Schetter, C. – Schlagintweit, R. (a cura di), *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Lahore, 2002, pp. 216-228.
- Sajjad 2011
- Sajjad, T., *Book Review – A Woman among Warlords*, «Jura Gentium – Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», vii, 1, 2011.
- Salih 2008
- Salih, R., *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Carocci, Roma, 2008.
- Santiemma 2000
- Santiemma, A. (a cura di), *Diritti umani. Riflessioni e prospettive antropologiche*, La Goliardica, Roma, 2000.
- Santos de Sousa 1987
- Santos de Sousa, B., *Law: A Map of Misreading. Toward a Post Modern Concept of Law*, «Journal of Law and Society», 14, 1987, pp. 279-302.

Scarcia 2005

Scarcia, G., *Prefazione*, in De Lauri, A. (a cura di), *Poesie afghane contemporanee. Un percorso tra le vie della conoscenza*, L'Harmattan, Torino, 2005, pp. 9-12.

Schacht 1995

Schacht, J., *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Agnelli, Torino [1982], 1995.

Scheper-Hughes 1995

Scheper-Hughes, N., *The Primacy of Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*, «Current Anthropology», xxxvi, 3, 1995, pp. 409-440.

Schetter 2002

Schetter, C., *The Bazar Economy of Afghanistan. A Comprehensive Approach*, in Noelle-Karimi, C. – Schetter, C. – Schlagintweit, R. (a cura di), *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Lahore, 2002, pp. 109-128.

Schetter-Glassner-Karokhail 2007

Schetter, C. – Glassner, R. – Karokhail, M., *Beyond Warlordism. The Local Security Architecture in Afghanistan*, «IPG», 2, 2007, pp. 136-152.

Schinasi 1979

Schinasi, M., *Afghanistan at the Beginning of the Twentieth Century*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1979.

Schlagintweit 2002

Schlagintweit, R., *Afghanistan's Road to Failure*, in Noelle-Karimi, C. – Schetter, C. – Schlagintweit, R. (a cura di), *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Lahore, 2002, pp. 163-174.

Schmidhauser 1992

Schmidhauser, J.R., *Legal Imperialism: Its Enduring Impact on Colonial and Post-Colonial Judicial System*, «International Political Science Review», xiii, 3, 1992, pp. 321-334.

Schneider 2005

Schneider, I., *The Position of Women in the Islamic and Afghan Judiciary*, in Yassari, N. (a cura di), *The Shari'a in the Constitutions of Afghanistan, Iran and Egypt – Implications for Private Law*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, pp. 83-101.

Schofield 2003

Schofield, V., *Afghan Frontier*, Taurisparke Paperbacks, New York, 2003.

Schuyler 1974

Schuyler, J., *Men of Influence in Nuristan. A Study of Social Control and Dispute Settlement in Waigal Valley, Afghanistan*, Seminar Press Limited, London, 1974.

Scott 2009

Scott, D., *Norms of Self-Determination. Thinking Sovereignty Through*, The Victoria Colloquium on Political, Social and Legal Theory, The University of Victoria, Victoria, 2009.

- Seron-Munger 1996
- Seron, C. – Munger, F., *Law and Inequality: Race, Gender... and, of Course, Class*, «Annual Review of Sociology», xx, 1996, pp. 187-212.
- Shaham 1995
- Shaham, R., *Custom, Islamic Law, and Statutory Legislation: Marriage Registration and Minimum Age at Marriage in the Egyptian Shari'at Courts*, «Islamic Law and Society», II, 3, 1995, pp. 258-281.
- Shahrani 2005
- Shahrani, M.N., 2005, *King Aman-Allah of Afghanistan's Failed Nation Building Project*, «Iranian Studies», xxxviii, 4, pp. 661-675.
- Sidahmed 2001
- Sidahmed, A.S., *Problems in Contemporary Applications of Islamic Criminal Sanctions: The Penalty for Adultery in Relations to Women*, «British Journal of Middle Eastern Studies», xxviii, 2, 2001, pp. 187-204.
- Simonsen 2004
- Simonsen, S.G., *Ethnicising Afghanistan? Inclusion and Exclusion in Post-Bonn Institution Building*, «Third World Quarterly», xxv, 4, 2004, pp. 707-729.
- Skuse 2005
- Skuse, A., *Voices of Freedom. Afghan Politics in Radio Soap Opera*, «Ethnography», vi, 2, 2005, pp. 159-181.
- Spain 1962
- Spain, J., *The Way of the Pathans*, Robert Hale Limited, London, 1962.
- Spivak 2005
- Spivak, G.C., *Raddrizzare i torti*, in Sontag, S. – Todorov, T. – Ignatieff M. *et alii, Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondadori, Milano [2002], 2005, pp. 193-285.
- Starace 2006
- Starace, V., *Globalizzazione e ordine internazionale*, in Tarantino, A. – Corsano, R. (a cura di), *Diritti umani, biopolitica e globalizzazione*, Giuffrè, Milano, 2006, pp. 133-142.
- Starr 1991
- Starr, J., *Law as Metaphor. From Islamic Courts to the Palace of Justice*, State University of New York Press, Albany, 1991.
- Starr-Goodale 2002
- Starr, J. – Goodale, M., 2002 (a cura di), *Practicing Ethnography in Law*, Palgrave, New York.
- Stella 2006
- Stella, F., *La giustizia e le ingiustizie*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- Stiles 2003
- Stiles, E.E., *When Is a Divorce a Divorce? Determining Intention in Zanzibar's Islamic Courts*, «Ethnology», xlii, 4, 2003, pp. 273-288.
- Supiot 2006
- Supiot, A., *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Mondadori, Milano [2005], 2006.

Tamanaha 2000

Tamanaha, B.Z., *A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism*, «Journal of Law and Society», xxvii, 2, 2000, pp. 296-321.

Tamanaha 2004

Tamanaha, B.Z., *On the Rule of Law: History, Politics, Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Tambiah 2000

Tambiah. S.J., *La politica dell'etnicità*, in Borofsky, R. (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma [1994], 2000, pp. 520-533.

Tapper 1991

Tapper, N., *Bartered Brides. Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Tapper 1983

Tapper, R., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Croom Helm, London, 1983.

Tarzi 1991

Tarzi, S.M., *Politics of the Afghan Resistance Movement: Cleavages, Disunity, and Fragmentation*, «Asian Survey», xxxi, 6, 1991, pp. 479-495.

Teubner 1992

Teubner, G., *The Two Faces of Legal Pluralism*, «Cardozo Law Review», 13, 1992, pp. 1443-1462.

Thier 2003

Thier, A., *The Making of a Constitution in Afghanistan*, ZEF, Bonn, 2003.

Thier 2004

Thier, A., *Reestablishing the Judicial System in Afghanistan*, CCDRL, Stanford, 2004.

Thier-Chopra 2002

Thier, A. – Chopra, J., *The Road Ahead: Political and Institutional Reconstruction in Afghanistan*, «Third World Quarterly», xxiii, 5, 2002, pp. 893-907.

Tibi 1994

Tibi, B., *Islamic Law/Shari'a Human Rights, Universal Morality and International Relations*, «Human Rights Quarterly», xvi, 2, 1994, pp. 277-299.

Todorov 2005

Todorov, T., *Diritto d'ingerenza o dovere di assistenza?*, in Sontag, S. – Todorov, T. – Ignatieff, M. et alii, *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondadori, Milano [2002], 2005, pp. 40-61.

Tondini 2010

Tondini, M., *Statebuilding and Justice Reform: Post-Conflict Reconstruction in Afghanistan*, Routledge, Abingdon, 2010.

Troisi 1978

Troisi, D., *Diario di un giudice*, Einaudi, Torino, 1978.

- Trubek 1980
- Trubek, D.M., *Studying Courts in Context*, «Law and Society Review», xv, 3/4, 1980, pp. 485-501.
- Turner 1997
- Turner, T., *Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics*, «Journal of Anthropological Research», Vol. 53, 3, pp. 273-291.
- Vafai 1988
- Vafai, G., *Afghanistan: A Country Law Study*, Library of Congress, Washington, 1988.
- Vanderlinden 1989
- Vanderlinden, J., *Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later*, «Journal of Legal Pluralism», xxviii, 1989, pp. 149-157.
- Vecchioli 2004
- Vecchioli, L., *Il rischio della sovranità globale. Riflessioni a partire da Ulrich Beck*, Giappichelli, Torino, 2004.
- Vercellin 1986
- Vercellin, G., *Iran e Afghanistan*, Editori Riuniti, Roma, 1986.
- Vercellin 2002
- Vercellin, G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino, 2002.
- Walker 1996
- Walker, R.B.J., *Space/Time/Sovereignty*, in Deham, M.E. – Lombardi, M.O. (a cura di), *Perspective on Third-World Sovereignty: The Postmodern Paradox*, St. Martin's Press, New York, 1996.
- Wardak 2004
- Wardak, A., *Building a Post-War Justice System in Afghanistan*, «Crime, Law and Social Change», xli, 4, 2004, pp. 319-341.
- Wedgwood 2002
- Wedgwood, R., *Al Qaeda, Terrorism, and Military Commissions*, «The American Journal of International Law», xcvi, 2, 2002, pp. 328-337.
- Weinbaum 1980
- Weinbaum, M.G., *Legal Elites in Afghan Society*, «International Journal of Middle East Studies», xii, 1, 1980, pp. 39-57.
- Weinbaum 1991
- Weinbaum, M.G., *Pakistan and Afghanistan: The Strategic Relationship*, «Asian Survey», xxxi, 6, 1991, pp. 496-511.
- Wikan 2008
- Wikan, U., *Delitti d'onore. La storia di Fadime*, «Antropologia», n. 11, Meltemi, Roma, 2008, pp. 57-74.
- Wilber 1965
- Wilber, D.N., *Commentary on the Constitution of Afghanistan*, «The Middle East Journal», xxi, 1965, pp. 215-229.
- Wilson 2006
- Wilson, R.A. (a cura di), *Human Rights in the War on Terror*, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Wittgenstein 1958
- Wittgenstein, L., *The Blue and the Brown Books*, Blackwell, Oxford, 1958.

Wittgenstein 1999

Wittgenstein, L., *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino [1969], 1999.

Yassari 2005

Yassari, N., *Legal Pluralism and Family Law: An Assessment of the Current Situation in Afghanistan*, in Idem (a cura di), *The Shari'a in the Constitutions of Afghanistan, Iran and Egypt – Implications for Private Law*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, pp. 45-60.

Zanuso 2007

Zanuso, F., *Giustizia riparativa e mediazione: un modello classico*, in AA.VV., *Pena, riparazione e riconciliazione. Diritto penale e giustizia riparativa nello scenario del terzo Millennio*, Insubria, Como, 2007, pp. 37-62.

Zechenter 1997

Zechenter, E.M., *In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual*, «Journal of Anthropological Research», LIII, 3, 1997, pp. 319-347.

Zifcak 2005

Zifcak, S., *Globalizing the Rule of Law: Rethinking Values and Reforming Institutions*, in Idem (a cura di), *Globalisation and Rule of Law*, Routledge, London-New York, 2005, pp. 32-64.

Žižek 2005

Žižek, S., *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano, 2005.

Zolo 1998

Zolo, D., *I signori della pace. Critica al globalismo giuridico*, Carocci, Roma, 1998.

Zolo 2003

Zolo, D., *Fondamentalismo umanitario*, in Ignatieff, M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 135-157.

DOCUMENTI E RAPPORTI

- Afghan Women Skill Development, *Advocacy for Women Human Rights*, Progress Report, Kabul, 2006a.
- Afghan Women Skill Development, *Religious Scholars to Find Ways to Eliminate Violence against Women and Defend Women Human Rights*, Kabul, 2006b.
- Afghanistan Independent Human Rights Commission, *A Call for Justice. A National Consultation on Past Human Rights Violations in Afghanistan*, Kabul, 2005.
- Afghanistan Independent Human Rights Commission, *Afghanistan in Social Rights & Economic*, Kabul, 2006.
- Afghanistan Independent Human Rights Commission, *Annual Report, 2004-2005*, Kabul, 2005.
- Afghanistan Independent Human Rights Commission, *Annual Report 2005-2006*, Kabul, 2006.
- Afghanistan Independent Human Rights Commission, *Annual Report 2006-2007*, Kabul, 2007.
- Afshar, M.K.R., *The Case of an Afghan Apostate – The Right to a Fair Trial Between Islamic Law and Human Rights in the Afghan Constitution*, Max Plank Institute for Comparative Public Law and International Law, UNYB, 10, 2006.
- Amnesty International, *Afghanistan. Police Reconstruction Essential for the Protection of Human Rights*, marzo 2003.
- AREU, *Urban Land Management in Afghanistan: The Case of Kabul*, Kabul, aprile 2004.
- ARGO, *Afghanistan: La necessità di un cambiamento di strategia*, Osservatorio sull'Asia minore, centrale e meridionale, Rapporto n. 4, marzo 2008
- Barfield, T., *Afghan Customary Law and Its Relationship to Formal Judicial Institutions*, The United States Institute of Peace, Washington, DC, 2003.
- Barfield, T., *Informal Dispute Resolution and the Formal Legal System in Contemporary Northern Afghanistan*, The Rule of Law Program, The United States Institute of Peace, Washington, DC, 2006.
- Barfield, T. – Nojumi, N. – Thier, A., *The Clash of Two Goods. State and Non-State Dispute Resolution in Afghanistan*, United States Institute of Peace, Washington, DC, 2008.

- Bernard, C. – Hachigian, N. (a cura di), *Democracy and Islam in the New Constitution of Afghanistan*, RAND, Center For Asian Pacific Policy, 2003.
- Delasgues, L. – Torami, Y., *Reconstruction National Security Integrity System Survey*, Kabul, 2007.
- Deledda, A., *Un bilancio dei sette anni dell'intervento internazionale*, Atti del Seminario «Afghanistan: quale strategia per la stabilizzazione e lo sviluppo. Riflessioni sul ruolo dell'Italia», ARGO, 2009, pp. 1-6.
- Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, 1948, trad. it. in Santemma (a cura di), 2000.
- Favrel, R., *Local Shura, Security and Development in Afghanistan*, AIZON, giugno 2006.
- Gang, R., *Community-Based Dispute Resolution Processes in Kabul*, AREU, Kabul, 2011.
- Garusi, A., *Rawa: la resistenza sotto il burqa*, EAST, 23, 2009.
- Government of Islamic Republic of Afghanistan, *Peace, Reconciliation and Justice in Afghanistan*, Action Plan, 2005.
- Grace, J., *One Hundred Households in Kabul*, AREU, Kabul, agosto 2003.
- International Commission of Jurist, *Afghanistan's Legal System and its Compatibility with International Human Rights Standards*, a cura di M. Lau, Final Report, 2002
- International Development Law Organization, *Gender and Criminal Justice in Afghanistan*, Kabul, 2006a.
- International Development Law Organization, *Prosecution of Shari'ah Crime in Afghanistan*, Kabul, 2006b.
- International Legal Foundation, *The Customary Laws of Afghanistan*, www.theilf.org, 2004.
- Islamic Republic of Afghanistan, *National Justice Programme. Afghanistan National Development Strategy (ANDS)*, Discussion Draft, 2008.
- Italian Justice Project Office, *The Death Penalty in Afghanistan*, a cura di A. Deledda, Research Paper n. 1, Kabul, 2005.
- Italian Justice Project Office, *Afghanistan. Case of Apostasy*, a cura di A. Deledda, Research Paper n. 2, Kabul, 2006a.
- Italian Justice Project Office, *No Progress Without Justice*, Kabul, 2006b.
- Kamal, S., *Development Communications Strategies and Domestic Violence in Afghanistan*, The Peaceful Families Project., 2006
- Kazem, H. – Saba, D. – Wardak A., *Bridging Modernity and Tradition: The Rule of Law and the Search for Justice*, UNDP/CPHD, Kabul, 2007.
- Khattak, S.G., *Afghan Women. Bombed to be Liberated?*, Middle East Report, 222, 2002, pp. 18-23.
- Lee, J.L., *Water Management, Livestock and the Opium Economy*, AREU, Kabul, maggio 2006.

- Loris, W.T. – De Maio, A., *La ricostruzione dello stato di diritto in Afghanistan*, Itinerari d'impresa, Kabul, 2003, pp. 191-212.
- Mani, R., *Ending Impunity and Building Justice in Afghanistan*, AREU, Kabul, dicembre 2003.
- MPIL, Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law, *Family Structure and Family Law in Afghanistan*, gennaio-marzo 2005, Report Afghanistan.
- MPIL, Max Plank Institute for Comparative Public Law and International Law, *Max Plank Manual on Fair Trial Standards*, a cura di A. H. Guhr, R. Moschtaghi, M. K. R. Afshar, 2009a.
- MPIL, Max Plank Institute for Comparative Public Law and International Law, *Support to the Judicial Stage of the Supreme Court of the Islamic Republic of Afghanistan (2006-2008)*, Project Report, 2009b.
- Medica Mondiale, *Preventing Child and Forced Marriages. The Role of Shuras and Community District Forum*, Final Report, Kabul, 2005.
- Moschtaghi, R., *Organisation and Jurisdiction of the Newly Established Afghan Courts – The Compliance of the Formal System of Justice with the Bonn Agreement*, Max Plank Institute for Comparative Public Law and International Law, UNYB, 10, 2006.
- Nojumi, N. – Mazurana, D. – Stites, E., *Afghanistan's System of Justice: Formal, Traditional, and Customary*, Feinstein International Famine Center, 2004.
- NRC, Norwegian Refugee Council, *A guide to Property Law in Afghanistan*, Kabul, 2005a.
- NRC, Norwegian Refugee Council, *An Assessment of the durability and Enforcement of Decisions in the Informal and the Formal Justice Systems in Kabul*, a cura di S. Callaghan, Kabul, 2007a.
- NRC, Norwegian Refugee Council, *IDP Return Facilitation to Faryab*, Kabul, 2005b.
- NRC, Norwegian Refugee Council, *Property Law Training for Jirga and Shura Members*, a cura di M. Lindgren, Kabul, 2007b.
- NRC, Norwegian Refugee Council, *Solved Cases*, ILAC, Kabul, 2007c.
- Pain, A., *Opium Trading Systems in Helmand and Ghor*, AREU, Kabul, gennaio 2006.
- Pain, A., *The Impact of the Opium Poppy Economy on Household Livelihoods: Evidence from the Wakhan Corridor and Khustak Valley in Badakhshan*, AREU, Kabul, gennaio 2004.
- Picchi, D., *La trappola del relativismo culturale*, Firenze, (testo non pubblicato), 2009.
- Piovesana, E., *Afghanistan, la truffa della ricostruzione*, PeaceReporter, 2008.
- Rawa, *Prostituzione sotto i talebani*, Kabul, 2001.
- Sait, M.S., *Islamic Land Law in Afghanistan. Innovative Land Tools and Strategies*, UN-HABITAT, 2005.
- Schütte, S., *Searching for Security: Urban Livelihoods in Kabul*, AREU, Kabul, aprile 2006.

- Stigter, E. – Monsutti, A., *Transnational Networks: Recognising a Regional Reality*, AREU, Kabul, aprile 2005.
- Tondini, M., *La riforma del sistema giudiziario in Afghanistan*, Atti del Seminario «Afghanistan: quale strategia per la stabilizzazione e lo sviluppo. Riflessioni sul ruolo dell'Italia», ARGO, 2009.
- UNAMA, *The Afghanistan Compact*, The London Conference on Afghanistan, unama.unmissions.org, 2006.
- UNECA, *Human Rights and Rule of Law, African Governance Report*, www.uneca.org, 2005.
- USAID, Afghanistan Rule of Law Project. *Field Study of Informal and Customary Justice in Afghanistan and Recommendations on Improving Access to Justice and Relations Between Formal Courts and Informal Bodies*, 30 aprile 2005.
- Wardak, A., *Jirga – A Traditional Mechanism of Conflict Resolution in Afghanistan*, unpa1.un.org, 2002.
- Wilder, A., *A House Divided: Analysing the 2005 Elections*, 35, AREU, Kabul, 2005.
- Wily, L.A., *Land Rights in Crisis: Restoring Tenure Security in Afghanistan*, AREU, Kabul, marzo 2003.
- Wily, L.A., *Land Conflict and Peace in Afghanistan*, AREU, Kabul, marzo 2004a.
- Wily, L.A., *Looking for Peace on the Pasterues: Rural Land Relations in Afghanistan*, AREU, Kabul, dicembre 2004b.
- Women & Children Legal Research Foundation, *Bad, Painful Sedative*, Research Report, Kabul, 2003.

SITI WEB

Afghanistan Independent Human Rights Commission, www.aihrc.org.af
Afghanistan On Line, www.afghan-web.com
Afghanistan Research Evaluation Unit, www.areu.org.af
Encyclopedia iranica, www.iranicaonline.org
Human Rights Watch, www.hrw.org/asia/afghanistan
Institute for Afghan Studies, www.institute-for-afghan-studies.org
International Development Law Organization, www.idlo.org
Norwegian Refugee Council, www.nrc.no
Revolutionary Association of the Women of Afghanistan, www.rawa.org
United Nations Assistance Mission in Afghanistan, unama.unmissions.org
United Nations Development Fund for Women, afghanistan.unifem.org
United Nations Office on Drugs and Crime, www.unodc.org/afghanistan
United States Agency for International Development, www.usaid.gov/unpan1.un.org
www.cicr.org
www.constitution.afg.com
www.lexadin.nl
www.juragentium.unifi.it/it/surveys/islam/index.htm#afghanistan
www.servat.unibe.ch
www.supremecourt.gov.af
www.whitehouse.gov

INDICE DEI NOMI

A

Abu-Lughod, Lila 61n, 283
Ahady, Anwar-ul-Haq 24n, 51
Ahmed, S. Akbar 24n, 69n-71,
102, 119n
Ahmed, Faiz 62n, 72, 86-87,
103n-114n
Akhtar, Fatema 292
Alatas, H. Syed 196
Amin, H. Sayed 12n
An-Na'im, A. Abdullahi 261n
Anderson, E. William 50n
Appadurai, Arjun 295n
Armytage, Livingston 62n, 204
Asad, Talal 61n, 65n-66n, 69,
278n, 308
Asar, Idrees 116n
Assier-Andrieu, Louis 114, 130
Atayee, M. Ibrahim 119n, 121

B

Baderin, A. Mashood 11, 256,
261-262
Badran, Margot 282-283
Baily, John 50n, 55
Barakat, Sultan 38, 50, 61n-62n
Barfield, Thomas 12n, 24n, 62n,
68, 103n, 116n, 119n
Barth, Fredrik 24n, 68-71, 119n,
308, 309
Bauman, Zygmunt 288n
Bellamy, J. Alex 298
Ben Achour, Yadh 267n
Benini, Aldo 61n
Bhabha, K. Homi 282, 287
Bifulco, Daniela 241
Biscaldi, Angela 277n

Bohannan, Paul 11n, 197
Bourdieu, Pierre 118, 222n, 235n
Burke, Jason 43n, 59n

C

Campanini, Massimo 33n
Cahn, Edmond 270
Canfield, L. Robert 247
Caron, M. James 25-26, 29, 295
Carothers, Thomas 97
Cassese, Sabino 11, 79, 92n
Castellano, Danilo 254n, 263n
Centlivres, Pierre 24n, 34n, 50n,
118, 230
Chatterjee, Partha 80
Chomsky, Noam 278n
Chopra, Jarat 62n
Coliva, Annalisa 280-281, 283,
286, 292
Coll, Steve 24n, 35n
Comaroff, L. John 11n
Coppier, Raffaella 195-196n
Costa, Pietro 16n, 92n
Crespi, Franco 232n-233, 284n
Cullather, Nick 295

D

Das, Veena 223, 278n
De Maio, Andrea 80n-81
Deledda, Antonella 96
Demont, Michelin 24n, 34n, 50n
Della Porta, Donatella 197n
Derrida, Jacques 173n
Dessart, Laurent 250
Devji, Faisal 11
Donzelli, Aurora 251
Dorronsoro, Gilles 24n, 35, 46

Downing, E. Theodore 254n
 Dupree, Louis 24n, 30, 71-72
 Dupree Hatch, Nancy 50, 190

E

Edwards, David 24n, 35n-36n,
 46n, 68, 309
 Ehrenreich Brooks, Rosa 11, 16,
 96-97, 308n

Eller, J. David 285n
 Escobar, Arturo 295n, 298
 Etling, Bruce 30

F

Fabietti, Ugo 9n, 15, 19, 65n, 70,
 118n, 279
 Fadel, Mohammad 109n
 Ferrales, Gabrielle 78n
 Ferrajoli, Luigi 254n
 Ferrarese, M. Rosaria 99
 Feyerabend, K. Paul 289n
 Foucault, Michel 278n

G

Gallini, Clara 14n, 279
 Gang, Rebecca 169
 Garapon, Antoine 173, 237,
 239-242
 Gardner, James 101
 Garusi, Alessandra 258
 Geertz, Clifford 5, 11n, 15,
 276-278, 281, 285n, 289-290
 Ghosh, Amitav 298n
 Giolo, Orsetta 134, 141-143,
 187, 195n, 261n-262n,
 267-269, 282-283, 296n
 Giunchi, Elisa 36n-37n, 39n,
 43n, 46, 54
 Giustozzi, Antonio 24n, 68, 74,
 200n
 Glassner, Rainer 75
 Glatzer, Bernt 122
 Goodale, Mark 253n, 254n, 258,
 271n, 308
 Goodhand, Jonathan 35, 62n
 Goodman, Ryan 298

Grande, Elissabetta 163, 234n
 Gray, John 277n
 Greenhouse, J. Carol 278, 295n
 Gregorian, Vartan 24n, 27-28,
 207
 Griffiths, John 100n
 Gupta, Akhil 197, 287

H

Hagan, John 78n
 Hallaq, B. Wael 109n, 141
 Halliday, Fred 24n, 35, 39n
 Hanifi, M. Jamil 62, 63, 119n,
 123n
 Harpviken, B. Kristian 18, 24n,
 39, 62n, 78, 249n
 Harrison, Gualtiero 254n
 Hatch, Elvin 254n
 Hegel, G. W. Friedrich 293
 Herskovits, Melville 253n, 254n,
 281, 288
 Herzfeld, Michael 50, 295n
 Hirsch, F. Susan 227
 Hirschkind, Charles 60
 Huldt, Bo 24n, 35n

I

Ignatieff, Michael 11, 99n,
 254n-256, 259n, 275
 Iqbal, Zafar 142n

J

Jansson, Erland 24n, 35
 Jasso, Guillermina 78n
 Jervis, Giovanni 290
 Johansen, Baber 27n, 143
 Johnston, Gerry 229
 Jones, G. Seth 24n
 Jones-Pauly, Christina 33, 55,
 62n, 109, 111n
 Joras, Ulrike 245

K

Kafka, Franz 303
 Kakar, Palwasha 57n
 Kamali, H. Mohammad 12n,

24n, 27n-28, 30, 32, 102,
110, 142n, 191, 263
KaroKhail, Masood 75
Kazem, Halima 82n, 103n, 211n,
299n
Keesing, M. Roger 287
Khadduri, Majid 142n, 195n
Khalilzad, Zalmay 24n
Khattak, S. Gul 61n
Kimber, Richard 148
Kirby, J. Michael 11, 92, 308n
Kleinman, Arthur 278n
Kushner, Gilbert 254n

L

Lau, Martin 112
Lazarus-Black, Mindie 176n
Lévi, Bernard-Henri 40n
Lewis, S. Herbert 288
Lobato, Chantal 24n
Loris, T. William 80n-81

M

Maas, D. Citha 24n
Magnus, H. Ralph 24n, 35n
Mahmood, Saba 60, 283
Maley, William 24n, 56, 68
Malik, Jamal 43n
Malinowski, Bronislaw 19
Mani, Rama 62n, 64
Manhart, Christian 54n
Mannozi, Grazia 229
Maraini, Fosco 244
Marsden, Peter 62n
Mathur, Saloni 22
Mattei, Ugo 11, 16, 92n, 97, 163,
308n
Mattucci, Natascia 99
Mazurana, Dyan 12n
Mény, Yves 197
Meron, Theodor 298
Merry, E. Sally 11, 100n, 254n,
271-273, 275, 308n
Messer, Ellen 253n
Misra, Amalendu 24n
Mitrokhin, Vasilij 24n, 35n

Monsutti, Alessandro 18, 20,
24n, 222
Montgomery, D. John 62
Moore, F. Sally 11n, 100n, 251-252
Moschtaghi, Ramin 62n, 103n,
108n
Motta, Riccardo 67
Moulton, H. Lawrence 61n
Munib, A. Bashir 159n

N

Naby, Eden 24n, 35n
Nader, Laura 11, 16, 92n, 97,
234, 255, 270, 273, 308n
Nagengast, Carole 254n
Nawid, Senzil 24n, 28
Nojumi, Neamat 12n, 33, 55,
62n, 103n, 109, 111n
Nordstrom, Carolyn 9, 67,
212-213, 278n, 292
Nussbaum, C. Martha 283

O

Okin Moller, Susan 285-287, 291
Olesen, Asta 24n, 35n

P

Paley, Julia 295n
Palmisano, L. Antonio 12n
Pannarale, Luigi 254n
Papa, Massimo 12n, 26, 28, 30,
41n, 53n, 103n, 110-111,
296, 299
Pepicelli, Renata 282n
Piovesana, Enrico 98
Pohly, Michael 24n
Pospisil, Leopold 11n, 100n,
115n
Poullada, Leon 24n, 27-28
Price, Daniel 261n

Q

Qutb, Sayyid 39n

R

Ramphele, Mamphela 278n

Rashid, Ahmed 24n, 43, 46,
53-54, 58n, 78, 246
Rawls, John 136
Remotti, Francesco 290n
Reuter, Christoph 65n
Reynolds, Pamela 278n
Riphenburg, J. Carol 61n
Roberts, Simon 11n, 100n,
163-164, 239-240
Rondinelli, A. Dennis 62
Rosaldo, Renato 292
Rosen, Lawrence 11n, 142n,
252
Rostar, O. 34
Rouland, Norbert 36, 100n
Roy, Oliver 11, 24n, 35n,
38-39n, 68
Rubin, Barnett 11, 24n, 34n-35,
42, 46n, 56, 62n, 68, 246

S

Saba, Daud 82n, 103n, 211n,
299n
Saboory, M. Hamid 24n, 29
Sacco, Rodolfo 100n, 116
Sachs, Wolfgang 295n
Said, W. Edward 26
Saikal, Amin 24n
Sajjad, Tazreena 63n
Salih, Ruba 282n-283
Santemma, Adriano 254n, 264n
Santos, de Sousa Bonaventura
100n
Scarcia, Gianroberto 26n, 123n
Schacht, Joseph 33n, 142,
147n-148, 182
Schetter, Conrad 75, 245
Schinasi, May 24n
Schmidhauser, R. John 16, 98,
101
Scott, David 99, 295n, 306
Shaham, Ron 173n
Shahrani, M. Nazif 24n, 28, 35
Scheper-Hughes, Nancy 278n
Simonsen, S. Gunnar 45, 51,
63n

Skuse, Andrew 55n
Spain, James 71
Spivak, C. Gayatri 233, 300
Starace, Vincenzo 99n, 306
Starr, June 143
Stiles, E. Erin 181n
Stites, Elizabeth 12n
Supiot, Alain 254n, 265n, 267n,
301n

T

Tamanaha, Z. Brian 97, 100n
Tambiah, J. Stanley 245
Tanin, Zahir 24n, 35, 39n
Tapper, Nancy 24n, 57n
Tapper, Richard 24n
Tarzi, M. Shah 24n, 43-44, 51n,
246
Thier, Alexander 12n, 24n, 30,
62n, 103n
Tibi, Bassam 261n
Todorov, Tzvetan 232, 270n
Tondini, Matteo 62n, 85n, 89,
103n, 108n, 143n, 219n
Troisi, Dante 188
Turner, Terence 254n

V

Vanderlinden, Jacques 100n
Vecchioli, Laura 100, 306
Vercellin, Giorgio 27n, 30n,
250n

W

Walker, B. J. Rob 99
Wardak, Ali 12n, 62n, 82-84,
103n, 119-122, 211n, 263,
299
Weinbaum, G. Marvin 110,
250
Wheeler, J. Nicholas 298
Wikan, Unni 235n, 296
Wilber, N. Donald 24n, 30
Wilson, A. Richard 254n
Wittgenstein, Ludwig 223,
291-292

Y

Yassari, Nadjima 12n, 89, 102-
103n, 107n, 117, 229

Z

Zanuso, Francesca 233

Zechenter, M. Elizabeth 254n,
282

Zifcak, Spencer 11, 92n, 308n

Žižek, Slavoj 11, 254n, 272

Zolo, Danilo 11, 16, 25, 92n,
255, 298, 308n

