



**Università degli studi di Milano Bicocca**  
**Dipartimento di Scienze umane per la formazione “Riccardo Massa”**

**Dottorato di ricerca in Scienze Umane**  
**Antropologia della contemporaneità: Etnografia delle diversità e delle**  
**convergenze culturali**  
XXI Ciclo

**Ricostruzione e ingiustizia. Riflessioni antropologiche**  
**sulla *rule of law* e sul lavoro dei giudici a Kabul**

di Antonio De Lauri

Tutor: Prof. Ugo Fabietti

## Indice

### Introduzione

p. 1

**1. A Kabul per la ricerca etnografica (p. 1); 1.1 L'emersione dell'oggetto di studio (p. 3); 2. Il processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria (p. 8); 3. Politiche dell'etnografia (p. 10).**

### Capitolo primo

#### **Premesse e implicazioni del processo di ricostruzione**

p. 15

**1. Cenni storici (p. 15); 1.1 Trasformazioni politiche e riformulazioni del sistema della giustizia (p. 16); 1.1.2 La rivoluzione di Saur e l'invasione sovietica (p. 25); 1.1.3 Dai talebani alla comunità internazionale (p. 31); 2. La ricostruzione del sistema della giustizia: gli attori internazionali (p. 55); 2.1 Il ruolo dell'Italia (p. 61); 3. Implementare la rule of law (p. 66); 3.1 Nel nome della rule of law (p. 70).**

### Capitolo secondo

#### **Antropologia della giustizia e pluralismo inaccessibile in Afghanistan**

p. 74

**1. Il pluralismo giuridico (p. 75); 1.2 Ai margini del pluralismo giuridico (p. 79); 2. Antropologia della giustizia (p. 85); 2.1 L'ingiustizia (p. 90); 3. Il network normativo afgano (p. 92); 3.1 La Costituzione del 2004 e i principi islamici (p. 94); 3.2 Consuetudine (p. 103); 3.3 Pratiche consuetudinarie (p. 110); 3.4 Dell'inaccessibilità (p. 119); 4. Capi di ieri, capi di oggi (p. 121); 4.1 Warlord (p. 127).**

## Capitolo terzo

### Giudici a Kabul

p. 130

**1. La Corte del Secondo Distretto di Kabul (p. 135);** 1.1 *La terra contesa* (p. 137); 1.1.2 *Una scuola sul nostro terreno* (p. 139); 1.1.3. *Parti uguali* (p. 142); 1.1.4 *Un terreno, più proprietari* (p. 144); 1.1.5 *Dal giudizio all'accordo* (p. 148); 1.2 *Droga* (p. 149); 1.2.2 *L'eroina nascosta* (p. 150); 1.3 *Prezzi gonfiati* (p. 152); **2. Il Provincial Office (p. 153);** 2.1 *Soraya* (p. 157); **3. I diversi ruoli dei giudici (p. 160);** 3.1 *Casi civili* (p. 160); 3.2 *Casi penali* (p. 164); **4. Corruzione e giustizia (p. 167);** 4.1 *Il giudice oltre la legge: dialogo con l'ex giudice Abdullah* (p. 174); 4.2 *Intervista a Gulrahman Qazi* (p. 178).

## Capitolo quarto

### Considerazioni aggiuntive: la *rule of law* e la mediazione giudiziaria

p. 184

**1. Giudici e rule of law (p. 184);** 1.1 *La formazione dei giudici* (p. 185); **2. Attori della ricostruzione? (p. 195);** 2.1 *Gli avvocati* (p. 195); 2.2 *Il saranwal* (p. 200); **3. La giustizia riparativa, il “bene comune” e la lotta alle ingiustizie (p. 208);** 3.1 *La mediazione nei tribunali di Kabul* (p. 214); 3.1.2 *Il sequestro e la mediazione giudiziaria* (p. 215); **4. La gestione dei casi giudiziari (p. 219);** **5. Sulla fiducia nei confronti dei tribunali (p. 225).**

## Capitolo quinto

### Ingiustizia, diritti umani e relativismo culturale

p. 233

**1. Diritti umani (p. 233);** 1.1 *L'Afghanistan Independent Human Rights Commission (AIHRC)* (p. 236); 1.2 *Localizzare i diritti umani o globalizzare le ingiustizie?* (p. 248); **2. Una ragionevole apologia del relativismo culturale (p. 252);** 2.1 *In Afghanistan* (p. 267).

## Conclusioni

p. 277

## Bibliografia

p. 284

## **Introduzione**

*1. A Kabul per la ricerca etnografica; 1.1 L'emersione dell'oggetto di studio; 2. Il processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria; 3. Politiche dell'etnografia.*

### *1. A Kabul per la ricerca etnografica*

“Nella capitale l'aria è irrespirabile”. Così diceva Nadir che, nella verde Valle del Panshir, vi aveva fatto ritorno definitivamente nel 2006, dopo aver vissuto quindici anni a Kabul.

A fine giornata, in effetti, si scoprono le narici otturate dalla polvere, e i residui dei generatori a gasolio, sparsi ovunque a Kabul (per via 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 avranno turbato gli abitanti della capitale. Dal canto mio, qualche calcolo sui giorni trascorsi a Kabul mi sono trovato a farlo.

Sono stato anche in molti altri posti in Afghanistan, ma è a Kabul che ho scelto di intraprendere la strada della ricerca etnografica, per una serie di ragioni. In parte a causa dell'esigenza che avvertivo di provare a ricucire quella distanza che tradizionalmente è stata marcata tra la capitale e il resto del paese. Non vi è dubbio che vi siano profonde differenze tra lo svolgimento della vita sociale e politica di un contesto rurale di qualche centinaio di persone e la frenesia di Kabul. Tuttavia, non sono da trascurare le molteplici connessioni, sempre più evidenti oggi, 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 visione di una realtà rurale isolata dal resto del mondo e, di conseguenza, di una Kabul che è *altro* dal resto dell'Afghanistan. Senza dubbio, la rilevanza culturale, giuridica e politica delle trasformazioni in corso nella capitale ha ripercussioni su tutto il resto del paese.

Ancor più importante, il desiderio di concentrare la ricerca a Kabul è derivato dal fatto che la capitale afgana costituisce un punto nevralgico del panorama geopolitico globale, poiché sul suo terreno si sfogano dinamiche e conflitti che rimandano a processi

transnazionali di ordine giuridico, politico, economico ed ideologico le cui implicazioni e la cui rilevanza fanno di Kabul un “punto d’osservazione” particolarmente interessante per studiare alcuni processi contemporanei, che si rivelano tanto in forme di espansione egemonica, quanto in meccanismi di frammentazione, dispersione, resistenza e mutamento sociale.

Nella capitale, in ogni caso, l’aria è pesante anche per altri motivi, e lo sanno bene tutti coloro che quotidianamente subiscono un clima di violenza (tra il mio primo soggiorno nel 2005 e l’ultimo nel 2008 ho avvertito un sostanziale peggioramento dal punto di vista degli episodi di violenza quali attentati, esplosioni, atti di brigantaggio..) e di radicalizzazione della povertà. Kabul è stata una città storicamente martoriata dalla guerra e dalla devastazione: anche oggi, mentre scrivo questa introduzione, i media segnalano l’ennesimo episodio distruttivo nella capitale, a quanto pare un attentato suicida.

A seguito dell’operazione militare *Enduring Freedom* del 2001, molti osservatori internazionali pensarono che Kabul potesse godere di una certa tranquillità e sicurezza. Con il passare del tempo, tuttavia, la situazione è andata sempre più deteriorandosi: il frastuono delle esplosioni si è fatto sempre più familiare, i posti di blocco sempre più serrati, la presenza di militari per le strade è divenuta una visione di *routine*. Ma tutto ciò non ha fermato il *boom* demografico che ha reso la capitale decisamente sovraffollata, con persone che giungono da tutto il paese e molti che ritornano dall’estero. A questi milioni si aggiungono le migliaia di persone che ruotano attorno alle multinazionali, alla cooperazione internazionale, alle agenzie delle Nazioni Unite, ai contingenti militari provenienti da ogni parte del mondo. La Kabul economica a più binari si è col tempo consolidata. Da una parte il circuito degli aiuti internazionali, che coinvolge alcuni (pochi) afgani: fuori strada dai vetri oscurati, affitti che qualcuno paragonava a quelli di Manhattan, stipendi elevati per gli afgani e molto elevati per i cosiddetti “*expat*”<sup>1</sup>, lo shopping in *Chicken Street*<sup>2</sup>, e così via. Da un’altra parte le case extra-lusso dei signori della guerra, dei narcotrafficcanti, le loro scorte armate, i loro traffici. Da un’altra ancora gli innumerevoli mendicanti, i bambini che vendono *chewing gum* 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 quotidianamente tra i suoi porosi confini. L’indagine etnografica, almeno per come la *immagino* io, è portata a confrontarsi con alcuni dei lati più

---

<sup>1</sup> Con riferimento al personale non afgano delle varie ONG, agenzie internazionali, Nazioni Unite.

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

oscuri di questa quotidianità, con le potenzialità e i (molti) limiti che una ricerca implica. Il *luogo della ricerca* (perlomeno di questa ricerca), tuttavia, non è in grado 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 Geertz (1998a), si può cominciare in qualsiasi punto nel repertorio di opzioni plausibili di una ricerca etnografica e terminare in qualsiasi altro punto.

### *1.1 L'emersione dell'oggetto di studio*

Arrivai per la prima volta a Kabul nel gennaio del 2005, senza un obiettivo preciso. Più per diletto che per “dovere”, mi interessai per i primi tempi di poesia contemporanea afgana, interesse che mi diede l'opportunità di sviluppare una serie di amicizie che avrebbero segnato l'intera esperienza afgana. Il gelo della prima notte mi prese alla sprovvista e la stufa (*bukhari*) ad 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.

Pochi giorni dopo il mio arrivo, un architetto italiano impiegato in una ONG mi invitò ad una festa organizzata nella *guest house* 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 fanno da guardia), oppure si ritrovano a feste private organizzate nelle *guest house* più spaziose e attrezzate (anche queste in genere *off limits* per gli afgani).

Comunque, 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 ad integrarmi nel tessuto internazionale della capitale (i cui contatti sono rimasti limitati perlopiù 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; ad ogni modo, la cosa ha probabilmente finito con l'aiutarmi nel tempo, permettendomi di prendere una opportuna distanza e di assumere nei confronti di alcune politiche attuate dalla rete internazionale uno sguardo critico, spesso mettendomi anche in contrasto con alcuni operatori e funzionari: è il caso per esempio di una responsabile dell'agenzia *United Nations Office on Drugs and Crime* (UNODC) che, venendo a conoscenza della mia ricerca, mi disse che non era

possibile “studiare la giustizia in Afghanistan senza passar da loro”. Per mia sfortuna, poco dopo scoprii che per poter aver accesso al carcere femminile dovevo “passare” proprio da quella operatrice dell’ONU. 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, credo stia proprio nel riuscire ad ottenere permessi, ad avere contatti, senza “cedere” eccessivamente alle forze che premono sul terreno di ricerca: tutt’altro che un laboratorio, il “campo di ricerca” dell’etnografia emerge in questo senso come uno spazio di relazioni, compromessi, complicità, rapporti di forza. Un “campo” che funziona da specchio per riflettere le articolate logiche di potere che caratterizzano il rapporto tra lo Stato afgano e la comunità internazionale presente in Afghanistan.

Ma torniamo alla festa. Una volta giunti lì, qualcuno informò i miei compagni di serata che altrove si stava svolgendo un’altra festa, così ci muovemmo alla volta della nuova *guest house*. Anche lì arrivammo più o meno “allo scadere” ed 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. Quella volta, invece, alla guida dell’auto della ONG c’era l’architetto italiano). Seguimmo quindi Enrico in un altro quartiere della capitale e giungemmo in un locale sito al pian terreno, composto da due stanze spaziose, uno scarso sistema di sicurezza esterno (di solito fuori dai locali ci sono afgani armati che perquisiscono e controllano i documenti) e un bancone artigianale da dove servivano alcolici. Qua e là qualche tavolino con poche sedie e alcune donne cinesi che vagavano per il locale. Al bancone la più anziana, che serviva gli alcolici e “gestiva” le altre ragazze. Ad 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 uno di loro, 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 (pare che alcune retate della polizia abbiano chiuso, negli ultimi periodi, un paio o poco più di questi locali coinvolti nello sfruttamento della prostituzione).

Giocando con la letteratura antropologica, mi piacerebbe paragonare l'episodio riportato alla retata che interruppe il combattimento di galli a cui stavano assistendo Clifford Geertz e sua moglie. Tuttavia, il "principio antropologico consolidato «quando sei a Roma fai come i romani»" (1998a, p. 386) mi avrebbe spinto in quell'occasione ben al di là del mio posizionamento etico. Rimasi dunque in attesa, appoggiato al 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 il suo amico ingegnere che nel frattempo si era messo a flirtare con una delle ragazze, cercando di convincerla a stare con lui senza farsi pagare. 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 perlomeno 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. Questa reagì con un gesto di stizza, il ragazzo sventolò allora una manciata di dollari ed afferrò con ancora più forza la ragazza, che non sembrò però calmarsi. 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: intervenire? Raccontare? Denunciare? Certo, si potrebbe dire che raccontare è un modo per denunciare ed intervenire. Ma quando la sofferenza è a portata di mano, lì davanti agli occhi, come si riesce a prendere la necessaria distanza per poi raccontare in un secondo momento? Come si può capire il dolore se nel momento della sua "creazione" ci si deve ritirare? Me la presi con i miei accompagnatori, e mentre discutevo con loro e litigavo con i miei pensieri Enrico scese e lasciammo il locale. Nei giorni seguenti discussi della cosa con altre persone. A parte l'architetto, con cui per un breve periodo di tempo ho condiviso lo stesso tetto (la *guest house* di una ONG), ho avuto modo di "incrociare" l'ingegnere e lo stagista ancora un paio di volte, mentre non ho più rivisto Enrico. Altre volte l'esperienza etnografica 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 questi casi, non si tratta solo di riuscire a "sospendere il giudizio" di fronte a narrazioni violente e drammatiche, come racconta per esempio Bourgois (2005) a proposito dei ricordi degli stupri adolescenziali dei suoi interlocutori. 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", resta un compito che spetta allo studioso. L'antropologa americana racconta (2008) 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" (ivi, p. 134). Queste sono le contraddizioni che devono poter trovare spazio nelle narrazioni antropologiche, in modo da poter 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. Come ha osservato per esempio Talal Asad in riferimento al contesto contemporaneo:

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).

Per un motivo o per l'altro, l'episodio riportato ha influenzato tanto il mio modo di affrontare il soggiorno afgano quanto *la ricerca dell'oggetto di ricerca*. Oltre ad aver provocato un dilemma etico, l'episodio ha infatti funzionato in un certo senso come monito: non solo è possibile scoprire qualcosa di imprevisto mentre si sta cercando qualcos'altro (la cosiddetta questione della serendipità), ma è possibile capire che c'è qualcosa da cercare anche mentre non si cerca nulla. Il lasciarsi guidare dalla ricerca e l'aprirsi ad esperienze che non erano state precedentemente considerate sono atteggiamenti utili per conservare una inquieta curiosità ed uno spirito di tipo "investigativo". Oltre a questo, vi è 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 costruzione di una narrazione metodologicamente accettabile. L'esperienza afgana mi ha condotto in svariate direzioni, rendendo talvolta difficile anche il compito di concentrarsi su questioni specifiche, che

venivano via via formulandosi. Ma la predisposizione alla serendipità, la valorizzazione della casualità e la consapevolezza dell'arbitrarietà dei confini analitici, comunque, non deve escludere la capacità di raccogliere le energie attorno ad un "nucleo della ricerca", che è un *pre-testo* (anche nel senso di precedere quel passaggio essenziale dell'etnografia: la scrittura), una costruzione di senso indispensabile per riuscire a fornire poi 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 città di Kabul. L'idea di "ricostruzione" rimbalzava da un discorso all'altro, da un progetto all'altro. Conobbi tra gli altri 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, che aveva condotto, per conto di una organizzazione internazionale, uno studio preliminare sul "diritto consuetudinario" in Afghanistan.

Prestando sempre più attenzione ai cosiddetti progetti di "ricostruzione" e "sviluppo" delle agenzie internazionali e allo stesso tempo cominciando a studiare i sistemi normativi afgani, il tema della giustizia e dell'ingiustizia ha cominciato a farsi spazio nel vortice di emozioni e idee cui l'esperienza afgana mi assoggettava. In questa prospettiva, è venuta gradualmente costituendosi (non solo come conseguenza dell'esperienza etnografica, ma anche grazie al confronto con la letteratura dell'antropologia giuridica<sup>3</sup> 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..). La ricostruzione giuridica e giudiziaria è emersa quindi come quadro di riferimento di una giustizia che a Kabul è investita da una pluralità di forze e rivela i volti di una contemporaneità difficile e imprevedibile.

---

<sup>3</sup> In particolare: Bohannan 1957, 1965; Comaroff, Roberts 1981; Moore 1973, 1978; Nader 1979, 1990; Pospisil 1959, 1967, 1971; Rosen 1989.

## ***2. Il processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria***

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 disciplinari<sup>4</sup> all'interno dei quali si è tradizionalmente guardato per studiare i fenomeni giuridici, nel tentativo quindi di cogliere le correnti transnazionali che investono le molteplici realtà locali originando un processo di condizionamento reciproco. 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; Goodale 2002; Ignatieff 2003, 2005; Merry 2006; Rubin 2003; Zizek 2005), alle politiche di diffusione della *rule of law* (Ehrenreich Brooks 2003; Kirby 2005; Mattei, Nader 2008; Zifcak 2005) oltre che a correnti transnazionali dell'islam (Devji 2006, 2007; Roy 2003). Forze che investono il quotidiano esperire di forme circostanziate di giustizia, penetrabili, queste ultime, mediante una *immersione etnografica* per mezzo della quale è possibile *partecipare* a quel processo per cui ideologie e modelli si tramutano in pratiche e discorsi contingenti. È a questo livello infatti che la giustizia e le ingiustizie divengono contingenze quotidiane e istanze concrete, che sfuggono tuttavia ad una trama locale e si diramano per vie molteplici. Nelle interazioni e nelle relazioni sociali quotidiane (nell'ambito della giustizia: processi, risoluzioni delle dispute, atti di resistenza, punizioni, rivendicazioni), le forze cui si è fatto riferimento si scompongono in svariati dispositivi e procedure, generando una riformulazione degli stessi presupposti da cui esse derivano. Non è possibile considerare separatamente pratica normativa (quale emerge dall'esperienza etnografica) e ideologia giuridica (che denota per esempio la circolazione globale di alcuni modelli giuridici o sistemi normativi), poiché si tratta di dimensioni che si costituiscono e si modificano reciprocamente.

A partire da tali presupposti si delinea nel presente lavoro la prospettiva di un'antropologia della giustizia che tenta di confrontarsi con l'ingiustizia, esaminando ciò che avviene *nel nome* della giustizia, nonché cercando di decostruire le impalcature ideologiche che tramite la stessa idea di giustizia vengono erette per supportare interessi

---

<sup>4</sup> In termini generali, si condivide qui la prospettiva di Geertz secondo il quale 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 (1998b, p. 299).

economici e politici e per diffondere il verbo di forme di fondamentalismo e universalismo.

Nella letteratura antropologica, il tema che va sotto il nome di pluralismo giuridico è stato letto nei termini di una copresenza 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, dove coesistono più sistemi di riferimento di ordine normativo: consuetudini, principi shariaitici, legge statale e principi derivati dagli standard di diritto internazionale. Gli studi sul sistema giuridico afgano (si vedano per esempio Amin 1993; Barfield 2003, 2006; Kamali 1997; Nojumi, Mazurana, Stites 2004; Papa 2006; Wardak 2002; Yassari 2005) hanno tendenzialmente sottovalutato le compenetrazioni esistenti tra tali sistemi normativi, limitandosi spesso a registrarne la copresenza e/o la conflittualità. In particolare, è stata nella maggior parte dei casi trascurata la 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 come la fusione dei diversi sistemi normativi generi forme di giustizia negoziate. Nel presente lavoro, invece, verrà posta attenzione proprio alle connessioni esistenti tra tali sistemi e alla pratica giudiziaria che ne deriva; una pratica giudiziaria di *contaminazione* che rimanda ad uno scenario normativo dove la rigidità delle categorizzazioni teoriche lascia il posto ad una negoziazione continua. La figura del giudice risulta centrale in questa prospettiva. A partire dal lavoro di questi ultimi si cercherà inoltre di mettere in evidenza le contraddizioni e le implicazioni che l’attuale processo di ricostruzione in Afghanistan porta con sé, spingendo ad interrogare criticamente le istanze politiche e normative che sostengono tale processo. Muovendo dall’operato dei giudici si cercherà quindi di sviluppare una riflessione critica sulle logiche che governano i movimenti di circolazione ed attuazione dei modelli ispirati ai diritti umani e alla *rule of law* globale.

Una serie di interrogativi si pongono partendo da queste premesse: in che modo consuetudini, principi islamici, leggi positive e standard internazionali *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? Come possono convivere modelli di giustizia autoctoni e allogeni? In quali termini è possibile descrivere, oggi, il cosiddetto pluralismo giuridico afgano? In

che modo gli attori sociali si rapportano ad esso? Come i diritti umani penetrano nel *network* normativo afgano?

Sono alcune delle domande che hanno accompagnato il corso di questo lavoro, il cui interesse principale è quello di far emergere, da un lato, alcuni nodi problematici che riguardano l'analisi antropologica nel campo normativo (allocazione dei "confini giuridici", relazione tra modelli giuridici e pratiche normative, connessioni tra sistemi normativi e sistemi politici e culturali, frammentazione dell'idea di giustizia, congiunture tra modelli di giustizia autoctoni e allogeni, riesamina del rapporto tra universalismi e particolarismi in relazione alla sfera normativa) e, dall'altro lato, i significati e le implicazioni che l'attuale processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria in Afghanistan comportano, con particolare attenzione alle possibilità concrete che gli afgani hanno di riparare le ingiustizie subite per mezzo del sistema della giustizia che gli stessi giudici incorporano.

Il contesto di riferimento è quello di un riassetto istituzionale, in relazione ad una "costellazione di istituzioni" (Thier, Chopra 2002, p. 894) – locali, regionali, nazionali, internazionali, non governative –, dalle quali emerge un'irrisolta tensione tra forme di potere.

### ***3. Politiche dell'etnografia***

Il lavoro etnografico mi ha condotto nelle aule delle corti, nelle celle dei detenuti, negli uffici dei procuratori, nelle sedi delle ONG, nelle case dei membri delle assemblee consuetudinarie. 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 questa difficoltà:

L'Afghanistan è un paese instabile, in cui le condizioni di sicurezza non sono buone. Al di fuori delle principali zone di combattimento e delle linee di fronte, le scaramucce sono numerose e imprevedibili, gli atti di brigantaggio sempre da temere e le tensioni vive in seno ai gruppi sociali. (...). Nondimeno, 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).

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-*

*informatori*. Queste dinamiche relazionali sono influenzate da svariati fattori, che vanno dal contesto politico alle competenze linguistiche, dalle possibilità economiche alla capacità di impegnarsi in relazioni di fiducia durature. Come evidenziato da Fabietti:

Di tutte le definizioni che si possano dare degli antropologi e delle operazioni pratiche e teoriche che consideriamo corrispondere all'antropologia, è infatti noto che non si può parlare di agenti e di pratiche "politicamente neutre". L'arrivo di un'antropologa piuttosto che di un antropologo sul campo (e viceversa) è già sempre un dato 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 (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 questo limite che inizialmente appariva invalicabile abbia gradualmente mostrato alcune vie d'accesso.

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"<sup>5</sup>. Se nel contesto dell'Afghanistan attuale questo aspetto emerge con una certa veemenza, credo si possa affermare che l'etnografia, in generale, sia sempre dipendente da 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 si compone anche di una serie di insuccessi e di lacune.

Già un'ottantina di anni fa Malinowski affermava:

Ogni osservatore scientifico e coscienzioso non dovrebbe solo descrivere ciò che conosce e il modo in cui è riuscito a conoscerlo, ma dovrebbe anche indicare le lacune presenti nella sua conoscenza, di cui si rende conto, come pure i fallimenti e le omissioni nel suo lavoro sul campo (1968, p. 15).

Quell'*osservatore* è divenuto nel tempo parte integrante di ciò che mira a conoscere, così come le problematiche del lavoro di ricerca hanno sempre di più trovato spazio nelle narrazioni etnografiche. Nel mio caso, tra i fallimenti, il più significativo è forse quello

---

<sup>5</sup> Inoltre, occorre tenere sempre in considerazione ciò che precede la ricerca, vale a dire 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.

relativo alla delusione, subita o provocata, derivante dal rapporto con alcune delle persone conosciute durante la permanenza in terra afgana. Come ha ben spiegato Monsutti (2008), le dinamiche amicali comportano tutta una serie di atti dovuti e concessioni, in breve, una serie di “regole” comportamentali che permettano di gestire al meglio l’amicizia. Certo, “amicizia” e “uso dell’altro” sembrano convivere ed anche nutrirsi a vicenda in determinate circostanze. Comunque, se in taluni casi 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, in altri casi è prevalsa nettamente la logica dello “sfruttamento reciproco”. In quest’ultimo caso vi possono essere due alternative: 1) l’instaurazione di un rapporto di tipo “professionale”, con eventuali pagamenti e scambi di sorta; 2) 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 in ogni caso è opportuno rendersi conto e saper gestire.

Un esempio di delusione subita e provocata può essere rappresentato dal caso 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 suo fratello minore, che a sua volta si rese disponibile per 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 una serie di *customary document* (documenti scritti in lingua pashto che attestavano la vendita di terreni) e Faizullah mi suggerì di farli tradurre a suo fratello. Decidemmo il prezzo e glieli lasciai. Dopo alcune settimane provai a chiamarlo e mi disse che il fratello non poteva fare le traduzioni a quel prezzo, quindi ritratammo il tutto e fissammo un nuovo prezzo. Nel frattempo, Faizullah mi aveva dato a “noleggio” una sua auto (Faizullah guadagnava già bene a quel tempo). Qualche settimana più tardi mi disse di nuovo che le traduzioni non si potevano fare e chiesi a quel punto indietro i documenti (non potevo pagare di più), ma Faizullah la prese male e sparì, tenendosi sia i documenti che l’auto (che mi sarebbe spettata per un altro mese). Non lo rividi più. Incontrai però suo 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 usciva 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, se non che 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 per esempio avuto come conseguenza quella di spingermi a ricalibrare la gestione dei "rapporti di lavoro". Forse anche a causa di questo, la ricerca è stata in molte fasi lenta, ma è comunque il caso di dire che quasi tutto ciò che ho potuto fare (incontri con giudici e procuratori, con membri delle assemblee consuetudinarie e vittime di violenza) lo devo a quelle poche persone (Shahim, Basir, Saber, Marzia, Samad..) che, nell'ambito di un rapporto amicale, mi hanno aiutato in svariati 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 ad un circolo vizioso), hanno seriamente condizionato il mio posizionamento nei confronti dell'oggetto di studio che nel tempo andava delineandosi. Con loro infatti discutevo della mia ricerca, dell'opportunità o meno di parlare con alcuni piuttosto che con altri; anche attraverso di loro osservavo certi processi e mettevo in discussione determinati assunti. Se affermare che l'etnografia non produce una conoscenza oggettiva può essere considerato un truismo, è altrettanto vero che una certa tendenza all'oggettivazione resiste nelle produzioni etnografiche e tende a radicarsi soprattutto per mezzo della scrittura. Esplicitare la natura in primo luogo relazionale dell'esperienza etnografica può essere utile quindi in un duplice senso: da un lato ribadisce l'arbitrarietà delle considerazioni che l'etnografo produce (le quali assumono particolare rilievo nel momento in cui entrano in contatto, in un senso comparativo, con le considerazioni di altri), dall'altro lato mette in luce come il posizionamento di quest'ultimo dipenda da fattori contingenti oltre che da predisposizioni esistenti.

É evidente che la lettura del processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria attraverso la prospettiva di un'antropologia della giustizia è inevitabilmente collegata, oltre che alla letteratura antropologica e giuridica con cui mi sono confrontato, anche alla personale *esperienza* che dall'Afghanistan mi ha condotto davanti allo schermo su cui ora leggo

queste parole, di cui ovviamente sono totalmente responsabile. Infatti, oltre a “mettere insieme” idee e concetti, l’etnografo ha anche il compito di ricomporre l’esperienza etnografica vissuta (e quindi quello *spazio relazionale* prima menzionato) fornendole una sua grammatica e una sua sintassi, rendendola cioè leggibile alla luce del punto di vista che si intende sostenere.

La particolare attenzione posta sul lavoro dei giudici ha per esempio comportato l’assorbimento di determinate categorie oltre che di una particolare “visione” nei confronti della “ricostruzione”. Relazionandomi con detenuti e imputati emergevano i dispositivi di gerarchizzazione sociale che il sistema della giustizia tende a ritualizzare e reificare; relazionandomi con i giudici risultavano sempre più evidenti le pressioni e le forze cui loro stessi sono soggetti, che rimandano ad un contesto transnazionale governato da progettualità egemoniche e movimenti di “espansione giuridica”.

Una relazione non sempre facile da gestire, quella con i giudici, soprattutto alla luce dell’*escalation* di violenza degli ultimi anni e dell’irrigidimento delle disposizioni della Corte Suprema, all’interno di un clima politico sempre più preoccupante.

Certo, definire un periodo come “post-bellico” può risultare un’operazione tutto sommato abbastanza semplice, perlomeno 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 cosiddetto periodo bellico da quello definito 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 *ri*-definire quella attuale come una situazione di guerra, cercando di ristabilire quindi i termini 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, tali espressioni sembrano assumere nuove sembianze nello scenario contemporaneo, rivelando tragiche soluzioni di continuità tra una condizione (guerra) e l’altra (pace). E mentre gli osservatori internazionali dibattono sull’opportunità o meno di mantenere le truppe straniere sul territorio afgano e fanno bilanci di perdite umane e vittorie politiche, il “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” che, declinata dal punto di vista normativo, in questo lavoro si cercherà di osservare criticamente.

Diversi giudici (e procuratori, 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. Uno di loro, negandomi l'autorizzazione a prendere parte alle sue udienze 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*".

## Capitolo primo

### Premesse e implicazioni del processo di ricostruzione

**1. Cenni storici;** 1.1 *Trasformazioni politiche e riformulazioni del sistema della giustizia*  
1.1.2 *La rivoluzione di Saur e l'invasione sovietica;* 1.1.3 *Dai talebani alla comunità internazionale;* **2. La ricostruzione del sistema della giustizia: gli attori internazionali;** 2.1 *Il ruolo dell'Italia;* **3. Implementare la rule of law;** 3.1 *Nel nome della rule of law.*

#### 1. Cenni storici

L'Afghanistan è situato nel cuore dell'Asia, avvolto da quella che un tempo era la Persia, il sub-continente indiano e i paesi dell'ex Unione Sovietica, con una lingua di terra che assaggia parte del territorio cinese, lo Xinjiang. Questa annotazione di collocazione territoriale 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 ed 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 a cui è riconosciuta veste ufficiale – ha talvolta trascurato le *molte storie* vissute ed imprese (incorporate direbbe qualcuno) in queste aree troppo facilmente immaginate come relegate all'immobilità e al determinismo. Un modo di "immaginare" l'Afghanistan, quest'ultimo, che si è d'altro canto rivelato funzionale ai progetti di espansione politica ed economica: un'*immaginazione*, in altre parole, capace di dare forza e legittimità a volontà politiche che ancora oggi, attraverso anche il linguaggio giuridico, ribadiscono un assetto geopolitico governato da logiche di controllo e profitto.

La breve introduzione storica che seguirà rappresenta un primo passo necessario per connettere quella dimensione "locale" cui l'antropologia è solita dedicarsi ai processi storici e agli scenari nazionali e transnazionali che determinano tale località. Un premessa utile per meglio inquadrare il sistema di pratiche, discorsi, ideologie, violenze che segnano il quotidiano esperire di *forme di giustizia* e, più spesso, di *ingiustizia*.

L'elaborazione dell'analisi antropologica posta in una prospettiva storica risulta indispensabile per poter dar luogo ad una riflessione etnografica in grado di posizionarsi

nelle congiunture della contemporaneità (Mathur 2000). Inoltre, delineare il contesto all'interno del quale l'analisi prende forma è importante anche per sottolineare la profondità e la varietà di dinamiche e forze che configurano lo spazio dell'etnografia<sup>6</sup> e che spingono lo sguardo al di là del "locale"<sup>7</sup> e dell'"oggi".

Sommerse dal frastuono dei proclami ufficiali, delle esplosioni degli attentati, dei bombardamenti americani e inglesi, degli attacchi e delle rivendicazioni talebane e degli inni alla democrazia, emergono voci che non sempre si riesce a cogliere, ma che permettono di penetrare lo scudo dell'apparenza. Per poter arrivare a misurarsi anche con queste "voci" è necessario fare prima qualche passo indietro.

### *1.1 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 ad oggetto di analisi specifici periodi o processi – come 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 2000b; Huldt, Jansson 1988, a cura; 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, a cura; Misra 2002; Pohly 2002; Rashid 2001, 2002; Rubin 2002; Saikal 2002) – pur mancando talvolta di una prospettiva d'insieme. Come vi sarà modo di rilevare, il 2001 costituisce a sua volta un momento nevralgico nella storia del paese, che oltre ad avere avuto evidenti effetti sulla società e sulla politica afgana, ha ridato vigore ad una produzione letteraria di matrice planetaria, con un chiaro predominio anglofono.

In ogni caso, relazionarsi a questa vasta letteratura (di cui sopra si è fatto solo brevissimo accenno), oltre a quella con una più marcata inclinazione antropologica (per esempio: Ahmed 1976, 1980; Barfield 1981; Barth 1959, 1981; Centlivres, Demont 1988; Dupree

---

<sup>6</sup> Non inteso semplicemente in termini di luogo fisico, ma come spazio dell'interazione, del processo di apprendimento e del confronto.

<sup>7</sup> Come avrebbe detto Appadurai, quando si prendono in considerazione "il traffico locale di armamenti, droga, mercenari, mafiosi e altri fattori di violenza, risulta difficile considerare "locali" – quanto a rilevanza – le questioni che chiamiamo locali" (2005, p. 26).

1980; Edwards 1998; Monsutti 2005; Tapper N. 1991; Tapper R. 1983), ha significato fra il resto posizionarsi criticamente nei confronti di quella tendenza che è passata sotto il segno di un “*dominant modernization-influenced paradigm*” (Caron 2007, p. 315), cioè di un paradigma della modernizzazione 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 reggono. Piuttosto, nella prospettiva di una immersione etnografica nello scenario normativo di oggi, che si è scelto di penetrare in particolar modo attraverso il lavoro dei giudici di Kabul, è utile evidenziare come i processi attuali di ridefinizione dell’apparato giuridico e giudiziario abbiano radici profonde, dalle quali emerge questa politica di stampo “modernizzatrice”, in relazione alla quale si è delineata una visione Stato-centrica delle trasformazioni sociali, all’interno di un contesto geopolitico governato da giochi di potere che ancora oggi sembrano guidare questa delicata fase storica segnata dall’*ideo-logica* (Augé 2003) della ricostruzione, la quale ripropone la “modernizzazione” in forma contemporanea.

Un aspetto occorre chiarirlo fin da subito: la scelta di analizzare lo scenario normativo prestando particolare attenzione al lavoro dei giudici potrebbe apparire anch’essa vittima di una prospettiva Stato-centrica (nel senso di funzionale all’ideologia del centralismo), oltre che di un approccio *up-down*. E forse in parte lo è, a prescindere dalle intenzioni del presente studio. Ciò che comunque mi preme mettere in luce è come proprio a partire da una critica osservazione del lavoro dei giudici possano emergere non solo le connessioni tra i differenti sistemi che compongono il *network* normativo afgano, ma soprattutto le forze che premono sul sistema della giustizia e che rimandano ad una rete transnazionale in cui dietro la bandiera della *rule of law*<sup>8</sup> e della democratizzazione si celano rapporti ineguali di potere a livello globale, profitti economici e forme di “fondamentalismo umanitario” (Zolo 2003).

Nel corso di quella che Nadja<sup>9</sup> ha definito “un’epoca di drammatiche trasformazioni”,

---

<sup>8</sup> L’espressione “*rule of law*” può essere tradotta con “stato di diritto”, “governo della legalità”, “principio di legalità”.

<sup>9</sup> Najia è una studentessa in legge dell’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 18/10/06.

sul terreno della giustizia si sono disputate battaglie politiche, hanno preso forma sincretismi giuridici, è emersa l'influenza di modelli allogegni e si sono misurate le trasformazioni sociali.

Da un punto di vista dell'analisi storico-giuridica è utile tener presente il periodo relativo ai primi tre decenni del ventesimo secolo, una fase determinante nel connotare la prospettiva storica che Caron racchiude all'interno del paradigma dominante della modernizzazione (2007, p. 318). Assumendo infatti come parametro di riferimento quello della modernizzazione (intesa nei termini propri di una "visione" storicamente legata alla sfera politica, morale e normativa delle società europee), non è difficile associare ai nomi dei sovrani Habibullah (1901-1919) e Amanullah (1919-1929) il chiaro segno di una congiunzione processuale tra la serie di 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 a farsi spazio una visione "laica" del diritto, così come fu gettato il seme per l'idea di "nazione afgana"<sup>10</sup> (Papa 2006) – anche se in molti potrebbero sottolineare come tale idea non si sia mai realmente trasformata in una concreta ed unitaria forma politica<sup>11</sup>. È Amanullah, comunque, che viene 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. Amanullah, che veniva dal movimento dei Giovani Afgani guidato da Mahmud Beg Tarzi (le cui idee panislamiche influenzarono notevolmente l'opera del sovrano), era considerato l'eroe dell'indipendenza<sup>12</sup>. Egli non solo emanò più leggi dei suoi predecessori, ma fu soprattutto la spinta "innovativa" a caratterizzare la sua impresa legislativa, frutto della giurisprudenza e della dottrina politica del mondo islamico di quel tempo (Poullada 1973).

Il riferimento critico a questa matrice modernizzatrice rimanda non ad un tentativo di delegittimare o non riconoscere le forme di sincretismo giuridico che derivano dall'incontro tra modelli e principi differenti, quanto alla necessità di evidenziare il ruolo assunto da tale "visione modernizzatrice" rispetto ai progetti politici di espansione e dominio che hanno sovente trasformato l'Afghanistan in un campo di battaglia. Una "visione" che ha avuto

---

<sup>10</sup> Una categoria che deve essere intesa nella relazione tra movimenti interni e processi transnazionali.

<sup>11</sup> 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).

<sup>12</sup> 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 e il flebile sostegno delle tribù pashtun lungo il confine della Durand Line – considerando tra il resto i modificati equilibri geopolitici successivi alla Seconda Guerra mondiale –, l'Inghilterra riconobbe l'indipendenza dell'Afghanistan, ufficialmente sancita nel 1921.

l'effetto di strutturare i processi storici in modo tale che fungessero da giustificazione per il presente. 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" e radicato nelle proprie tradizioni. In tal modo si è delineata una narrazione storica dalla quale è emersa quella che analisti e politici hanno letto come un'esigenza di "modernizzazione" prima e più precisamente di "democratizzazione" oggi dell'Afghanistan.

Parafrasando Said (1978), si potrebbe 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 potevano esercitare la loro influenza.

Le riforme di Amanullah avevano dunque una decisa impronta occidentale, pur cercando nell'islam una necessaria fonte di legittimazione. Le leggi emanate sotto la sua monarchia, che si fondavano sui principi del *madhhab* hanafita, venivano infatti presentate con lo scopo di preservare i valori della dottrina islamica. 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 alle occupazioni esterne. Gli stessi *ulama*, che durante il regno di Habibullah avevano ritrovato un certo peso politico<sup>13</sup>, grazie anche al sentito interesse per il *jihad*<sup>14</sup> contro gli inglesi, giocarono un ruolo determinante nel supportare le contestazioni che nacquero in contrapposizione alle riforme di Amanullah.

La centralità dell'islam in quanto elemento simbolico di legittimazione e sistema di riferimento giuridico e politico emerse 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 di quella serie di norme (dette *nizamnama*) che contraddistinsero l'opera giuridica di Amanullah. Un'opera giuridica che Kamali (1997) rilevava dal canto suo 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". L'Islam veniva riconosciuto

---

<sup>13</sup> Dopo che il sovrano Abdur Rahman (1880-1901) li aveva ridotti al ruolo di meri burocrati (Gregorian 1969).

<sup>14</sup> 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 *jihad*" (Vercellin 2002, p. 26). In un'altra accezione il termine rimanda ad un'idea di "difesa" dalle aggressioni esterne. Nel corso dei decenni si è assistito ad una sempre più marcata politicizzazione del termine *jihad*.

come religione ufficiale (art. 2), mentre per i fedeli delle altre religioni riconosciute era previsto che: “i seguaci di altre religioni come gli ebrei e gli indù che risiedono hanno garantita la protezione dello Stato a condizione che non disturbino la quiete pubblica”. Erano formalmente riconosciute la libertà individuale (art. 9), 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, d’altro canto, rimarcava la posizione dominante del sovrano, che era capo del Governo (art. 25), Giudice supremo dello Stato (art. 16), aveva la possibilità di promulgare le leggi (art. 7) ed era riconosciuto come 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<sup>15</sup>.

La vicenda politica di Amanullah fu segnata da tensioni, critiche e aperti conflitti, che ne causarono infine la caduta 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* (Giunchi 2007; Papa 2006; Poullada 1973) – in particolar modo perché orientate queste ultime a far emergere il 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 come qualcosa di “tradizionale per natura”: la componente religiosa delle sommosse viene quindi generalmente attribuita alla volontà dell’“autorità tradizionale” di persistere nonostante lo sforzo delle *élite* modernizzatrici (Caron 2007, p. 317). Questo aspetto sarebbe collegabile ad una visione 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<sup>16</sup> ha continuato a giocare un ruolo fondamentale in quanto elemento di legittimazione dell’autorità politica e in quanto 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 shariaitico, e per quella più importante del 1964, emanata nel periodo di Zahir Shah (1933-1973), le cui riforme furono certamente più moderate rispetto a quelle attuate da Amanullah, e furono rivolte a

---

<sup>15</sup> Invece, nel Codice Penale che seguì, crimini e pene vennero esplicitamente ordinati in base ai principi del *fiqh* hanafita.

<sup>16</sup> Sull’argomento, si veda in particolare Thier 2003.

quegli aspetti giuridico-sociali che non cadevano sotto l'ombrello degli *ulama*. Evitando questioni piuttosto delicate come i matrimoni precoci, l'istruzione delle donne e la 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 il suo instabile ordine politico-giuridico. Nel marzo del 1963 il Re nominò una Commissione di settantasette membri per scrivere una nuova Costituzione: tra i suoi dichiarati obiettivi vi erano quello di rimuovere le norme discriminatorie, di mobilitare l'apparato governativo, di centralizzare l'autorità del Governo, di riformare il sistema giudiziario e di promuovere l'istruzione (Saboor 2005). La Commissione, coadiuvata da un consulente francese, Louis Fouger, presentò la prima bozza del testo alla *loya jirga* (a cui per la prima volta presero parte quattro donne, su un totale di 455 membri) riunita a Kabul nel settembre del 1964. Il 20 dello stesso mese la Costituzione venne ratificata e promulgata poi dal Re il primo ottobre del 1964.

La nuova Carta stabiliva a livello formale la supremazia della legge statale, laddove nel caso non vi fosse una norma prevista dalle leggi emanate dal Parlamento bisognava rifarsi alle disposizioni del *fiqh* hanafita (art. 69); di fatto, i giudici applicarono i principi del *fiqh* hanafita fino all'emanazione dei codici civile e penale della seconda metà degli anni Settanta (sebbene anche dopo l'introduzione dei codici il riferimento alla *shari'a* rimase preponderante). Nessuna legge, in ogni caso, poteva essere in contrasto con i principi della legge islamica (art. 64).

Un importante cambiamento nello scenario politico fu dovuto all'introduzione dei partiti, che la nuova Costituzione prevedeva. 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 doveva essere ordinata da un regolamento di esecuzione che il Re avrebbe dovuto firmare, anche se ciò non accadde, per via delle pressioni di alcuni capi locali che temevano, a seguito della nascita dei partiti, di perdere il controllo sulle 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).

La Costituzione del 1964 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 la prospettiva storica dominante precedentemente segnalata, che vincolava i processi trasformativi ai termini della modernizzazione. Del resto, ancora oggi, a quanto pare, la “necessità di modernizzare le leggi rimane senza dubbio l’esigenza principale del paese” (Papa 2006, p. 278).

Quando nel 1973 venne dichiarata la Repubblica, Daud<sup>17</sup> avviò una fase di riforme ispirate al socialismo. Egli cercò di attuare alcuni provvedimenti in ambito agrario e di cambiare l’orientamento economico del paese, sebbene la sua posizione fosse continuamente minacciata dagli attacchi politici organizzati nei suoi confronti. Il 1973 afgano vide dunque la fine della monarchia e conobbe la prima Repubblica della storia del paese<sup>18</sup>.

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 ora 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 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. La Costituzione prevedeva ampi poteri al Presidente ed aveva un marcato carattere sociale ed economico.

Oltre ad una nuova Costituzione, il periodo in esame conobbe un’importante fase di

---

<sup>17</sup> Daud, cognato cugino del Re Zahir Shah, 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, raggruppava esponenti di diversa origine etnica e sociale, in parte ispirati dall’ideologia marxista. Nella seconda metà degli anni Sessanta nacquero altri partiti dal Pdpa, tra questi il Settem-e melli (“Oppressione nazionale”), formato da membri appartenenti a gruppi etnici minoritari all’interno del Pdpa, accusato di condurre una politica filo-pashtun, e il Shula-yi Jawid (“Fiamma eterna”), formato da hazara sciiti con inclinazioni maoiste.

<sup>18</sup> Il presidente Daud fece uso dei decreti per attuare le riforme ispirate al socialismo, 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 per quanto riguardava i principi guida del loro operato.

codificazione, con l'emanazione dei Codici penale, civile e di procedura civile, ispirati al modello egiziano. Il Codice Civile<sup>19</sup> del 1977 (*qanun-i madani*), oggi ancora in vigore, si inseriva nel processo di circolazione del modello giuridico egiziano del 1949, e più precisamente della sua variante irachena. Sebbene traesse in parte spunto dall'esperienza socialista, il Codice afgano rimaneva comunque fedele all'eredità della tradizione giuridica islamica, ancorandosi alle soluzioni del *fiqh* hanafita della *Magallat al-ahkam al-adliyya* ottomana. Come ha osservato Kamali (1997), queste leggi non miravano comunque ad un radicale cambiamento, cosa che risultava chiara per esempio dalla regolamentazione della poligamia. D'altra parte, alcune importanti innovazioni si registrarono nell'ambito delle disposizioni sul matrimonio, regolamentato in precedenza dalla Legge sul matrimonio del 1971 (*qanun-i izdiwai*). In ogni caso, al di là dei cambiamenti portati *sulla carta* (che a proposito del matrimonio, per esempio, 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, dovuta in parte ad un apparato centralizzato debole e in parte all'incapacità di fondersi con il tessuto di pratiche consuetudinarie radicatesi e sviluppatesi nel corso del tempo, che riflettevano un'articolazione sociale le cui istituzioni locali trovavano fondamento simbolico proprio in tali pratiche.

È interessante notare che 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 poi 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 di valori e pratiche. Secondo quanto stabilito dal 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 fiduciari agli aventi diritto e, quando giudicate fra gli uomini, di giudicare secondo giustizia"<sup>20</sup>.

Ora, nonostante le previsioni del primo articolo del Codice, riguardo al divieto di applicare il diritto musulmano quando presente una norma positiva, i giudici tendevano, all'epoca come oggi, a trascurare tali disposizioni a vantaggio di una pratica giudiziaria che

---

<sup>19</sup> Il Codice Civile si compone di 2416 articoli e copre una serie di ambiti come la cittadinanza, il matrimonio, i diritti dei minori, l'eredità, i diritti sulla terra e sulla proprietà.

<sup>20</sup> Cit. in Campanini 2005, p. 17.

potremmo definire di *contaminazione*, influenzata tanto dai principi shariaitici quanto dai sistemi tradizionali di risoluzione delle controversie. Ciò può dirsi sia per i casi civili che per quelli penali, sebbene sia opinione diffusa che i casi civili possano essere più favorevolmente soggetti alle pratiche consuetudinarie. Oggi si deve aggiungere un ulteriore elemento, vale a dire l'influenza di principi derivati dagli standard internazionali e dai diritti umani, che certi giudici hanno interiorizzato partecipando per esempio ai corsi di formazione organizzati dalle agenzie internazionali. Più in generale, è l'impatto dell'ideologia della *rule of law* che, trasportata dagli attori internazionali, ha contribuito a produrre un nuovo scenario (plurale) giuridico.

Nell'ottobre del 1976<sup>21</sup> entrò in vigore il Codice Penale afgano (*qanun-i gaza'i*) che, ispirato al modello egiziano, sostituì il testo del 1924. Il Codice 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*<sup>22</sup>, i reati passibili del "prezzo del sangue" (*diya* o *diat*) o della *lex talionis* (*qisas*) si rinvia alle disposizioni del *fiqh* hanafita.

Da un punto di vista storico-giuridico, le codificazioni del periodo precedente all'invasione sovietica segnano un punto importante nella riformulazione del quadro normativo dell'Afghanistan. Di lì a poco, tuttavia, il paese iniziò ad attraversare una delle fasi più buie della sua storia: circa un quarto di secolo di conflitti continui, con un impressionante bilancio umano di perdite, mutilati e rifugiati<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Il Codice, oggi ancora in vigore, venne integrato nel 1981.

<sup>22</sup> *Hadd*, singolare di *hudud*, significa letteralmente "confine", sebbene alcuni giuristi colleghino il termine 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 osservare le sanzioni date e immutabili disposte dalla legge islamica. Non vi è dubbio, tuttavia, che la pratica giudiziaria mostri diverse sfumature che rendono la rigidità delle categorizzazioni teoriche alquanto flebile. Le punizioni *hudud*, comunque, corrispondono a reati considerati particolarmente gravi come 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 caso a caso. Nei casi in cui la pena *hadd* non possa essere eseguita perché non sono pienamente soddisfatte le circostanze della sua applicazione, il giudice può disporre la fustigazione, con un numero variabile di frustate (Schacht 1995).

<sup>23</sup> Varie fonti riportano le drammatiche cifre di un milione e mezzo circa 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. Per approfondimenti sulle dinamiche socio-economiche legate alla diaspora si vedano tra gli altri anche Gehrig, Monsutti 1997 e Monsutti 2005.

### 1.1.2 La rivoluzione di Saur<sup>24</sup> e l'invasione sovietica

Il 30 aprile del 1978 un Consiglio Rivoluzionario composto da elementi del Pdpa proclamò la nuova Repubblica democratica dell'Afghanistan<sup>25</sup>. 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 Rda 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 in modi e da posizioni diverse, partendo per esempio dalle descrizioni dell'"inferno comunista" della prigione di Pul-e-Charkhi descritto da Rostar (1991), o dalle poesie di Partaw Naderi, dai racconti dei rifugiati o da quelli degli intellettuali dell'Università di Kabul, a partire dai *reports* declassificati dei servizi segreti o a sostegno dell'una o dell'altra ideologia. Ciò che può essere utile sottolineare ora è come quel periodo fu contraddistinto da profondi mutamenti, che Halliday e Tanin (1998) considerano di importanza fondamentale per comprendere le brutali trasformazioni, *dall'alto e dal basso*, che hanno investito la società e la politica afgana. Secondo questi autori (tra gli altri), uno studio sul regime comunista in Afghanistan altro non è 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. Certo, va ricordato che le condizioni di crisi nella definizione di una struttura statale non nascevano in questo periodo ma avevano radici ben più profonde (Goodhand 2002a). 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 ventesimo secolo<sup>26</sup>.

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

---

<sup>24</sup> Rivoluzione d'aprile: l'inizio del periodo definito da Rubin (2002) come "fallimento della rivoluzione dall'alto".

<sup>25</sup> 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 ad occupare il potere centrale vi era 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. In particolare, terminava il dominio dei muhammedzai ed era ora un ghilzai a sedere al posto di comando, anche se l'esperienza non durò a lungo.

<sup>26</sup> Fattori interni ed interessi geopolitici si alimentarono reciprocamente nel dare tragica forza a tale fallimento. Si vedano Olesen 1996; Mitrokhin 2002; Magnus, Naby 1998; Roy 1986; Rubin 2002.

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 le sue riforme, ispirate (per alcuni in maniera sistematica, per altri solo vagamente) alla dottrina comunista.

La repressione del regime fu particolarmente cruenta in alcune zone, come per esempio nell'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 ambito rurale<sup>27</sup>. 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 femminile<sup>28</sup>. Le riforme, in breve, furono l'occasione per dare corpo a dure contrapposizioni, con protagonisti *khan*, latifondisti, contadini e *mullah*<sup>29</sup>.

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 presero diverse sembianze. Alcuni *khan* e latifondisti si allearono con *mullah* e *ulama*, dando alla loro lotta una legittimazione simbolica in difesa della "tradizione". Altrove, le rivendicazioni assunsero carattere etnico-

---

<sup>27</sup> 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).

<sup>28</sup> Il ruolo della donna, per esempio, costituiva un fattore cruciale all'interno dei legami sociali ed economici; i matrimoni combinati avevano lo scopo di saldare i rapporti tra i gruppi e le famiglie stabilendo nuove alleanze e risolvendo i conflitti locali. Di conseguenza, 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 l'identità del gruppo, così come le relazioni economiche che univano i gruppi tra loro.

<sup>29</sup> 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 ad una famiglia importante, "chiunque" poteva arrivare a guidare la nazione: una logica innovativa per certi versi ancor più radicale delle riforme sopra menzionate.

religioso, con gruppi di minoranza, come gli hazara, che si opponevano ad una struttura di potere quasi esclusivamente pashtun e sunnita. Nell'autunno dello stesso anno i gruppi tribali pashtun si unirono alla rivolta. Tra disordini interni e manovre internazionali, si giunse ai giorni tra il 24 e il 27 dicembre, quando le truppe sovietiche varcarono il suolo afgano attraversando l'Amu Darya. Sono molteplici le letture di queste fasi storiche, dagli interessi di Mosca alle strategie geopolitiche, alle vicende interne; in ogni caso, l'invasione sovietica segnò un punto di svolta nella memoria storica dell'Afghanistan, con cui chiunque, da allora, fu 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 paese.

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<sup>30</sup>.

Lo strumento costituzionale continuava a giocare un ruolo politico-simbolico importante anche per il regime. Nell'aprile del 1980, Babrak Karmal<sup>31</sup> fece infatti emanare una nuova Costituzione (provvisoria). La nuova Carta stabiliva che la religione islamica dovesse essere osservata e rispettata, ma non considerata religione ufficiale dello Stato; né doveva essere intesa come fonte di diritto. La religione, inoltre, non doveva essere usata come strumento di propaganda etnica, antagonismo governativo o qualsiasi altra azione rivolta contro la

---

<sup>30</sup> Non è affatto semplice, comunque, 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 l'espressione *memoria*, si fa qui riferimento alla ricostruzione, individuale e collettiva, di eventi passati: tale ricostruzione avviene secondo meccanismi non oggettivi, né neutrali, ma piuttosto in quanto strumenti di legittimazione storica di un presente in divenire. Parte integrante del processo di costruzione dell'identità, in quanto elemento di congiunzione tra passato e presente, la memoria storica ha infatti il potere di legittimare l'ordine sociale nel nome della tradizione, come strategia di direzione della società. In un altro senso la memoria può invece collegare passato e presente in termini di rottura favorendo le trasformazioni in atto nella società attraverso una graduale opacizzazione o una più drastica rimozione del ricordo. Gli individui e le società si relazionano al passato in modi diversi, "ma sempre necessari, di eredità o di rifiuto: di pensiero" (Augé 2003, p. 128). Il legame tra passato e presente può essere caratterizzato, dunque, da meccanismi di continuità o di rottura, ma sempre legati ai contesti sociali e politici da cui derivano. In altre parole, la memoria così intesa non deve essere pensata come un semplice artificio retorico, ma piuttosto come una complessa commistione di processi psicologici e collettivi che rendono, attraverso dinamiche conciliatorie o conflittuali, il passato qualcosa di vivo nel presente.

<sup>31</sup> Il quale aveva preso il posto di Amin, assassinato come anche il suo predecessore Taraki.

Repubblica democratica d'Afghanistan<sup>32</sup>.

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 Rda.

Nel preambolo della Costituzione si affermava il ruolo preminente del Partito e si dichiarava che quest'ultimo doveva essere guidato dalle masse, dall'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 sua politica interna ed estera".

Tuttavia, le turbolenze interne non trovavano tregua e continuavano ad essere fomentate dalle potenze straniere (tramite finanziamenti ai "gruppi di resistenza", appoggio logistico, etc.). 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 ed opporsi al regime costituiva un elemento ideologico basilare della resistenza<sup>33</sup>. All'interno di tale scenario emersero nuovi attori politici – come gli islamisti<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Il preambolo della Costituzione descriveva la Rivoluzione d'aprile come la vittoria della classe dei lavoratori, unica fonte del potere politico.

<sup>33</sup> Sulle matrici della resistenza, si veda tra tutti Roy 1986.

<sup>34</sup> Benché le fondamenta teoriche dell'islamismo siano state costruite da Abu 'Ala Maududi in Pakistan e da Sayyid Qutb in Egitto, il movimento islamista in Afghanistan 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 queste ultime 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* ad ogni ambito della sfera pubblica e privata. Occorre ricordare che, prima della svolta radicale degli islamisti e dell'invasione sovietica, i musulmani afgani non percepivano l'islam come minacciato dall'esterno. Ciò rende ancor più

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

Tuttavia, come è stato osservato (Harpviken 1997) in relazione ai movimenti di resistenza, né sulla base di rivendicazioni “tribali” né sulla base di quelle che facevano 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 diserzioni<sup>35</sup>, i sovietici bombardavano indiscriminatamente<sup>36</sup> provocando la morte di moltissimi civili, mentre gli aiuti esterni ai *mujaheddin*<sup>37</sup> 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 ad opera dei francesi che la sua immagine è stata presentata come quella di un “poeta” costretto alle armi che combatte per la libertà), o un comandante senza scrupoli con tremendi alleati per i più critici<sup>38</sup>. Una memoria storica a doppio binario, si potrebbe dire,

---

significativo il fatto che il movimento islamista nacque in un luogo dove elementi di “occidentalizzazione” erano più evidenti e pervasivi: l’Università di Kabul (Mendoza 2003). 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 (Roy 1984).

<sup>35</sup> 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 mentre le forze legate al Khalq cercarono di mantenere una loro 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*) cui era stato dato molto potere, così come di gruppi paramilitari sotto il controllo del Khad, etc.; per approfondimenti, Halliday, Tanin 1998.

<sup>36</sup> Dal 1984 i sovietici cambiarono strategia, intensificando gli attacchi ai gruppi rivoltosi e colpendo sempre più spesso direttamente i civili.

<sup>37</sup> La radice del termine *mujaheddin* è *jhd*, che significa “sforzo”. La radice è la stessa del termine *jihad*. *Mujaheddin* è l’espressione plurale del termine *mujahid*, generalmente tradotto con “combattente” e, più nello specifico, qualcuno che combatte per il *jihad*. Al *mujahid* non è però associato solo un riferimento religioso, ma viene anche inteso come colui che lotta per la patria, ragione per cui il termine ha talvolta richiamato l’idea di “patriota”. I *mujaheddin* afgani non possono essere considerati come un gruppo unitario e compatto, ma piuttosto come un sistema di gruppi con diverse caratteristiche che combatterono i sovietici durante l’invasione, ricevendo aiuti esterni da paesi come Stati Uniti, Arabia Saudita, Pakistan, Cina, e che si combatterono tra loro, alternando alleanze e tradimenti che caratterizzarono la guerra civile afgana tra la ritirata sovietica e l’avvento dei talebani.

<sup>38</sup> Le rappresentazioni di Massud offrono un quadro davvero eterogeneo, in cui il “leone del Panshir” (questo il soprannome che gli diedero) è talvolta dipinto come uno stratega, un guerriero che ha saputo tener testa ai sovietici, un uomo emancipato, sensibile alla condizione femminile e ai diritti civili; altre volte dipinto invece come un *mujahid* che si è macchiato di atrocità e ingiustizie contro i civili. Alcuni, volendo trovare una sintesi

quella che riguarda Massud, legata anche alle attuali contingenze politiche: il modo in cui gli attuali sostenitori o oppositori di Massud ricostruiscono, strumentalmente, le vicende storiche che lo videro protagonista, è legato alle politiche locali, nazionali, internazionali e “non governative” che scandiscono il processo di ricostruzione del paese. In relazione a ciò, è possibile leggere nell’uso dell’immagine di Massud in termini di eroe nazionale una strategia retorica del Governo per costruire una comune memoria storica nel paese, ricordando che lo sforzo maggiore per sconfiggere le forze nemiche venne dal sacrificio degli stessi afgani.

Comunque, 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 shariaitici<sup>39</sup>.

In breve, la Costituzione del 1987 aveva come obiettivo principale quello di dare legittimità ad un regime fortemente provato dal *jihad*.

Intanto, gli scontri continuavano inesorabili, le tragedie umanitarie si ampliavano ed era ora il pashtun Najibullah – ex direttore della polizia segreta afgana e militante del Parcham, il quale aveva preso il posto del dimissionario Karmal – a presiedere il Governo<sup>40</sup>.

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, che si

---

tra queste due immagini, descrivono un comandante dai buoni propositi costretto a tragiche e difficili alleanze per poter portare a termine i suoi obiettivi di lungo termine.

<sup>39</sup> Il capo VIII, dedicato alla giustizia, conferiva il potere giudiziario alla Corte Suprema e ad un apparato di tribunali militari e civili (art. 108). 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, vale a dire il compito di assicurare 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 applicare la *shari’a* per garantire la giustizia “nel modo migliore possibile”.

<sup>40</sup> Per approfondimenti, si veda Giustozzi 2000b.

occupavano di distribuire gli “aiuti”, cercavano di dirigere le operazioni militari dei *mujaheddin*; tuttavia, non essendo questi ultimi una forza militare coesa con un’unica *leadership* politica, i servizi pakistani dovettero accontentarsi di fungere da intermediari, distribuendo armi ai vari gruppi. Questa strategia, che in qualche modo contribuì ad esacerbare la frammentazione sociale dell’Afghanistan, favorì il rafforzamento delle figure dei comandanti, utili per gli obiettivi militari e politici del Pakistan (Rubin 2002).

Il passo in avanti dal punto di vista militare dei *mujaheddin*, dovuto alle nuove armi a disposizione, fece venir meno la superiorità sovietica e spinse Mosca alla ricerca di una soluzione diplomatica, cercando di uscire dal conflitto senza però perdere la propria influenza sulla formazione di un nuovo governo a Kabul. Ma i combattenti guidati dai vari Massud, Ismail Khan e altri, rifiutarono a quel punto ogni compromesso, continuando a ricevere aiuti da Washington. Nel dicembre del 1987, di fronte all’impossibilità di mediare un diverso ripiegamento delle proprie truppe, Gorbačëv rinunciò alla possibilità di intervenire nella scelta della nuova forma di governo che Kabul si sarebbe data; l’8 febbraio dell’anno seguente venne ufficialmente comunicato che di lì a poco avrebbe avuto inizio il ritiro dell’Armata Rossa<sup>41</sup>.

### *1.1.3 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. Inoltre, la proliferazione di gruppi armati ed estremisti aveva degenerato i già tesi rapporti, sia in Afghanistan che 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, si gettarono le basi per il regime dei talebani.

Nel periodo compreso tra il 1982 e il 1992, migliaia di volontari provenienti da numerosi paesi si riversarono nei campi profughi e nelle *madrassa* pakistane, con l’obiettivo di raggiungere l’Afghanistan: erano volontari pronti ad impegnarsi per il *jihad*, i quali, oltre ad unirsi alla lotta al fianco dei combattenti afgani, ebbero l’opportunità di apprendere le tecniche e le strategie di combattimento da importare nei loro paesi di origine e di creare “legami ideologici” (Rashid 2001, p. 161). Nella dialettica conflittuale che vedeva sauditi e iraniani impegnati nel tentativo di espandere la loro rispettiva “visione” politica e religiosa,

---

<sup>41</sup> Si tenga presente che l’Unione Sovietica era in una fase di profondi cambiamenti, prossima alla sua dissoluzione, simbolizzata dallo storico evento del crollo del muro di Berlino nel 1989.

un ruolo importante in quella fase lo giocò di certo l'influenza wahabita<sup>42</sup>, che ebbe un forte impatto soprattutto sulla società pashtun e sulle *madrasa* lungo il confine afgano-pakistano, luoghi di formazione della futura *leadership* talebana. Il sistema delle *madrasa* fu il centro nevralgico del movimento talebano, attraverso la trasformazione di tali istituzioni religiose in luoghi di reclutamento, formazione e smistamento di militanti e gruppi armati. Per le famiglie di rifugiati che vivevano in condizioni di povertà, il cibo, l'alloggio e la formazione che le *madrasa* potevano offrire costituivano una potente fonte di attrazione.

Intanto, nel 1990, Najibullah fece riunire una *loya jirga* per attuare una revisione della Costituzione. Tale revisione avrebbe dovuto avere un impatto più politico e simbolico che tecnico-giuridico. Infatti, dal punto di vista dei contenuti, le novità erano ben poche, anche se veniva simbolicamente eliminato ogni riferimento al Pdpa, veniva abolita la Corte speciale rivoluzionaria e tutto il potere giudiziario veniva rimesso ai tribunali. 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 *warlord* litigiosi che hanno perso la fede 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 erano legittimati da fondamenti “tribali” o religiosi. La loro autorità derivava piuttosto dalla possibilità di controllare ingenti risorse e armi provenienti dagli aiuti esterni – sauditi, statunitensi, etc. –, il che si ripercosse sulle strutture di potere locali. Tutto ciò – in un paese in cui storicamente il ruolo del capo ricopriva un'importanza persino maggiore rispetto alle stesse cause ideologiche – diveniva un fattore cruciale che aggravava la frammentazione politica e la conflittualità. Non che prima dell'invasione le cosmologie politiche locali fossero caratterizzate da coesione e mancanza di conflitti, ma senza dubbio in quegli anni mutarono i meccanismi di legittimazione dell'autorità, adeguandosi alle condizioni dei conflitti. Del resto, anche il regime comunista aveva posto problemi di legittimità politica, in una logica di riconfigurazione delle strutture di potere (Maley 1987).

---

<sup>42</sup>L'islam afgano incontrava così una più rigida interpretazione della dottrina islamica, una prospettiva religiosa scritturalista, avversa allo sciismo e al sufismo. Occorre qui considerare l'influenza della scuola di Deoband (si veda Malik 1996). Fu in quegli anni che le vicende afgane si intrecciarono alle trame di figure come quella di Osama bin Laden, tra interessi e macchinazioni che coinvolgevano in primo luogo pakistani, iraniani e sauditi.

In questo clima di antagonismi e conflitti, nel 1992 i *mujaheddin* conquistarono Kabul (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 (Kabul fu particolarmente colpita dalla violenza di Hekmatyar<sup>43</sup>).



*Kabul, il vecchio palazzo reale, 2006*

---

<sup>43</sup> Hekmatyar è una 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. Studente di ingegneria, Hekmatyar entrò a far parte del movimento islamista dando vita ad una frangia più radicale del movimento, 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 1976-77 fondò il partito Hezb-e islami. Con l'eccezione di Rabbani, che era tagiko, la *leadership* islamista era composta prevalentemente da pashtun. Ciò ebbe un certo peso, soprattutto in relazione alla scissione che vedeva da un lato il Jamiat-e islami, dal 1977 guidato da Rabbani, diffondersi tra vari gruppi come le confraternite dell'ovest, i tagiki, gli ambienti vicini alle *madrasa* governative, e alcuni gruppi legati al misticismo islamico; dall'altro lato l'Hezb-e islami, guidato da Hekmatyar, che aveva un'organizzazione gerarchica più marcata, faceva leva soprattutto sul ceto medio-basso della popolazione e aveva un forte seguito tra gli studenti pashtun e tra le comunità pashtun dell'est e del nord, da dove veniva 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 di un notevole seguito e di una forza economica che gli deriva oggi soprattutto dalle piantagioni di oppio che controlla.



*Provincia di Kabul, sminatore al lavoro, 2007*



*Casa distrutta, Bamiyan, 2007*

Le distinzioni etniche, da sempre fluide, strumentali, fungevano da elemento di contrapposizione, con lo scopo di inasprire i separatismi politici e regionali. Una pratica piuttosto 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 suo documento (Simonsen 2004).

Le spaccature interne facevano da eco alle manovre esterne: ai fragili sistemi di alleanze, ai tradimenti, agli antagonismi, facevano da contraltare le onde di rifugiati, lo smantellamento delle strutture e delle infrastrutture, il continuo indebolimento del tessuto sociale, le stragi di civili.

Il Movimento islamico dei talebani<sup>44</sup> (*da talebani-i Ghurdzang o Tahrik*) emerse in questo scenario e divenne noto nel 1994, sebbene le sue origini risalissero a qualche anno prima<sup>45</sup>: tappa iniziale alla conquista del paese fu Kandahar. Le prime azioni ad opera degli “studenti” appartengono un po’ alla storia, un po’ alla leggenda; ciò che è noto è che 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 a quella regione i confini del wahabismo, costituirono 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<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Da *talib*, “studente”, con riferimento agli studenti delle *madrasa*. Oltre a questi ultimi, del Movimento facevano parte *ulama* e *mullah* che avevano avuto un ruolo attivo negli anni del *jihad*, alcuni ex militanti del *Khalq*, e gruppi *mujaheddin* legati ai partiti pashtun.

<sup>45</sup> 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. Al di là di ciò, anche laddove gli USA 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 fondata a Santa Paula (California) nel lontano 1890, che per un certo periodo di tempo fece da “mediatrice” tra i talebani e il Governo USA, organizzando e pagando soggiorni statunitensi a delegazioni talebane. Gli interessi economici che vedevano concorrere Stati Uniti, paesi europei ed asiatici, erano legati soprattutto alla costruzione di un gasdotto che dalla zona del Caspio (area particolarmente ricca di gas e petrolio) giungesse al Pakistan. Ma la possibilità di concretizzare questi interessi dipendeva da diversi fattori, e ben presto i progetti dell’Unocal, che aveva scalzato nel frattempo la concorrenza della compagnia argentina *Bridas*, vennero abbandonati. 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 tali traffici in nome dell’ordine shariaitico che andavano imponendo, decisero di trarre il massimo vantaggio possibile dal narcotraffico, tassando venditori e mediatori. Nel 1999, l’Afghanistan era il maggior produttore di oppio al mondo, coprendo il 75% della produzione mondiale. Per approfondimenti, si vedano *Dorransoro 2002*; *Edwards 2002*; *Maley 1998*, a cura; *Rashid 2001*; *Rubin 2002*.

<sup>46</sup> Massud organizzò una resistenza anti-talebana (Fronte unito islamico per la salvezza dell’Afghanistan) che raggruppava diverse formazioni tra cui il *Jumbish di Dostum* e l’*Ittehad di Sayyaf*, e si insediò nel nord-est del

Fin da subito, i talebani instaurarono il loro regime di proibizioni e di repressione, legittimandolo attraverso un'arbitraria e strumentale interpretazione della dottrina islamica.

Quella che segue è la trascrizione di una conversazione avuta con Waiz, un giovane pashtun, figlio di un pilota della compagnia aerea Ariana, che ha per diverso tempo lavorato con le organizzazioni internazionali, per poi passare al commercio. Un passaggio che trovo importante non solo per cercare di restituire ad una misura umana e quotidiana esperienze che spesso vengono minimizzate da generalizzazioni storiche, ma anche per osservare (più da vicino) le implicazioni 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 sono dovuto andare a Jalalabad per un po' di tempo, e quando sono tornato ho incontrato la sorella piccola di questa ragazza<sup>47</sup>, l'unica che sapeva che noi eravamo amici. Le ho domandato di sua sorella ed è andata via piangendo. Dopo qualche giorno l'ho incontrata di nuovo e le ho chiesto spiegazioni e lei ha detto che la sorella era morta. All'inizio non le ho creduto, finché poi ho scoperto che era vero. Non ho neanche potuto sapere come, 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 ha scoperto la foto nel mio armadio; insieme a mia madre e a mio fratello più grande mi hanno chiesto spiegazioni, poi mio padre mi ha detto di bruciare la foto, perché era pericoloso tenere la foto di una ragazza che non era mia moglie. Io ho risposto "va bene, non ci sono problemi per me, ma questa ragazza è morta". Mia madre sapeva della morte e ha confermato, allora mio padre mi ha detto 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 [sorridente 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 ha guardato e mi ha chiesto "perché la tua barba è così corta? Vieni con me". Sono andato con lui dal comandante che mi ha fatto un po' di domande, io stavo attento nel dare le risposte, quindi ho fatto solo una settimana di prigionia. Ogni tanto vedevo della gente che veniva picchiata; un giorno il dente di un ragazzo mi è quasi finito 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 ha fatto una specie di

---

paese: la sua roccaforte era la valle del Panshir.

<sup>47</sup> Waiz non mi ha riferito il suo nome.

interrogazione sulla *shari'a*, fortunatamente io sono un buon musulmano, ed ero preparato. Quindi sono tornato a casa.

La seconda volta sono stato dentro tre giorni: a scuola un mio compagno era assente da qualche giorno, quindi l'insegnante mi ha mandato a casa del ragazzo per chiedere spiegazioni. Quando sono arrivato a casa sua, il padre mi ha detto che suo figlio era in prigione, così sono tornato a scuola e ho riferito tutto all'insegnante che mi ha mandato dal comandante per dirgli che quel ragazzo frequentava la scuola e se potevano gentilmente farlo uscire. Però quando sono arrivato lì il comandante mi ha detto di togliermi il turbante per controllare i capelli, sfortunatamente erano troppo lunghi. Tre giorni di cella. Dopo di che l'insegnante è venuto a trovarci e ha chiesto al comandante di farci tornare a scuola e ci hanno liberati.

I talebani dicevano di avere delle regole, di essere veri musulmani, ma poi non si facevano problemi a usare la violenza, ad 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 gliel'ho voluto dare, 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 *guest house*. 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 lavorano insieme a me se sarebbero riuscite a trovare un altro lavoro rispondevano *Inshallah*<sup>48</sup>.

Il racconto di Waiz apre ad una narrazione costruita attorno ad una prospettiva personale, particolare, che trova nella scomparsa dell'amica amata una simbolica rappresentazione della mutilazione sociale operata dal regime.

L'accenno di Waiz alla natura estranea del movimento talebano è indicativo poi di un certo sentimento diffuso tra i cittadini afgani, perlomeno nella capitale. Più volte le persone

---

<sup>48</sup> Settembre 2007, Kabul.

che ho incontrato durante la mia ricerca hanno fatto presente il loro senso di estraneità nei confronti del movimento talebano, accusando soprattutto il Pakistan di aver instaurato in Afghanistan un regime che non apparteneva alla società afgana. Significative in proposito anche le seguenti parole di Karima, laureata in legge all'Università di Kabul, volontaria presso un'organizzazione afgana che fornisce assistenza legale gratuita:

Certamente io non supporto 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 *mujaheddin*. 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 pakistano<sup>49</sup>.

La visione dei talebani come fenomeno soprattutto pakistano potrebbe rimandare ad alcuni fattori basilari: vi è da considerare la tensione politica tra Pakistan e Afghanistan, che si riflette in una certa dose di scetticismo e antagonismo diffuso tra i cittadini afgani nei confronti dei vicini pakistani. Ciò può essere senz'altro collegato agli eventi storici che, legati alla questione della Durand Line e del Pashtunistan<sup>50</sup>, 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. 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<sup>51</sup>: uno spazio di “intimità culturale” (Herzfeld 2003) che si rivela tanto nelle forme 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 può oltrepassare i confini nazionali, è altrettanto vero che il lungo tentativo di creare un'identità

---

<sup>49</sup> Intervista del 28/3/2008, Kabul.

<sup>50</sup> Nel 1893 Sir Mortimer Durand, segretario degli esteri del Raj Britannico, definì la “linea” che separava l'Afghanistan dall'India (e che ancora separa l'Afghanistan dal Pakistan), la “Durand Line”, 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 Administred 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, un area che ha conosciuto forti correnti di indipendentismo.

<sup>51</sup> Sultan Barakat (2002) sottolinea due punti: 1) le radici storiche dell'identità collettiva afgana precedono l'emersione delle strutture statali; 2) il sentimento di coscienza nazionale è strettamente connesso alle reazioni nei confronti degli attacchi e dei tentativi di invasione esterni.

afgana ha prodotto nel tempo un certo livello di coscienza nazionale<sup>52</sup>. Nancy Hatch Dupree sottolinea questo punto 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 sua infanzia<sup>53</sup>.

L’affermarsi del movimento talebano deve essere non solo collegato alle politiche del Pakistan e alle geopolitiche regionali, ma 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 casi di violenza subita da gruppi pashtun, visti come i principali responsabili del regime talebano (Simonsen 2004). Anwar-ul-Haq Ahady (1995), affermava a sua volta che 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.

Un certo livello di consenso nei confronti del regime da parte di alcune frange della popolazione era dovuto anche 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 capi e restaurando l’ordine a discapito dell’anarchico sistema di conflitti che vedeva signori locali opporsi fra di loro per espandere il proprio potere ed incrementare i profitti legati ai traffici illeciti. 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. Da questo 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”.

Agli occhi di molti pashtun, i talebani apparivano come una possibilità per recuperare una dimensione rurale turbata dal sistema dei signori della guerra, 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,

---

<sup>52</sup> Sul nazionalismo afgano e sui processi di costruzione dell’identità nazionale si vedano anche 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.

<sup>53</sup> Cit. in Tarzi 1991, p. 484.

inoltre, il fatto che i talebani disponevano di armi e denaro, ragione che spinse alcuni ad 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 i gruppi talebani ancora presenti nel paese. 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 gravi<sup>54</sup>.

Anche H. M., ex *mujaheddin*, sostiene che l'influenza economica e le condizioni sociali giochino un ruolo primario in questo senso:

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 gente<sup>55</sup>.

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 stessa dei traffici e del contrabbando.

Il regime instaurato dai talebani, dedito alla "promozione della virtù e alla proibizione del vizio", poggiava su una visione fondamentalista di matrice deobandista, che ipotizzava la restaurazione della *ummat-an-nabi* del periodo medinese. All'interno di una logica impositiva per ristabilire il primato dell'ordine shariaitico ad ogni ambito della sfera pubblica e privata, il regime fece largo uso delle *fatawa*<sup>56</sup>. Tuttavia, l'attività normativa nel 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* in grado di affrontare ogni questione di interesse comunitario.

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

---

<sup>54</sup> Conversazione del 3/11/06.

<sup>55</sup> Valle del Panshir, ottobre 2006.

<sup>56</sup> Plurale di *fatwa*, "parere legale".

religiosa faceva 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. Tale violenza simbolica e materiale ebbe conseguenze tanto sulla possibilità di accedere alle forme dell'arte, quanto sulla produzione delle stesse (Baily 2001).

La radio<sup>57</sup> rimaneva un utile strumento nelle mani del regime, attraverso l'uso in particolare di Radio *Shari'a*, dalla quale venivano fatte comunicazioni ufficiali e veniva informata la popolazione dei provvedimenti restrittivi. Sebbene nel 1996 i talebani comunicarono che tutte le leggi in vigore venivano modificate in modo tale da risultare conformi ai principi shariaitici, 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 al regime, sia tentando di riconfigurare simbolicamente le strutture consuetudinarie a vantaggio dell'ideologia fondamentalista.

Durante il regime talebano, gli organi giurisdizionali, incluse le assemblee consuetudinarie come le *jirga*, venivano chiamate *shura*, nel rispetto della terminologia coranica che già i gruppi non pashtun utilizzavano. Ma il cambiamento non si limitava all'aspetto nominativo: tendenzialmente, le assemblee consuetudinarie furono indotte infatti ad aprirsi alla partecipazione delle figure religiose, in modo che queste ultime potessero condizionare le strutture decisionali locali. L'ordine di riferimento consuetudinario, rappresentato dalle assemblee, rimaneva dunque centrale in quanto meccanismo di risoluzione delle dispute e in quanto organo decisionale a livello locale, ma si adeguava in una certa misura alle esigenze del regime. Al di là di tali forme di adattamento, nelle zone rurali la presenza del regime fu meno incisiva rispetto alla violenta imposizione che ebbe luogo nelle città (Maley 1998, a cura).

Proprio 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. Il

---

<sup>57</sup> Per un interessante caso-studio sulle implicazioni politiche delle radio *soap* opera in Afghanistan, si veda Skuse 2005.

comportamento femminile da cui dipendeva l'onore della famiglia veniva posto sotto rigidissimo controllo, a livelli mai conosciuti prima<sup>58</sup>.

Politiche della violenza e presenza di gruppi armati continuavano ad 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<sup>59</sup>, che vedeva i talebani pashtun controllare tutte le aree pashtun del paese, oltre alle città principali (Kabul, Herat, Mazar), mentre i gruppi non pashtun che controllavano le altre aree 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.

Come ha notato Barnett Rubin (1997), questo *network* di gruppi armati era costituito esclusivamente da uomini. Il principale ruolo della donna, secondo il politologo americano, negli ultimi due decenni, 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 veniva a costituire un terreno fertile di azione politica.

Bisogna sottolineare come la letteratura di studi sull'Afghanistan abbia tendenzialmente posto la questione di genere in termini di pura sopraffazione, con un'immagine della donna afgana vista come perenne vittima, inerme. Tali rappresentazioni sono state per certi versi supportate dalle campagne umanitarie della “cooperazione” e dello “sviluppo”. Non solo, tale visione, come si vedrà anche più avanti, ha servito da strumento per legittimare interventi militari di altra natura, con l'intento dichiarato di voler “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 l'esclusione di queste ultime dalle fondamentali attività di riproduzione sociale. Non si vuole ora intendere 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. Non a caso, le riforme sul diritto di famiglia e gli interventi del potere centrale su temi considerati appannaggio della famiglia e della comunità sono stati campi di ordine politico e

---

<sup>58</sup> È necessario comunque ricordare come anche durante la guerra civile e il governo dei *mujaheddin* le condizioni di vita di moltissime donne fossero drammatiche. Sono numerose le testimonianze (si vedano per esempio i rapporti della RAWA) di donne che raccontano di stupri collettivi e omicidi perpetrati in questo periodo.

<sup>59</sup> L'uso politico dell'etnicità è stato ed è un fenomeno rilevante in Afghanistan, con evidenti ripercussioni sui processi di costruzione dell'identità collettiva.

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, come elemento centrale nella riproduzione stessa dei sistemi sociali, politici ed economici da cui tali dinamiche derivano<sup>60</sup>. 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, non una volta per tutte, ma 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 femminile<sup>61</sup>. 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.

Tale considerazione assume una certa rilevanza da un punto di vista politico, alla luce degli “sguardi” che cercano di relegare le realtà afgane ad uno stato di “pre-modernità” caratterizzato da determinismo e immobilità. In questa visione pre-moderna, il simbolo dell’Afghanistan diviene proprio la donna, vittima e incapace di difendersi, che deve essere salvata. Ora, non deve certo essere sottovalutata 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. Inoltre, tali rappresentazioni tendono generalmente a trascurare l’impegno di molte donne afgane che, a diversi livelli, dal Parlamento, all’Università, al villaggio, alla famiglia, cercano di contrastare le costrizioni determinate da tali 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 come il regime talebano abbia fatto del controllo esasperato del comportamento femminile uno strumento funzionale alla sua esperienza di Governo<sup>62</sup>. È evidente come tale controllo fosse allo stesso tempo di natura sociale e politica: attraverso l’irrigidimento di pratiche

---

<sup>60</sup> Tra l’altro, come la letteratura antropologica ha ben dimostrato, le logiche di dominio maschile non sono caratteristica solo di realtà lontane o culture patriarcali del mondo non occidentale; piuttosto, tali logiche sono rinvenibili in ogni società, con diversi gradi di intensità e su differenti piani di analisi.

<sup>61</sup> Interessante in proposito l’analisi di Palwasha Kakar (2003) sul ruolo della donna in riferimento al *pashtunwali*. Per un caso etnografico sulle relazioni di genere in Afghanistan si veda Tapper 1991.

<sup>62</sup> Per un esempio di “decreto talebano sulle donne e su altre questioni culturali dopo la presa di Kabul” si veda Rashid 2001, p. 282.

consuetudinarie legate all'onore ed erette a norme universali; e mediante la simbolizzazione dell'universo femminile come assoggettato all'ordine religioso, che si intendeva contrapporre, soprattutto da parte dell'ala islamista del movimento, ad una contemporaneità empia, sregolata.

A Kabul, il controllo esercitato dal regime era piuttosto ferreo, ma anche in altre aree del paese, come nell'Hazarajat, la situazione era molto complicata. Una volta conquistata Bamiyan, i talebani cercarono di imporre le loro 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 degli ipocriti, lontani dal vero islam (Rashid 2001).

Nelle grotte, una volta abitate dai monaci buddisti, che circondavano le statue giganti dei Buddha, 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, in un atto politico rivolto all'intera comunità internazionale. Due elementi concorsero infatti a determinarne la distruzione: innanzitutto, la volontà di compiere un gesto politico di sfida verso quei paesi occidentali (in questo senso sembra sia stata decisiva la pressione esercitata da alcuni estremisti legati alle reti terroristiche), interessati a proteggere le statue perché considerate “patrimonio culturale”<sup>63</sup>, secondo un linguaggio e mediante una politica ritenuta egemonica dagli “studenti”, che vedevano in quell'interesse l'ennesimo tentativo per affermare in territorio afgano valori e modelli occidentali. Inoltre, la distruzione voleva essere simbolo di un'affermazione religiosa e culturale, colpendo “oggetti” considerati tracce di memoria e valori contrari all'ordine istituito dal regime. Sia chiaro, le statue erano lì da secoli, ragione per cui risulta più che plausibile l'ipotesi di un'interferenza di attori esterni nell'appoggiare la distruzione<sup>64</sup>. Senz'altro a favore della distruzione era l'ala islamista del movimento talebano, formatasi nelle *madrassa* pakistane, che aveva una posizione ideologico-politica più radicale. L'ala definita “tradizionalista” del movimento era invece più interessata alla “promozione” delle tradizioni e dei costumi pashtun, che nella loro visione si fondevano con la *shari'a*.

---

<sup>63</sup> Appresa la volontà del regime di distruggere le statue, l'UNESCO ha avviato una campagna mediatica e una serie di trattative politiche che hanno coinvolto anche altri paesi (tra cui Pakistan ed Egitto), con l'obiettivo di convincere i talebani a non procedere (Manhart 2001).

<sup>64</sup> 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*.



*Bamiyan, 2007*



*Bamiyan, 2007*

Oggi, le politiche di ricostruzione si giocano in termini simbolico-politici anche attraverso la volontà di ricostruire le statue e, più in generale, di voler trasformare Bamiyan in una zona turistica<sup>65</sup>.

Il regime talebano può essere per certi versi considerato un “confine storico”, un riferimento che gli attori sociali utilizzano per misurare la distanza con il presente; una fase indissolubilmente legata ai fatidici accadimenti del 2001, che hanno determinato il crollo dello stesso regime e hanno innescato processi di rilevanza nazionale e planetaria.

Com'è noto, infatti, gli eventi 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. Già verso la fine di settembre, altre migliaia di persone, stavolta soldati, statunitensi e inglesi, si insediarono nelle postazioni dell'Uzbekistan, del Pakistan, del Tagikistan, mentre gruppi di forze speciali entrarono 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 ovviamente la colpa di non aver consegnato bin Laden<sup>66</sup> e così, di fronte all'ennesimo rifiuto di cedere alle richieste statunitensi, in ottobre venne dato avvio all'operazione *Enduring Freedom*, con l'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:

I'm Laura Bush, and I'm delivering this week's radio address to kick off a world-wide effort to focus on the brutality against women and children by the al-Qaida terrorist network and the regime it supports in Afghanistan, the Taliban. That regime is now in retreat across much of the country, and the people of

---

<sup>65</sup> Conversazione con un funzionario dell'Istituto di archeologia di Kabul.

<sup>66</sup> Le risorse di cui disponevano i talebani derivavano soprattutto dai commerci transnazionali, dal narcotraffico e dal supporto della rete terroristica legata ad 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. Due giorni dopo, la rete terroristica legata a bin Laden portò a segno gli attacchi di New York e del Pentagono.

Afghanistan -- especially women -- are rejoicing. Afghan women know, through hard experience, what the rest of the world is discovering: The brutal oppression of women is a central goal of the terrorists. Long before the current war began, the Taliban and its terrorist allies were making the lives of children and women in Afghanistan miserable. Seventy percent of the Afghan people are malnourished. One in every four children won't live past the age of five because health care is not available. Women have been denied access to doctors when they're sick. Life under the Taliban is so hard and repressive, even small displays of joy are outlawed -- children aren't allowed to fly kites; their mothers face beatings for laughing out loud. Women cannot work outside the home, or even leave their homes by themselves. The severe repression and brutality against women in Afghanistan is not a matter of legitimate religious practice. Muslims around the world have condemned the brutal degradation of women and children by the Taliban regime. The poverty, poor health, and illiteracy that the terrorists and the Taliban have imposed on women in Afghanistan do not conform with the treatment of women in most of the Islamic world, where women make important contributions in their societies. Only the terrorists and the Taliban forbid education to women. Only the terrorists and the Taliban threaten to pull out women's fingernails for wearing nail polish. The plight of women and children in Afghanistan is a matter of deliberate human cruelty, carried out by those who seek to intimidate and control. Civilized people throughout the world are speaking out in horror -- not only because our hearts break for the women and children in Afghanistan, but also because in Afghanistan we see the world the terrorists would like to impose on the rest of us. All of us have an obligation to speak out. We may come from different backgrounds and faiths -- but parents the world over love our children. We respect our mothers, our sisters and daughters. Fighting brutality against women and children is not the expression of a specific culture; it is the acceptance of our common humanity -- a commitment shared by people of good will on every continent. Because of our recent military gains in much of Afghanistan, women are no longer imprisoned in their homes. They can listen to music and teach their daughters without fear of punishment. Yet the terrorists who helped rule that country now plot and plan in many countries. And they must be stopped. The fight against terrorism is also a fight for the rights and dignity of women. In America, next week brings Thanksgiving. After the events of the last few months, we'll be holding our families even closer. And we will be especially thankful for all the blessings of American life. I hope Americans will join our family in working to insure that dignity and opportunity will be secured for all the women and children of Afghanistan. Have a wonderful holiday, and thank you for listening<sup>67</sup>.

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

---

<sup>67</sup> [www.whitehouse.gov](http://www.whitehouse.gov)

L'operazione *Enduring Freedom*, giustificata dagli attacchi di New York, assumeva così una ulteriore legittimazione, di natura morale: il dovere morale di salvare le donne dal terrorismo. Posta in questi termini, il ricorso alla forza militare appariva come una necessità, un bisogno/dovere che poteva essere compreso all'interno di una visione che Harpviken avrebbe potuto definire "tradizionalista" (1997, p. 273); una visione che continua ad essere in voga tra gli osservatori internazionali, che considera le popolazioni che abitano l'Afghanistan come "arretrate" e dedite, per "natura", al mestiere delle armi. In base a tale visione, una pace duratura può derivare solamente da un processo di modernizzazione politica veicolato dall'intervento dei paesi occidentali. La "donna da salvare" diviene così simbolo di una spinta ideologica ed emotiva atta a giustificare interventi militari<sup>68</sup> necessari affinché si possa dar vita a veri processi di democratizzazione.

Le azioni militari statunitensi e inglesi ebbero rapidi effetti sul regime talebano, che nel giro di pochi mesi perse anche il controllo della sua roccaforte, Kandahar (dicembre 2001). Ma se la campagna di *Enduring Freedom* aveva portato in breve tempo alla caduta del regime, il tentativo di cattura di bin Laden e dei suoi non ebbe altrettanto successo.

Molti talebani si rifugiarono lungo il confine afgano-pakistano, dove continuavano ad essere attivi centri di reclutamento, armamento e smistamento. Infatti, la caduta del regime non determinò la scomparsa dei talebani, che continuano ad agire ancora oggi (alcune aree sono quasi completamente sotto il loro controllo) in una guerra da molti definita a *bassa intensità* con le forze straniere presenti in Afghanistan e con le forze di polizia afgane, senza risparmiare vittime civili.

Come in ogni guerra, anche con *Enduring Freedom* si assistette alla morte di numerosi civili, per quanto alcuni potessero ritenere tali tragedie "piccole e accidentali"<sup>69</sup>.

Ben presto, alla campagna militare si affiancò l'intento, da parte degli USA e della "comunità internazionale"<sup>70</sup>, di voler dare una stabilità politica con sembianze democratiche all'Afghanistan, attraverso il controverso linguaggio della ricostruzione (Barakat 2002;

---

<sup>68</sup> *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.

<sup>69</sup> 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 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).

<sup>70</sup> Si sceglie di usare questa espressione convenzionale – che non deve far comunque pensare ad una coalizione compatta – per ragioni di semplificazione.

Jones-Pauly, Nojumi 2004; Marsden 2003; Thier, Chopra 2002), che comprendeva anche la sfera della giustizia (Ahmed 2007a; Armytage 2007; Barfield 2003; Mani 2003; Moschtoghi 2006; Rubin 2003; Thier 2004; Tondini 2008; Wardak 2004). Un linguaggio controverso quello della ricostruzione poiché spesso animato dall'intenzionalità egemone di una "crociata" umanitaria e politico-giuridica che molti analisti (si veda per esempio Montgomery, Rondinelli 2004, a cura) hanno assunto come 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 del 2001 il Consiglio di Sicurezza delineò i punti cardine della ricostruzione afgana, che avrebbe dovuto 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 rappresentava il primo passo del processo di ricostruzione, nell'ottica di dare vita ad una formula che potesse essere accettata in tutto il paese – senza dimenticare l'importante ruolo che giocarono gli esuli afgani<sup>71</sup>. Secondo Hanifi (2004), la *loya jirga* è stato il più importante meccanismo di produzione del consenso a partire dalla monarchia del 1919 fino ad oggi. Un meccanismo di dominio, funzionale all'"apparato egemonico" dello Stato afgano, laddove con il termine egemonia l'autore fa riferimento alle "pratiche della classe dominante" (ivi, p. 296). In quest'ottica, Hanifi invita a riflettere sul ruolo funzionale che la *loya jirga* ha ricoperto e tuttora ricopre in questa fase che definisce neocoloniale: l'internazionalizzazione delle *loya jirga* del 2002, 2003 e 2004 hanno reso questa assemblea egemonica visibile e aperta all'intervento esterno (ibidem, p. 319).

Tra il 27 novembre e il 5 dicembre si svolse a Bonn la conferenza internazionale che stabilì l'assetto provvisorio del paese, in vista 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 inoltre vita ad una forza internazionale con il compito di garantire la sicurezza, l'ISAF (*International Security Assistance Force*)<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Il gruppo legato all'ex sovrano Zahir Shah, il gruppo di Peshawar e quello di Cipro (che includeva anche Hekmatyar).

<sup>72</sup> In base agli accordi di Bonn, l'ISAF avrebbe dovuto essere l'unica forza militare operativa nella capitale. Dal momento però che il comandante tagiko Mohammad Qasim Fahim ignorò tale principio, portando i suoi

Il Governo provvisorio fu affidato dalla *loya jirga*<sup>73</sup> al pashtun Hamid Karzai, che aveva il compito di accompagnare il processo di costituzione di un nuovo Parlamento, di organizzare le elezioni e far preparare una nuova Carta costituentente. Le Nazioni Unite agivano soprattutto per mezzo dell'agenzia UNAMA (*United Nations Assistance Mission for Afghanistan*), istituita con la Risoluzione 1401 del 28 marzo 2002, con 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 in un certo senso forme di potere poco interessate al processo di ricostruzione e di pace. Non furono infatti l'occasione di un ribaltamento politico, ma l'inaugurazione di una struttura di potere centrale pesantemente influenzata dalle politiche internazionali e da una presenza ri-legittimata di signori della guerra, comandanti e capi fazione. Rama Mani (2003) ricorda come a Bonn si sia giunti ad un rapido accordo che non ha affrontato seriamente i temi della giustizia, dei crimini di guerra e delle moltissime vittime civili. L'inefficace accordo di Bonn ha di fatto legittimato il potere di gruppi armati e il loro controllo sul territorio. La *loya jirga* d'emergenza, sottolinea l'autrice, ha infatti perso la sua 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.

Interessante inoltre notare come nel preambolo dell'Accordo di Bonn si facesse riferimento ai *mujaheddin* come a difensori dell'indipendenza dell'Afghanistan, nonché dell'unità nazionale del paese; come coloro che avevano svolto un importante ruolo per opporsi al terrorismo e per sostenere la pace e la stabilità. Una premessa ideologica che contrastava con la memoria di molti afgani, legittimando una realtà storica funzionale al

---

uomini a Kabul nel dicembre 2001, una moltitudine di uniformi hanno continuato a solcare le strade della capitale. Per approfondimenti, Simonsen 2004.

<sup>73</sup> Diversi osservatori, afgani e non, mettono in dubbio la trasparenza del processo che ha condotto alla scelta del Governo transitorio. La presenza di comandanti e signori della guerra, sia in fase di transizione che nella successiva struttura politica, è stata vista 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 (*Revolutionary Association of the Women of Afghanistan*), o la parlamentare Malalay Joya, che ritengono necessaria l'estromissione di queste figure di cui fin dal principio hanno denunciato la presenza.

Rispondendo ad una domanda che chiedeva quali fossero gli effetti della legge di riconciliazione nazionale approvata nel 2007, Maryam Rawi, attivista di Rawa, affermava: "L'impunità per persone come Khalili, Sayyaf, Rabbani, Fahim, Muhaqiq, Qanoni, Ranjbar, il *mullah* Rokitee, e molti altri: costoro hanno guidato la distruzione di Kabul, fra il 1992 e il 1996 (e poi anche negli anni successivi), e si sono macchiati di stupri, uccisioni, saccheggi, sequestri, torture. Oggi, grazie a quella legge, non possono più essere perseguiti" EAST, 23, febbraio 2009.

nuovo assetto di potere<sup>74</sup>.

È pur vero che alcuni importanti cambiamenti sono intercorsi dalla caduta del regime talebano ad oggi: gli studenti e le studentesse dell'Università di Kabul impegnati nel cercare di costruirsi un futuro e la creazione di nuove strutture sanitarie (per fare un paio di esempi) raccontano di una realtà in divenire senz'altro meno cruenta di quella dei periodi talebano o *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, sulle logiche di una giustizia essenzializzata ed assente che diviene tassello fondamentale del progetto "modernizzatore" e "democratizzante" che accompagna il processo di ricostruzione e che consente di rilevare la continuità storica di questa stessa "visione modernizzatrice", la quale implica tra il resto il potere di stabilire in termini normativi confini sociali, forme di autorità e di organizzazione politica.

A livello istituzionale, vanno ricordati alcuni passaggi importanti: nel gennaio 2004 è stata approvata una nuova Costituzione; nell'autunno del 2004 si sono tenute le elezioni presidenziali – che hanno visto un'elevata affluenza – che hanno dato ad Hamid Karzai<sup>75</sup> la presidenza; tra il settembre e il dicembre 2005 sono state istituite la Camera Bassa (*Wolesi jirga*<sup>76</sup>), la Camera Alta (*Meshrano jirga*) e i consigli provinciali.

Dopo una fase transitoria, gli scontri sono ripresi nel paese, all'interno di un quadro che vede dominare narcotrafficienti, signori della guerra, reti terroristiche, talebani (con il supporto di personaggi come Hekmatyar, Jajaluddin Haqqani, Yunus Khaled) e bande armate<sup>77</sup>. Sono andati sempre più crescendo anche gli attacchi suicidi<sup>78</sup>, una novità per le 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 al solito il giro della città: si parlava di almeno nove morti e decine di feriti. Girando a piedi per la città tutto sembrava come al solito, bimbi che vendevano *chewing gum*, strade invase dalle macchine, negozi con i soliti generatori a fornirgli energia, marciapiedi pieni di gente... Se

---

<sup>74</sup> I panshiri hanno assunto un ruolo chiave nella costituzione del nuovo ordine politico.

<sup>75</sup> Nel 1993 Karzai era stato Ministro degli esteri del Governo Rabbani. A seguito dei noti rovesciamenti politici, Karzai sostenne inizialmente l'avanzata talebana, cambiando posizione dopo qualche anno ed unendosi quindi a Massud, formando a Quetta una coalizione antitalebana.

<sup>76</sup> Come fa notare Andrew Wilder (2005), molti afgani ritengono che le elezioni per la *Wolesi jirga* si siano svolte in un clima di intimidazioni e frode, senza un effettivo controllo sui candidati, e che la comunità internazionale abbia tacitamente accettato queste condizioni.

<sup>77</sup> Per approfondimenti, si veda Giustozzi 2003.

<sup>78</sup> Per una riflessione su questa forma di lotta politico-religiosa, si vedano Asad 2009, Fabietti 2007, Reuter 2004.

non lo avessi sentito alla radio, non mi sarei nemmeno accorto che un evento così drammatico aveva da poco colpito la città. Sarebbe problematico parlare di una normalizzazione della violenza e del terrore; connessi a tali eventi vi sono infatti implicazioni che vanno dalla memoria dei conflitti agli antagonismi presenti. Al di là di ciò, quel che mi rimase particolarmente impresso in quella giornata fu la conversazione che tenni con Karim, guardiano della *guest house* 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 di più di altri", oppure che neanche di fronte alla morte si è veramente tutti uguali. Karim dava per scontato che la mia preoccupazione ricadesse innanzitutto sul possibile coinvolgimento di miei connazionali, o di altri europei. Non era così per me. Ma di fronte ad 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. L'aumento generalizzato della violenza è d'altro canto aggravato dalle scarse misure di ripartenza socio-economica; in questo senso, le *politiche dell'aiuto* non hanno contribuito alla creazione di una struttura economica autonoma, ma hanno reso invece il paese ancor più dipendente dagli aiuti internazionali.

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 [qui sotto nella foto]? 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 non puoi tenere la tua [arma]? Allora io gli dico, buttiamo via sia la tua che la mia<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Intervista dell'11/10/2006, Deh-Araban, provincia di Kabul.



*Deh-Araban, 2006*



*Campagna pubblicitaria per la restituzione delle armi, Kabul, 2006*



*Guardia di fronte alla casa di Massud, Valle del Panshir, 2006*

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 Sayyaf, eletto nell’Assemblea Nazionale; e così via. 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. Nel tentativo di riconoscere tali contraddizioni non è necessario aprire ad uno “studio del caos” (Motta 1994, p. 25). Piuttosto, tale prospettiva può essere utile per far emergere le incoerenze e le complicazioni che accompagnano il processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria avviato dal Governo afgano insieme ad una coalizione di potenze straniere (oltre che un agglomerato di organizzazioni internazionali) a seguito degli avvenimenti del 2001.

## ***2. La ricostruzione del sistema della giustizia: gli attori internazionali***

La ricostruzione del sistema giuridico e giudiziario è emersa dagli accordi di Bonn come uno dei punti nevralgici 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 ad un sistema equo di giustizia, attivo in tutto il paese, un sistema 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.

Tuttavia, non solo le modalità mediante le quali tale processo si sta realizzando mostrano limiti che mettono in discussione la valenza stessa dei propositi iniziali, ma, soprattutto, esse evidenziano una certa continuità storica che caratterizza quel paradigma dominante della modernizzazione precedentemente segnalato, il quale sembra fornire la necessaria giustificazione agli interventi esterni (attuati con la forza o meno).

La ricostruzione è impegnata sostanzialmente su tre livelli: infrastrutture, leggi e codici, formazione. Il Governo afgano, quello interinale prima e quello eletto poi, si è ben presto reso conto di dipendere dagli aiuti economici e logistici internazionali per portare avanti questo progetto di ricostruzione<sup>80</sup>.

Nel gennaio del 2002 si è tenuta a Tokyo<sup>81</sup> l'*International Conference on Reconstruction Assistance to Afghanistan* in cui sono stati pianificati i passi per la ricostruzione e il rilancio economico del paese. A questa conferenza ne sono seguite altre, che più o meno hanno ripetuto gli assunti e le intenzioni delle precedenti.

Mentre le conferenze internazionali imperversavano, in Afghanistan l'impalcatura della

---

<sup>80</sup> 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 20mila 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).

<sup>81</sup> Curiosamente, la conferenza si è tenuta sull'isola di Honshu, patria della Toyota, l'auto in assoluto più diffusa in Afghanistan.

*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 emerge come punto saliente del processo in corso, un legame ribadito nella Conferenza di Londra tenutasi il 31 gennaio e il primo febbraio del 2006, che ha visto la partecipazione di oltre quaranta paesi che finanziano la ricostruzione dell'Afghanistan. Tuttavia, le influenze esterne non si limitano ai progetti di ricostruzione. Molti legano l'instabilità politica dell'Afghanistan agli interessi che alcuni paesi (confinanti e non) otterrebbero dalla presente situazione: i legami transnazionali (Rashid 2001; Harpviken, Strand, Suhrke 2002) hanno in effetti ripercussioni tali sulle vicende quotidiane che permettono di intuire quanto le dinamiche che si è soliti considerare "locali" siano in realtà parte di un quadro ben più vasto.

Alla Conferenza di Londra è stato ufficializzato il documento (*Compact*) che stabilisce le procedure dei rapporti tra l'Afghanistan e la comunità internazionale.

Lo scenario di fondo è quello di una *rule of law* globale 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).

Ma questa espansione globale del diritto è ancora precaria, continua Cassese, 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?

Il documento adottato nella Conferenza di Londra esplicitava la volontà di "rispettare la pluralistica tradizione dell'Afghanistan, fondata sull'islam". L'obiettivo era quello di far coincidere l'ideologia della *rule of law* (legata alla tradizione giuridica occidentale) con uno stato di diritto concepito secondo principi propri della tradizione islamica. L'affermazione della *rule of law*, in quest'ottica, risultava strettamente legata allo "sviluppo economico" e "alla creazione di un contesto sicuro"<sup>82</sup>.

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 e le leggi in vigore. Non solo, la distanza che questa impostazione teorica tenta di prendere dall'ambito consuetudinario afgano impedisce da un lato che possa affermarsi un sistema accettabile e riconoscibile in cui il tessuto sociale afgano possa identificarsi,

---

<sup>82</sup> Si veda il documento "*The Afghanistan Compact*" (UNAMA 2006).

dall'altro lato stride con l'atteggiamento di quei giudici che danno continuità ad un serie di pratiche consuetudinarie adottando un approccio giudiziario di *contaminazione*.

Dalle conversazioni avute con alcune operatrici delle Nazioni Unite (delle agenzie UNIFEM e UNODC) e con una ricercatrice dell'*International Development Law Organization* (IDLO<sup>83</sup>), impegnate nel campo della giustizia in Afghanistan, è emerso un atteggiamento tendente al rifiuto nei confronti delle pratiche consuetudinarie utilizzate per risolvere dispute e prendere decisioni, considerate ineguali e governate da logiche di dominio maschile e violenza. Casi concreti a supporto di questa posizione se ne possono trovare in grande quantità, e così fanno molte agenzie internazionali, collezionando (e in certi casi cercando di risolvere) esempi drammatici di violazioni dei diritti. È bene sottolineare però come questa "catalogazione" delle violenze che le agenzie internazionali eseguono ha il più delle volte l'effetto di sfociare in forme di condanna verso un intero corpus di pratiche e valori (identificato nell'ambito consuetudinario) – piuttosto che nei confronti di determinate persone – delegittimandolo a vantaggio di un sistema di giustizia imposto dall'esterno. Una tendenza simile a quella che Chatterjee (1989) individuava nei regimi coloniali: una tendenza, in breve, 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. In primo luogo, gli autori affermano l'urgenza di ricostruire lo stato di diritto, una necessità che concerne tanto gli afgani quanto il resto del pianeta:

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 ad un livello strettamente giuridico, trascurando però le relazioni asimmetriche di potere che comportano la possibilità di definire in termini univoci i principi di "legalità" e le loro modalità di attuazione. Qualche pagina più avanti,

---

<sup>83</sup> 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).

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. Tuttavia, ciò che non viene evidenziato è come questo meccanismo di riconoscimento risulti da dispositivi di attribuzione dall’alto e non da processi di negoziazione. Seguendo Mamdani (2001): è il dispositivo di politicizzazione delle istanze identitarie e normative che costituisce qui il fulcro della questione, non il semplice “rispetto profondo” per un ambito che si cerca di re-inscrivere unilateralmente nel proprio (o di subordinare al proprio).

I membri dell’IDLO continuano affermando:

I valori della società afgana risiedono in gran parte in un insieme di codici non scritti che si basano su tradizioni e consuetudini legate ai valori islamici. In particolare nelle aree rurali, l’ordine sociale dipende per lo più da strutture informali come la famiglia, la famiglia allargata, i legami di affinità e le *jirga* (2003, p. 207).

Vi sono tre punti su cui occorre fare chiarezza. Innanzitutto è bene ricordare che per quanto le consuetudini debbano considerarsi in stretta relazione con i principi islamici, in una commistione di prassi-valori quotidianamente riaffermata, si tratta comunque di ordini di riferimento normativo che è opportuno saper distinguere a livello analitico, sebbene gli attori sociali possano *pensarli* come sovrapposti l’uno all’altro<sup>84</sup>. 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 “informalità” all’ambito consuetudinario equivale a ribadire un modello giuridico-politico che mal si adatta al contesto afgano. Infine, contrariamente a quanto in molti potrebbero pensare, anche a Kabul e nelle altre città il ruolo della famiglia e delle pratiche consuetudinarie continua ad essere di notevole importanza nell’ambito della risoluzione delle dispute e degli accordi interfamiliari.

Il direttore e il ricercatore dell’IDLO scrivono inoltre:

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. Sembra quindi necessario e opportuno tutelare questo sistema, soprattutto nella fase attuale in cui contribuisce a mantenere l’ordine sociale e cercare al

---

<sup>84</sup> In merito a ciò Palwasha Kakar ricorda come “nell’immaginario della maggior parte dei pashtun, il pashtunwali [il codice comportamentale dei pashtun] non corrisponde ad una entità separata dalla shari’a” (2003, p. 3).

contempo d'informarlo progressivamente del rispetto dei diritti fondamentali (ibidem, p. 208).

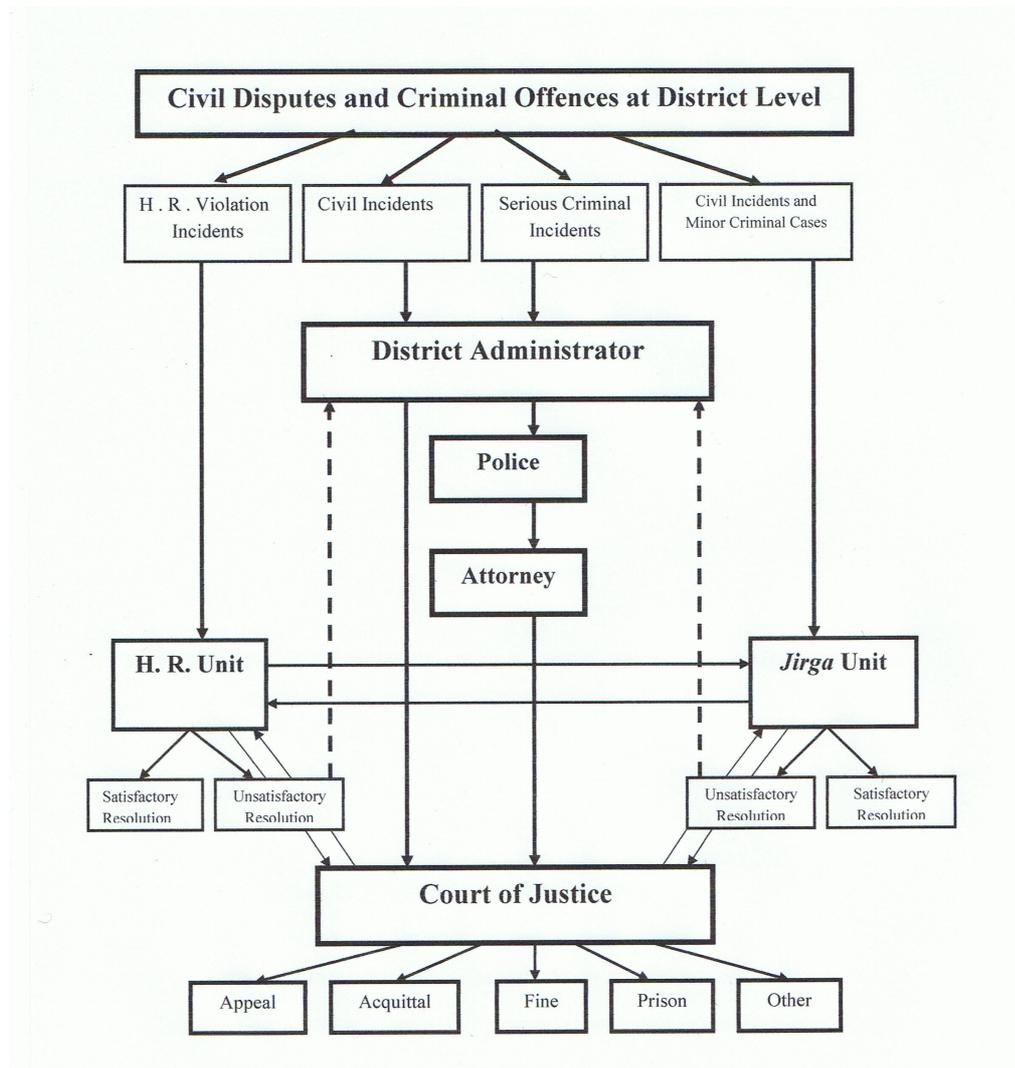
I due evidenziano un aspetto importante, cioè quello della legittimità delle istituzioni consuetudinarie. Non è del tutto chiaro però se secondo gli autori le assemblee consuetudinarie dovrebbero essere riconosciute come legittime da parte delle agenzie internazionali o da parte degli afgani. Sembra del tutto condivisibile l'idea che se le *jirga* devono essere considerate indispensabili interlocutrici politiche, l'ingerenza di uomini potenti al comando di gruppi armati rende le possibilità di un auspicabile dialogo piuttosto difficili da realizzare. Ma, innanzitutto, chi sono gli attori di questo dialogo? Se si pone infatti il problema della legittimità delle assemblee, dovrebbe porsi anche quello della legittimità delle agenzie internazionali: in che misura le popolazioni locali hanno facoltà di stabilire i termini dell'intervento internazionale? Problema cui non è semplice rispondere, ma che deve comunque essere tenuto in considerazione nel momento in cui taluni si fanno garanti di un "ripristino della giustizia".

Anche nei tribunali la pressione esercitata da personaggi influenti è notevole, il che rende spesso il lavoro dei giudici sovra-determinato da forme di corruzione, minacce e clientelismo. D'altro canto, Governo e Parlamento non rappresentano un buon esempio da questo punto di vista.

Per quanto riguarda invece la possibilità di "informare"<sup>85</sup> le strutture consuetudinarie circa gli standard internazionali di diritto, alcune organizzazioni (afgane e non) e alcuni esperti hanno una posizione che può essere sintetizzata nel contributo di Ali Wardak, *Building a Post-War Justice System in Afghanistan* (2004). Secondo il modello formulato da Wardak, vi deve essere una stretta collaborazione tra istituzioni statali, organi garanti dei diritti umani e degli standard internazionali, e istituzioni consuetudinarie. Il suo "modello integrato" implica il riconoscimento del carattere multidimensionale del sistema giustizia, individuando livelli di interazione tra diritti umani, standard internazionali, contesto giuridico statale, strutture consuetudinarie e principi shariaitici. 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:

---

<sup>85</sup> Questo lavoro di "istruzione" dovrebbe essere attuato, nella prospettiva dei membri dell'IDLO, su larga scala: "le riforme legali, soprattutto nelle aree più sensibili come il diritto di famiglia, dovrebbero in primo luogo comprendere l'educazione legale e la promozione a livello di società civile e comunità locali, in modo da consentire alle persone di abituarsi ai nuovi concetti e accettarli" (Loris, De Maio 2003, 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 che si intende attuare.



Wardak ipotizza dunque un modello che mette in relazione e in condizione di reciprocità ambiti che certe organizzazioni internazionali pongono in antitesi, come i diritti umani e le strutture consuetudinarie.

Certamente, la commistione tra istituzioni internazionali, statali e consuetudinarie non rimanda solo ad una distribuzione di compiti e competenze di ordine giuridico; è evidente come, in tale contesto, si mettano in discussione forme di potere e strutture sociali. Tutt'altro che scontata deve essere data inoltre l'idea di statalizzazione/omologazione delle istituzioni consuetudinarie stesse. L'ambito consuetudinario, infatti, non va inteso come una semplice alternativa alle strutture statali dell'amministrazione della giustizia, ma diviene, nel quadro di un processo di frammentazione dei poteri e del contemporaneo tentativo di centralizzazione, un potente canale per veicolare il sentimento di appartenenza alla propria famiglia, alla propria comunità e, di conseguenza, uno strumento per sostenere e legittimare le differenti forme di rivendicazione di autonomia dei gruppi e dei loro *leader*. Le pratiche consuetudinarie possono riflettere, in altre parole, un immaginario politico localizzato che

trae dalla possibilità di applicazione di determinate norme un supplemento di senso per legittimare un certo assetto politico-sociale.

### 2.1 Il ruolo dell'Italia

Nella Conferenza di Tokyo sono stati nominati i paesi *lead* del processo di ricostruzione; all'Italia è stata affidata la “guida” nella ricostruzione del sistema della giustizia<sup>86</sup>. Il Governo italiano ha svolto e svolge dunque un ruolo importante in tal senso, che ha previsto (la figura del paese *lead* è stata successivamente messa da parte) il finanziamento e il coordinamento del lavoro della comunità internazionale nel settore giustizia, tramite, inizialmente, l'*Italian Justice Project Office* (IJPO)<sup>87</sup>.

Nella Conferenza di Londra è stato stabilito che le attività di ricostruzione dovessero svilupparsi nell'ambito dell'*Afghanistan National Development Strategy* (ANDS), che rappresenta il piano di riferimento per le strategie di assistenza nel processo di ricostruzione e che riconosce la primaria responsabilità e rilevanza delle autorità afgane. Successivamente, nel 2008, è stata adottata la *National Justice Sector Strategy*.

Il Governo italiano ha agito in questo contesto, mediante il canale multilaterale<sup>88</sup> e bilaterale. Il lavoro svolto finora – concentratosi sulla codificazione (sono opera dell'Italia il nuovo Codice di Procedura Penale, attualmente in revisione per manifesti problemi di

---

<sup>86</sup> 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.

<sup>87</sup> “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 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 Gennaro, si è dimesso dall'incarico nel luglio 2004, in forte polemica con il Governo e a seguito di contrasti con l'Ambasciata italiana. (...). Di Gennaro 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).

<sup>88</sup> In questo ambito, 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).

applicabilità, il Codice Minorile e la Legge Penitenziaria), sulla formazione (dei giudici, dei procuratori e dei quadri del Ministero della giustizia) e sul ripristino di alcune infrastrutture (tribunali, carceri) – ha teso a sottovalutare la rilevanza della sfera consuetudinaria della giustizia afgana, assumendo perlopiù la posizione dominante volta ad affermare un nuovo ordine giuridico e giudiziario, con l'intento di sovvertire una realtà – quella rappresentata appunto dall'ambito consuetudinario – incapace di adeguarsi alle trasformazioni e ai processi di modernizzazione in atto. Significativo il fatto che il documento presentato alla Conferenza di Londra del 2006 esplicitasse, con una terminologia non appropriata, la necessità di risolvere il problema della “*informal justice*”.

In merito al lavoro di codificazione, Saber Marzai<sup>89</sup>, procuratore del Distretto 11 di Kabul, mi ha riferito:

La collaborazione tra procuratori e polizia è molto difficile. Certe volte abbiamo degli scontri duri. Il lavoro non è stato agevolato dal Codice di Procedura del 2004, che non è adatto al nostro sistema. Nella maggior parte dei casi dobbiamo aggirarlo (...). Peccato pensare al lavoro inutile che spesso viene fatto; una maggiore conoscenza del contesto afgano e un po' di pazienza avrebbero portato ad un risultato diverso<sup>90</sup>.

Secondo Faiz Ahmed (2007b), il fatto di imporre un Codice esterno “non è semplicemente una questione di procedure tecnico-amministrative di ingegneria giuridica. Piuttosto, si tratta di un deciso atto *politico*, capace di ridare vigore ad ampie forze di instabilità antigovernativa” (p. 9). Il Codice di Procedura Penale è stato adottato nel febbraio del 2004. Ad una successiva conferenza nel Qatar, racconta Faiz Ahmed in un altro suo scritto (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 internazionali (...). 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 documento legislativo.

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 (e spesso senza la necessaria competenza) alle specificità dei contesti

---

<sup>89</sup> Saber è nato nel 1950. Si è laureato all'Università di Kabul e ha praticamente sempre fatto questo lavoro, cambiando diversi uffici (cosa piuttosto comune). Non è mai uscito dall'Afghanistan. Per alcuni periodi, a causa delle guerre, non ha lavorato. È stato membro dell'*Afghanistan Prosecutors Association*.

<sup>90</sup> Conversazione del 12/3/2008.

sociali afgani, 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 una visione 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 riuscite a ripetere nel loro approccio di riforma giuridica, come dimostrato dalla crescente resistenza a quella che molti giuristi afgani hanno percepito come una imposizione straniera della legge nel loro paese (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 discutibile. La violenta conquista e conversione dei kafiri (oggi nuristani<sup>91</sup>) ne è una prova. La "sopravvivenza" di pratiche consuetudinarie, in questo senso, non deriva da un'armoniosa commistione tra "vecchio" e

---

<sup>91</sup> Il Nuristan si trova nella zona nordorientale 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 che religioso: i kafiri conservarono culti pagani fino al periodo 1880-1901 quando l'emiro di Kabul, Abdur Rahman, sferrò una serie di *jihad* contro le parti del suo 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 (1895-96) ribattezzandolo Nuristan, "la terra della luce". Il popolo, islamizzato con la violenza, si trovava costretto a rinegoziare la propria presenza ed il proprio immaginario in virtù del conquistatore, portatore di una nuova "verità". Circa un secolo 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. In un periodo di tempo relativamente breve, la millenaria tradizione di questa regione aveva lasciato il posto a nuove credenze, imposte dall'esterno, che divennero in tal modo il nuovo riferimento simbolico degli individui, "occultando" i processi storici che avevano attraversato l'area. Le nuove generazioni vissero un processo di "naturalizzazione" della propria culturalità e di costruzione di una nuova tradizione. 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"). Successivamente venne anche riconosciuta una "cultura nuristana", con una propria arte, una propria tradizione ed un proprio modo di esserci nel mondo. In quest'ottica, si è andata formando una *coscienza etnica* ed un diffuso senso di appartenenza al proprio gruppo: i nuristani (Fabietti 2002). La *finzione etnica* che sta alla base di tale processo è da iscriversi 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, così come lo si è visto svilupparsi nella nostra epoca.

“nuovo” ordine, quanto piuttosto da processi di reinvenzione e adattamento che le popolazioni locali hanno messo in atto dopo aver incontrato (perlopiù dopo essersi scontrate con) forme di potere dominanti, che avanzavano nel nome della religione. Ciò può dirsi per ogni imposizione religiosa avvenuta nel corso della storia.

L’idea di “sopravvivenza” cui faccio riferimento non rimanda a giudizi di valore positivi o negativi; in altre parole, non si tratta di regole “buone” che resistono al contatto con regole “cattive”. Si tratta invece 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, vale forse la pena di aggiungere che il ruolo del Governo italiano nella ricostruzione giuridica e giudiziaria<sup>92</sup> non può essere scisso dall’impegno militare attraverso il contingente italiano dell’ISAF; garantire la sicurezza<sup>93</sup> e ricostruire sono considerate, in questo senso, condizioni imprescindibili e intrinsecamente legate l’una all’altra. Per il Governo italiano, impegno civile e militare si fondono in un’unica *mission*: pacificare l’Afghanistan e garantirne il processo democratico. Le modalità attraverso le quali tale processo viene promosso e implementato (dal Governo italiano e dalla comunità internazionale in generale) sono tutt’altro che prive di problematiche, così come profonde sono le ripercussioni sulla società afgana. Dal punto di vista del settore giustizia, diversi osservatori notano, per esempio, come una certa enfasi sui meccanismi non statali di risoluzione delle dispute possa essere in parte spiegata come reazione all’imposizione di modelli di giustizia allogeni, considerati incapaci di adeguarsi alle specificità afgane e “servire la giustizia” (Yassari 2005, p. 53). Allo stesso tempo è possibile osservare come certe strutture di potere (comandanti, *mullah*, etc.) trovino nel ricorso a determinate pratiche consuetudinarie un’effettiva possibilità e una fonte di legittimazione per dare continuità alla loro autorità.

L’azione internazionale nel settore giustizia è dunque strettamente connessa ad altri aspetti, come 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

---

<sup>92</sup> Tra il 2002 e il 2008 il Governo italiano ha speso settantuno milioni di dollari per il solo settore giustizia (molti dei quali destinati al finanziamento di progetti attuati da altre agenzie e organizzazioni, come 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 soldi spesi dal Governo italiano, circa il 90% è stato destinato alle spese militari.

<sup>93</sup> 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 più assunto un volto militarizzato, con l’aumento di posti di blocco, guardie armate e un clima sempre più pesante di sospetto. Situazione che purtroppo non sembra volgere verso una pacifica soluzione.

potere locali. Sebbene l'Italia fosse formalmente incaricata di svolgere il ruolo di "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 controversa inoltre la partecipazione attiva delle Forze armate statunitensi nel processo di ricostruzione del sistema giudiziario, attraverso la costruzione di alcune infrastrutture e l'organizzazione di corsi di formazione e conferenze: una combinazione tra forza militare e intervento civile che evidenzia la fumosità del confine tra imposizione e cooperazione e finisce con l'alimentare le tensioni politiche fra gruppi di potere, Governo e potenze straniere.

La ricostruzione del sistema della giustizia emerge dunque come un terreno di confronto tra processi di modernizzazione, istanze umanitarie, atti di resistenza, negoziazioni e promesse di giustizia. Certamente, le forze e gli interessi che agiscono in Afghanistan sono molteplici<sup>94</sup>, per cui devono essere tenute in considerazione le connessioni esistenti tra manovre internazionali, forza militare e movimenti intra-nazionali, 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 ad una serie di procedure e dispositivi che prendono tra il resto la forma di codici, corsi di formazione e campagne mediatiche.

---

<sup>94</sup> Significativa l'affermazione di Richard Holbrooke, *Special Representative for Afghanistan and Pakistan* dell'amministrazione Obama, il quale ha ribadito, con riferimento all'Afghanistan, che "qui è in gioco il futuro della NATO", Corriere della sera il 9/2/09.

### ***3. Implementare la rule of law***

Nell'attuale scenario normativo dell'Afghanistan, le agenzie internazionali ricoprono un ruolo di notevole importanza. La rete internazionale, rappresentata, oltre che dai governi, da una serie di agenzie attive nel settore giustizia e diritti umani, interviene all'interno del *network* normativo afgano in vari modi: dalle campagne di sensibilizzazione, alla formazione, all'assistenza legale, ai finanziamenti.

Il *Norwegian Refugee Council* è uno degli enti più attivi in questo ambito, con otto *Information, Legal Assistance Centers* (ILAC's) sparsi per il paese e un programma denominato *Information Counseling and Legal Assistance* (ICLA). Tra le principali mansioni del NRC vi sono l'assistenza legale nelle dispute civili e le consulenze offerte ai rifugiati e agli *internally displaced person* (IDP) di ritorno.

Come descritto in un recente *report* (NRC 2007a), 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: in questi casi, i consulenti cercano in primo luogo di risolvere la questione (una disputa di natura civile) mediante il ricorso alla *jirga* o alla comunità (ivi, p. 5). Una procedura che si discosta notevolmente da quella di altre organizzazioni, che condannano a priori il ricorso alle istituzioni consuetudinarie.

In un'intervista<sup>95</sup> con l'avvocato Mushkhas, consulente del NRC, è emerso come questa attenzione verso le prassi consuetudinarie per risolvere dispute civili possa per certi versi riflettere un posizionamento politico nei confronti del processo di ricostruzione. L'avvocato, infatti, ha più volte ribadito di come il ricorso ai tribunali nelle cause civili non implichi necessariamente la possibilità di affrontare un caso in maniera imparziale, svincolandolo da logiche di potere e pressioni esterne. Raccontandomi della vicenda legata alle contestazioni di Paghman – che riguardano la disputa tra una parte della popolazione che pretende la restituzione di alcune terre e Sayyaf, che in diverse occasioni ha represso le contestazioni con la violenza – l'avvocato ha posto l'accento sulle implicazioni politiche di una disputa civile di tale natura, sull'influenza che Sayyaf è in grado di esercitare sulle istituzioni giudiziarie e sulla complessità di gestire una riconciliazione che chiama in causa istituzioni consuetudinarie, numerose famiglie, signori della guerra, agenzie internazionali e strutture provinciali.

La ricostruzione dei tribunali, per Mushkhas, non è sufficiente a garantire la pacifica risoluzione delle dispute civili, soprattutto se sono coinvolte persone influenti e pericolose.

---

<sup>95</sup> Intervista del 29/10/06 tenutasi presso gli uffici del NRC, Kabul.

La capacità di orchestrare una soluzione conciliatoria tramite assemblee comunitarie, accordi tra le parti e intermediazioni giudiziarie e governative appare dal suo punto di vista come l'unica via percorribile. Il problema, tuttavia, è che violenza e ingiustizia sono inevitabili nel momento in cui ci si trova a negoziare con taluni personaggi, i quali 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.

Con le parole di Mushkhas:

Le questioni politiche, i problemi sociali e la competizione tra diversi partiti e diversi poteri, fanno di una 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, in generale, si fa veicolo in Afghanistan di una estensione globale della *rule of law*<sup>96</sup> e degli standard internazionali di diritto, si è portati a concepire il lavoro svolto dalle varie agenzie intergovernative e non governative in maniera quasi indistinta. Tuttavia, differenze nell'adozione di procedure e nell'uso del linguaggio sono possibili da cogliere, com'è per esempio il caso del NRC rispetto all'IDLO<sup>97</sup>: mentre il primo sembra agire in maniera più attenta alle contingenze sociali e culturali, concentrandosi su casi specifici affrontati per via giudiziaria o interfamiliare/comunitaria, il secondo opera ad un altro livello ed agisce nella veste di promotore della *rule of law*, attraverso una propaganda e una serie di strategie di implementazione di principi di diritto congruenti con i diritti umani e gli standard internazionali. Se il lavoro del NRC si inserisce negli interstizi normativi creati dall'ambito giudiziario e dalla consuetudine, l'IDLO tende ad adottare un approccio politico-giuridico che si muove dall'alto nel nome della *rule of law*. Occorre tra l'altro ricordare che mentre l'IDLO è un'agenzia intergovernativa, il NRC è un'organizzazione non governativa.

Grazie al mio amico Shahim<sup>98</sup>, nel marzo 2008 ho avuto la possibilità di partecipare ad

---

<sup>96</sup> Per una riflessione sul rapporto tra *rule of law* e globalizzazione si vedano, tra gli altri, Cassese 2006, Kirby 2005, Zifcak 2005.

<sup>97</sup> Dal sito [www.idlo.it](http://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”.

<sup>98</sup> 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.

alcune lezioni presso l'Università di Kabul tenute da una consulente legale dell'IDLO. In una delle ultime lezioni l'insegnante ha fornito agli studenti la documentazione relativa ad alcuni casi giudiziari chiedendo loro di descrivere le procedure da utilizzare per risolverli. Trattandosi soprattutto di casi civili, era possibile rilevare il gap tra quella che è la prassi giudiziaria che emerge 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 ragion d'essere soprattutto in relazione agli obiettivi del corso, tra i quali quello di promuovere modelli giuridici standard, in linea con la legge afgana e rispettosi dei trattati internazionali.

Le lezioni all'Università rientrano in una strategia di promozione 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 la formazione 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 report *Property Law Training for Jirga and Shura Members* (2007b) viene esplicitato che il NRC 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 supportano 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 considerano il legittimo sistema di giustizia civile nel loro paese (ivi, p. 15).

Il confronto tra le strategie dell'IDLO e quelle del NRC, entrambi impegnati nel settore giustizia, non è atto ad evidenziare la validità di un modello rispetto ad un altro (sebbene in relazione a tali ambiti un approccio come quello del NRC trovi maggior corrispondenza rispetto alle posizioni del sottoscritto), né ad offrire una valutazione dei progetti implementati (cosa che richiederebbe un'analisi *ad hoc*). Piuttosto, tale confronto serve per far emergere i diversi livelli e i diversi campi d'azione che interessano le agenzie internazionali attive nel processo di 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 rilevando le opportune distinzioni tra il lavoro di un'agenzia rispetto a quello di un'altra, è possibile delineare un particolare modello di intervento internazionale umanitario i cui effetti vanno al di là delle diverse modalità di implementazione.

Come si può leggere sul sito *web* [www.nrc.no](http://www.nrc.no), i *partner* e i *donor* 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 International Development* (USAID<sup>99</sup>). Gli stessi *partner* e *donor* si ritrovano tra la maggior parte delle organizzazioni attive in Afghanistan, oltre ad altre importanti istituzioni 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.

Certo, 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 tutta una serie di declinazioni che hanno cercato di mostrarne un volto più negoziabile ("sviluppo partecipativo", "sviluppo sostenibile"...). Il mito dello sviluppo ha in questo senso conosciuto una forte crisi negli ultimi decenni, parallelamente all'accresciuta diffusione dei progetti di "emergenza". Tuttavia, cambiano i nomi, ma non si può non rilevare come gli attori internazionali che agiscono talvolta nel nome della democrazia, altre volte nel nome del progresso, della pace, degli uguali diritti per tutti o della *rule of law* siano sempre gli stessi. Così come è ancora possibile oggi rintracciare in contesti del genere le relazioni asimmetriche che si innescano tra chi "concede" e chi "riceve" l'aiuto, tanto quanto lo era in passato. Una considerazione di questo tipo, con particolare riferimento al contesto afgano, può mettere in discussione non tanto i singoli progetti implementati in buona o cattiva fede, quanto l'intero sistema di relazioni internazionali che attraverso tali progetti incontra la possibilità di dare continuità a determinate logiche di dominio e di controllo delle risorse planetarie. La condizione contemporanea ha infatti "messo a nudo le responsabilità e gli interessi economici delle organizzazioni internazionali nel produrre le accresciute diseguaglianze" e l'aumento della povertà (Sidibe 2008, p. 54).

Durante la mia ricerca mi è capitato di assistere alla costruzione di pozzi che forniscono alla gente fango invece che acqua; alle strette di mano tra politici locali e staff delle ONG

---

<sup>99</sup> USAID ricopre un ruolo chiave nello scenario della giustizia afgana. Come riferitomi dal giudice Arif: "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 10/10/06.

che si accordavano per la fittizia conclusione di progetti neanche iniziati (questo perché i *donor* vogliono che i soldi dati vengano spesi, altrimenti l'anno successivo alla ONG non ne verranno dati o al limite ne verranno dati 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 espliciti dell'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 dato sulla base di reti comunitarie che esercitano così 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 *ghost client*, dei clienti inesistenti grazie ai quali viene legittimata la concessione di fondi. Stando a quanto riferitomi dalla mia interlocutrice, la dirigenza di ACT è a conoscenza di queste manovre, ma finge di non sapere. In questo modo, i soldi che ACT riceve dai *donor* 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. Quando poi si presentano i dati ufficiali, risulta che Ox ha prestato soldi a un numero di persone, che hanno potuto cambiare vita grazie a quel prestito. Il problema è che alcune di queste persone non esistono.

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. Progetti attuati da Governi, agenzie intergovernative o non governative che necessitano, a prescindere dalle loro intenzioni concrete, di una potente legittimazione simbolica, come nel caso della *rule of law*.

### *3.1 Nel nome della rule of law*

Dalla risoluzione dei singoli casi 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. Tuttavia, questa possibilità d'incontro diviene in molti casi occasione di affermazione di volontà egemoni che nel nome della *rule of law* si fanno veicolo di

progettualità con scopi di profitto, espansione e controllo politico.

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. In termini generali, afferma l'autrice,

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 auto-governo, interessante segnalare la seguente affermazione di Antonella Deledda, che ha collaborato con l'IJPO 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).

Tale affermazione appare del tutto in linea con la prospettiva tipica dell'interventismo internazionale, la quale presuppone la possibilità di controllo che alcuni paesi possono esercitare su altri, ritenuti non pronti, questi ultimi, per autogovernarsi. Una prospettiva che ribadisce la funzione egemone di questa forma di interventismo e che occulta i processi storici transnazionali che stanno alla base dell'instabilità politica interna, che viene invece associata ad un'incapacità di *darsi democrazia*.

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

Ciò risulta più chiaro se si considera, con la Ehrenreich, che

La *rule of law* non è qualcosa che esiste "al di là della cultura", e che può in qualche maniera essere aggiunto ad una cultura esistente 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

diritti umani e le politiche estere [riflettano uno scarso] interesse per i complessi processi attraverso i quali le culture sono create e cambiano (2003, p. 2285).

Nell’Afghanistan di oggi, la *rule of law* costituisce una categoria chiave nel linguaggio dell’interventismo internazionale, una categoria con cui i funzionari del Governo afgano, i giudici, i procuratori e gli amministratori locali devono misurarsi. Questa *cultura della rule of law* (Mattei, Nader 2008, p. 20) diviene l’orizzonte di senso attraverso il quale leggere l’esportazione/importazione di volontà politiche che nella retorica internazionale si fanno garanti di valori come la giustizia sociale e i diritti umani. Un concetto, quello di *rule of law*, apparentemente “buono per tutti” (Tamanaha 2004): non a caso, esso è oggi indissolubilmente legato al concetto di democrazia; sovente, all’idea di lotta per la democrazia.

Tuttavia, non è forse più possibile, come ricordano Mattei e Nader (2008, p. 25), nascondere gli enormi interessi che stanno dietro alle azioni legittimate dalla *rule of law*. 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 alla ricostruzione, la privatizzazione della sicurezza, la creazione di nuovi paradisi fiscali. 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 funzionale al peso politico che le potenze straniere giocano in Afghanistan) affermano 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 “warlordismo”<sup>100</sup>, gli interessi legati al narcotraffico e alle risorse energetiche costituiscono l’altra faccia della medaglia della ricostruzione.

Due processi apparentemente in contraddizione emergono da questo scenario: da un lato il tentativo di fortificare uno Stato afgano storicamente debole, di centralizzare il potere politico e giudiziario e 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). Dall’altro lato, l’espansione globale della *rule of law* può essere letta come

---

<sup>100</sup> Su tale relazione si vedano Glassner, Schetter 2009; Giustozzi 2003.

un ulteriore segno del processo di decostruzione della sovranità dello Stato nazione<sup>101</sup>. Centralizzazione interna e dissoluzione della sovranità nazionale risultano dunque come processi interagenti, dai quali si evincono alcuni assunti come 1) l'impossibilità di identificare il diritto con lo Stato, e quindi 2) la conseguente possibilità di affermazione della *rule of law* nello *spazio* (che non corrisponde ad un luogo) transnazionale. Da qui emerge non solo la necessità di ripensare "il rapporto fra politica e diritto attraverso nuove forme di potere" (Mattucci 2004, p. 85), ma anche il dovere di riflettere sui meccanismi che si innescano nel nome di questa espansione globale di principi di legalità.

La ridefinizione della sovranità dello Stato-nazione è un processo cruciale nel contesto contemporaneo. Walker (1996) 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. Sebbene una tale formulazione possa risultare efficace, David Scott sottolinea tuttavia il rischio che essa può generare, vale a dire quello di 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 riflette non tanto una "vaporizzazione" dei "confini" (reali e simbolici) nazionali (per quanto porosi siano, agli occhi della moltitudine di rifugiati e migranti in tutto il mondo questi continuano ad *esistere*), quanto una riformulazione geopolitica che ha effetti sull'autorità delle istituzioni statali. 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 – in quanto espressione dell'interventismo politico-umanitario da un alto e in quanto processo storico nazionale dall'altro – sia strettamente connessa ai profitti privati e alla stabilizzazione di un apparato centrale facilmente controllabile.

---

<sup>101</sup> 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).



## *Capitolo secondo*

### **Antropologia della giustizia e pluralismo inaccessibile in Afghanistan**

*1. Il pluralismo giuridico; 1.2 Ai margini del pluralismo giuridico; 2. Antropologia della giustizia; 2.1 L'ingiustizia. 3. Il network normativo afgano; 3.1 La Costituzione del 2004 e i principi islamici; 3.2 Consuetudine; 3.3 Pratiche consuetudinarie; 3.4 Dell'inaccessibilità; 4. Capi di ieri, capi di oggi; 4.1 Warlord.*

Nel primo capitolo si è cercato di evidenziare la profondità storica e la rilevanza transnazionale dell'attuale processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria in Afghanistan. Questo secondo capitolo ha come obiettivo quello di 1) esplicitare l'orizzonte concettuale all'interno del quale mi sono mosso per studiare i fenomeni normativi e 2) introdurre la prospettiva adottata per indagare i processi emersi nel corso dell'etnografia.

Nella prima parte di questo capitolo verrà quindi sviluppata una riflessione sul pluralismo giuridico a partire dalla quale verrà introdotta l'ipotesi di un'antropologia della giustizia come prospettiva di indagine dell'attuale contesto della giustizia afgana. Tale prospettiva prende forma in relazione a differenti piani di analisi interconnessi, sintetizzabili in tre punti: il primo concerne il modo di intendere i fenomeni normativi, che implica il superamento di un determinato modo di *leggere* il diritto (in particolare dell'idea di soggetto di diritto e dell'identificazione del diritto con lo Stato) e della tendenza a mettere in relazione giustizia e ingiustizia in termini di opposizione.

Il secondo rimanda ad una attenzione nei confronti delle ingiustizie subite dagli individui. In merito a questo aspetto, il dibattito sul pluralismo giuridico afgano verrà nel corso di questo lavoro declinato nei termini di un pluralismo inaccessibile, dove il "sistema della giustizia" diviene generatore di ingiustizie.

Il terzo piano d'analisi è connesso al lavoro dei giudici e alla possibilità che questi hanno di muoversi tra diversi sistemi di riferimento di ordine normativo, dando luogo ad una forma di giustizia negoziata che da un lato riflette la compenetrazione esistente tra tali sistemi e dall'altro lato mette in luce i problemi legati alle politiche della ricostruzione.

Una serie di interrogativi fanno da sfondo alla formulazione di tali aspetti: cosa significa studiare l'attuale processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria in Afghanistan mediante una prospettiva antropologica? Quale sguardo può essere adottato per osservare l'ordine normativo? In quali termini devono essere tenuti in considerazione i *principi di giustizia*

attorno ai quali l'autorità giudiziaria fonda la sua legittimità? Come può essere letto lo scenario all'interno del quale gli attori sociali (tra cui i giudici) sono avvolti da una commistione di differenti sistemi di riferimento di ordine normativo?

Lo scenario giuridico afgano è generalmente descritto in termini di pluralismo, dove sono presenti differenti sistemi di riferimento, generalmente identificati con la legge statale, il diritto islamico e le consuetudini. Tuttavia, come emerso anche nel precedente capitolo, a questo elenco standardizzato sarebbe il caso di aggiungere l'influenza dei principi del diritto internazionale, come 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 "*legal imperialism*" (Gardner 1980; Schmidhauser 1992). Ma innanzitutto, cosa si intende, precisamente, per pluralismo giuridico?

### ***1. Il pluralismo giuridico***

Sono svariate le definizioni di pluralismo giuridico<sup>102</sup> che sono state offerte. Secondo Vanderlinden, il pluralismo giuridico è "l'esistenza, in seno a una determinata società, di meccanismi giuridici diversi che si applicano a situazioni identiche"<sup>103</sup>. Per Van den Berghe, il pluralismo giuridico corrisponde

al carattere, o all'insieme dei caratteri, di società o di diversi gruppi sociali e/o culturali che coesistono all'interno di una stessa società organizzata e sono resi interdipendenti da un sistema economico comune, ma mantengono un grado di autonomia più o meno importante e possiedono un insieme di strutture istituzionali distinte nelle altre sfere della vita sociale, e specialmente nei campi della vita familiare, degli svaghi e della religione<sup>104</sup>.

Come ha ricordato Sally E. Merry (1988, p. 869), l'odissea intellettuale del pluralismo giuridico va dalla "scoperta" di forme giuridiche presso gli indigeni di remoti villaggi

---

<sup>102</sup> Con lo sguardo rivolto al passato, vale la pena di soffermarsi sull'Olanda degli inizi del Novecento, quando si sviluppò la *Adat Law School*, fondata da Cornelis Van Vollenhoven, il quale teorizzò l'idea di "comunità autonoma", con riferimento a quei gruppi (clan, famiglie, villaggi) che, inclusi all'interno di una stessa società, "secernono il proprio diritto". Gli studiosi della *Adat Law School* fecero le loro ricerche in Indonesia (che aveva subito le conquiste olandesi a partire dal XVII secolo), contribuendo all'elaborazione di una prospettiva pluralistica del diritto. Il lavoro prodotto in seno alla *Adat* è da molti considerato un riferimento fondamentale per gli studi sul pluralismo giuridico. Per approfondimenti, si veda Rouland 1992.

<sup>103</sup> Cit. in Rouland 1992, p. 76.

<sup>104</sup> Cit. in Rouland 1992, p. 77.

dell’Africa e tribù della Nuova Guinea ai dibattiti circa le pluralistiche qualità del diritto nelle società capitalistiche. Il pluralismo giuridico, per la Merry<sup>105</sup>, costituisce in breve un punto centrale del processo di riconcettualizzazione della relazione tra diritto e società.

Vi sono evidentemente svariate posizioni: un “pluralismo ‘radicale’, policentrismo, 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.

La dimensione del pluralismo giuridico è inoltre strettamente legata ai cosiddetti processi di *legal transplant* (Mattei 1998), vale a dire alla circolazione e all’attuazione di modelli giuridici ricevuti o imposti a seguito di “contatti” fra entità statali o intergovernative. Nello stesso Afghanistan odierno, lo scenario normativo non può essere compreso circoscrivendone i confini all’interno dello Stato, poiché deve essere considerato in relazione ai processi storici transnazionali, dai quali risultano meccanismi di sincretismo giuridico e movimenti di espansione che proprio mediante il linguaggio giuridico (che sovente si fonde con il linguaggio della “modernizzazione”) trovano possibilità di affermazione.

Presentando la prospettiva critica di John Griffiths, Rouland (1992) ricorda che esistono due tipi di pluralismo giuridico: quello concesso dallo Stato e quello che sfugge al controllo statale. Il primo appare come un pluralismo di facciata e non contrasta con politiche unitarie e centralizzatrici. In generale, se il pluralismo può essere considerato avversario dello Stato, quest’ultimo ha essenzialmente due modi per reprimerlo: eliminandolo completamente, oppure riconoscendone ufficialmente alcune (e solo alcune) manifestazioni. Fin quando lo Stato rimane l’arbitro del gioco, le forme di diritto non statale rimangono subordinate all’ordine imposto dal diritto statale.

Già Pospisil (1971) aveva messo in evidenza quella tendenza a guardare al diritto dello Stato<sup>106</sup> come al riferimento primario, quasi onnipotente, cui gli individui si affidano per la loro protezione e in relazione al quale cercano di conformare i propri comportamenti. In

---

<sup>105</sup> Con riferimento agli studi sul pluralismo giuridico, la Merry (1988) distingue tra “pluralismo classico” (che prendeva in esame le società coloniali e post-coloniali) e “nuovo pluralismo” (sviluppatosi verso gli anni Settanta, orientato allo sviluppo di ricerche nelle società industrializzate dell’Europa e negli Stati Uniti).

<sup>106</sup> Nell’ambito della teoria del diritto, per gran parte del Novecento, le posizioni formalistiche del diritto (quelle che identificano il diritto con lo Stato) prevalsero, lasciando poco spazio alle posizioni antiformalistiche (le quali avevano cominciato a diffondersi verso la fine dell’Ottocento – seppur idee circa la pluralità di fonti del diritto fossero presenti anche prima). Questo spazio ristretto fu perlopiù occupato dagli antropologi giuridici, in particolare da coloro che la Merry comprendeva nell’ordine del “pluralismo classico”. L’esperienza coloniale ebbe un peso rilevante in questo senso, poiché molti degli studi risalenti a quel periodo si concentrarono sulle società colonizzate.

altre parole, diceva Pospisil, si assume generalmente che il centro del potere che controlla la maggior parte dei comportamenti dei cittadini si delinea ad un livello che coinvolge la società nella sua interezza. Certo, in relazione al pluralismo normativo afgano, non si può non rilevare come a plasmare il comportamento degli attori sociali intervenga una commistione di riferimenti valoriali e normativi, non riconducibili definitivamente alle istituzioni statali. Tuttavia, più difficile sarebbe estendere al contesto afgano la prospettiva gerarchica di Pospisil, secondo il quale non vi è una differenza qualitativa ma, appunto, gerarchica, tra il diritto statale e le altre forme di diritto presenti nella società, come può essere quella di un'organizzazione criminale, con i suoi modi di regolare i conflitti, le sue sanzioni, le sue regole di condotta.

In merito alle tesi di Pospisil, Griffiths critica proprio la visione gerarchica dei livelli giuridici<sup>107</sup>, che porterebbe a riconoscere l'esistenza di un sistema giuridico proprio della società globale, derivato dalla sovrapposizione dei diversi livelli giuridici. La presunta unicità del sistema giuridico sarebbe dunque favorevole alla valorizzazione del ruolo dello Stato, unitario per sua stessa natura (Rouland 1992).

Griffiths mette in discussione anche la posizione di Vanderlinden, che finisce a suo avviso col confondere la diversità giuridica con il pluralismo giuridico (ibidem, pp. 82-83). La semplice esistenza di regole differenti applicabili a situazioni identiche, a seconda dei vari gruppi sociali, non corrisponde ad un pluralismo giuridico, poiché tali regole sono tollerate (o derivano da) un unico ordinamento giuridico, quello dello Stato (ibidem, p. 83).

---

<sup>107</sup> La dimensione plurale del diritto è stata letta da Pospisil (1967) mediante la concettualizzazione dei "livelli giuridici" che operano all'interno di una medesima società, teorizzando così la presenza di sottogruppi gerarchicamente organizzati che coesistono in una stessa società, ognuno dei quali presenta un proprio sistema giuridico. Nel suo *Legal Levels and Multiplicity of Legal Systems in Human Societies*, Pospisil affermava che, tradizionalmente, il diritto è stato concepito come tipico di una società considerata nella sua interezza. Come conseguenza logica, una determinata società si pensava contenesse un solo sistema giuridico in grado di controllare il comportamento di tutti i suoi membri. Se gli studiosi non avessero investigato i sistemi di controllo sociale che operano nei sottolivelli di una società, ai diversi sottogruppi non sarebbe stata riconosciuta la possibilità di regolare il comportamento dei propri membri attraverso sistemi di regole applicati a specifiche situazioni dai *leader* di tali sottogruppi (ivi, p. 3). Ogni sottogruppo funzionante di una società possiede un proprio sistema giuridico che è differente, almeno per certi aspetti, dai sistemi giuridici degli altri sottogruppi. Dal momento che i sistemi giuridici formano una gerarchia che riflette i gradi di inclusività dei corrispettivi sottogruppi, la totalità dei sistemi giuridici dei sottogruppi dello stesso tipo (per esempio: famiglia, lignaggio, comunità) corrisponde a ciò che Pospisil chiama "livello giuridico". Un individuo è simultaneamente membro di diversi sottogruppi (un *kapauku* della Nuova Guinea, per esempio, è membro della sua *household*, del sottolignaggio, del lignaggio, della confederazione politica, laddove ognuno di questi sottogruppi è politicamente e giuridicamente organizzato), di conseguenza è soggetto a tanti sistemi giuridici quanti sono i sottogruppi cui appartiene. Dunque, il diritto in una data società si differenzia tra i sottogruppi dello stesso tipo (dello stesso grado di inclusività). Inoltre, il diritto presenta discrepanze anche tra sottogruppi di diverso tipo (con un differente grado di inclusività), al punto che un individuo può essere soggetto a svariati sistemi giuridici perfino in contraddizione tra di loro (ibidem, p. 9).

Pur riconoscendole diversi meriti, anche alla Moore<sup>108</sup> Griffiths reclama di aver dato eccessivo peso all'azione del diritto statale nei confronti dei campi sociali semiautonomi, trascurando le relazioni esistenti tra campi non statali (ibidem, p.83). A ben vedere, la Moore non si è limitata a parlare di “diritto”, ma piuttosto di “campi normativi” che, all'interno di un quadro di continue interazioni, sono soggetti a reciproche influenze e cambiamenti, perlopiù non controllabili e imprevedibili.

La prospettiva critica di Griffiths tende a vedere pressoché ovunque un eccesso di statalismo e non stupisce dunque che le sue definizioni si offrano come una rottura radicale tra diritto e Stato. Il diritto, infatti, può fare a meno dello Stato; in altre parole, per Griffiths, il “diritto è l'autoregolamentazione di un campo sociale semi-autonomo”<sup>109</sup> e il diritto statale, quindi, non è che una delle manifestazioni possibili del diritto.

L'approccio critico di Griffiths – pur rischiando di sfociare in un ipercriticismo teorico – contiene interessanti intuizioni e soprattutto un significativo posizionamento, in particolar modo in riferimento alla messa in discussione dell'ideologia del centralismo giuridico.

Proprio in questo senso, Griffiths (1986) afferma che tale ideologia ha rappresentato il maggiore ostacolo all'elaborazione di una teoria descrittiva del diritto (ivi, p. 3). Ma Griffiths si spinge oltre, dichiarando: “Il pluralismo giuridico è un fatto. Il centralismo giuridico è un mito, un ideale, una rivendicazione, un'illusione” (ibidem, p. 4).

Dunque, l'individuazione di un pluralismo giuridico in senso *debole* (soggetto al controllo statale) risulta fondamentale nell'ottica di Griffiths, non solo a livello analitico, ma anche per poter osservare tanto le dinamiche e le forze che agiscono in una determinata società quanto le diramazioni che l'ideologia centralista consente.

Riccardo Motta (2000), rifacendosi all'opera di autori come Macdonald e Rocher, pone l'accento su un ulteriore punto: una precedente fase di studi sul pluralismo giuridico

---

<sup>108</sup> Sally Falk Moore (1973) ha proposto dal canto suo la categoria di “campi sociali semiautonomi”, forse più efficace, rispetto a quella di “sottogruppi” di Pospisil, per evidenziare la caratteristica relazionale dei sistemi di riferimento di ordine normativo. Questa condizione di semiautonomia può essere spiegata riprendendo il caso posto da Pospisil di un'organizzazione criminale: per quanto questa possa fondarsi sulle sue proprie regole, deve comunque confrontarsi con le leggi dello Stato e di conseguenza non può agire in completa autonomia. Fondandosi su una dimensione orizzontale del pluralismo giuridico, la Moore (1973) recupera, all'interno della sua riflessione, l'attenzione posta da Malinowski (1926) sugli obblighi vincolanti. I campi sociali semiautonomi hanno la capacità di generare regole e indurre (o costringere) alla conformità; ma, allo stesso tempo, sono inseriti in un sistema sociale più ampio che di fatto tende ad invaderli. Citando Max Weber, la Moore afferma che tali campi sociali possiedono un “ordine giuridico”. Dunque, un'indagine sui campi sociali semiautonomi mostra come i vari processi che inducono a generare internamente regole efficaci siano spesso anche forze che dettano le modalità mediante le quali è possibile conformarsi (o no) alle regole giuridiche dello Stato (ibidem, p. 721). Di conseguenza, i campi sociali semiautonomi e i loro confini sono definiti in termini processuali, vale a dire per la caratteristica di poter generare regole e indurre o costringere alla conformità (ibidem, p. 722).

<sup>109</sup> Cit. in Rouland 1992, pp. 83-84.

consisteva nell'analizzare l'adeguamento del concetto alle realtà osservate, che mostravano una "disorientante dispersione delle strutture giuridiche" (ivi, p. 192); gli studi più recenti si concentrano invece sugli schemi pluralistici "critici", con riferimento spesso ai significati che questi assumono nelle strategie di rivendicazione e lotta per i diritti (ibidem).

La teoria critica di Macdonald fa riferimento agli orientamenti ed alle strategie individuali, ma per Motta non esclude i gruppi. Lo stesso Macdonald ha riproposto una riflessione sul concetto di istituzione, estendendolo anche alle cosiddette comunità informali e prendendo in considerazione le norme implicite che queste elaborano. Così, l'autore ha individuato le istituzioni latenti che sfuggono alla dicotomia "legalità – comunità". Affermando l'esistenza di istituzioni latenti, ai soggetti collettivi protetti da legalità ufficiale viene negata la possibilità di collocare "fuori legge" i gruppi dissenzienti, secondo quanto vorrebbe lo schema di un dualismo egemone e conflittuale<sup>110</sup> (ibidem, p. 193). Il problema da affrontare, per Motta, è dunque quello delle istituzioni incompatibili e delle reazioni collettive di intolleranza reciproca. In questo senso, "seguendo la teoria delle norme implicite, delle istituzioni latenti e del pluralismo giuridico critico, le origini degli antagonismi si localizzano a monte del diritto esplicito" (ibidem, p. 193). I percorsi che da qui si aprono conducono non solo a riflettere su un'*antropologia politica dei diritti*, ma spingono anche a ripensare il discorso sull'ideologia, emerso dagli studi sul pluralismo giuridico come irriducibile ad una lettura univoca del "dall'alto verso il basso"<sup>111</sup>.

### *1.2 Ai margini del pluralismo giuridico*

Il contributo degli studiosi del pluralismo giuridico<sup>112</sup> è senz'altro da tenere in considerazione, sebbene in questa sede – in relazione al contesto afgano – si cerchi di problematizzare l'idea stessa di un pluralismo specificatamente giuridico (Roberts 2000). Problematizzare significa per certi versi abbandonare determinati assunti di partenza. In particolare, è l'arbitraria collocazione di confini entro lo spazio sociale che si intende interrogare criticamente. In un suo noto articolo<sup>113</sup>, Simon Roberts si chiedeva: "fino a che punto dovremmo pensare allo spazio sociale in termini di

---

<sup>110</sup> Come affermava Teubner, "il pluralismo giuridico riscopre il potere sovversivo dei gruppi soppressi", cit. in Roberts 2000, p. 230.

<sup>111</sup> Riconoscendo i contributi derivati dalle prospettive del pluralismo giuridico, Roberts afferma: "Il diritto non potrebbe più essere trattato in modo non problematico (...); né l'"ordine" potrebbe essere rivendicato come prodotto esclusivo di un movimento dall'alto al basso, dal centro alla periferia (...). Ancora, lo spostamento verso questioni di "confine", che il pluralismo giuridico comporta inevitabilmente, ha stimolato una serie di discussioni importanti. Queste conversazioni hanno articolato la "differenza" in una serie di termini (...) tutti incentrati sulle questioni di cambiamento e permeabilità" (2000, pp. 229-230).

<sup>112</sup> Per una sintesi si vedano Merry 1988; Rouland 1992; Tamanaha 2000.

<sup>113</sup> Aggiornato e tradotto poi in italiano.

ambiti/campi/ordini/discorsi/sistemi co-esistenti, più o meno distinti?” (2000, p. 230).

Se per esempio la critica di Griffiths (1986) verso l’egemonia dell’ideologia centralista ha posto l’attenzione su un punto fondamentale, questa ha pur sempre teso a leggere il pluralismo giuridico in termini di “contenuto”, laddove il contenitore era dato dalla forma politica che il centralismo presuppone: lo Stato. Del resto, come ha affermato anche Mahmood Mamdani, esiste un linguaggio specifico dello Stato moderno, anche nella sua variante coloniale, ed è proprio il linguaggio del diritto (2001, p. 653).

Tuttavia, se il linguaggio del diritto tende a fondersi con i termini dell’organizzazione politica statale, è altresì vero che l’estensione del campo giuridico espressa nei processi di *legal transplant*, nei movimenti transnazionali di rivendicazione e di resistenza, nella diffusione dei diritti umani, nell’emersione su scala planetaria di istanze normative locali, ha ormai reso evidente in primo luogo come il diritto (in qualunque modo lo si voglia definire) non si dà esclusivamente all’interno dei confini nazionali, né esclusivamente nei rapporti ufficiali tra Stati. Non solo. Il pluralismo, nella sua accezione normativa, non rimanda solamente all’esistenza di diversi ordini giuridici all’interno di un presunto campo sociale, né al solo fatto di poter riconoscere in ultima analisi un ordine giuridico valido per tutti, ma concerne invece la possibilità di pensare le soggettività cui gli ordinamenti giuridici fanno riferimento in termini plurali, fino al punto di riconoscere la capacità che gli individui hanno di pensarsi al di fuori degli ordini giuridici stessi cui sono costretti a rispondere. Con ciò non si vogliono negare le contingenze concrete e le forze cui gli individui sono sottoposti. Si vuole semplicemente ribadire che così come il diritto statale corrisponde ad una particolare strutturazione dell’ordine normativo – la quale presuppone una particolare visione del mondo –, allo stesso modo lo Stato corrisponde ad una tra le forme possibili di organizzazione politica. E se l’individuo può pensarsi – cioè, è pensabile – al di là dello (o a prescindere dallo) Stato, allo stesso modo può pensarsi al di fuori del diritto, non in termini di devianza, ma in termini di molteplice appartenenza: in questo senso si fa riferimento non semplicemente all’idea di pluralità, ma a quella di pluralismo.

Tuttavia, vi è un importante paradosso che occorre sottolineare: non è affatto detto, infatti, che ciò che teoricamente viene letto in termini di pluralismo, venga nella quotidianità così vissuto dagli attori sociali. Questo aspetto assume una certa rilevanza nel contesto afgano: se da un punto di vista della “rappresentazione” gli operatori del “sistema giustizia” e delle agenzie internazionali tendono a scindere i diversi sistemi di riferimento normativo (legge statale, *shari’a*, consuetudini, diritti umani), nella quotidianità questi agiscono simultaneamente, spesso senza che gli attori sociali operino distinzioni tra gli uni e gli altri.

Gli stessi giudici, vedremo, agiscono dando forma ad una continua negoziazione tra tali sistemi, includendo nel loro lavoro tanto le influenze (imposte o assorbite) dei modelli di giustizia allogeni quanto i riferimenti alla sfera consuetudinaria.

Detto ciò, sebbene vi sia per esempio una generale tendenza da parte di molti afgani a non distinguere i principi religiosi da quelli consuetudinari – o per lo meno a non vederli in contrasto tra di loro (Ahmed 1976) –, diversi studiosi (Kamali 2003; Yassari 2005) sottolineano come, invece, svariate pratiche consuetudinarie infrangano i principi islamici. A tal proposito, in merito per esempio alla relazione tra *pashtunwali* e *shari'a*, Yassari sostiene che le “regole del *pashtunwali* più spesso che no contraddicono la *shari'a*. Ciò è particolarmente visibile nei casi in cui il concetto di donna e il suo essere parte dell'onore dell'uomo entrano in gioco” (2005, p. 50).

Questa discrasia è spesso messa in luce anche dagli operatori delle strutture giudiziarie e delle agenzie internazionali, sebbene sia difficile coglierne la *specificità*, in quanto tale contrasto potrebbe piuttosto rimandare all'inevitabile distanza tra disposizioni di principio (shariaitiche, nel caso in oggetto) e prassi quotidiane invece che ad una contrapposizione tra un sistema e l'altro. Un esempio può essere rappresentato dal reato di *zina* (la relazione sessuale extramatrimoniale). Il *zina* è un reato particolarmente grave che, se commesso in determinate circostanze, è soggetto 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 la punizione che andrebbe inflitta a seguito di questo reato, è chiaro come il rispetto delle condizioni prima menzionate renda il reato quasi impossibile da confermare<sup>114</sup>. In Afghanistan, ciò che generalmente avviene, comunque, è che in svariate circostanze (nei tribunali, nelle assemblee consuetudinarie, negli accordi interfamiliari) le donne accusate – talvolta anche gli uomini – vengono punite per aver commesso *zina* anche senza che siano state rispettate le suddette condizioni. Queste arbitrarie punizioni inflitte nel nome del *zina* possono riflettere particolari prassi normative quotidiane ma non concernono una formulazione definita di norme consuetudinarie o regole giudiziarie contrarie ai principi shariaitici.

D'altro canto, in merito alla facoltà di stabilire “confini” tra sistemi normativi di riferimento, accreditando gli uni e svalORIZZANDO gli altri, è evidente come il piano giuridico e quello politico tendano a confondersi; in questo senso occorre tener presente la posizione di potere degli agenti internazionali, veicoli della *rule of law*, che stabiliscono chiari e

---

<sup>114</sup> Le opinioni degli *ulama* differiscono in merito a quante volte dovrebbe esser ripetuta una testimonianza valida e cosa succede se l'accusata/o ritrae la sua confessione.

gerarchici confini tra i modelli giuridici importati e i riferimenti consuetudinari. In questo senso, risulta senz'altro più conveniente (in relazione al progetto di importazione della *rule of law*) affermare che la “consuetudine” è contraria persino ai principi islamici (oltre che agli standard di diritto internazionali) piuttosto che indagare i meccanismi che riproducono forme di violenza normativizzata.

È la compenetrazione di più sistemi di riferimento che struttura il *network* normativo mediante il quale gli individui significano le pratiche sociali agite al fine di dirimere controversie, risolvere problemi, stabilire criteri di inclusione/esclusione, distinguere tra bene e male e così via. L'idea che qui si discute – cioè il pensarsi al di fuori del diritto – è da intendersi come una sovra-interpretazione, una chiave di lettura per osservare la posizione dell'individuo nel mondo normativo e per esprimere una *potenzialità*, piuttosto che descrivere una “realtà”.

Il diritto è plurale (e mutevole) per sua stessa natura. Plurale, ovviamente, non significa onnicomprensivo né tantomeno universalmente valido: come ha scritto Supiot, “ancora meno dell'idea di Legge, *l'idea di Diritto* non può ambire all'universalità” (2006, p. 223). Allo stesso tempo, Geertz ricordava che il “diritto può non essere una onnipresenza incombente nell'universo (...), ma non è neanche (...) una collezione di strumenti ingegnosi per evitare dispute, difendere interessi e appianare controversie” (1988a, p. 219).

Certamente, come opportunamente sottolinea Fuller (1994), il diritto può essere anche inteso come sistema di repressione, ma questo aspetto in realtà non fa altro che confermare un assunto di base, cioè che il diritto dipende dalla visione del mondo che gli individui e i gruppi elaborano. Il diritto, in questo senso, risulta funzionale nel supportare una “verità”, quella del mondo che è chiamato a giustificare.

Di fronte al carattere multiforme del diritto, alcuni giuristi rispondono operando delimitazioni del campo giuridico, altri cercando di ampliarlo. Carbonnier, per esempio, critica “la grande illusione del pluralismo. Esso crede di avere filmato il combattimento tra due sistemi giuridici, ma ciò che mostra è un sistema giuridico alla prese con l'ombra di un altro”<sup>115</sup>. Per Carbonnier, in breve, le teorie pluraliste cadono nell'errore di

sovracquilificare certi fenomeni che si trovano al limite del giuridico. In realtà o questi sono integrati nel sistema giuridico globale (...) e la distinzione è dunque illusoria. Oppure esistono fatti giuridici dissidenti (...), non integrati nel diritto statale, ma in questo caso non si tratta che di un infra-diritto (anche se coloro che lo praticano lo considerano un vero diritto), perché a tali regole manca il criterio della giuridicità, cioè la

---

<sup>115</sup> Cit. in Rouland 1992, p. 84.

costrizione organizzata e l'eventualità del giudizio<sup>116</sup>.

Come giustamente sottolinea Rouland (1992), la posizione di Carbonnier pecca di un certo etnocentrismo. Sembrano piuttosto discutibili, infatti, le distinzioni tra diritto e infra-diritto, fra giuridico e infra-giuridico, così come l'enfasi posta sulla "costrizione organizzata", che ricorda quelle definizioni di diritto che si fondavano sull'idea di sanzione.

Se per riuscire a descrivere in maniera efficace un ordine normativo o i meccanismi di controllo sociale in una società occorre necessariamente rifarsi all'idea di Stato (e di ordinamento giuridico), resta da chiedersi quale sia la valenza di una tale definizione in relazione a quelle realtà che rimangono fuori dai suoi confini, o che mettono in discussione questi stessi confini. Allo stesso tempo, occorre chiedersi quali implicazioni vi siano nell'estendere concetti e logiche tradizionalmente impiegati per descrivere il diritto e l'ordine giuridico in certe società e fasi storiche a fenomeni sociali di differente natura. Il tentativo di ampliare il campo giuridico, assimilando *discorsi altri*, pone da questo punto di vista diverse questioni che potremmo definire più "politiche".

Rimane dunque un dilemma di fondo che Roberts riassume così:

Nell'insieme, la mia opinione è che sia inevitabilmente problematico tentare di fissare un concetto di diritto che vada oltre le forti autodefinizioni di diritto statale<sup>117</sup>. Dove il progetto è quello di recuperare "discorsi soppressi", dovremmo cominciare quel processo nei suoi termini propri, piuttosto che dire loro che cosa "sono". Questo significa resistere alla tentazione di cooptarli in quell'ampliato campo che un pluralismo esplicitamente giuridico implica (2000, p. 243).

È condivisibile, in effetti, la preoccupazione di Roberts circa i rischi di un ampliamento del campo giuridico.

Per cominciare, varrebbe forse la pena di accogliere il suggerimento di Vanderlinden (1989)<sup>118</sup> e sostituire il termine "campo sociale" con quello di "*network*<sup>119</sup> sociale", più adatto, quest'ultimo, a comprendere le continue relazioni tra individui e gruppi senza necessariamente legarsi ad una dimensione territoriale. Nella prospettiva di Vanderlinden,

---

<sup>116</sup> Cit. in Rouland 1992, p. 85.

<sup>117</sup> La stessa Merry si chiedeva: "perché è così difficile trovare una parola per il diritto non statale?" (1988, p. 878).

<sup>118</sup> In questo articolo – *Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later* – Vanderlinden ripropone una riflessione sul pluralismo giuridico esprimendo le sue posizioni attuali a diciotto anni di distanza dal suo primo scritto sull'argomento – venti anni esatti dal simposio organizzato dal *Centre for Legal History and Ethnology* della Libera Università di Bruxelles, cui lo scritto del 1971 faceva riferimento.

<sup>119</sup> Il concetto di *network* verrà utilizzato anche con riferimento al caso afgano, più precisamente declinato nell'espressione "*network* normativo". Quest'ultima, infatti, credo possa restituire un'immagine efficace dell'intreccio di sistemi normativi che caratterizzano il contesto afgano.

tuttavia, il *network* non costituisce il centro nevralgico dell'analisi. È piuttosto l'individuo, in quanto punto di convergenza dei molteplici ordini normativi che necessariamente ogni *network* include, ad essere al centro della sua attenzione (ivi, p. 151). Secondo Vanderlinden, la distinzione tra diritto e non-diritto nelle società occidentali è utile, anche se l'insistenza di alcuni sul ruolo dominante (o esclusivo) di un solo *legal regulatory order* appare quantomeno discutibile. L'individuo, in quanto membro di differenti *network* sociali, è soggetto ad un processo dialettico in cui ordini normativi in competizione esercitano il proprio potere su di esso, cercando allo stesso tempo di rendersi autonomi da tutti gli altri ordini (ibidem, p. 151). L'individuo, per certi versi, rappresenta il campo di battaglia sul quale si scontrano i diversi ordini giuridici. Il concetto di pluralismo giuridico non ruota quindi attorno ad un sistema giuridico dato, ma attorno al "soggetto di diritto", intendendo con ciò non solo che l'individuo è detentore di diritti e doveri, ma anche che egli è soggetto ad un sistema giuridico (ibidem, p. 152).

A questo punto, in linea con lo *sguardo* che qui si cerca di adottare, occorre prendere le distanze dall'interessante approccio di Vanderlinden – dall'idea in particolare di "soggetto di diritto" –, ma non prima di aver recepito l'enfasi da lui posta sull'individuo. Uno spostamento paradigmatico si rende quindi necessario: dall'individuo soggetto di diritto all'individuo libero di pensarsi al di fuori del diritto.

Il potersi pensare al di fuori del diritto non implica né una riduzione dell'ambito normativo ad un unico ordine giuridico, né tantomeno la volontà di estendere in maniera indefinita il campo giuridico ad altri fenomeni sociali. Con la formula "pensarsi al di fuori del diritto" si intende indicare quel tentativo di gettare luce sulle ombre ai confini del giuridico. Significa, in altre parole, ribadire l'artificiosità di tali confini e il loro intrinseco carattere egemonico. E significa inoltre andare alla ricerca di quell'apparentemente universale anelito di giustizia che precede l'istituzione del diritto e dei sistemi giuridici. È forse tramite questa libertà *potenziale* di potersi pensare al di fuori del diritto che ci si può altresì spingere alla ricerca di un fondamento umano riconoscibile e non, dunque, per mezzo del diritto.

D'altro canto, sebbene il diritto possa essere inteso come un ordine di riferimento con una tendenza inglobante, non è comunque in relazione ad esso soltanto che gli individui agiscono con il fine di "ottenere giustizia". In questo senso, particolare rilievo assume la testimonianza dell'ex giudice Abdullah che verrà riportata nel terzo capitolo. Egli infatti sottolinea, accogliendo una visione comprensiva delle funzioni del giudice che mette insieme i riferimenti della tradizione musulmana con i principi di diritto positivo e i valori

culturalmente condivisi, come i giudici abbiano la possibilità di muoversi al di fuori della legge: talvolta è proprio così facendo che riescono a svolgere il loro lavoro, nella misura in cui la legge non viene a coincidere con l'idea di giustizia che individui e gruppi riconoscono.

Anche la giustizia, non vi è dubbio, assume sembianze diverse in relazione ai differenti contesti culturali e sociali (così come all'interno di uno stesso contesto culturale e sociale), per cui risulta antropologicamente inaccettabile il tentativo di fissare una volta per tutte una concezione univoca di giustizia. Il concetto di giustizia, inoltre, come anche quello di diritto(i), può tornare utile alle strutture di potere capaci di mascherare la sopraffazione e legittimare la violenza in nome della giustizia stessa. In altri termini, il concetto di giustizia non può essere adottato in maniera acritica, né in maniera dogmatica, poiché suscettibile di trasportare forme di violenza simbolica e materiale.

Più condivisibile potrebbe essere l'idea secondo la quale gli individui, ovunque e in ogni tempo, sono potenzialmente liberi di pensare a se stessi al di fuori dei limiti imposti dagli ordini normativi cui sono soggetti, vale a dire, di poter guardare a se stessi e al mondo non necessariamente in base alla visione di se stessi e del mondo che hanno appreso, come una tra le tante. Tuttavia, se tale idea può costituire un riconoscimento di base, una premessa per sostenere il *comune punto di partenza* di ogni individuo a prescindere dalla società e dal sistema culturale che lo forgeranno, essa finisce con l'arrestarsi di fronte all'inevitabilità degli ordini normativi e dei processi di controllo sociale che si pongono di volta in volta dinnanzi agli individui, sulla base delle particolari contingenze storiche in cui questi si sviluppano.

## ***2. Antropologia della giustizia***

Alla luce di tali considerazioni, come si può dunque procedere nello studio delle forme di giustizia e dei fenomeni che rientrano nell'orizzonte normativo? Quali direzioni suggerisce di intraprendere il caso afgano?

La chiave di lettura che qui si propone concerne la possibilità di delineare un'antropologia della giustizia<sup>120</sup> definibile innanzitutto in relazione all'ingiustizia. Ciò

---

<sup>120</sup> In *The Anthropology of Justice* (1989), Rosen delineava, a partire dal lavoro delle corti islamiche marocchine, le fondamenta culturali della "discrezionalità giudiziaria" la quale metteva in luce quelle relazioni quotidiane che impediscono di guardare al diritto come ad un dominio autonomo. Attraverso una comparazione tra la "discrezionalità giudiziaria" nei contesti marocchino e statunitense, Rosen cercava di

significa, almeno in una certa misura, accogliere l'invito di Laura Nader (2008) circa la necessità di concentrarsi sulle istanze concrete e sulle ingiustizie quotidiane<sup>121</sup>. L'approccio antropologico (etnografico) è probabilmente più adatto, rispetto alla filosofia del diritto e al diritto comparato per esempio, ad immergersi nel flusso quotidiano e nelle reti sociali che individui e gruppi costruiscono e vivono giorno per giorno, muovendo alla ricerca dei significati, delle trasformazioni, dei conflitti e delle intese che fenomeni come la giustizia e il diritto implicano. Per dirla con la Nader: "Il lavoro degli etnografi si colloca in un punto intermedio tra il prodursi di eventi su larga scala e la resistenza, o la vulnerabilità, degli individui" (ivi, p.121).

Incontrare ed affrontare le ingiustizie, piuttosto che perseguire *una* giustizia, colloca l'etnografo su un piano di analisi e di critica forse più consono al particolare approccio antropologico.

La Nader continua affermando:

E c'è forse qualcosa di più fondamentale di ciò che rende umani gli esseri umani che le idee su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato? Questa asserzione permette di evidenziare che una funzione comune delle teorie della giustizia è quella di fornire una giustificazione per un mondo più giusto e ordinato. L'aspetto più interessante del lavoro dell'antropologo oggi è quello di riportare di moda l'interesse per la ragione e il torto. Ciò assume una rilevanza particolare in quest'inizio di XXI secolo, dove la frenesia con cui le persone vivono, mentre ascoltano le cose terribili che avvengono in ogni parte del mondo, sarebbe in grado di neutralizzare il più tenace tra i compassionevoli (ibidem, p. 121).

Tuttavia, è evidente come, nell'attuale scenario globale, *il nome della giustizia* venga utilizzato per supportare posizioni talvolta in aperto conflitto tra di loro: i gruppi terroristi invocano una giustizia che verrà e giustificano le loro azioni come un mezzo per poterla raggiungere; gli Stati che hanno dichiarato "guerra al terrorismo" fanno appello ad una giustizia del tutto differente. Entrambi, identificano l'*altra* parte come il male da

---

mettere in evidenza i presupposti culturali che plasmano le decisioni dei giudici. Il lavoro di Rosen rappresenta un importante punto di riferimento, seppur l'idea di antropologia della giustizia che qui si discute tende a muoversi anche in altre direzioni.

<sup>121</sup> In merito all'ingiustizia Federico Stella scriveva: "Gli studenti vengono così a trovarsi in una situazione davvero singolare: non sanno cos'è la giustizia, ma riescono a riconoscere senza esitazione una situazione di ingiustizia. (...). [É] per la gente comune che l'ingiustizia, come fatto tangibile, empirico e sperimentato, costituisce il concetto basilare e di partenza, mentre la giustizia è [citando Z. Bauman] «una visione di salvezza, di recupero delle perdite, di rimedio ai torti, di premio per le sofferenze patite: in breve una visione di *riparazione* dello stato delle cose esistente, che è uno stato di ingiustizia»" (2006, p. 13).

combattere<sup>122</sup>.

Il concetto di giustizia è quindi legato alla dimensione politica, e può inoltre assumere una forte connotazione religiosa. Con riferimento al contesto afgano, è indispensabile infatti tenere in considerazione l'idea di giustizia in relazione anche ai principi islamici. Molto è stato scritto sul concetto di giustizia nell'islam (Kamali 2002; Khadduri 1984; Iqbal 2007); particolarmente significativa può risultare l'affermazione di Lawrence Rosen nel suo *The Culture of Islam*:

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).

Sono diversi i termini utilizzati nel Corano per indicare le varie declinazioni del concetto di giustizia; il termine più usato è *'adl'*<sup>123</sup>. Il termine per indicare l'ingiustizia non fa riferimento (come nella lingua italiana per esempio) allo stesso termine, modificandolo; si usa invece il termine *jawr*. *Adl* può assumere diverse sfumature, rimandando ai concetti di imparzialità, equità (anche se, per indicare quest'ultimo, si usa più comunemente il termine *istihsan*) (Giolo 2005, pp. 11-13). Nella lingua dari, il termine utilizzato per indicare la giustizia è *edalat*, che rimanda all'espressione araba utilizzata nel Corano. Di conseguenza, 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

---

<sup>122</sup> Lo stesso modo in cui politici, giornalisti e studiosi fanno riferimento a determinati eventi rimanda ad una modalità differente non solo di leggere quegli specifici eventi, ma anche di riferirsi ad un particolare “immaginario” della giustizia.

<sup>123</sup> *Al-'Adl* (“il giusto”) è uno dei novantanove nomi di Allah.

condizione di “mancanza”, di privazione. A questo proposito, interessante notare come il giudice Arif, da me intervistato presso il *Provincial Office* di Kabul, facesse riferimento all’ingiustizia in termini di “mutilazione”: “Come ad un uomo cui sono state tagliate le braccia”<sup>124</sup>.

Impegnato nella ricerca etnografica, a quale idea di giustizia può far riferimento un antropologo? Non esiste ovviamente una risposta univoca a questa domanda provocatoria, né si può far appello ad una presunta posizione di neutralità dello studioso. La pratica etnografica non è, per sua stessa natura, né neutrale né immune da posizionamenti mutevoli, contestuali, diversificati. La domanda serve tuttavia per spostare l’attenzione su un altro piano, quello delle ingiustizie, e si può qui concordare con la Nader quando dice:

Gli antropologi hanno la responsabilità di far percepire le ingiustizie (...). Se e quando il nostro lavoro riuscirà a richiamare l’attenzione sulla giustizia e sull’ingiustizia, potremo fornire una base razionale all’emotività che nasce dalla protesta, dai sollevamenti, dai movimenti (ibidem, pp. 121-122).

Credo però che non ci si debba arrendere ad un richiamo generalizzante dell’ingiustizia poiché non dovrebbero mai essere trascurate le specifiche circostanze (sociali, politiche) in cui le ingiustizie prendono forma.

Perché non parlare dunque di un’antropologia dell’ingiustizia piuttosto che di un’antropologia della giustizia? La risposta, che è in un certo senso collegata al precedente quesito e concerne proprio quell’insostenibile imparzialità cui si accennava, rimanda ad una tendenza, una propensione, in altre parole, al tentativo di riuscire a comprendere quell’inafferrabile e inesauribile multiforme desiderio di giustizia che gli individui (tra cui l’etnografo) reclamano, in modi e per vie diverse. Inoltre, la declinazione verso un’antropologia della giustizia deriva da due principali fattori: 1) dall’esperienza etnografica che a Kabul mi ha visto impegnato nel tentativo di comprendere il processo di ricostruzione dal *punto di vista* dei giudici e 2) dalla rilevanza che gli attori sociali incontrati in Afghanistan conferiscono all’idea di giustizia. Un’idea di giustizia che non si risolve nell’identificazione di *un* sistema di riferimento normativo, ma che abbraccia una totalità di elementi non precisamente scindibili e definibili.

Che tipo di giustizia costruiscono quindi i giudici attraverso la loro pratica? Se rispettassimo una connessione logica tendenzialmente accettata, si potrebbe affermare che il lavoro del giudice inizia laddove vi è un’ingiustizia, con lo scopo di risolverla. Tuttavia, il “sistema della giustizia” che i giudici afgani contribuiscono a creare emerge come

---

<sup>124</sup> 5/10/06.

profondamente segnato da ingiustizie: il classico binomio giudici e giustizia si sgretola nelle mani dell'osservatore, che non può più orientarsi tra i casi osservati facendo semplicemente riferimento all'immaginario ideale di una giustizia costruita attorno all'operato dei giudici e al "sistema" che essi rappresentano. Come vi sarà modo di osservare: i giudici infliggono ingiustizie e sono allo stesso tempo vittime di ingiustizie; contribuiscono alla strutturazione di un apparato centralista e contemporaneamente perpetuano una pratica giudiziaria di *contaminazione* (con riferimento a certe pratiche consuetudinarie); incarnano il potere di giudicare e allo stesso tempo la speranza di una possibile giustizia; danno continuità a dinamiche di subordinazione e contribuiscono a tradurre l'importazione di modelli allogenici in una prassi di regolamentazione locale.

L'idea di un'antropologia della giustizia così intesa oltrepassa i confini afgani e si colloca all'interno di un approccio interessato a cogliere il legame che emerge tra giustizia e ingiustizia nello scenario contemporaneo. L'accento posto sulla contemporaneità è centrale per il presente lavoro, dove con tale espressione si intende indicare l'effetto "di un modo di percepire eventi e immagini in maniera *simultanea*; dove questi eventi e queste immagini ci 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, capita anche a me. Qualche tempo 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"<sup>125</sup> (1988a, p. 299).

Una piena consapevolezza circa il senso di questa *simultaneità* dovrebbe condurre al definitivo smantellamento del costruito dicotomico "noi"-*"loro"*. La contemporaneità, in questo senso, svela senza pudore il comune destino che lega tra di loro gli abitanti di questo

---

<sup>125</sup> In un altro suo scritto, Geertz dichiarava: "Quanto più le cose si avvicinano le une alle altre, tanto più rimangono separate. Il mondo dell'interconnessione globale rappresenta una realtà tanto remota quanto lo è la società senza classi" (1999, p. 59). Con ciò Geertz non sembrava negare il principio di simultaneità cui si è fatto riferimento, ma piuttosto intendeva opporsi ad un'idea di omologazione delle culture derivante dallo scenario globale attuale: "la molteplicità delle culture è un dato certo, anzi in aumento" (ibidem, p. 59). Questa molteplicità, secondo Geertz, è caratterizzata da sistemi di profonde dipendenze, cui non corrisponde tuttavia una "sana vicinanza" gli uni agli altri: "Oggi si tende a usare il termine di «villaggio globale» o, ispirandosi a uno slogan della Banca mondiale, di «capitalismo senza frontiere» per definire questo fenomeno di interconnessioni su vasta scala e di complesse dipendenze. Villaggio povero, dal momento che non conosce solidarietà né tradizioni, che non ha un centro né confini e manca completamente d'integrità" (ibidem, p. 58).

pianeta. La giustizia emerge in questo quadro come dimensione nevralgica della condizione umana, connessa ai poteri, alle lotte, alle sofferenze, alle speranze. Una dimensione attraverso la quale è possibile indagare la contemporaneità a partire dai suoi margini, a partire dalle ingiustizie.

È in quest'ottica che viene letto il processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria innescato nel 2001 in Afghanistan. Alla luce delle considerazioni fatte finora, risulta evidente come già l'espressione "ricostruzione giuridica" o "ricostruzione dello stato di diritto" o ancora "ricostruzione del sistema della giustizia" sia in grado di evidenziare il fondamento ideologico e politico su cui poggia tale processo. Il fondamento cui si fa riferimento è proprio quello connesso all'ordine della *rule of law*, legato 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 "giustificazioni giuridiche" (Mattei, Nader 2008, p. 33).

Un'antropologia della giustizia, infine, che piuttosto che contrapporre rigidamente giustizia e ingiustizia (come l'ideologia del legalismo vorrebbe) tende a mostrare i dispositivi attraverso i quali le ingiustizie si insinuano nelle "forme di giustizia".

### 2.1 L'ingiustizia

Il tema dell'ingiustizia ha pervaso ogni aspetto della ricerca etnografica condotta in Afghanistan. Investigare gli ordini normativi, 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, tutto ciò significava anche confrontarsi continuamente con il dramma dell'ingiustizia.

Nel 2007 Basir, un amico che a quel tempo lavorava per *Media Organization* per poi diventare consulente legale dell'*Afghanistan Justice Sector Support Program (JSSP<sup>126</sup>)*, mi chiese alcuni consigli per un lavoro di ricerca che intendeva avviare riguardo ai criteri che i grandi *donor* utilizzano in Afghanistan per distribuire i 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. Qualche mese dopo, mentre parlavo a Basir della mia ricerca, si rese disponibile per condurre insieme una serie di interviste sull'argomento. In realtà la cosa prese una piega diversa e pensai che non se ne facesse più

---

<sup>126</sup> Programma finanziato dal Dipartimento di Stato americano.

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 altri tra la minoranza di coloro che possiedono un titolo di studio, Basir ha cambiato in breve tempo diversi lavori).

Ad ogni modo, alcune delle domande del sondaggio – oltre a quelle circa l'età, l'appartenenza religiosa, etnica, etc. – recitavano: "Cosa 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 Basir, come si fossero svolte le interviste 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 non far dunque riferimento ai risultati di quel sondaggio, mi pare tuttavia interessante riportare ciò che Basir avrebbe risposto. Mostrandomi le domande, infatti, Basir portava allo stesso tempo le sue opinioni in merito. Secondo Basir, la giustizia non è definibile con una formula, in altre parole, 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 dei casi, 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 allora, un esempio di 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. Per quanto riguardava la situazione generale della giustizia in Afghanistan, invece, l'opinione di Basir era più netta e decisamente più amareggiata: "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 ad una situazione concreta: per un contadino afgano che coltiva il papavero da oppio, la distruzione delle piantagioni per combattere il narcotraffico sarebbe vissuta come un'ingiustizia, poiché ciò lo priverebbe dell'unica fonte di sostentamento che possiede, senza ricevere un'alternativa in cambio. Da questo punto di vista, un'ingiustizia corrisponde ad 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 entrano allora in gioco, di ordine religioso, consuetudinario, giuridico, mitico, morale. Fattori che, come avrebbe potuto dire il mio amico Basir, risulta difficile formulare una volta per tutte, ma che forniscono senso al sentimento di ingiustizia vissuto dal contadino (legittimamente). E dove risiede questa legittimità? Nel *pubblico* riconoscimento.

Il narcotrafficante non potrebbe dunque fare appello alla riparazione di un'ingiustizia subita, in questo caso, perché la sua istanza non sarebbe considerata legittima. Cosa ci dice tutto ciò? Che l'ingiustizia è intrinsecamente legata al pubblico riconoscimento. Si tratta dunque di un'esperienza a carattere 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.

Parliamo di principi di riconoscimento che seguono un movimento di espansione: come l'effetto di un sasso gettato in uno stagno, che crea cerchi sempre più larghi sull'acqua, così un'ingiustizia può essere percepita anche in lontananza, dal singolo individuo, al gruppo, allo Stato, al mondo intero. Di nuovo, la simultaneità. Il sentimento di ingiustizia cresce ed esplose nell'individuo, può tramutarsi in un sentimento di ingiustizia collettivo, e finisce col riempire le trame globali che raccontano la contemporaneità.

Il riconoscimento rappresenta quindi 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, come vedremo, risulta di difficile attuazione nell'attuale contesto afgano.

### ***3. Il network normativo afgano***

Come anticipato, quello dell'Afghanistan è tradizionalmente rappresentato come un *sistema* caratterizzato da pluralismo giuridico. Tuttavia, è opportuno interrogarsi sulla valenza che il denominatore *giuridico* può assumere con riferimento alle diverse

sfaccettature che i contesti consuetudinari presentano e alle dinamiche in gioco nel processo di ricostruzione. In che misura i meccanismi di resistenza ai processi di attuazione di modelli di giustizia allogenici possono essere considerati questioni di diritto? A quali valori fa riferimento un giudice nel prendere una decisione? Come si rapportano i giudici afgani al pluralismo? Che rapporto c'è tra pluralismo e ingiustizia?

Le dinamiche sociali e le forme di violenza legate alle pratiche della giustizia suggeriscono di guardare alla giustizia stessa come ad un *qualcosa* di extra-giuridico, vale a dire non completamente misurabile con parametri prettamente giuridici (che rimandano cioè all'ordinamento giuridico), ma piuttosto secondo una concezione più comprensiva che pone in evidenza la continuità tra sistemi normativi, sistemi politici e sistemi culturali più ampi.

Considerato il diffuso fenomeno della corruzione, i meccanismi di ritualizzazione del potere e le logiche di subordinazione che trovano spazio nelle istituzioni giudiziarie; la radicalizzazione di certe pratiche consuetudinarie discriminanti e violente; l'ingerenza delle politiche internazionali; la politicizzazione delle istanze religiose; e così via, come si presenta dinnanzi ai cittadini afgani quello che viene solitamente definito "pluralismo giuridico"? Se si intende partecipare ai dibattiti attuali<sup>127</sup> circa le trasformazioni della giustizia afgana, alla luce del processo di ricostruzione in corso, allora occorre forse partire dalle possibilità concrete che gli afgani hanno di accedere alle istituzioni giuridiche e sociali cui il pluralismo rimanda. Kabul, in questo senso, rappresenta uno spazio interamente travolto – in misura maggiore rispetto ad altre aree – dai processi innescati nel 2001, dove le contraddizioni e i compromessi della particolare forma di giustizia negoziata quale si delinea nel contesto della ricostruzione giuridica e giudiziaria emergono in tutta la loro portata.

La compenetrazione dei diversi sistemi di riferimento che compongono il *network* normativo in Afghanistan fa emergere quattro macrolivelli di analisi: l'ordinamento giuridico statale; i principi del diritto musulmano; le pratiche consuetudinarie; l'ordine della *rule of law* e i movimenti per i diritti umani. L'individuazione di questi macrolivelli ha una valenza analitica, poiché nella quotidianità tali sistemi di riferimento tendono a fondersi. Inoltre, tale distinzione non esclude la frammentazione e la conflittualità interna a ciascuno di essi (per esempio la discrasia tra la Costituzione del 2004 e alcune disposizioni del Codice Civile).

In termini generali, tale *network* normativo è da osservare in relazione alla mappatura politica e agli stravolgimenti che hanno interessato il paese negli ultimi decenni. Si tratta di

---

<sup>127</sup> Si vedano per esempio Ahmed 2007a; Barfield 2006; Moschtaghi 2006; Thier 2004; Wardak 2004; Yassari 2005.

un *network*, quindi, che non è contraddistinto da sistemi di riferimento che si distinguono per ragioni genuinamente giuridiche (diverse regole che si applicano a casi identici), ma da sistemi interconnessi che legittimano istanze di potere a livello locale, nazionale e transnazionale (come nel caso della *rule of law* globale), subendo una continua riformulazione dei principi che li sottendono. Certi 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), quanto alla possibilità di poter dare continuità alle forme di potere e alle istanze cui tali regole fanno riferimento: se da un lato il Governo cerca di ribadire una supremazia statale attraverso la pratica giudiziaria dei giudici nelle corti (coadiuvato in ciò dalla comunità internazionale), dall'altro lato *jirga*, *mullah* e capi armati trovano nella diffusione di pratiche consuetudinarie l'occasione per ribadire un certo "ordine delle cose", vale a dire una certa struttura di potere locale.

Ciò che si realizza quotidianamente è un continuo slittamento tra diversi sistemi di riferimento normativo, che non godono di coerenza e omogeneità interna. Sistemi di riferimento che non ineriscono ad un pluralismo *aperto*, ma piuttosto ad un pluralismo inaccessibile, dove gli individui non hanno la possibilità di scegliere "il migliore tra i sistemi presenti" per risolvere i propri problemi. Tornerò ancora su questo punto.

Ufficialmente, il riferimento primario dal punto di vista dell'ordinamento giuridico statale è la nuova Costituzione del 2004, che rappresenta un tentativo di incontro tra principi islamici e convenzioni internazionali. La Costituzione può essere quindi considerata il "piano giuridico-ideologico" di riferimento sul quale dovrebbe poggiare l'autorità e la legittimità delle corti. Tuttavia, non solo la Carta costituzionale risulta distante dall'effettiva *routine* giudiziaria che prende forma nei tribunali, ma vi è anche da considerare come l'impatto della *rule of law* globale sulla Costituzione abbia ristretto i termini di possibilità del campo normativo in maniera tale da escludere ogni riferimento consuetudinario (anzi, nel testo si fa riferimento alla consuetudine in alcuni passaggi solamente come un problema da risolvere). Come vi sarà modo di rilevare, la pratica giudiziaria è invece caratterizzata da continui rimandi a certe pratiche consolidate e valori condivisi che rimandano proprio al substrato consuetudinario.

### *3.1 La Costituzione del 2004 e i principi islamici*

Il 5 ottobre del 2002 il Presidente ad interim Hamid Karzai ha nominato la Commissione Costituzionale composta da nove membri per preparare una prima bozza della nuova

Costituzione<sup>128</sup>. La Commissione ha concluso la bozza nell'aprile del 2003, per poi sottoporla ai trentacinque membri della *Constitutional Review Commission*, dando avvio alla consultazione pubblica<sup>129</sup>. Il 14 dicembre del 2003 la *loya jirga* costituzionale si è riunita a Kabul per stendere la bozza finale; il 4 gennaio del 2004 i cinquecentodue delegati hanno approvato la Costituzione, firmata e promulgata poi da Hamid Karzai il 26 dello stesso mese.

Il costituzionalismo afgano è stato legato a transizioni critiche, ribaltamenti, colpi di stato, tentativi di riforma; 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 politico-normativo del nuovo ordine.

La Costituzione del 2004 rappresenta a sua volta il tentativo di gettare le basi per una struttura statale riconosciuta dalla comunità internazionale e allo stesso tempo rappresentativa del popolo afgano; in questo senso il testo apre alle influenze del diritto e delle convenzioni internazionali e allo stesso tempo fa dell'islam il suo perno.

Il primo articolo della Costituzione recita: “L’Afghanistan è una Repubblica islamica, indipendente, unitaria e indivisibile”. L’espressione “islamica” piuttosto che “musulmana” conferisce una connotazione più ideologica alla Costituzione, che esprime così non solo un riferimento alla tradizione religiosa del paese, ma ribadisce 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, 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 delle altre religioni 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”<sup>130</sup>. Non si fa esplicito riferimento alla scuola hanafita e tale omissione deve essere letta come un tentativo di mediazione tra sunniti e sciiti, in modo 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

---

<sup>128</sup> Sulla base degli accordi di Bonn, il nuovo testo doveva ispirarsi alla Costituzione del 1964.

<sup>129</sup> La *United Nations Assistance Mission in Afghanistan* (UNAMA) ha seguito la fase di consultazione pubblica durata 7 mesi; per approfondimenti si veda Saboory 2005.

<sup>130</sup> Si osservi l’intenzionale non riferimento alla *shari’a*.

dalla legge<sup>131</sup>. Nei casi in cui si riveli l'assenza di una disposizione costituzionale o di una legge applicabile al caso specifico, le corti dovranno giudicare sulla base dei precetti sciiti – qualora tutte le parti coinvolte nel caso siano composte da sciiti<sup>132</sup>.

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 riferimento alla *shari'a*, viene quindi ribadito il ruolo dell'islam come riferimento fondamentale, non solo in termini giurisprudenziali, ma anche per i valori e i principi che si intende riconoscere, come si evince, per esempio, dall'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”; dall'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”; dall'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”; dall'articolo 62: “I candidati alla presidenza devono possedere i seguenti requisiti: 1. 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 dall'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.*

Dal punto di vista giuridico, è stato osservato come, in assenza di chiare indicazioni circa i termini che dovrebbero regolare il rispetto dei “principi e delle disposizioni della sacra

---

<sup>131</sup> Tuttavia, al di là dei casi che riguardano lo statuto personale, per gli altri campi del diritto (come il diritto penale), il *fiqh* hanafita resta il riferimento basilare.

<sup>132</sup> La maggior parte degli sciiti afgani sono legati alla scuola jafarita.

religione dell'islam", il rischio sia quello di rimettere totalmente nelle mani della Corte Suprema la facoltà di stabilire la validità e l'osservanza dei provvedimenti, nonché la loro costituzionalità, con il rischio di strumentalizzazione dei dettami islamici. Da qualche tempo è in discussione l'attuazione dell'art. 157 della Costituzione, che prevede l'istituzione di un organo di controllo circa l'applicazione della Costituzione stessa. Stabilire chi ha l'autorità per interpretare la Costituzione<sup>133</sup> è una questione prioritaria, che può avere profonde ripercussioni sul lavoro dei giudici.

L'articolo 119 prevede che, prima di assumere le proprie funzioni, i membri della Corte Suprema debbano prestare 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.*

L'arbitrarietà nella possibilità di manipolare i "principi della sacra religione dell'islam" ha prodotto diversi 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 sua posizione ultraconservatrice<sup>134</sup>. L'interpretazione dei principi shariaitici è un aspetto tutt'altro che marginale, soprattutto in un sistema giudiziario come quello afgano, dove i giudici sono soggetti ad una prassi giudiziaria articolata e aperta a diverse influenze.

Inoltre, il potere di controllo che investe la Corte Suprema si tramuta nella pratica giudiziaria delle corti di primo e secondo livello in una arbitrarietà difficilmente regolabile. Sebbene, infatti, si sia tentato in apparenza di limitare la discrezionalità giudiziaria – eliminando per esempio la formula presente nell'articolo 102 della Costituzione del 1964, per cui i giudici erano tenuti 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" –, dall'altro lato non è corrisposta 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, in questo senso, l'uniformità della pratica

---

<sup>133</sup> 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).

<sup>134</sup> Il Presidente Karzai ha di norma adottato un atteggiamento di tolleranza e accettazione verso gli esponenti ultraconservatori della magistratura. Difficile dire se ciò sia dovuto al fatto che Karzai stesso sostenga una posizione di questo genere o se tale atteggiamento sia frutto di un compromesso politico volto a mantenere certi equilibri. Ad ogni modo, la strategia di Karzai basata sulla "mediazione" e sul "buon rapporto" con gli esponenti del potere religioso non è certo una novità nel panorama afgano, una strategia che ha contraddistinto infatti l'impresa politica di molti governanti.

giudiziaria dovrebbe garantire la possibilità di estensione dell'influenza centralista. La Corte Suprema ricopre un ruolo decisamente importante in questo senso, 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 stessa creazione di strutture giudiziarie era considerata il passo fondamentale per dare *forza* alla legge. La Costituzione del '23, inoltre, non confinava la pratica giudiziaria ad un'unica scuola giuridica: i giudici potevano infatti fondare le loro decisioni sia sui principi della *shari'a*, sia sulla nuova legislazione penale e civile (art. 21). In questo senso, prendeva forma una equiparazione formale fra diritto musulmano e legge statale. Con la Costituzione del 1964, il riferimento ai principi del *fiqh* hanafita come criterio sussidiario della decisione avrebbe dovuto permettere ai giudici stessi di applicare in maniera più duttile il diritto musulmano (art. 102). Secondo la dottrina di quel tempo, il riferimento proprio all'opinione personale del giudice costituiva il fondamento costituzionale della "plasticità" delle interpretazioni giudiziarie. Allo stesso tempo però, imponendo l'osservanza del *fiqh* hanafita, la Costituzione favoriva un *taqlid*<sup>135</sup> minore, poiché impediva ai giudici di applicare altre versioni del diritto musulmano, rendendo impossibile il ricorso alla varietà delle soluzioni elaborate dalle differenti scuole giuridiche. D'altro canto, i sostenitori della scuola hanafita ribadivano la necessità di una uniformità in seno al sistema giuridico e alla pratica giudiziaria che il riferimento ad un'unica scuola avrebbe comportato (Kamali 1997).

Con l'obiettivo di favorire una certa uniformità delle soluzioni ad opera della giurisprudenza, in quegli anni venne anche avviato un lavoro di traduzione in lingua dari di una prestigiosa opera di scuola hanafita (seguita da altre traduzioni) che avrebbe dovuto rappresentare un punto di riferimento per i giudici afgani, perlopiù ignari della lingua araba. I giudici delle *primary courts* erano in ogni caso attenti a non turbare gli equilibri con gli esponenti del potere religioso e con i capi locali e spesso facevano riferimento agli anziani o alle assemblee locali per rinforzare le loro decisioni o per raccogliere informazioni. I giudici includevano quindi le decisioni delle assemblee consuetudinarie nelle loro opinioni formali generando una commistione tra pratiche consuetudinarie e diritto statale. Di norma, solo quando la risoluzione delle dispute non era possibile a livello locale i casi venivano risolti dalle corti (Weinbaum 1980).

La costituzione del 1977 portò invece un rilevante cambiamento simbolico: in linea con

---

<sup>135</sup> Il termine *taqlid*, che indica l'accettazione di un'autorità giuridica, ha avuto una storia complessa; per approfondimenti si veda Hallaq 2001.

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 nelle 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 con una formazione professionale, della mancanza di risorse finanziarie e della carenza di strutture logistiche, oltre che della diffidenza della popolazione che in diversi casi si trasformò in vero e proprio antagonismo verso la giustizia statale. Nel 1974 erano stati 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 una certa attenzione nei confronti delle pratiche consuetudinarie di risoluzione delle liti segnalando l'atteggiamento differente (rispetto ai precedenti regnanti) che il Governo Daud intendeva assumere verso quelle pratiche di attività normativa al di fuori delle strutture statali. In linea con i sistemi consuetudinari, le decisioni dei tribunali erano vincolanti solo nel caso in cui entrambe le parti coinvolte nella disputa accettavano la sentenza. Ad ogni modo, gli anni che seguirono furono turbolenti e tragici, ragione per cui l'esperimento di questi tribunali fu piuttosto breve. In proposito Massimo Papa afferma:

Se non appare possibile trarre delle fondate conclusioni circa l'efficacia e la validità del tentativo, esso merita, comunque, di essere segnalato nell'attuale fase di ricostruzione dell'ordinamento, 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 (2006, p. 203).

Tuttavia, le logiche che governano l'attuale processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria non sono riassumibili nel semplice tentativo di congiungere due diversi sistemi di giustizia, in un gioco comparativo che si esprimerebbe in termini genuinamente giuridici. Inoltre, come già detto, nel contesto afgano la dicotomia tra giustizia "informale" e "formale" (o "ordinaria") non appare appropriata. Sebbene infatti 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 riferimento alla consuetudine e alle istituzioni consuetudinarie in termini di "giustizia informale".

In ogni caso, l'esperimento dei tribunali di conciliazione<sup>136</sup> evidenziava quell'articolata formulazione dell'ordine normativo che si traduce in forme di giustizia negoziate.

Nella Costituzione del 2004 viene ribadita l'indipendenza del potere giudiziario, il quale si compone di una Corte Suprema, di corti di appello e di corti di prima istanza (art. 116). 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 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 del sistema giudiziario emerge come punto nevralgico del processo di ricostruzione in corso, congiungendo tale indipendenza alla possibilità stessa di poter stabilire un sistema di *rule of law*. È infatti 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).

Quello della relazione tra diritto musulmano e legge statale è un 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 tradizionalmente regolati dalla *shari'a*, legati per esempio alle questioni del diritto civile e dello statuto personale.

Il ventesimo secolo ha conosciuto in Afghanistan una complessa e articolata relazione tra i diversi sistemi normativi di riferimento, dovuta all'implementazione di codici e costituzioni influenzate da modelli allogeni, all'esperienza socialista, alle dinamiche locali di regolamentazione e gestione dei rapporti sociali e dei conflitti, al fondamentalismo religioso. Questa relazione, che ha assunto forme diverse in base ai differenti periodi storici,

---

<sup>136</sup> Durante il regime comunista, il ricorso ai tribunali di conciliazione sperimentati durante il Governo di Daud non trovò possibilità di applicazione. Fu invece stabilito un *network* organizzato in gruppi (ogni gruppo formato da venti famiglie) 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 sede distaccata a supporto del Partito. I problemi nacquero soprattutto in relazione a due fattori: da un lato vi erano vecchie antipatie e dispute che sfociarono in aperti conflitti tra membri del Partito contro i loro concittadini; dall'altro lato, gli attivisti del Partito e i membri dei consigli locali, rappresentando la volontà del Governo di estendere un sistema di controllo unico in tutto il paese, intervenivano nelle questioni di famiglia interferendo con il sistema consuetudinario di gestione delle controversie e dei problemi.

rimane ancora oggi una questione delicata e discussa. Se i principi islamici rimangono il perno dell'ordinamento giuridico, restano tuttavia alcuni nodi da sciogliere.

Il riferimento ai principi islamici è posto nella Costituzione al fianco di quello verso i diritti umani e gli standard internazionali. L'articolo 7 recita: "Lo Stato si conforma alla Carta delle Nazioni Unite, ai trattati internazionali e alle convenzioni internazionali di cui l'Afghanistan è parte e alla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Lo Stato previene ogni tipo di attività terroristica, di coltivazione e di spaccio di sostanze stupefacenti, di produzione e di consumo di sostanze inebrianti". Dello stesso tenore l'articolo 6: "Lo Stato ha il dovere di creare una società prospera fondata sulla giustizia sociale, sulla tutela della dignità umana, e dei diritti umani, sulla realizzazione della democrazia, e di garantire l'unità nazionale e l'uguaglianza tra tutti i gruppi etnici e tribali e di provvedere allo sviluppo equilibrato di tutte le aree del paese".

Il riconoscimento delle minoranze etniche e linguistiche assume un ruolo importante nella Costituzione del 2004. L'articolo 4 ufficializza la presenza dei diversi gruppi che abitano l'Afghanistan: "In Afghanistan la sovranità nazionale appartiene alla Nazione che la esercita direttamente o attraverso i suoi rappresentanti. La Nazione afgana è composta da tutti gli individui che possiedono la cittadinanza dell'Afghanistan. La Nazione afgana comprende i seguenti gruppi etnici: pasthun, tagiki, hazara, uzbeki, turkmeni, beluci, pashai, nuristani, aymaq, arabi, kirghisi, qizilbash, gujari, brahui ed altri. Si definisce afgano ogni cittadino dell'Afghanistan. Nessun membro della Nazione può essere privato della propria cittadinanza afgana. Le questioni in materia di cittadinanza e di asilo sono regolate dalla legge". Il pashto e il dari sono riconosciute come lingue ufficiali dello Stato; l'uzbeko, il turkmeno, il baluci, il pashai, il nuristani, il pamiri, etc, costituiscono la terza lingua ufficiale nelle aree in cui la maggior parte della popolazione le parla (art. 16).

In linea con questo spirito garantista dei diritti fondamentali, la Costituzione riconosce la parità di diritti e doveri a uomini e donne (art. 22). Per quanto, tuttavia, la Costituzione stabilisca tale principio di uguaglianza, il Codice Civile attualmente in vigore presenta diversi punti di contrasto con l'articolo 22, come nel caso delle disposizioni sul matrimonio o sulla poligamia. La Costituzione, in questo senso, evidenzia alcune complicazioni. Se da un lato ribadisce l'osservanza del diritto internazionale e dei principi di uguaglianza – tra l'altro, nel 2003 l'Afghanistan ha aderito alla Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (CEDAW), oltre ad una serie di altre convenzioni –, dall'altro lato non risolve la discrasia con le norme attualmente in vigore. D'altro canto, 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). Anche in questo caso, 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 alcuni ambiti del diritto che offrono ampi margini di conflitto e ambiguità e 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 alla fede religiosa. In sintesi, l'articolo commentava la ripubblicazione in Danimarca delle vignette con la raffigurazione del Profeta. Con un tono piuttosto severo, il giornalista affermava che le scuse del Governo danese non erano sufficienti; la ripubblicazione delle vignette doveva comportare dei 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, chiudeva l'articolo, devono tutelare i propri cittadini, e un'idea potrebbe essere quella di istituire un organo internazionale di controllo su tali faccende; 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 coinvolge questioni di ordine religioso e politico; purtroppo, le discussioni che

animano il processo di ricostruzione non si realizzano in un clima disteso e dialogico<sup>137</sup>, ma hanno invece luogo all'interno di un panorama caratterizzato da gravi e profonde ingiustizie, conflitti aperti, interessi politici ed economici. A farne le spese, ovviamente, sono gli strati più deboli della popolazione, alle prese con un "sistema della giustizia" produttore di ingiustizie.

### 3.2 Consuetudine

In Afghanistan, l'ordinamento giuridico statale e i principi religiosi si fondono con il sistema di valori e pratiche legato alla consuetudine. Il concetto di consuetudine rimanda tanto alle dimensioni sociali quanto alla sfera normativa. L'ambito consuetudinario, in ogni caso, non dovrebbe esser visto attraverso la lente dicotomica che oppone "giustizia formale" vs "giustizia informale" (oppure "giustizia formale" vs "giustizia tradizionale e consuetudinaria", come la definiscono Nojumi, Mazurana, Stites 2004). Piuttosto, appare del tutto condivisibile la prospettiva di Assier-Andrieu, secondo il quale la consuetudine ha la capacità di mettere insieme "concettualmente unità e diversità, norma e pratica, globalità e località" (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).

Premesso ciò, in relazione allo scenario normativo afgano si preferisce qui utilizzare l'espressione "pratiche consuetudinarie" piuttosto che la più diffusa espressione di "diritto consuetudinario"<sup>138</sup>. La prima, infatti, si presta meglio a mio avviso a descrivere quel complesso di pratiche, valori e discorsi cui gli individui ricorrono per risolvere problemi e dispute e che può essere sì ricondotto a certe 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 utilizzate in determinate situazioni: non è detto che una decisione presa in merito ad un caso sarà ripetuta in futuro

---

<sup>137</sup> 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 in venti anni di reclusione. Il fratello di Parwiz, Yaqub Ibrahimi, è anch'egli un giornalista e lavora per il britannico IWPR (*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.

<sup>138</sup> Nella lingua dari, l'espressione più comunemente utilizzata per indicare il diritto consuetudinario è *huquq urfi*, da *huquq* (diritto) e *urf* (consuetudine). Sulla terminologia dari cui si fa riferimento in questo lavoro ho avuto più volte occasione di discutere in particolare con M. Basel dell'*Afghan Women Judges Association* e con il prof. Zadrán, docente di antropologia presso l'Università di Kabul.

per casi simili o “identici” (aspetto che avrebbe spinto Pospisil<sup>139</sup> a non comprendere tali pratiche nella sfera del diritto). In merito ad un caso, sono svariate le condizioni e le variabili che possono intervenire nel determinarne la risoluzione. 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 come 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 consuetudinari<sup>140</sup> 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 km di distanza possono far riferimento ad uno stesso sistema di valori (*pashtunwali*), ma con differenti pratiche di compensazione in relazione ad un torto subito.

Rodolfo Sacco afferma:

Il giurista educato all’europea deve 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 prodottisi in seno alla società, soprattutto a seguito di lunghi conflitti e di una presenza straniera con scopi di conquista (com’è il caso dell’Afghanistan). Inoltre, vi è da considerare l’impatto sui sistemi locali di giustizia provocato dalle istituzioni statali e dalle politiche di centralizzazione (Barfield 2003). Occorre precisare anche che il

---

<sup>139</sup> Il diritto, 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). La definizione di diritto offerta da Pospisil gode di una certa “estensione etnografica”, cioè è adattabile ad una pluralità di contesti. Tuttavia, se si cambia prospettiva, è proprio la necessità di definire il diritto in termini generalizzati ad apparire problematica, poiché spinge a ricondurre la varietà delle disposizioni normative e dei meccanismi di controllo sociale alla categoria di diritto.

<sup>140</sup> 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).

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. Se il modello di società implicito nella Costituzione del 2004 non trova riscontro nella vita di tutti i giorni (e se le disposizioni giudiziarie *sulla carta* non corrispondono all'effettiva prassi dei giudici), così il mito del codice pashtun (il *pashtunwali*), per esempio, 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 afgani (si veda per esempio il libro di Asar, *Pakhtoonwalee*<sup>141</sup>: *The Code of Love and Peace*), da quei pashtun che lo erigono a modello ideale, hanno contribuito a costruire una forma essenzializzata di *pashtunwali*. Durante la mia esperienza in Afghanistan ho raccolto differenti descrizioni e ho sentito svariate interpretazioni a proposito di quest'ultimo. Riporto qui le affermazioni di alcuni pashtun che vivono a Kabul:

Samad<sup>142</sup>: 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.

Farid<sup>143</sup>: 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.

Fahim<sup>144</sup>: 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

---

<sup>141</sup> *Pashtunwali*, *pukhtunwali*, *pakhtoonwalee* hanno il medesimo significato. L'uso e la pronuncia variano a seconda dei dialetti e delle trascrizioni. Per comodità, in questa sede si utilizza la prima espressione.

<sup>142</sup> Samad lavorava a quel tempo al Museo di archeologia di Kabul; conversazione del 27/9/2006.

<sup>143</sup> Farid ha un negozio di generi alimentari in Shar-e-now, Kabul; conversazione del 6/10/07.

<sup>144</sup> Fahim è tornato a Kabul nel 2006, dopo esser stato undici anni in Pakistan; conversazione del 26/3/08.

tutta la famiglia, voleva farmi capire che adesso ero tornato a casa.

Per descrivere il *pashtunwali*, Nadjima Yassari scrive che si tratta in primo luogo di un codice d'onore, "*the way of the pashtu*<sup>145</sup>", in quanto parte integrante dell'identità pashtun. È inoltre applicato ad un ampio raggio di ambiti decisionali, in particolare in relazione a ciò che può riguardare il diritto penale. I confini sono tuttavia labili, dal momento che il *pashtunwali* domina le relazioni sociali non solo in relazione ai crimini, ma anche in merito alle dispute sulla proprietà o in relazione ai matrimoni, campi che solitamente cadono sotto la giurisdizione della *shari'a* (2005, p. 49).

In generale, la vendetta, l'ospitalità, il rifugio, l'arbitrato, sono questioni che vengono collegate all'etica del *pashtunwali*, in quanto valori fondanti l'identità pashtun. 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 (1997/98, p. 251).

Dunque, le rappresentazioni del *pashtunwali* rendono piuttosto difficile il tentativo di fornire una precisa definizione di quest'ultimo. Senza arenarsi allora nell'ennesimo tentativo di definizione approssimativa, intendiamo qui il *pashtunwali* in quanto principio identitario<sup>146</sup>, riconoscendone il carattere sfumato e ideologico. In una soluzione di continuità tra meccanismi 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 costruire la propria identità collettiva, le istituzioni sociali che incorporano tale sistema sono le assemblee (*jirga*<sup>147</sup>).

Le *jirga* non sono istituzioni permanenti, ma sono composte quando vi sono importanti decisioni da prendere (a livello comunitario) o conflitti da risolvere (conflitti tra famiglie per

---

<sup>145</sup> *The Way of the Pathans* è anche il titolo di un noto libro di Spain (1962).

<sup>146</sup> In questo senso 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).

<sup>147</sup> L'assemblea è un'istituzione sociale diffusa in tutto il paese, ricoprendo un ruolo simile, seppur con diverse sfumature e la distinzione di alcune funzioni, tra tutte le genti dell'Afghanistan. Il termine *jirga* è diffuso anche tra i gruppi non pashtun, ma, generalmente, tra i non pashtun viene utilizzato il termine *shura*. Presso gli hazara, per indicare l'assemblea è diffuso il termine *ulus* (letteralmente "popolo", o "soldati").

esempio). Tuttavia, la *jirga* non è solo funzionale alla risoluzione delle dispute, ma agisce anche come un potente 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 che 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 adulti<sup>148</sup> (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, in questo senso, 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 ricostruzione sul ruolo e sulle funzioni delle *jirga* è fornita da Ali Wardak (2002)<sup>149</sup>. Come ricorda quest'ultimo, ci sono differenti forme, o livelli, di *jirga*, che egli divide in *jirga* locale, *jirga* tribale ed infine *jirga* nazionale (*loya jirga*). Il ricorso all'istituzione della *jirga* in una città come Kabul svela sfumature e cambiamenti che la suddivisione offerta da Wardak<sup>150</sup> non riesce a cogliere pienamente, ma per chiarezza è comunque utile partire dalla sua descrizione.

Con riferimento al contesto locale di un villaggio pashtun ("*micro-level village*"), 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 ad 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, etc. I membri di un *khel* di grandi dimensioni possono vivere in diversi 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*<sup>151</sup> che regola le relazioni sociali tra i membri di un *khel*, costituendo 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

---

<sup>148</sup> In anni recenti si sono svolte assemblee in cui hanno preso parte anche alcune donne.

<sup>149</sup> Sulla *jirga* si vedano anche Ahmed 1980; Barth 1959, 1981; Barfield 2003, 2006.

<sup>150</sup> Nella sua analisi Wardak fa ampio riferimento all'opera di Atayee (1979).

<sup>151</sup> Per Wardak, il *pashtunwali* è il codice comportamentale che un pashtun riconosce in quanto membro autonomo e rispettabile di una determinata società.

*marakachian* il cui “giudizio” (*prikra*), in relazione ad una disputa, è vincolante per le parti coinvolte (ibidem).

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* (ibidem). Durante l’assemblea i *marakachian* siedono in cerchio in posizione egualitaria, anche se in realtà vi sono logiche di potere che influenzano le decisioni finali. L’assemblea decide per consenso e alla fine di uno specifico caso viene comunicata la decisione finale (*prikra*). Le persone che assistono all’assemblea, dice Wardak, non sono semplici spettatori, ma osservano attentamente il “processo”. La loro presenza serve per ricordare ai *marakachian* che il villaggio osserva quello che stanno facendo. Dunque, la *maraka* svolge un fondamentale ruolo comunicativo che lega le parti coinvolte. Tuttavia, non consiste solo in una forma di comunicazione tra i litiganti, oppure tra questi ultimi e i *marakachian*, ma costituisce un canale di comunicazione per l’intero villaggio. Questo complesso processo di comunicazione diretta e indiretta tra i membri del villaggio agisce come fonte decisiva di coesione sociale in una comunità unita. Tramite questa possibilità comunicativa viene continuamente riaffermato il fatto che il villaggio possiede una moralità condivisa la cui violazione non può essere accettata (ibidem).

La decisione finale (*prikra*) varia a seconda della specifica forma di *maraka* che viene istituita. Rifacendosi ad Atayee (1979), Wardak ritiene che esistano due forme di *maraka*: la prima è detta *wak maraka*, il cui compito è investigare, discutere e giungere ad una decisione in relazione ad un caso senza che siano presenti le parti coinvolte nella disputa. La seconda forma di *maraka* è detta *de zhabi shorawalo maraka* e prevede un primo momento in cui le parti coinvolte presentano il caso, poi si svolgono le successive argomentazioni e si ascoltano le testimonianze. In quest’ultima forma di *maraka*, i *marakachian* cercano di trovare una soluzione accettabile per 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* (ibidem).

Wardak scrive che 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 tal caso, 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 loro reputazione e il diritto di partecipare a future assemblee: i meccanismi di legittimazione e di consenso sono essenziali per l'ordine sociale (ibidem). Questa descrizione offerta da Wardak risulta tuttavia piuttosto 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 ad una "economia" delle relazioni sociali. Anche l'eventualità che i *marakachian* perdano "il diritto di partecipare a future assemblee" appare alquanto aleatoria. In generale, la descrizione di Wardak tende in un certo senso 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 che Wardak descrive corrisponde alla *qawmi jirga*, che definisce *jirga* tribale: questa include importanti partecipanti dei vari *khel* con qualità di *leader* e si occupa 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 dimostrato in guerra, nell'arte oratoria, nell'influenza politica e nella capacità di emettere un buon giudizio nelle assemblee. Ma, 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 quanto afferma Wardak circa il fatto che, a questo livello, non è il *mullah* locale che partecipa alla *jirga* ma un'autorità religiosa riconosciuta a livello regionale non deve essere inteso in maniera così rigida e meccanica. In maniera analoga, si osserva che i membri della *qawmi jirga* siedono in cerchio in un luogo designato, dove a volte viene messa in mostra una bandiera. L'organizzazione fisica dell'assemblea contribuisce a creare un'atmosfera dove 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 (Glatzer 1998). Rappresentazioni "classiche" di questo genere 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 *warlord* prende parte ad 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 bisogna 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, dove Ahmad Shah Durrani<sup>152</sup>, del clan dei sadozai, venne scelto come reggente delle confederazioni pashtun.

Nel caso della *loya jirga* è fondamentale che questa venga riconosciuta come legittima e rappresentativa di tutta la popolazione; non tutte le assemblee riescono nel loro obiettivo e ciò è dovuto in gran parte alla fiducia che la popolazione ripone in esse. La composizione della *loya jirga* è funzionale, appunto, al soddisfacimento di tali criteri di legittimità e rappresentatività (che spesso rimangono insoddisfatti). Trattandosi di un evento politico di rilevanza nazionale, è chiaro infatti come pressioni, interessi e influenze (anche esterne<sup>153</sup>) sovra-determinino la composizione di una *loya jirga*, contrastando 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

---

<sup>152</sup> Nella prima metà del diciottesimo secolo 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 nel territorio afgano risaliva, con ogni probabilità, al XVI secolo e che avevano avuto il sopravvento sulle altre popolazioni locali – da una *loya jirga*; Ahmed Khan rimase alla storia come *durr-e durrani* (perla delle perle), e anche la confederazione a 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).

<sup>153</sup> Si veda per esempio Hanifi 2004.

ad un giudice in una corte e, in svariati casi, è tramite dinamiche familiari ed interfamiliari che tali problemi vengono affrontati.

Il ricorso a forme consuetudinarie di risoluzione delle dispute è secondo alcuni preferibile in quanto si giunge più rapidamente alla risoluzione dei casi e i costi sono sicuramente minori. Inoltre, poche persone sono in grado di intendere il linguaggio giuridico, o semplicemente di leggere o compilare documenti, cioè di adempiere alle procedure standard per i casi giudiziari affrontati in tribunale. Soprattutto, la risoluzione extra-tribunale consente di mantenere il problema all'interno del proprio ambito familiare (o comunitario), tutelando anche l'onore del singolo e della sua famiglia.

Quando si parla di pratiche consuetudinarie ci si riferisce quindi a procedure che i partecipanti considerano legate alla tradizione e rispettose dei costumi, dei valori e dei principi religiosi del proprio gruppo. Ma con tale espressione ci si riferisce anche a quei meccanismi di gestione dei problemi e delle relazioni sociali che le persone perpetuano al di là del riconoscimento esplicito di certi valori e al di là del ricorso a certe istituzioni sociali, come le assemblee. La famiglia costituisce certamente il primo livello di riferimento in caso di problemi e dispute, persino nei casi in cui tali problemi nascono all'interno stesso della famiglia.

Un esempio di pratica consuetudinaria<sup>154</sup> 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 grave<sup>155</sup>), che la storia di Marzia può illustrare. La pratica del *bad* era inizialmente riscontrabile nelle aree pashtun, ma si diffuse col tempo in tutto il paese<sup>156</sup>. Sebbene ancora oggi vi siano casi di *bad*, già il *nizamnama-i-nikah-i arusi* del 1923 ne vietò la pratica, ritenendola una prassi non rispettosa dei principi shariaitici.

Ho conosciuto Marzia nel novembre del 2006, quando aveva diciotto anni, mentre affrontava un periodo di riabilitazione in ospedale. Quando Marzia aveva undici anni, suo fratello maggiore uccise un ragazzo durante una lite. A seguito dell'accaduto, il fratello di Marzia fu condannato per l'omicidio e trascorse la sua pena nel carcere di Pul-e-Charkhi.

---

<sup>154</sup> 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 propria famiglia (a seguito di episodi particolarmente gravi).

<sup>155</sup> 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. Con il termine *badal* viene indicata un'altra pratica che prevede lo scambio di donne o bambine, perlopiù 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.

<sup>156</sup> Conversazione con H. Alizoy della *family court*, Kabul, 30/10/06.

Sei anni dopo uscì di galera ed iniziarono a quel punto i problemi con la famiglia del ragazzo ucciso; Marzia aveva diciassette anni. Alcuni mesi trascorsero tra minacce e liti, finché il padre di Marzia decise di concedere sua figlia alla famiglia della vittima dell'omicidio come compensazione per la perdita da loro subita anni prima. Tale decisione giunse dopo un incontro tra il padre di Marzia e alcuni suoi parenti con alcuni membri della famiglia del ragazzo ucciso. Quando Marzia venne informata della decisione del padre cercò di convincerlo a cambiare idea; implorò la madre di non lasciarla andare, finché, presa dalla disperazione, si cosparsa di benzina e si diede fuoco. Da allora Marzia ha problemi a camminare, a masticare e a muovere le dita delle mani. Il suo gesto estremo spinse il padre ad annullare l'accordo fatto ed ebbe anche l'effetto di placare lo spirito di vendetta della famiglia del ragazzo ucciso. Marzia vive ancora con la sua famiglia.

Difficile quantificare la diffusione di tale pratica; l'opinione di molti è che questa fosse maggiormente in uso diversi anni fa e che oggi si registrino pochi casi. Tuttavia, il dato relativo alle denunce registrate dalla polizia, dal *Minister of Women Affairs* e dall'*Afghanistan Independent Human Rights Commission* è poco indicativo, poiché molti casi 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 è una famiglia povera). Un'altra questione cui è difficile rispondere è: una maggiore diffusione della giustizia statale ha ridotto l'uso di questa pratica vietata? L'impressione è che il *bad* costituisca oggi un caso estremo (non per questo poco diffuso) di risoluzione di un conflitto, assumendo talvolta sembianze diverse per effetto della frammentazione sociale, della riformulazione familiare di certe pratiche comunitarie e della coincidenza di forme differenti di autorità in relazione a medesime sfere sociali e normative.

Contrario a tale pratica è anche Shafiqullah, membro della *shura* locale del villaggio di Deh-Araban (provincia di Kabul). Quello che segue è un passaggio della lunga intervista tenutasi presso la sua abitazione:

Io credo che la cosa più giusta sia essere onesti. Le persone sono tutte uguali; questo è *edalat* [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 che le donne del villaggio decidono chi deve far parte della *shura*. (...).

I giudici nei tribunali sono corrotti e ricevono dei soldi per prendere le loro 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 ad 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'accordo<sup>157</sup>.

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 ricorrano sempre a Y per risolvere la questione. Nel caso descritto 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). Il timore del commerciante e la decisione di rivolgersi alla polizia furono dovuti al fatto che il proprietario terriero è considerato un uomo dalle maniere forti e in passato ha più volte minacciato il commerciante perché non gli facesse problemi a far pascolare gli animali vicino casa sua. Quando si è svolta l'assemblea erano presenti entrambi. Il ricorso alla polizia non ha avuto seguito e la scelta di

---

<sup>157</sup> Intervista dell'11/10/06.

far pagare al commerciante la metà del prezzo della capra è stata dovuta a due elementi: i danni riportati all'auto e il fatto che l'animale stesse pascolando sul terreno del commerciante. Il prezzo della capra è stato stabilito in questo modo: il proprietario ha proposto il suo prezzo, l'assemblea ne ha discusso e ha deciso per la metà. In realtà, sembra (così mi ha riferito il mio accompagnatore) che il prezzo finale corrispondesse più o meno al prezzo effettivo di una capra e che quindi il commerciante abbia quasi completamente ripagato il proprietario della capra.

La quotidianità mostra un'articolazione e un continuo rimando all'uno o 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, al ricorso all'assemblea, alla corte.

Questione centrale è quella della possibilità di accesso alle istituzioni rappresentative dei diversi sistemi normativi; e ciò è connesso perlopiù a questioni di marginalità sociale e povertà. Ciò è vero sia per i tribunali, dove corruzione e clientelismo rendono il sistema piuttosto avverso per coloro che non hanno soldi o importanti amicizie; ed è vero 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. Il racconto di Shafiqullah non lascia intendere questa inclinazione della *shura* locale, tuttavia una più attenta considerazione del caso mostra come l'influenza del proprietario terriero abbia giocato un ruolo importante nella risoluzione della disputa. Inoltre, il mio interlocutore ha omesso di raccontarmi che se c'è un problema tra persone molto povere, la *shura* difficilmente si preoccupa di risolverlo. Durante l'intervista a Shafiqullah erano presenti suo nipote e Jawid<sup>158</sup>, mio conoscente che aveva organizzato l'incontro. Il suo commento 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 loro 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* si fa solo per alcuni.

Inoltre, come ha detto lo stesso Shafiqullah, nei casi di *zina* la questione si complica e molto spesso persone accusate del crimine vengono punite senza che vi siano stati

---

<sup>158</sup> Jawid ha 24 anni; ha frequentato le scuole superiori a Kabul dove attualmente svolge piccoli lavoretti. Per qualche tempo è stato guardiano di una Ong statunitense.

accertamenti su come si sono svolti i fatti. Talvolta il “fatto” può anche non sussistere, perché il solo dubbio che qualcosa sia successo può spingere a severe (a volte letali) punizioni per la ragazza (raramente anche per il ragazzo) accusata. Non è raro che una donna accusata da qualche membro della famiglia (marito, padre, fratello...) di aver commesso *zina* venga portata davanti ad un giudice il quale accogliendo l’istanza di chi la denuncia decide per un’immediata incarcerazione. Il giudice, in questi casi, opera una doppia funzione: da un lato ribadisce l’autorità della famiglia accogliendo la denuncia senza procedere con un riscontro dei fatti; dall’altro lato evita la possibile condanna a morte che al di fuori della corte sarebbe presumibilmente stata inflitta alla donna ed opta per un punizione comunque severa, ingiusta, che possa essere accettata da chi denuncia, proteggendo 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 quindi a reiterare questa forma normativizzata e “genderizzata” di ingiustizia che riflette la violenza intrinseca dell’attuale sistema della giustizia afgana.

Un ulteriore aspetto importante sottolineato da Shafiqullah è quello dei 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 il paese si è assistito in alcune zone ad 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 ad un livello che interessa la riformulazione dell’assetto statale, il sistema della giustizia e gli interventi internazionali attuati nel segno della ricostruzione.

Il progetto *Property Law Training for Jirga and Shura Members* organizzato dal *Norwegian Refugee Council* costituisce un esempio di come alcune agenzie internazionali si confrontino con le istituzioni consuetudinarie. Il *training*, si legge nel report (2007b), aveva lo scopo di “portare la legge afgana nel processo di *decision-making* ed accrescere le probabilità che queste decisioni risultino compatibili con il diritto nazionale e islamico” (p. 5).

Il ruolo che le assemblee locali giocano nell’attuale processo di ricostruzione è senza dubbio importante, un ruolo che va al di là della loro capacità di risolvere le dispute e che concerne la loro funzione di istituzioni sociali in grado di veicolare il senso di appartenenza degli individui e costituire un interlocutore politico rappresentante della comunità. Questo aspetto porta a considerare l’ambito consuetudinario non come un ostacolo alla “modernizzazione” (come Governo e agenzie internazionali tenderebbero a leggerlo) da

eliminare, ma come un terreno di confronto dove si giocano logiche globali, istanze nazionali ed esigenze locali. Ciò significa, ancora una volta, affrontare la questione dell'emarginazione sociale, delle ingiustizie e della possibilità per gli individui di poter accedere alle istituzioni preposte alla risoluzione di tali ingiustizie.

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 come il *bad*”<sup>159</sup>.

Interessante notare quanto afferma Assier-Andrieu in merito alla relazione tra consuetudine e appartenenza sociale:

Lo spazio della consuetudine sembra delinarsi, in primo luogo, negli sconvolgimenti 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 quando sviluppa le sue riflessioni, sebbene tenti di formulare una comprensione generalizzante del concetto di consuetudine. Adottando lo sguardo da lui suggerito, saremmo portati a leggere il ricorso a pratiche consuetudinarie in Afghanistan come un tentativo di ribadire la propria appartenenza sociale in un contesto di trasformazioni che tentano di sradicare tali consuetudini. Se ciò può essere senz'altro vero, non è però solo in questi termini che i riferimenti consuetudinari devono essere intesi. Le istituzioni sociali legate all'ambito consuetudinario, infatti, non sono *corpi marginali*, ma ribadiscono al contrario una strutturazione del potere che tende piuttosto a reificare una certa forma di marginalità sociale, quella delle persone che non hanno la possibilità di accedere alle istituzioni sociali nella stessa misura dei più ricchi e influenti.

A.B., giovane australiana *gender and justice consultant* dell'agenzia UNIFEM, esprimeva durante una conversazione tenutasi presso il suo ufficio di Kabul una totale disapprovazione nei confronti di certe figure rappresentanti l'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 e stiamo cercando di coinvolgere le autorità locali. Beh, lui ha accettato di parlarmi, ma

---

<sup>159</sup> Intervista del 30/9/06.

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 ad un gruppo di donne?<sup>160</sup>

La questione sembra piuttosto complessa, ma l'interventismo egemone di alcune agenzie internazionali non appare come una risposta adeguata, che rischia di produrre anzi effetti inversi a quelli dichiarati. Inoltre 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 può correre infatti il rischio di reificare certe strutture di potere (assestando l'ordine gerarchico), oppure può rischiare di non essere accettata dalla popolazione. Se da un lato l'irrigidimento di alcune pratiche consuetudinarie può 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 vi è una chiara volontà da parte di certe figure (come i *mullah*, i membri delle *jirga*, i comandanti) di voler preservare la propria autorità in un contesto di trasformazioni. Non si tratta nemmeno di opporre potere centrale a poteri decentrati; la rigidità di tale dicotomia, nel contesto afgano, risulta decisamente fuorviante. Rilevante, piuttosto, è il clima creato dai cosiddetti *warlord* e dalle figure ad essi collegate.

Dal punto di vista delle pratiche normative quotidiane, spesso le decisioni drammatiche come quella del caso di Marzia non sono prese da una *jirga* o da una *shura*, ma dalle famiglie stesse. Non sempre, infatti, si richiede la composizione di un'assemblea; nella maggior parte dei casi le decisioni collettive vengono prese dalla famiglia oppure vengono organizzati incontri tra le famiglie coinvolte. Sovente le famiglie richiedono il consiglio di alcuni anziani, del *mullah*, o di persone influenti di loro conoscenza. Perlopiù, le questioni familiari vengono affrontate all'interno del gruppo di parentela.

A Kabul, la procedura di composizione delle liti è in genere l'accordo interfamiliare, che non esclude 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) invitati dalle famiglie coinvolte ad esprimere la loro opinione. Le assemblee possono comporsi dunque a diversi livelli; a Kabul, 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 come procuratori, avvocati, associazioni, che possono anche offrirsi di "ospitare" l'assemblea.

---

<sup>160</sup> Intervista del 17/10/06.

Istituzioni come *jirga* e *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 il *boom* demografico, i rientri di massa, le politiche abitative, la povertà hanno prodotto, tra il resto, una rottura dei legami sociali, il ricorso alle pratiche consuetudinarie tende sempre più a divenire strumento familiare ed 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 a cui gli individui si ispirano e pratiche implementate nel nome di quei valori; una possibile conseguenza è l'irrigidimento di certe pratiche consuetudinarie, come risposta ad 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 fare una distinzione tra pratiche consuetudinarie messe in atto quotidianamente da individui e famiglie e pratiche consuetudinarie "sentenziate" da istituzioni sociali come la *jirga* o la *shura*. Entrambe, in ogni caso, possono anche essere istituite alla presenza di procuratori, avvocati, ONG, funzionari provinciali. La distinzione non concerne tanto la natura di tali pratiche (il ricorso al *bad*, che sia deciso da un padre o da una *jirga*, consisterà sempre nello stesso dramma, sebbene il processo che porta ad una conclusione piuttosto che ad un'altra può essere differente nel caso di una *jirga* rispetto ad un *meeting* tra famiglie per esempio). Ciò che cambia è il 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*. Per quanto, infatti, la *loya jirga* abbia poco a che vedere con le *jirga* locali, la sua valorizzazione simbolica e storica affonda le radici nel substrato consuetudinario che le *jirga* incorporano. L'assemblea consuetudinaria rappresenta dunque una forma di soggettività politica influente a livello comunitario e in quanto tale pienamente coinvolta nel processo di ricostruzione. Le cosiddette *Provincial Shura*, per esempio, ricoprono una certa importanza in quanto organi di contatto tra Governo, agenzie internazionali e comunità locali, nell'ambito delle quali possono essere affrontate questioni di interesse collettivo.

Se considerate soggetti collettivi rappresentativi di gruppi e comunità, le assemblee consuetudinarie possono essere soggette ad una relazione più intensa e riconoscibile con le istituzioni statali e con le organizzazioni internazionali, il che implica necessariamente una

più significativa forma di controllo reciproco. In questo senso, tanto le decisioni delle assemblee (in merito a casi specifici o per questioni che concernono la comunità) quanto la loro legittimità (ovvero il modo in cui i membri dell'assemblea sono stati scelti) 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 ed interfamiliare la questione delle pratiche consuetudinarie pone l'accento sulle implicazioni 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 si vuole sottolineare ora con tale distinzione di accenti è che nell'attuale processo di ricostruzione le forme di soggettività politica che le assemblee consuetudinarie incorporano devono essere collocate su un piano di contrattazione politica. La ricostruzione giuridica e giudiziaria, in questo senso, dovrebbe presupporre il riconoscimento e l'inclusione di queste istituzioni sociali, non perché in tal modo possano esserne accettate le singole istanze, ma per aprire tavoli di dialogo a più livelli.

Questa considerazione può essere utile per rispondere alla domanda posta da A.B., consulente delle Nazioni Unite? Certamente Shafiqullah potrebbe apparire come un interlocutore più plausibile del *mullah* da lei incontrato, ma, al di là di ciò, è evidente come siano molteplici le voci da tenere in considerazione nell'attuale ricostruzione, voci che vanno 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 delle vittime di violenza. Questo implica il concepire la ricostruzione giuridica e giudiziaria come un processo multiforme che si dispiega su differenti livelli, che è opportuno saper distinguere. A partire da ognuno di questi livelli è possibile interrogarsi sulle logiche che riproducono un sistema di ingiustizie. Un'ingiustizia, dicevamo, è come un sasso gettato in uno stagno; i cerchi sempre più grandi che man mano si formano sull'acqua spingono lo sguardo dell'osservatore oltre il punto di immersione del sasso.

### 3.4 Dell'inaccessibilità

L'intreccio tra pratiche consuetudinarie, meccanismi giudiziari statali, riferimenti ai principi del diritto musulmano e assorbimento/imposizione di modelli di giustizia allogeni costituisce il substrato normativo che connota le pratiche quotidiane cui gli individui e le

famiglie fanno ricorso per risolvere problemi, conflitti e prendere decisioni. Tale intreccio non implica, nella pratica, una chiara distinzione tra i diversi sistemi di riferimento: in breve, l'evidenza empirica porta a ritenere gli uni in stretta relazione con gli altri.

Seguendo il lavoro di Saber Marzai, procuratore nel Distretto 11 di Kabul, ho potuto osservare diversi casi a partire dalla denuncia fino alle udienze in tribunale. Discutendo con lui in merito alla questione del ricorso alle istituzioni giudiziarie o alle pratiche consuetudinarie, Saber mi ha riferito:

È difficile che un caso arrivi davanti ad 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 una buona cosa mostrare i problemi familiari agli estranei. Meglio parlare con uno zio che con un poliziotto, che magari ti chiede anche 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. Poi magari risolvono la questione per conto loro, che a volte è anche meglio. Quando capita qualcosa di molto grave come un omicidio, la questione è diversa<sup>161</sup>.

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.

Lo spazio normativo si configura dunque come uno spazio di lotta, in cui l'ingiustizia è direttamente collegata 1) all'impossibilità di potersi rivolgere alle istituzioni giudiziarie in maniera libera ed autonoma; 2) alle gerarchie sociali che le strutture consuetudinarie tendono a riprodurre; 3) ai legami tra istituzioni sociali e sistema del "warlordismo"; 4) al clima di corruzione e clientelismo diffuso nelle corti, negli uffici dei procuratori e tra i poliziotti, nonché alle pressioni e alle intimidazioni esercitate da uomini di potere; 5) 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; 6)

---

<sup>161</sup> Conversazione del 12/9/2006.

alla diffusione di alcune pratiche consuetudinarie determinate da logiche di violenza, dominio maschile e subordinazione (come il *bad*); 7) alla politicizzazione dei dettami religiosi e delle istanze giuridiche; 8) all'ingerenza di politiche e interessi internazionali che trasportano logiche egemoniche con profonde conseguenze sul piano della giustizia.

Il suddetto elenco ha solamente scopo esplicativo poiché è evidente come tali problematiche siano profondamente connesse.

È indubbio, in ogni caso, che nell'affrontare la tematica del pluralismo giuridico lo studioso non può evitare di riflettere sulle possibilità concrete che gli individui hanno di poter risolvere le ingiustizie di cui sono vittime. Questo pluralismo inaccessibile produce a Kabul un effetto inevitabile: quello di spingere molti 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, corruzione, pressioni e incapacità rendono il sistema in balia dei più potenti. In questo senso è possibile affermare che il ricorso a (e per certi versi l'inasprimento di) certe pratiche consuetudinarie a livello familiare ed interfamiliare è conseguenza dell'attuale "sistema della giustizia" e delle politiche che lo hanno guidato fino ad 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 ad una contemporanea tensione tra forme di potere, modelli di giustizia e ingiustizie strutturali, la cui risonanza va ben oltre le dinamiche locali.

#### ***4. Capi di ieri, capi di oggi***

Per meglio comprendere il contesto politico in relazione al quale si struttura il *network* normativo afgano è necessario tenere in considerazione la ridefinizione delle strutture di potere che ha preso forma nel corso degli ultimi decenni. Si dovrebbe cominciare con l'osservare infatti che con il succedersi dei conflitti e con le trasformazioni del tessuto sociale, anche gli assetti politici e le forme di *leadership* sono cambiate. In altre parole, è fondamentale tenere in considerazione gli effetti della guerra per poter analizzare le trasformazioni avvenute nell'organizzazione politica delle popolazioni afgane (Giustozzi 2000b; Maley 1987; Rubin 2002), con le conseguenze che tali trasformazioni comportano

sul piano normativo. Infatti, le stesse istituzioni consuetudinarie e le prassi di regolamentazione dei conflitti hanno conosciuto importanti margini di ridefinizione, soprattutto a partire dagli anni Settanta del secolo scorso (Barfield 2003).

Dai conflitti sono emerse 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. Inoltre, un ruolo decisivo lo hanno assunto gli attori politici islamici (Edwards 1998; Roy 1986), la cui ascesa ha comportato anche una riconfigurazione dei legami transnazionali.

L'invasione sovietica, tra le varie cose, segnò indelebilmente la relazione tra la società afgana e la struttura statale, in maniera tale che la frammentazione all'interno di questo "impero multicolore" divenne per molti aspetti ancora più marcata. Nei cosiddetti anni del *jihad*, le strutture di potere mutarono, vi fu un accrescimento del potere dei *mullah* e dei *mawlawi*, anche in relazione alla loro influenza sull'operato delle assemblee consuetudinarie (*jirga*, *shura*), e d'altra parte 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.

Con l'obiettivo di sottolineare cambiamenti e riformulazioni<sup>162</sup>, può essere utile rimandare in prima battuta ad un celebre lavoro di Fredrik Barth (1959), il quale affermava che tra i pashtun (sebbene egli si riferisse più precisamente ai pathan<sup>163</sup> dello Swat) vi sono sostanzialmente due tipi di leader, i capi e i santi. Questi ultimi, a differenza dei *khan*, fondano la loro reputazione sull'auto-affermazione e sulla difesa dei loro 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*. Tale titolo può essere usato in segno di rispetto nei confronti di persone influenti, come i proprietari terrieri per esempio, ed 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.

---

<sup>162</sup> È significativo tra l'altro ricordare qui l'analisi di Barth come punto di riferimento per meglio comprendere i meccanismi di composizione delle cosmologie politiche locali dei gruppi pashtun, che per lungo tempo hanno rappresentato il gruppo dominante nel paese.

<sup>163</sup> Termine che viene usato, con riferimento soprattutto al mondo anglofono, come sinonimo di pashtun.

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 un 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 il quale non vi sarebbe una libertà di scelta a governare la costituzione dei gruppi corporativi, ma piuttosto un dominio di classe determinato dal possesso della terra<sup>164</sup>.

In senso retorico, è stato a più riprese osservato come, 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 ricchezza (Ahmed 1976; Barth 1959). I problemi che nascono per questioni di *zamin* hanno a che vedere con 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 un conflitto è in gioco un aspetto fondamentale dell'immaginario e delle regole comportamentali dei pashtun: l'onore. La questione dell'onore ricopre un ruolo importante sia in termini di rapporti sociali sia dal punto di vista della risoluzione delle controversie. Non si tratta però di una "qualità" senza tempo, o di una caratteristica perfettamente definibile, ma di un meccanismo comunitario-relazionale per cui, in termini di "immagine", un individuo è generalmente portato a prestare una continua attenzione all'opinione di sé e della sua famiglia che il resto della comunità si crea.

Nelle zone rurali, i pashtun sono riuniti in villaggi all'interno dei quali si formano delle fazioni politiche guidate da un *khan* (Fabietti 2002). Quando un individuo muore sono i suoi figli a dividersi la proprietà, ed essi a loro volta la trasmetteranno ai loro figli. Tra coloro che ereditano la terra nascono conflitti poiché non esiste un sistema statale di regolamentazione dell'eredità, di conseguenza capita spesso che i figli di due fratelli entrino

---

<sup>164</sup> Sulla questione si veda anche Ahmed 1976.

in competizione per le terre ereditate dai rispettivi padri (ibidem; si veda anche Barth 1981). Come visto in precedenza, il possesso delle terre è fondamentale in questi contesti, considerata soprattutto la scarsità di terreni a disposizione. Il conflitto tra cugini nasce solitamente per questioni di confine, oltre che per problemi che possono concernere altri aspetti familiari o per dispute che risalgono alle precedenti generazioni. Nel caso in cui un conflitto non si risolva, la conseguenza è 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?".

Pertanto, 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 da questo punto di vista, anche se in caso di conflitti verso l'esterno 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*, del possesso della terra e della struttura di parentela patrilineare.

Questa parentesi sulle relazioni politiche tra i pashtun può costituire un primo punto di riferimento per meglio comprendere alcune logiche quali la visione dei compiti e del ruolo che dovrebbe avere un *leader* politico, l'importanza del possesso delle terre, il ruolo della famiglia, le questioni d'onore e così via. Lo studio di Barth deve essere però inserito all'interno di uno scenario politico per diversi aspetti riconfigurato, dove non si possono non 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; se si considerano i "classici" lavori di autori come Barth, Akbar Ahmed, Dupree, Spain, è possibile rilevare come lo scenario politico in Afghanistan sia stato caratterizzato da una tendenza alla centralizzazione che necessitava del sostegno delle alleanze tribali, e che barcollava laddove il potere centrale entrava in contrasto con forme di potere legate ai *leader* "tradizionali", in grado di mobilitare le popolazioni locali ed esercitare una forte pressione sul "governante" di turno. Bisogna innanzitutto dire che

questa visione dello scenario politico afgano non esclude le molteplici commistioni, i tentativi di strumentalizzazione e le alleanze segrete tra i cosiddetti “poteri tradizionali” e i governi centrali. Ma, al di là di ciò, quel che è più importante evidenziare è come le forme di *leadership* si siano trasformate nel corso degli ultimi anni: i meccanismi di legittimazione dell'autorità hanno assunto una diversa valenza e i nuovi scenari politici e normativi hanno dato luogo a diverse logiche di potere (marginalizzando in molti casi la figura dei *khan*).

In particolar modo nella Kabul di oggi, dove il Governo negozia poteri e risorse con più interlocutori, dove la presenza della comunità internazionale è molto significativa dal punto di vista militare, ma rilevante anche per la presenza di civili impiegati nelle varie ONG, agenzie delle Nazioni Unite, multinazionali, etc., le forme di potere e i *leader* politici sono frutto in parte del quadro variopinto appena descritto e in parte dei più di vent'anni di guerra trascorsi, del narcotraffico, del mercato delle armi, dei conflitti internazionali che sfogano qui i loro drammi, della scarsità di risorse che genera forme violente di banditismo, delle reti terroristiche, della cosiddetta rinascita talebana, degli interessi che le potenze straniere continuano ad avere in questa regione.

Del resto, le forme di potere che agiscono oggi in Afghanistan non possono essere comprese nei termini di una opposizione tra potere centrale e poteri decentrati. Faiz Ahmed, in un recente articolo (2007b), si chiede: chi sono i principali attori politici e giuridici dell'Afghanistan di oggi? La sua risposta, in linea con la prospettiva della maggior parte degli osservatori, riprende quella visione che pone 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 la droga), a comandanti e *warlord* che sfruttano la forza delle loro 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; così come non vi è dubbio d'altro canto che la proliferazione di forze armate sia più che significativa, con molte province in balia di signori locali. Tuttavia, potrebbe risultare fuorviante, o quantomeno semplicistica, una visione 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, come Sayyaf per esempio, possiedono prigioni private e dispongono di piccole milizie ai loro comandi. Da questo punto di vista, potere statale e poteri extra-legali si fondono, dando forma ad un sistema che non può essere risolto nella dicotomia “buon governo – cattivi comandanti”.

Prendendo spunto da una riflessione di Louis Dupree (1980), si potrebbe far riferimento a livello analitico ad un modello che sottolinea la tensione continua che il corpo sociale vive (dai piccoli nuclei ai grandi gruppi), 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, 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 versi tende a trascurare l'importanza dei legami trasversali, non pienamente comprensibili in uno schema del genere. Inoltre, non credo si possa affermare che tale modello possa comprendere tutte le dinamiche politiche in atto nel paese. Le *ideo-logiche* della ricostruzione, per esempio, sfuggono in un certo senso a questo modello (per quanto siano in grado di provocare reazioni e forme di resistenza ai cosiddetti processi di modernizzazione), 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 si pongono oggi. 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 all'interno di tale quadro Kabul possa essere considerata emblema del pluralismo. Le distanze, in breve, pare si siano accorciate nel corso degli anni, come lo stesso Basir ha avuto modo di dirmi:

Per le persone che vivono nelle zone rurali, oggi 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. (...). Ci sono molte ONG che stanno a Kabul ma hanno progetti sparsi per il

paese, anche in zone lontane, isolate. A volte lavorano in *remote control* [cioè lo staff della ONG è composto solo da personale locale e non da *expat*], quando è pericoloso o quando sono zone difficili da raggiungere. I soldi però circolano più facilmente delle auto<sup>165</sup>.

Si accorciano le distanze e si moltiplicano le connessioni. I capi, armati e non, che detengono potere oggi in Afghanistan, sono intrecciati a tutti questi elementi; elementi che in termini generali definiscono il declino dei *khan* ed evidenziano l'accresciuto potere di comandanti, capi fazione e *warlord*, figure economicamente e politicamente legate al potere centrale ed alle istituzioni provinciali.

#### 4.1 Warlord

Il moderno fenomeno dei *warlord* in Afghanistan è indissolubilmente legato ai movimenti di insurrezione del 1978-80, quando il fallimento nel processo di *state building* 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 ostacolarli. In realtà, vi sono molte più sfumature, ragione per cui tale espressione deve essere intesa con sufficiente malleabilità. In Afghanistan, alcuni cosiddetti signori della guerra hanno preso parte ai processi post-2001, altri siedono nel Parlamento o al Governo, altri ancora hanno stretti legami con i governatori delle province. Difficile anche considerare la questione dei *warlord* al di fuori del contesto sociale in cui essi agiscono, e del 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 arbitrarie. Lo scenario è dunque ben più problematico di quanto la formula "*good*" *state vs* "*bad*" *warlord* – che Antonio Giustozzi (2004) analizza criticamente – potrebbe suggerire.

Nonostante ciò, l'espressione *warlord* (*jang salar* in dari) ha assunto negli ultimi anni una connotazione sempre più marcatamente anti-governativa, come un ostacolo per l'attuazione dell'agenda internazionale (Schetter, Glassner, Karokhail 2007). Tuttavia, questo tipo di rimando al "warlordismo" ha non solo l'effetto di appiattirsi (strumentalmente) sulla formula prima menzionata (*Stato vs warlord*), ma non tiene neanche conto dei diversi livelli e delle differenti forme di *leadership* che ineriscono alla proliferazione di gruppi armati in Afghanistan (ibidem), né considera in maniera appropriata

---

<sup>165</sup> Aprile 2008.

le implicazioni a livello regionale di tali fenomeni.

Secondo l'opinione di molti, i gruppi al potere che avviarono il processo di ricostruzione, con il supporto della comunità internazionale, furono costretti a coinvolgere signori della guerra e capi milizia, poiché uno scontro con questi ultimi non era pensabile, considerando anche che molte zone erano di fatto sotto il loro dominio. La conseguenza di tale atteggiamento fu che il ruolo di queste figure venne ri-legittimato dal potere centrale, e i signori della guerra penetrarono nelle strutture statali influenzandone radicalmente la vita politica. Apparentemente, il proposito iniziale doveva essere quello di – una volta cooptate queste figure tra le fila del potere centrale – rimpiazzarle in un secondo momento ed espandere il controllo dello Stato a tutte le province. Qualche complicazione tuttavia deve essersi fatta spazio nel frattempo. In ogni caso, non è da sottovalutare il guadagno ricavato da certi *warlord* grazie al fatto di essersi “inseriti” fra le maglie del sistema economico della ricostruzione (ibidem).

Non tutti<sup>166</sup>, ovviamente, sono convinti che tendere la mano a signori della guerra e comandanti fosse indispensabile per poter avviare un processo di pacificazione e ricostruzione. Anzi. Ciò che sembra evidente, comunque, è che molti dei limiti che la nuova forma di Governo ha mostrato derivano da questa commistione iniziale.

Questo sistema politico interno si interseca a quello dell'industria degli aiuti internazionali, della “rinascita” dei talebani<sup>167</sup>, del narcotraffico, delle geopolitiche che sfogano in Afghanistan dinamiche di rilevanza planetaria. Nel frattempo, il progetto per la costruzione di gasdotti e oleodotti, che negli anni novanta era naufragato, ha ripreso piede e nel 2003 ha portato Afghanistan, Pakistan e Turkmenistan alla firma di un trattato trilaterale. Gli idrocarburi destinati al Pakistan attraverserebbero il suolo afgano garantendo al paese entrate dovute ai diritti di passaggio. Per ora, tuttavia, il progetto non è ancora partito a causa dei molti problemi che investono l'Afghanistan, legati soprattutto all'instabilità politica.

Quello che è stato definito il “*New Great Game*”<sup>168</sup> vede come sempre l'Afghanistan al

---

<sup>166</sup> La parlamentare Malalay Joya, per esempio, è divenuta nota per essersi opposta fin dal principio all'ingerenza di comandanti e *warlord*.

<sup>167</sup> Il Movimento talebano, dopo una fase di relativa marginalità, ha ripreso vigore nel corso degli anni, al punto da ripresentarsi come interlocutore per il Governo afgano, questione su cui molto si dibatte. Molti dubitano infatti dell'opportunità di negoziare con coloro che sono ritenuti responsabili di molti degli attacchi che hanno colpito il paese negli ultimi anni.

<sup>168</sup> Era la prima metà del diciannovesimo secolo 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.

centro di interessi internazionali, ma ai vecchi protagonisti se ne sono aggiunti di nuovi e le implicazioni si sono ingigantite, interessando l'intero pianeta. Droga, interessi legati alle risorse energetiche e strategie geopolitiche contribuiscono nel creare un contesto all'interno del quale signori della guerra, comandanti, narcotrafficienti, reti terroristiche, bande armate e talebani riescono ad avere ampio spazio di manovra. È alla luce di un siffatto scenario che andrebbero osservate le forme di legittimazione politica, l'affermarsi di nuovi *leader*, la possibilità di manifestare il proprio dissenso e la capacità del sistema di coinvolgere giovani svincolati da tali logiche.

Cosa ne è dunque della giustizia in questo contesto? L'attuale ricostruzione giuridica e giudiziaria non sembra porsi come soluzione efficace ai drammi sociali che affliggono la popolazione, poiché sovra-determinata anch'essa da meccanismi egemonici la cui rilevanza politica e normativa mostra il chiaro legame tra il livello nazionale e transazionale di tali processi. Ne risulta quindi uno *spazio normativo* dominato da meccanismi di esclusione, piegato alla frammentazione e alla violenza politica che scaturiscono dallo scenario attuale, con profonde ripercussioni sul lavoro dei giudici.

## Capitolo terzo

### Giudici a Kabul

*1. La Corte del Secondo Distretto di Kabul; 1.1 La terra contesa; 1.1.2 Una scuola sul nostro terreno; 1.1.3. Parti uguali; 1.1.4 Un terreno, più proprietari; 1.1.5 Dal giudizio all'accordo; 1.2 Droga; 1.2.2 L'eroina nascosta; 1.3 Prezzi gonfiati; 2. Il Provincial Office; 2.1 Soraya; 3. I diversi ruoli dei giudici; 3.1 Casi civili; 3.2 Casi penali; 4. Corruzione e giustizia; 4.1 Il giudice oltre la legge: dialogo con l'ex giudice Abdullah; 4.2 Intervista a Gulrahman Qazi.*

Nell'ambito del diritto musulmano, il *qadi* (giudice) ricopre un ruolo decisamente importante. Stando alle rappresentazioni "classiche", il *qadi* dovrebbe essere una persona di "buon carattere", cioè una persona che non ha commesso peccati (almeno che non si sia pentito), e dovrebbe possedere le indispensabili qualità e le necessarie conoscenze; in generale, le competenze del *qadi* sarebbero limitate dal principio per cui egli non può giudicare una persona assente non rappresentata né i propri familiari (Schacht 1995). Chiaramente, descrizioni del genere hanno un valore più che altro "letterario", con tendenze alla "tipizzazione", che poco hanno a che fare con le attuali contingenze in cui si iscrive il lavoro dei giudici.

I principi di giustizia, che rivestono un ruolo chiave nel pensiero religioso, filosofico e politico arabomusulmano, manifestano la loro forza normativa, progettuale e dinamica, ed acquistano la loro dimensione concreta, nel momento in cui si tramutano in principi di diritto. (...). L'opera di mediazione continua tra il dettato della legge rivelata, la *shari'a*, e le esigenze contingenti dei casi singoli rappresenta il cuore dell'intero sistema giuridico di diritto musulmano (Giolo 2005, pp. 57-58).

Il giudice, in questo contesto, rappresenta una figura emblematica, la cui origine stessa (con riferimento all'Arabia pre-islamica) è oggetto di discussione. Sembra ormai comunemente accettata comunque l'eredità ricevuta dall'*hakam*, l'arbitro pre-islamico, cui il *qadi* successe nelle funzioni giurisprudenziali mantenendo, almeno inizialmente, le sue caratteristiche. L'*hakam* risolveva le dispute e le controversie facendo ricorso alle consuetudini dell'epoca, secondo prassi accettate e consolidate; il *qadi* musulmano conservò questa attenzione nei confronti delle fonti esterne al testo rivelato, utilizzandole come strumenti interpretativi ed integrativi (ibidem, p. 59; Hallaq 2005).

La relazione tra *mufti* (l'interprete del diritto) e *qadi* dimostra come fosse importante il ruolo di quest'ultimo nell'elaborazione del diritto: il *mufti* interagiva con il giudice fornendo consulenze; la presentazione delle dinamiche pratiche legate ai singoli casi da parte del *qadi* al *mufti* 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'analogia<sup>169</sup>). Inoltre, il giudice doveva conoscere la prassi applicativa di questi principi, nonché le consuetudini della comunità e la casistica processuale (ibidem, p. 74-75).

Come ricorda Joseph Schacht,

L'essenza del diritto processuale musulmano consiste nelle istruzioni al *qadi*, il cui dovere è 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'attenzione posta sul singolo caso, in relazione al contesto all'interno del quale questo avviene, è un aspetto essenziale del lavoro del giudice islamico. Questione centrale è inoltre quella della discrezionalità del giudice, che sottolinea quel complesso rapporto tra teoria e prassi nell'esperienza giudiziaria, e dalla quale emerge la rilevanza della casistica e la concezione islamica di giustizia (nella sua accezione di rapporto di reciprocità e di equivalenza). In generale, un *qadi* era considerato un buon giudice nella misura in cui riusciva a farsi interprete del comune sentire, in modo tale che il suo operato fosse comprensibile agli occhi della gente. Se si considera 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 gli interessi divenne il cardine del lavoro del giudice musulmano nei paesi arabi (Giolo 2005, pp. 76-77).

Il ruolo del giudice nell'islam classico evidenziava dunque certi principi fondanti del diritto musulmano.

---

<sup>169</sup> Questa è generalmente ammessa dai giuristi sunniti, mentre gli sciiti fanno tendenzialmente riferimento all'*aql* (intelletto), che pone maggiore enfasi sulla coscienza individuale.

Le funzioni del *qadi* sono cambiate con il trascorrere dei secoli, come evidenza per esempio questo passaggio di Baber Johansen:

Nell'organizzazione abbaside della giustizia, il *qadi* (...) era concepito soprattutto come l'istituzione preposta a regolare i conflitti giuridici tra i singoli, ad occuparsi di qualche delitto compiuto contro il diritto penale pubblico, [etc.]. (...). A partire dal X secolo la carica di *qadi* acquista una molteplicità di nuove funzioni. (...) diventarono spesso capi della polizia, regnarono su alcune città, controllarono l'amministrazione degli Stati (...). Questi mutamenti non potevano che lasciare le proprie tracce nella dottrina dei giuristi sunniti (ibidem, pp. 92-94).

Nel corso della storia, con i processi di islamizzazione, il confronto con modelli di giustizia autoctoni e lo sviluppo dei cosiddetti "diritti moderni", la figura del *qadi*, pur mantenendo saldo il suo legame con il passato, ha conosciuto una riorganizzazione delle competenze così come dei limiti e dei fini relativi alle sue funzioni. In questo lungo processo si è realizzato quel passaggio sintetizzato nell'espressione "dalle corti islamiche al palazzo di giustizia" (Starr 1991), passaggio che comunque costringe ad "osservare il presente con un costante riferimento al passato, in senso storico ed in senso culturale, politico e giuridico" (Giolo 2005, p. 105).

In Afghanistan, come vi è stato modo di osservare, la figura del giudice è sempre stata importante nell'ambito delle trasformazioni avvenute nel corso del Novecento. Innanzitutto, il riferimento al *qazi* (trascrizione persiana del termine arabo *qadi*) in Afghanistan è da considerarsi in relazione alla scuola hanafita<sup>170</sup>.

I processi storici che hanno visto nel tempo dottrine islamiche incontrarsi con modelli occidentali hanno prodotto contaminazioni giuridiche (oltre che culturali e politiche) di vario genere, com'è il caso 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

---

<sup>170</sup> Questa si sviluppò in Iraq tra l'VIII e il X secolo e svolse un ruolo decisamente importante nella creazione e nell'organizzazione del sistema della giustizia musulmana durante la dinastia degli Abbasidi. Tra il IX e il XIII secolo la dottrina hanafita si estese in Iran, in Asia centrale, in India e tra le popolazioni turche che si convertirono all'islam. Tra il XIII e il XVI secolo la scuola hanafita ricevette il sostegno dei Mamelucchi turchi e circassi, in Egitto e Siria; tra il XVI e il XX rappresentò la scuola dominante dell'Impero ottomano (Johansen 1997, p. 91). Per approfondimenti sul *fiqh* hanafita in Afghanistan, si veda Kamali 1997.

È utile ricordare che il riferimento ai principi islamici è frutto di una negoziazione e di una particolare formulazione dell'ordine giuridico (si veda il caso della Costituzione del 2004). D'altro canto, l'islam afgano ha sempre avuto caratteristiche distintive. Interessante notare per esempio come i pashtun spieghino la loro la fede musulmana, secondo loro in piena armonia con la tradizione e il codice del *pashtunwali*. Secondo la leggenda, un antenato pashtun, Qays, si trovava alla Mecca ai tempi del Profeta ed entrò personalmente in contatto con quest'ultimo; Qays accettò gli insegnamenti di Muhammad e prese il nome di Abd ul-Rashid. In questo modo, i pashtun "si considerano musulmani della primissima ora in quanto hanno ricevuto la parola di Allah direttamente dal Profeta, senza intermediari" (Vercellin 2005, p. 124).

nel ventesimo secolo. Anche la nuova Costituzione 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 (si pensi al ruolo dell'Italia in tal senso).

Il ruolo del *qazi* afgano ha dunque assunto connotazioni diverse in relazione ai cambiamenti avvenuti negli assetti di potere del paese, alle influenze allogene, alle trasformazioni sociali. Parafrasando Vanderlinden (1989) – secondo il quale l'individuo rappresenta il campo di battaglia su cui si scontrano diversi ordini giuridici –, si potrebbe affermare che il giudice rappresenta un punto di convergenza tra diversi poteri e sistemi normativi. L'irrisolta tensione tra tali poteri e tali sistemi, unita alla fragilità di un corpo della magistratura segnato da carenze strutturali, incompetenza e corruzione, dà luogo oggi ad una pratica giudiziaria sovra-determinata da logiche contrarie ai principi di giustizia che formalmente intenderebbe rispettare e promuovere.

Questo capitolo prende piede a partire dall'esperienza etnografica presso alcune corti di Kabul, anche se è opportuno soffermarsi brevemente sui limiti e sulle complicazioni di tale esperienza prima di analizzarne alcuni passaggi.

In diverse fasi, la ricerca etnografica è consistita nella presenza quotidiana durante alcuni processi svoltisi presso la Corte del Secondo Distretto della capitale e nel *Provincial Office*. Come si evincerà dalle successive considerazioni, la mia presenza ha certamente mutato le condizioni di svolgimento dei processi, talvolta facendomi assurgere al ruolo di "supervisore". Sebbene, infatti, fosse chiaro fin da subito il mio ruolo di ricercatore esterno, sia per i giudici che per gli altri funzionari, così come per gli imputati (ai quali veniva chiesta l'autorizzazione per acconsentire alla mia presenza), è evidente come la presenza di un esterno, occidentale, influenzasse lo svolgimento dei processi, durante i quali venivo talvolta interpellato dal giudice per esprimere un parere. Occorre anche sottolineare che per poter prendere parte ai processi e seguire i singoli casi 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, che avrebbe dovuto essere avallata dall'ambasciata italiana a Kabul, avrebbe potuto creare fraintendimenti in relazione alla mia presenza. Il tutto è avvenuto quindi su concessione di quei giudici che hanno deciso di accogliermi durante i processi. Per questa ragione, non riporto i nomi reali dei giudici incontrati, così come di fantasia saranno i nomi degli imputati protagonisti dei singoli casi.

Teoricamente, i processi sono pubblici, a parte alcuni casi specifici. Tuttavia, in nessuno dei casi osservati erano presenti persone esterne ai circuiti della giustizia; ciò può essere

ricondotto ad una questione di riservatezza, ma perlopiù è dovuto al fatto che quello che succede nella stanza dove si svolge l'udienza è preferibile che rimanga tra pochi. Dunque, la presenza di un occidentale turbava certe logiche, il che poteva costituire un problema, soprattutto in relazione alle delicate vicende politiche che hanno spinto, per esempio, la Corte Suprema a "invitare" (tramite un comunicato ufficiale) le donne giudici a non far parte dell'*Afghan Women Judges Association*, affermando che i giudici non possono costituirsi in associazione (il che non trova riscontro nelle leggi in vigore). La magistratura è costantemente sottoposta alle pressioni politiche, alle ingerenze dei poteri religiosi, alle logiche e agli interessi della comunità internazionale. È evidente come, accettando la mia presenza durante i processi, i giudici fossero consapevoli della possibilità di essere "sotto osservazione", ragione per cui coloro i quali hanno accettato ritenevano di non aver nulla da nascondere. Di conseguenza, gli episodi di corruzione nei confronti dei giudici mi sono stati riportati di seconda mano (dagli stessi giudici e dai procuratori), oppure mi sono stati raccontati da alcuni imputati stessi a conclusione dei loro casi. Oltre alla partecipazione durante le udienze, infatti, ho potuto raccogliere le testimonianze degli imputati coinvolti in altri processi, così come dei giudici a seguito di casi da loro giudicati.

Come già detto, nei casi direttamente osservati gli imputati acconsentivano alla mia presenza. In un clima come quello del sistema della giustizia afgana, è chiaro come tale concessione fosse influenzata dalla posizione svantaggiata degli imputati (in particolar modo nei casi penali), per cui non è facile dire se si sentissero obbligati ad acconsentire. Negli unici due casi familiari di cui mi sono occupato, per esempio, non ero presente durante il processo (su richiesta del giudice). Anche in altre occasioni mi è stato chiesto di non presenziare alle udienze o agli incontri. È da sottolineare comunque come la mia presenza (nella maggior parte dei casi insieme a me c'era anche un accompagnatore) si sia gradualmente modificata, divenendo nel tempo per certi versi "scontata". Oltre al sottoscritto, ad alcuni accompagnatori e ai vari funzionari, partecipavano talvolta alle udienze alcuni laureati in legge che intendevano intraprendere la carriera di giudice.

Sulla base di quanto detto finora, bisogna considerare la riflessione sul lavoro dei giudici alla luce tanto delle attuali condizioni in cui verte il sistema della giustizia afgana quanto del processo relazionale innescato con l'esperienza etnografica, con i limiti e le implicazioni che questo comporta.

## *1. La Corte del Secondo Distretto di Kabul*

Rispetto alle disposizioni previste nella Legge sull'Autorità giudiziaria e sull'organizzazione delle corti del 1967, la Costituzione del 2004 non introduce sostanziali cambiamenti nell'organizzazione del sistema delle corti<sup>171</sup>, 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 shariaitici.

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 di primo grado sottostanno alla giurisdizione delle corti di appello. 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 che di provincia. Nelle corti di primo grado non c'è una giuria, ma una corte generalmente composta da tre membri<sup>172</sup>.

La *Primary Court* del Secondo Distretto è allocata in una zona densamente popolata, nei pressi del fiume Kabul (quantomeno di quello che un tempo era un fiume). L'edificio è piuttosto grande, ma non gode di "buona salute": tragicamente 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.

È stato necessario un lungo percorso relazionale per poter avere la possibilità di incontrare i giudici mentre erano al lavoro. Alla *Primary Court* ho potuto accedere grazie soprattutto a Basir, che mi ha accompagnato anche al primo incontro.

Le prime volte che mi recai in tribunale ne uscii con svariati rifiuti e sguardi di sospetto da parte di alcuni giudici e funzionari. Un giorno, insieme a Basir, la corte del Secondo Distretto divenne "improvvisamente" accessibile, grazie ad un giudice che mostrò interesse nei confronti della mia ricerca. Anche quella volta, prima di accedere al piccolo cortile dell'ingresso principale, fummo sottoposti al solito rituale di perquisizione: "Hai un'arma?" Mi domandò il poliziotto di guardia, ridendo. Anche Basir sorrise. Invece di rispondere sorrisi anch'io, poi richiusi la borsa ed entrammo. Non sempre i poliziotti che si incontrano a Kabul sono così malleabili e gli abusi di potere sono all'ordine del giorno; d'altro canto, le "politiche della (in)sicurezza" non fanno che esasperare questa situazione.

---

<sup>171</sup> È del 2005 una nuova Legge sull'organizzazione giudiziaria.

<sup>172</sup> Sull'attuale organizzazione del sistema giudiziario e sulle competenze delle corti, si veda Moschtaghi (2006).

Molte persone frequentano il tribunale. Salendo e scendendo scale, camminando per i corridoi, si registra un vai e vieni continuo che scandisce il passare del tempo. Finalmente, dopo una lunga attesa, il giudice con cui avevamo appuntamento poté riceverci ed entrammo nella stanza che assurgeva al compito di corte<sup>173</sup>. Era una stanza rettangolare, di una trentina di metri quadrati, con due finestre. Appoggiate al muro di destra alcune sedie (dove siedono solitamente gli imputati nei casi penali), un vecchio tappeto in mezzo alla stanza per rammentare l'arte persiana della tessitura; sopra di esso, due tavolini in legno con ripiani di vetro che riflettevano la luce che penetrava dalle finestre. Comode poltrone posizionate lungo le pareti laterali erano pronte ad accogliere i procuratori, i giudici (membri della corte) e gli imputati (nelle cause civili). In fondo alla stanza, sulla sinistra, dominava 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". Quando ci avvicinammo alla scrivania il giudice si alzò in piedi per stringerci la mano e ci invitò a sedere sulle poltrone accanto alla sua scrivania. Gli raccontai della mia ricerca e del lavoro svolto fino a quel punto, dopo di che gli chiesi l'autorizzazione per prendere parte alle udienze da lui presiedute. Il giudice (che chiameremo Ajmal), prima di rispondermi, si impegnò in una considerazione personale sull'attuale situazione della giustizia in Afghanistan. Infine, concluse:

Penso che sia importante studiare la giustizia afgana da dentro. 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 stare qui, apprezzo il lavoro che fate. Potete stare qui anche oggi<sup>174</sup>.

Grati al giudice Ajmal, ci preparammo dunque a prendere parte alle udienze della giornata.

La stessa corte si occupa sia di casi civili che penali: in base al giorno vengono fissate udienze dello stesso tipo. Gli stessi giudici si occupano quindi di casi 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*

---

<sup>173</sup> 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, etc.

<sup>174</sup> 15/10/07.

*Rights Division*, in cui vengono affrontati casi di controversie tra privati e Stato (pubbliche amministrazioni).

Una volta concessaci l'autorizzazione, il giudice Ajmal fece suonare un campanello posto sulla sua scrivania. Pochi secondi dopo fece ingresso nella stanza un uomo piuttosto anziano, con vestiti logorati dal tempo, e il giudice lo informò che ci si accingeva ad iniziare con le udienze<sup>175</sup>.

### *1.1 La terra contesa*

Le dispute legate al possesso e all'uso della terra sono un problema diffuso in Afghanistan<sup>176</sup>, legato a diversi fattori, tra cui la mancanza di un sistema di registrazione efficace e stabile, la distruzione di edifici amministrativi e di documenti (l'alternanza di governi e i disastri provocati dai conflitti hanno lasciato un forte segno anche in questo senso), e i movimenti di massa legati alle guerre che hanno visto milioni di afgani fuggire dal paese e altrettanti milioni farvi ritorno negli ultimi anni. In molti casi, a seguito di una partenza, il terreno lasciato incustodito dal proprietario veniva occupato da altri, talvolta anche da istituzioni provinciali o governative; una volta tornato il precedente proprietario, veniva in essere la diatriba sulla legittima proprietà.

La terra (*zamin*), oltre ad 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 le relazioni di vicinato.

In relazione alle dispute sulla terra (per questioni di proprietà, eredità, confine, uso, passaggio) entrano in gioco diversi riferimenti normativi. Se un giudice tende a far riferimento al Codice Civile, alcune soluzioni consuetudinarie possono agire in maniera rilevante anche durante i casi affrontati in una corte. Non solo nei casi in cui si utilizzano per

---

<sup>175</sup> La scelta di utilizzare i tempi verbali al passato nel riportare i casi giudiziari osservati (così come quella di utilizzare la prima persona singolare nella narrazione) è parte di una strategia retorica che intende evidenziare la prospettiva personale dell'osservatore partecipante (il sottoscritto), che non svela una realtà attraverso la narrazione scritta, bensì racconta un'esperienza vissuta che, in quanto tale, ha carattere di provvisorietà e parzialità. Occorre precisare che queste strategie retoriche sono funzionali a ribadire il particolare posizionamento del sottoscritto ma non pretendono di risolvere, in generale, il cosiddetto problema dell'autorità etnografica che sembra andare oltre lo "stile" utilizzato dal ricercatore. Appare condivisibile, in questo senso, la perplessità espressa da DaMatta: "Si può veramente giudicare l'autorità da uno stile etnografico, come alcuni degli antropologi interpretativi vorrebbero farci credere? Ho paura che fare questo significherebbe tracciare una caricatura troppo semplicistica del discorso etnografico, perdendo di vista il fatto che tali narrazioni iniziano e finiscono con un insieme di quesiti posti prima di intraprendere il lavoro sul campo" (2000, pp. 158-159), oltre ai vari condizionamenti che precedono, accompagnano e seguono il lavoro di ricerca (si potrebbe aggiungere).

<sup>176</sup> Per un'utile ricognizione si vedano Wily 2003, 2004a, 2004b.

esempio i cosiddetti *customary document*<sup>177</sup>, ma anche nei casi in cui si cercano accordi che possano accontentare tutte le parti coinvolte.

Questione delicata è quella relativa ai diritti d'eredità delle donne, alle quali in ambito consuetudinario viene spesso negata la possibilità di mantenere il possesso di una proprietà<sup>178</sup> (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. Nei casi in cui vi sono donne coinvolte, l'accordo verte in genere a discapito di queste ultime; qualora si tratti di una casa, per esempio, alla moglie 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 marito.

Per i giudici, la risoluzione dei casi relativi all'eredità rimanda innanzitutto 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; l'eredità 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). Quest'ultimo principio viene giustificato in base al fatto che gli uomini sono ritenuti responsabili per le spese familiari da affrontare, mentre le donne sono libere da questo obbligo<sup>179</sup>. L'eredità 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 marito non aveva pagato il *mahr* (dono matrimoniale che il marito deve fare alla sposa quando si fissa il matrimonio), questo viene riconosciuto alla moglie prima che si proceda alla spartizione. La rimanente proprietà è detta *matruka* e viene divisa tra 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

---

<sup>177</sup> 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.

<sup>178</sup> Nel diritto musulmano, il diritto alla totale ed esclusiva disponibilità di un bene viene 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*, che 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).

<sup>179</sup> Tuttavia, la quantità di donne afgane che, vedove, ripudiate o coniugate, provvedono al mantenimento dei propri figli è tutt'altro che marginale.

prioritarie sulla *matruka*, ma non possono eccedere un terzo del patrimonio. Un altro limite è relativo al fatto che un non musulmano non può ricevere l'eredità di un musulmano e uno straniero non può possedere un bene immobile in Afghanistan; quindi ad uno straniero che ereditasse un bene immobile verrebbe offerto il corrispettivo prezzo della proprietà.

Nella 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). Le regole riguardanti il sistema ereditario nel diritto musulmano sono argomento assai dibattuto (Kimber 1998); la tensione verte sul rapporto tra regole coraniche e criteri di successione agnatizii. 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).

In relazione alle vicende quotidiane, come si traduce questo intreccio normativo – Codice Civile, consuetudini, riferimenti al diritto musulmano – all'interno della pratica giudiziaria? I giudici svolgono quel ruolo che il NRC auspicherebbe? I giudici fondano simbolicamente le proprie decisioni in primo luogo sugli articoli del Codice Civile; questo costituisce la fonte primaria che giustifica la sentenza. Tuttavia, come vedremo, il lavoro dei giudici si esplica all'interno di una struttura instabile e ridotta ai minimi termini, il che influenza non poco le procedure giudiziarie. Inoltre, tali procedure sono legate a meccanismi legati all'ambito delle pratiche consuetudinarie che intervengono sia nel modo in cui viene raggiunta la sentenza, sia nel tentativo di legittimare socialmente il ruolo dei giudici. L'utilizzo dei *customary document*, l'attenzione all'opinione dell'assemblea consuetudinaria (quando c'è), la preferenza per le soluzioni conciliatorie, l'influenza delle gerarchie sociali e di genere sono elementi presenti nella pratica giudiziaria. I principi religiosi costituiscono a loro volta una sorta di scenario di fondo, anche se ciò non significa che da parte dei giudici vi sia una effettiva conoscenza delle norme shariaitiche al riguardo.

Questi criteri attivi nella pratica giudiziaria concernono non soltanto i casi di successione ereditaria, ma in generale le dispute civili legate a proprietà e terreni.

### *1.1.2 Una scuola sul nostro terreno*

Erano le 9.40 del mattino del 15/10/07 quando iniziò la prima udienza. Il giudice Ajmal

sedevo al suo posto, io e Basir ci accomodammo sulle poltrone accanto alla sua scrivania. Di fronte a noi vi erano altri due giudici, che Ajmal, nel tentativo di spiegarci la loro funzione, definì “giudici investigativi”: un uomo sulla sessantina (che chiameremo Ahmed), vestito in giacca e cravatta, con un foglio bianco e una penna in mano, e una donna giovane (che chiameremo Fatime), con un velo color turchese sul capo e un plico di carte e documenti fra le braccia. Il compito dei cosiddetti “giudici investigativi” è di studiare e presentare i casi, aggiornare il giudice che presiede la corte sugli sviluppi delle indagini e dei documenti raccolti, portarlo quindi a conoscenza di nuove informazioni e dare infine opinioni in merito al singolo caso.

Le parti in causa erano costituite da due fratelli, che rappresentavano la parte privata della disputa (seduti sulle poltrone affianco alla nostra), e un procuratore, che rappresentava in questo caso il Ministero dell’educazione.

Il giudice Fatime introdusse il caso che, arrivato alla sua terza udienza, consisteva nella seguente disputa: nel 2004 era stata costruita una piccola scuola in un’area a diversi km dalla città. La parte privata dichiarava che quella scuola era sorta sul loro terreno (il terreno che, ereditato dal padre, i due fratelli avrebbero dovuto dividersi), della cui proprietà era possibile accertarsi grazie ad una serie di documenti (dichiarazioni fatte da alcuni vicini e un *customary document* in cui era scritto che nell’anno 1994 il padre dei due signori presenti comprava da M. S. un pezzo di terreno adiacente al suo). Il procuratore affermava invece che quel terreno era stato acquistato dalla scuola, dopo una fase iniziale in cui era stato pagato un affitto. Mentre la parte privata disponeva di documenti, il procuratore non possedeva nessun atto di vendita né di affitto.

Dalla ricostruzione storica effettuata nelle precedenti udienze sembra che la scuola fosse stata costruita nell’ambito di un progetto di sviluppo che coinvolgeva diverse organizzazioni non governative, afgane e straniere. Tuttavia, il Ministero non era in grado di fornire documentazioni al riguardo. La dinamica del caso era la seguente: i proprietari avevano lasciato il paese per qualche anno. In loro assenza, il terreno, ritenuto abbandonato, era stato preso in considerazione dal Ministero per poter costruire una scuola (per una ventina di bambini circa) ricevendo i fondi da enti non governativi. Una volta rientrati, i proprietari avevano preteso la restituzione del loro terreno.

Dopo aver presentato il caso, il giudice Fatime fece alcune considerazioni, che il giudice Ajmal ascoltò attentamente. L’opinione del “giudice investigatore” è sempre importante perché conosce il caso meglio degli altri, ne ha analizzato la documentazione e ha cercato i riferimenti legislativi adatti a risolverlo (cosa che viene ripetuta anche in fase di decisione

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 un certo rispetto nei confronti del giudice Ajmal (che dirigeva gli interventi) 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 chiedeva di fissare un'altra udienza per avere la possibilità di presentare i documenti necessari che fino a quel momento non era riuscito ad ottenere (la prima udienza risaliva a quindici mesi prima). Dopo la discussione, il giudice Ajmal chiese a tutti di uscire dalla stanza, ad eccezione degli altri due giudici. Trascorremmo dieci minuti nel corridoio adiacente: i due signori della parte privata parlavano tra di loro, mentre il procuratore teneva un'accesa discussione al telefono cellulare. Molte altre persone affollavano il corridoio, chi in attesa che qualcuno uscisse dalle altre stanze (corti), chi aspettando di parlare con un giudice, chi in attesa della sua udienza. Quando ci invitarono a rientrare ognuno riprese il proprio posto.

Il giudice Ajmal offrì a quel punto una specie di sintesi del caso; poi prese la parola il giudice Ahmed, che spiegò al procuratore che non era più il caso di perdere altro tempo alla ricerca di documenti. Riprese quindi la parola Ajmal, che comunicò la posizione della corte: l'area doveva ormai considerarsi di proprietà del Ministero; alla parte privata veniva però riconosciuto il diritto di pretendere una somma di denaro relativa alla vendita del terreno. In sostanza, iniziava una nuova fase della disputa: essendo stata sancita la proprietà di quel terreno, ora i precedenti proprietari potevano richiedere al Ministero il pagamento della somma relativa al valore di quel terreno. La consapevolezza di non esser giunti ad una effettiva risoluzione della faccenda può giustificare il rammarico che si scorgeva sul volto dei due fratelli, che tuttavia sembravano soddisfatti dal fatto di poter pretendere il costo del terreno. La corte però non si espresse in merito alla valutazione di questo compenso, questione che sarebbe stata affrontata nelle prossime udienze.

La corte ha svolto in questo caso un ruolo di mediazione, una mediazione raggiungibile per gradi: innanzitutto si dispone che la scuola non venga toccata; poi viene stabilito che il terreno apparteneva in precedenza alla parte privata per poi passare al Ministero; ai precedenti proprietari viene riconosciuto il diritto di ricevere una somma di denaro per il loro terreno; infine viene negoziato il prezzo. La funzione che svolge il giudice in questo caso è quella di una sorta di "garante" che dirige la ricerca di un accordo.

Pur essendo coinvolta un'istituzione governativa (il Ministero dell'educazione), il

processo prende qui la forma di un graduale accordo tra le parti. Concretamente, sembra appurato che il Ministero (qui si intendono alcuni funzionari che hanno agito a nome del Ministero) abbia occupato un'area ritenuta abbandonata, ma che tale non era. Tuttavia, la corte asseconda l'occupazione illegittima del Ministero<sup>180</sup> cercando di mitigarla attraverso il pagamento di una cifra che verrà stabilita in futuro. A rigor di legge, l'aver riconosciuto che la parte privata era proprietaria del terreno prima dell'occupazione del Ministero, avrebbe dovuto comportare il diritto esclusivo di disporne a loro piacimento. Tuttavia, la corte ha preferito decretare il Ministero come 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 è stata rappresentata da un avvocato, il che non costituisce un'eccezione: nei processi a cui ho preso parte, più di venti, in un solo caso era presente un avvocato (ciò diviene piuttosto spiacevole soprattutto nei casi penali).

I riferimenti legislativi sono piuttosto irrilevanti in questo caso, dove emerge invece la funzione mediatrice del giudice, la cui autorità si misura sulla capacità di trovare un accordo finale che possa accontentare entrambe le parti, senza ovviamente ledere gli interessi del Ministero.

### *1.1.3. Parti uguali*

Anche il caso del 22/10/07 concerneva la *Public Rights Division*. La stanza dove si svolgeva l'udienza era identica 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. Erano presenti altri due giudici (il giudice Ahmed – lo stesso del precedente caso – e il giudice Amir), il procuratore (che rappresentava in questo caso 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).

Era la prima udienza ad aver luogo per il caso in questione: il signore anziano (Faid), cieco da un occhio (lo perse a causa di una esplosione negli anni Novanta), chiedeva al Ministero che gli venisse corrisposta la somma di denaro pattuita anni prima per la vendita

---

<sup>180</sup> 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. Molti *warlord* 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 sulla terra sono state costruite case o edifici. (...). In molti casi richiediamo l'intervento della polizia per recuperare una proprietà del Governo", intervista del 6/11/06.

del suo terreno.

La faccenda ebbe inizio nel 2002, quando il Ministero (si parla sempre di funzionari impiegati al Ministero) acquistò una grossa area da quattro diversi proprietari. Il progetto era quello di costruire un ospedale (progetto mai realizzato). A differenza del precedente caso, qui i documenti da analizzare erano molti e confusi.

La disputa era relativa al fatto che Faid e altri tre proprietari terrieri avevano venduto nel 2002 la loro terra ad alcuni funzionari del Ministero della salute. Mentre gli altri tre proprietari avevano ricevuto i loro soldi, Faid affermava di non esser stato pagato. Quest'ultimo chiedeva dunque che gli venisse corrisposta la cifra accordata, più le spese che aveva dovuto affrontare in quegli anni. In alternativa, Faid chiedeva la restituzione del terreno. Il giudice Amir, presentando il caso, sottolineò la grande quantità di documenti da analizzare, molti dei quali in contraddizione tra loro. Uno stesso ufficio provinciale aveva firmato un documento per Faid in cui si dichiarava che egli era proprietario di quel terreno; ma in un altro documento, precedentemente datato, in possesso del procuratore, si attestava invece che la proprietà era stata ceduta al Ministero. Evidentemente, uno di questi documenti era falso ed era stato ottenuto in maniera illecita. I giudici cercarono inizialmente di approfondire la questione, ma poi passarono oltre.

Mentre il procuratore affermava che Faid aveva ricevuto una somma di denaro nel 2003 (come anticipo), questi dichiarava di non aver mai ricevuto niente. A sostegno della sua tesi il procuratore non era in grado di mostrare nessuna ricevuta di pagamento perché (così affermava) l'unica ricevuta che esisteva era stata data a Faid.

Dopo una lunga discussione e una lettura collettiva di alcuni documenti, il giudice Sayed ci invitò ad uscire. Durante l'attesa nel corridoio un uomo si avvicinò e mi chiese come mai mi trovassi lì anch'io. Più che altro aveva voglia di raccontarmi la sua storia, di un suo terreno occupato da alcuni vicini, che a suo dire l'avrebbero avuta vinta perché persone ricche e importanti. Era molto arrabbiato e scontento; 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 secondo lui non era una buona idea.

Rientrati, il giudice Sayed sintetizzò alcuni punti: 1) l'area dove avrebbe dovuto sorgere l'ospedale era stata divisa nel 2002 in quattro parti uguali, ognuna con 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) il giudice chiedeva inoltre di visionare i progetti relativi alla costruzione dell'ospedale.

L'eventualità di restituire il terreno a Faid veniva esclusa; si trattava quindi di capire quanti soldi egli dovesse ricevere.

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

Il signor Faid ha presentato molti documenti. Mi raccomando però sig. Faid, non dia soldi a nessuno per cercare di chiudere questo caso, se qualcuno le chiede dei soldi mi dica chi è stato. Noi qui rappresentiamo la legge e quello che facciamo lo facciamo davanti a Dio, e poi risponderemo a lui, e come giustificheremo la nostra disonestà?

Un'affermazione accolta con favore da Faid, e forse dettata dalla mia presenza e da quella dei due giovani laureati; un'affermazione che, comunque, evidenziava 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 un giudice o alla corte si occupano di queste "facende sporche".

Nel caso descritto, esplicitata l'impossibilità da parte del giudice di accordarsi per vie illecite, la corte procede alla ricerca di chiarimenti sulla vicenda. La funzione del giudice come "mediatore" emerge in questo caso anche nel modo di relazionarsi con le parti: a differenza dei casi penali, infatti, qui il giudice non rappresenta l'autorità che si impone sulle parti coinvolte. Piuttosto, il giudice mette in luce il percorso giuridico che le parti dovrebbero seguire per poter risolvere agevolmente il caso. In effetti, nei due casi concernenti la *Public Rights Division* le parti private non sembravano soggiogate dall'autorità del giudice. Soprattutto Faid, anziano proprietario terriero, si rivolgeva al giudice in modo disinvolto e diretto; l'udienza del caso "parti uguali" si svolse in effetti in maniera alquanto colloquiale. Anche l'uso dello spazio suggerisce una diversa condizione delle parti coinvolte: mentre nei casi civili le parti private siedono solitamente sulle poltrone, nei casi penali gli imputati siedono sulle sedie in fondo alla stanza. I primi quando parlano possono restare seduti, ai secondi è richiesto di alzarsi in piedi.

Le modalità di svolgimento dell'udienza sembrano quindi esplicitare il ruolo del giudice come una sorta di "garante", che ha il compito di chiarire i fatti e cercare una soluzione accettabile.

#### *1.1.4 Un terreno, più proprietari*

In un altro caso concernente una disputa tra due parti private (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, che si occupava di analizzare il caso.

Durante l'udienza relativa a questo caso la stanza era più affollata del solito, qualcuno stava in piedi perché non c'era posto a sedere per tutti.

La parte A e la parte B possiedono terreni vicini da molto tempo. Un breve corso d'acqua attraversa entrambe le proprietà. La parte A accusava la parte B di aver occupato un'area non di loro proprietà, lasciandovi anche un carro e attrezzi vari. Per questo motivo, alcuni membri della parte A si erano impossessati di tutto il materiale, perché secondo loro giaceva incustodito sul loro terreno. La parte B affermava che quel materiale era stato rubato e doveva essere quindi restituito; quest'ultima, inoltre, rivendicava anch'essa la proprietà di quell'area di confine.

Il giudice Amir presentò il caso e i documenti disponibili. Inoltre, Amir informò il giudice Sayed che questo caso era stato oggetto di discussione per molto tempo a livello interfamiliare. Le parti A e B si erano infatti incontrate diverse volte, talvolta concludendo gli incontri con litigi, anche violenti. Il caso era infatti giunto fin lì perché un membro della parte A aveva denunciato alla polizia un membro della parte B per averlo malmenato. A seguito della denuncia, le parti si erano incontrate una prima volta nell'ufficio del procuratore dove la denuncia era stata ritirata, anche se non era stato possibile trovare un accordo.

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, alcuni ne mostrarono di nuovi, che la corte invitò a consegnare. Dopo la pausa, la corte fissò una seconda udienza; nel frattempo, la parte A doveva restituire il carro e gli attrezzi alla parte B.

Nella seconda udienza (circa tre mesi più tardi<sup>181</sup>), la parte B lamentò che non tutti gli attrezzi erano stati restituiti e gran parte della discussione cadde su questo punto. Analizzati i documenti, la corte ritenne di non poter fino a quel punto stabilire chi era il proprietario dell'area in questione. Il giudice Sayed invitò a fornire testimonianze in favore delle parti e fissò un'altra udienza.

La cosa più interessante da notare è che in attesa della terza udienza, le parti hanno organizzato due incontri a cui hanno potuto partecipare anche alcuni anziani del vicinato. In questi due incontri è stato deciso collettivamente che le parti avrebbero rispettato i termini della decisione della corte. In sostanza, di fronte al fatto che il caso era in corso per vie legali, le parti hanno concordato di attendere il giudizio della corte decidendo che in ogni

---

<sup>181</sup> La prima udienza risaliva al 5/9/07, la seconda al 25/11/07.

caso si sarebbero impegnate a rispettarlo. In questo modo le parti sono riuscite a trovare un accordo basandosi sul fatto che nessuna cedeva alle richieste dell'altra, ma piuttosto entrambe si adeguavano alla futura decisione della corte. Si trattava di una decisione collettiva sofferta, perché entrambe le parti si rendevano conto delle lungaggini giudiziarie; tuttavia, il pezzo di terra in questione era piuttosto grande e vi erano quindi in gioco molti soldi, possibilità di lavoro e risorse future.

Oltre a far emergere di nuovo la funzione mediatrice della corte, questo caso evidenzia tre aspetti importanti: 1) 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); 2) l'accordo interfamiliare non rappresenta un'alternativa allo svolgimento di una causa in tribunale, ma rimane invece il fulcro del processo di conciliazione; 3) le corti, in questi casi, non agiscono in funzione di un diritto da tutelare, ma nel tentativo di mitigare i conflitti e/o preservare un certo equilibrio.

Quest'ultimo aspetto emerge 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 a comprarsi un'auto e cominciò a fare l'autista. Dai trenta/quaranta dollari al mese che riusciva a guadagnare prima passò a circa 170 dollari mensili di entrate (accompagnare la sera gli *expat* nei locali e fungere da taxi di giorno può essere redditizio). All'inizio del 2006 il fratello di Faizullah venne a mancare. La casa in cui vivevano era in affitto e Faizullah chiese al proprietario di poter rimanere lì con la sua famiglia e con la famiglia del fratello. L'affitto era fino ad allora di 190 dollari al mese. Dopo il funerale, il proprietario della casa pretese un aumento dell'affitto, fissandolo a 340 dollari. Il tentativo di trattare il prezzo non servì, quindi Faizullah chiese del tempo per cercare un altro posto. Lo stesso proprietario gli propose allora di comprare un'altra casa, più piccola, a quattordicimila dollari<sup>182</sup>, dandogli la possibilità di pagarla a rate (un accordo verbale secondo il quale Faizullah poteva dare un anticipo di 2100 dollari e poi pagare il resto a rate nel giro di qualche anno). Faizullah, disponendo dei soldi lasciati dal fratello<sup>183</sup>, accettò, pur con una certa fatica, e tutti si trasferirono. Nove mesi dopo, il vecchio proprietario andò da Faizullah dicendogli che

---

<sup>182</sup> Un prezzo contenuto rispetto alle tendenze attuali. Il mio amico Basir, agli inizi del 2009, dopo essersi sposato, ha trovato un appartamento in affitto a 400 dollari al mese. La casa di famiglia di Basir, dove sarebbero potuti andare lui e la moglie, era secondo lui troppo piccola, perché già abitata dai suoi due fratelli e rispettive famiglie. Basir ha provato anche ad informarsi sulla possibilità di comprarlo l'appartamento, ma gli hanno chiesto 60 000 dollari, una cifra decisamente al di là delle sue possibilità.

<sup>183</sup> In merito a questo punto non è stato possibile approfondire la situazione tra la moglie del fratello di Faizullah e quest'ultimo.

dovevano lasciare la casa perché serviva a lui. Faizullah fece presente che la casa gli era stata venduta e che lui aveva già pagato circa cinquecento dollari, oltre ai 2100 iniziali. Il proprietario affermava invece che l'acquisto non era più valido perché Faizullah non aveva ancora pagato interamente il debito. La questione giunse in tribunale per la prima volta nel novembre del 2006, per concludersi in primo grado nel marzo del 2007. La sentenza stabilì che Faizullah doveva lasciare la casa perché non di sua proprietà e i soldi versati fino a quel momento erano da considerarsi come contributo per l'affitto. Il proprietario si impegnava dal canto suo a concedere a Faizullah il tempo per cercare un'altra casa (il tempo fu fissato insieme alla corte in tre mesi, durante i quali Faizullah poteva abitare l'appartamento senza pagare l'affitto). Il documento di vendita (una scrittura privata tra le parti) di cui disponeva Faizullah era per la corte invalido in quanto Faizullah non ne aveva rispettato i termini, non pagando l'intero importo. Si osservi il seguente scambio tra il sottoscritto e il giudice Ayatullah, il "giudice investigatore" del caso:

Giudice: Il sig. W.W. [il proprietario delle case] ha rispettato la legge. Lui ha deciso di vendere la casa al sig. 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 garantita<sup>184</sup>. 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: Ma il sig. Faizullah dice che gli era stata data la possibilità di pagare un po' alla volta.

G.: No. 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. In soli nove mesi aveva già dato al sig. 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 sig. Faizullah non ha rispettato l'accordo.

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

G.: Abbiamo valutato che i soldi pagati fino ad ora possono coprire le spese dell'affitto. Faizullah e la sua famiglia hanno avuto un tetto grazie al sig. W.W.

A.: Ora sarà un problema per Faizullah, la sua famiglia, la famiglia del fratello...

G.: L'Afghanistan non è l'Europa. Sa quanti casi così ci sono? Un altro giudice al posto di A.A. [il giudice

---

<sup>184</sup> 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. Perlopiù si ricorre all'uso di *customary document*. 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 *customary document* che diversi anni dopo verrà mostrato al giudice per certificare la proprietà. Il giudice dovrà capire quale di questi può essere ritenuto plausibile; oppure opterà per un accordo tra le parti).

che presiedeva la corte in questo caso] avrebbe avuto la stessa opinione. Il sig. W.W. concederà tre mesi a Faizullah per cercarsi un'altra casa<sup>185</sup>.

Il sig. W.W. è un uomo piuttosto ricco, la cui ricchezza deriva in buona parte dagli affitti delle sue case, una delle quali rimane nei pressi dell'ambasciata iraniana; una casa molto grande, con un bel giardino, una casa che è da diversi anni la *guest house* di una ONG francese, il cui affitto ammonta a settemila dollari al mese<sup>186</sup>.

Il giudice Ayatullah ritiene che 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” afferma. Occorre sottolineare come il giudice non menzioni articoli di legge specifici in merito al caso. A parte un generico e confuso riferimento alla *shari'a* e al Codice Civile, la risoluzione del caso sembra essere affidata ad un arbitrario “buon senso” della corte. Difficile pensare che la posizione privilegiata del sig. W.W. non abbia giocato nessun ruolo nella fattispecie. Senza dubbio, Faizullah, non rappresentato da un avvocato e in una posizione svantaggiata rispetto al suo contendente, non ha potuto giocarsi la disputa alla pari con W.W..

In questo caso, la decisione della corte potrebbe apparire come un tentativo di non turbare un certo *equilibrio*. Il rapporto asimmetrico tra Faizullah e W.W. non trova infatti nella corte una possibilità di soluzione, di livellamento. Al contrario, i giudici finiscono col ribadire tale asimmetria. Ciò è evidente anche nel fatto che il caso si sia concluso con una relativa rapidità.

### *1.1.5 Dal giudizio all'accordo*

L'ultimo caso civile qui riportato non concerne una disputa per terreni. Tuttavia, come nel contenzioso tra le parti A e B, anche qui emerge l'importanza dell'accordo. A differenza di quel caso però, qui le parti iniziano la disputa in tribunale per concluderla al di fuori.

La corte relativa al caso in questione era presieduta dal giudice Sayed; il caso fu introdotto dal giudice Amir. Le parti coinvolte erano rappresentate da Mirza e Massud.

Mirza possiede 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

---

<sup>185</sup> Il giudice Ayatullah, anch'egli del Secondo Distretto, è stato da me intervistato a più riprese nel marzo del 2008.

<sup>186</sup> L'avvento della comunità internazionale ha prodotto un aumento incontrollato dei prezzi degli affitti.

Iran. Prima di partire, Mirza acquistò un generatore nuovo, spendendo intorno ai seicento dollari.

Quando tre mesi più tardi fece ritorno a Kabul, Mirza scoprì che i figli dovevano di lì a poco andare in tribunale per una causa con Massud, il proprietario del negozio accanto al suo (che vende *souvenir* e oggettistica). I figli di Mirza affermavano che il generatore nuovo si era guastato a causa di Massud, che lo avrebbe utilizzato a loro insaputa. Mirza conosce bene il suo vicino e, sebbene non lo ritenga un amico, sono molti anni che ha a che fare con lui.

Il giorno della prima udienza erano presenti in aula (una stanza spoglia) Mirza con i suoi due figli, Massoud con il fratello, il giudice Sayed e il giudice Amir.

I figli pretendevano un nuovo generatore (ripararlo, dicevano, costerebbe uguale); Massoud affermava invece di non aver nessuna responsabilità al riguardo. Dopo poche battute, il giudice Sayed, avendo compreso la natura del caso, invitò le parti a risolvere la faccenda privatamente. Mirza a quel punto prese parola e disse al giudice Sayed che lui non si trovava a Kabul quando era successo il fatto. Disse che se fosse stato per lui la faccenda non sarebbe mai arrivata in tribunale e aggiunse che ormai a lui non interessava sapere di chi era la responsabilità, per lui l'importante era risolvere il problema. Il giudice Sayed si rivolse quindi a Massud invitandolo a venire incontro alla buona disponibilità di Mirza. A quel punto anche Massud accettò di risolvere la questione privatamente. La corte chiuse così il caso. Successivamente, Mirza fece riparare il generatore spendendo trecentotrenta dollari. Massoud contribuì dando a Mirza cento dollari.

Al di là delle effettive responsabilità e del possibile senso di colpa dei figli (che forse spiega la loro reticenza nel giungere a compromessi), il giudice ha invitato le parti a trovare un accordo privato, in modo da risolvere la questione più rapidamente e pacificamente. Il giudice Sayed non si è interessato in questo caso di ricostruire i fatti e di individuare le responsabilità, ritenendo invece l'accordo il mezzo migliore per concludere la faccenda.

## *1.2 Droga*

Il seguente caso concerne il reato di spaccio, che fino ad una certa entità compete la *primary court*, mentre per i casi più gravi vi è un apposito tribunale<sup>187</sup>.

Il traffico e l'uso di droghe (oppio, eroina, cannabis) è un fenomeno di enorme rilevanza

---

<sup>187</sup> 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.

in Afghanistan<sup>188</sup>, con implicazioni tanto di ordine internazionale quanto micro-sociale (tossicodipendenza, violenza, proliferazione di armi, regime di illegalità). Mentre ad un certo livello infatti la questione del narcotraffico interessa le strutture di governo provinciali e nazionali, così come le relazioni internazionali, nella quotidianità il narcotraffico è leggibile attraverso le forme di violenza e marginalità che esso produce.

### *1.2.2 L'eroina nascosta*

Ali venne arrestato all'aeroporto di Kabul nell'agosto del 2007 con l'accusa di aver trasportato sei kg di eroina in una valigia. Trascorse quaranta giorni (dieci in più di quelli previsti per legge) in una cella del *Provincial Office*, dopo di che venne condotto in tribunale.

Era la seconda udienza relativa a questo caso<sup>189</sup>. Alla prima udienza era stato chiesto ad Ali di fornire nomi e dettagli rilevanti per ricostruire i percorsi del carico da lui trasportato.

La stanza che ospitava la corte era la stessa del primo caso osservato (quello tra la parte privata e il Ministero dell'educazione). Presiedeva ancora 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 sulla destra della stanza, dal lato opposto del giudice Ajmal. Ali aveva mani e piedi incatenati, indossava una tuta sportiva sporca e strappata sulle ginocchia. L'atmosfera era completamente diversa rispetto ai casi precedentemente osservati: la distanza tra

---

<sup>188</sup> 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 inficiò la vendita, che continuava grazie alle grosse riserve accumulate; all'alba della caduta del regime talebano, il prezzo dell'oppio era di gran lunga superiore rispetto a prima. Con la caduta del regime talebano, i contadini ripresero a coltivare oppio e i narcotrafficcanti in grado di commercializzarlo non mancarono di certo. Nel 2006, si stima che 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: circa un terzo del PIL per alcuni esperti, attorno ai due terzi per altri. Per poter afferrare l'entità di questa cifra, si consideri che in Colombia, maggior produttore mondiale di cocaina, il mercato della droga viene stimato tra l'1% e il 7% del PIL (Labrousse 2005). 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 a cui attualmente non si riesce a dare risposte alternative. I progetti per introdurre colture alternative – molto costosi e lunghi da attuare – non rappresentano, ad oggi, misure sufficienti per invertire questa tendenza. E quindi, 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 tale questione 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 narco-economia che coinvolge il sistema internazionale: tutto ciò ha ripercussioni significative sul processo di ricostruzione in atto. Per un caso studio sulle dinamiche legate al narcotraffico, si veda Goodhand 2002b.

<sup>189</sup> 11/3/08.

imputato e giudice emergeva qui in maniera netta, nell'uso del linguaggio, nell'obbligo da parte dell'imputato di alzarsi mentre parlava, nel fatto di essere incatenato, nella modalità di svolgimento della discussione (mentre nei casi precedenti 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 precedente udienza aveva invitato Ali a fornire i nomi delle persone che gli avevano consegnato quel bagaglio e di quelle a cui doveva portarlo, ma neanche in questa udienza Ali era in grado di fare questi nomi. La corte ci invitò ad uscire per poter deliberare. Mentre eravamo fuori, 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 avesse possibilità economiche decisamente sopra la media. Quando rientrammo il giudice consentì all'avvocato di prendere parola. La difesa insistette su due punti: 1) l'accusa era basata solo sul rapporto della polizia che lo aveva arrestato in aeroporto cui non era seguita nessuna indagine; 2) Ali stava trasportando un bagaglio di cui non conosceva il contenuto.

Il giudice Ajmal disse all'avvocato che non era contento di prendere una simile decisione, ma che non poteva fare altro. La corte disponeva di tutti gli elementi per poter decidere e l'atteggiamento non collaborativo di Ali non lo aiutava. La sentenza di primo grado condannò Ali a sette anni di reclusione più il pagamento di una multa di seimila dollari. L'avvocato disse che sarebbero ricorsi in appello ed 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 quasi come una dichiarazione di colpevolezza di Ali, dall'altra parte accusava 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. Disse che il fatto che Ali fosse stato picchiato era un'altra storia, che non influenzava questo caso e che se volevano potevano sporgere denuncia. A quel punto Basir (che mi accompagnava) intervenne con mia sorpresa 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 che per loro non fa alcuna differenza di chi si tratta, loro applicano la legge. Mentre si discuteva, Ali venne portato via.

Nel caso di Ali, l'autorità e il potere della corte sono emerse in maniera molto più

evidente rispetto ai casi precedenti, e la distanza tra giudice e imputato si è fatta più marcata e reale.

### *1.3 Prezzi gonfiati*

Il seguente caso<sup>190</sup> è interessante per sottolineare un aspetto: lo status sociale agisce in maniera rilevante anche nei casi giudiziari affrontati in tribunale.

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'educazione. Era la prima udienza ed erano 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 scritto relativo al caso.

I tre imputati erano impiegati al Ministero dell'educazione e tra le altre cose si occupavano di acquistare il combustibile per i *bukhari* (stufe). Secondo la denuncia fatta da un funzionario del Ministero i tre avrebbero per diversi anni gonfiato i prezzi dell'acquisto del combustibile tenendosi per loro la differenza. Nel rapporto del procuratore era inclusa una tabella che mostrava i prezzi del combustibile in diversi *bazar*: erano tutti più bassi dei prezzi che erano stati indicati dai tre imputati. L'accusa si basava inoltre sul fatto che i tre non avevano presentato molti documenti di spesa relativi agli acquisti degli ultimi anni.

Gli imputati si dichiaravano innocenti e lamentavano inoltre il fatto di esser stati ingiustamente licenziati dal Ministero prima che si fosse dimostrata la loro colpevolezza. Due dei tre imputati vivevano nel distretto di Paghman, poco distante dalla città. Dopo qualche domanda del giudice, gli imputati chiesero di poter leggere una lettera, la quale ribadì la loro dichiarazione di innocenza, ed aggiunse anche che loro erano sempre state persone rispettate, di buona famiglia e i due signori anziani che li accompagnavano potevano confermarlo. La lettera presentò i due anziani come "uomini rispettosi e onesti". Dopo la lettura della lettera il giudice Ajmal chiese ai due anziani se avessero qualcosa da dire: entrambi presero parola. Confermarono di conoscere molto bene gli imputati e le loro famiglie, affermarono che gli imputati non avevano mai avuto problemi in passato e che avevano buone relazioni con tutti i vicini. Quando terminarono, il giudice li ringraziò per esser venuti e per aver espresso la loro opinione; disse che la corte avrebbe tenuto in seria considerazione il loro intervento e li invitò, se lo desideravano, a tornare alla prossima udienza.

Si osservi come i due anziani non avessero nessuna informazione utile relativa al caso

---

<sup>190</sup> 25/3/08

specifico, ma la corte ha ritenuto comunque importante il loro contributo per poter conoscere la reputazione degli imputati. La gentilezza del giudice nei confronti dei due anziani e la presa in considerazione della loro opinione evidenzia l'importanza del *background* sociale. Anche in un tribunale, la *parola* di due anziani di rispetto e buona reputazione ha un certo peso nel definire lo scenario simbolico dentro il quale il giudice cercherà di muoversi per prendere una decisione. L'autorità del giudice si fa veicolo in questo caso dell'autorevolezza dei due anziani, la cui posizione sociale viene considerata degna di rispetto, a prescindere da come si sono svolti i fatti nel caso specifico.

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 poi 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 il commento del giudice Ajmal a seguito dell'udienza. La discrezionalità giudiziaria, di fronte alla mancanza 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 sua tabella solo i prezzi inferiori omettendo gli altri) e di testimoni oculari, spinge qui il giudice alla ricerca di un giudizio generale sugli imputati; questo pre-giudizio può essere utile nel processo in corso, ma deve essere supportato dall'opinione di persone considerate non solo attendibili, ma anche rispettabili e autorevoli. Il pre-giudizio, che da solo non costituisce né motivo di innocenza, né di colpevolezza, è comunque ritenuto importante per poter ricostruire lo scenario del singolo caso.

## ***2. 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 stanno diversi edifici, alcuni non agibili, altri destinati ad una irreversibile decadenza. Il *Provincial Office* include uffici di procuratori, corti, celle, comando di polizia, uffici amministrativi. Tra un edificio e l'altro il terreno è spesso solcato dai carri armati dell'ISAF (*International Security Assistance Force*), che prendono posizione secondo gli ordini. Ogni giorno, una moltitudine di persone trascorre qui parte della giornata; molti smarriti che non sanno dove andare, altri che dimostrano di conoscere bene il posto. Ci sono due ingressi: 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. Dal cancelletto di destra passano quelli che lavorano qui, quelli autorizzati e quelli che riescono a convincere i poliziotti di guardia. Tutti gli altri entrano dal cancelletto di sinistra, che porta dentro un gabbiotto dove si viene perquisiti. Quando tocca entrare da lì, bisogna fare i conti di passare un buon lasso di tempo ammassati gli uni agli altri.

La polizia di guardia è sempre molto agitata, il luogo è considerato ad alto rischio di attentati e il nervosismo talvolta produce reazioni eccessive in alcune guardie.

Fuori la gente urla, bus e taxi collettivi coi motori sempre accesi rendono l'aria irrespirabile, i ragazzini gridano la destinazione del loro mezzo e la gente prende posto. Qualche poliziotto ogni tanto sbuca in strada per far circolare le auto. I fotografi si piazzano di fronte all'ingresso principale, dal lato opposto della strada, e a loro la gente si rivolge per le fototessere.

È necessario un po' di tempo prima di imparare a muoversi dentro il *Provincial Office*, i cui "percorsi" sono molteplici.

Il 5 ottobre del 2006 vi feci ingresso per la prima volta; cercavo il giudice Arif, con il quale avevo fissato un'intervista. Provai a chiedere indicazioni ma nessuno mi sapeva aiutare. Sul tetto di un piccolo edificio vi erano i resti di quella che avrebbe potuto essere una scuola: sedie, scrivanie, banchi, porte. Sul tetto dell'edificio adiacente due poliziotti sedevano su vecchie sedie; appoggiati alle loro 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 cominciai a farmi una vaga idea: l'ufficio dei procuratori era quello accanto all'edificio dei detenuti. Lì davanti, il clima non era per niente disteso: 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 vedere un detenuto, vennero perquisiti e lasciati passare. Altri due invece ricevettero un trattamento diverso e di fronte al rifiuto di poter passare alzarono la voce e scoppiò una lite; subito una decina di poliziotti accorsero sul posto e i due vennero portati via brutalmente. Anche al ragazzo che seguì venne impedito di poter entrare per visitare un familiare. Il giovane inizialmente si allontanò per poi far ritorno con un cellulare in mano: lo passò al poliziotto che scambiò una breve conversazione telefonica, dopo di che autorizzò il ragazzo a passare. Due guardie si avvicinarono anche a me per chiedermi cosa stessi cercando lì; mostrai il passaporto e

spiegai che avevo appuntamento con il giudice Arif (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 loro collega a spingere un furgone che non intendeva mettersi in moto.

Individuato infine l’edificio dove lavorava il giudice Arif<sup>191</sup> decisi di entrare. Lavorava in quell’ufficio da un anno; prima aveva partecipato anche ad un corso legato all’*Italian Justice Project Office*.

Lo stesso giudice Arif mi ha fornito la documentazione relativa a due casi di lite familiare giunti alla corte del *Provincial Office*. In entrambi i casi Arif mi ha chiesto di non stare in aula durante l’udienza: “nelle questioni familiari le persone non gradiscono la presenza di estranei” fu il suo commento.

Quello che segue è uno stralcio di intervista tenutasi nel giorno del nostro secondo incontro<sup>192</sup>:

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 finisce. 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: se per esempio il marito non provvede al mantenimento della moglie, lei può chiedere lo scioglimento; se il marito è andato via di casa senza dire dove e senza fare ritorno per tre anni, la moglie può chiedere lo scioglimento del matrimonio; se il marito picchia la moglie, il giudice cerca di ricreare la pace, una persona viene mandata da loro per cercare una soluzione, anche con le loro famiglie. Se però non si risolve il problema, allora la moglie può chiedere lo scioglimento; oppure la donna può provare una normale richiesta di scioglimento del matrimonio.

Il giudice ha il difficile compito di valutare le intenzioni<sup>193</sup> degli sposi, di capire quali sono i reali motivi

---

<sup>191</sup> Arif è nato nel 1976, si è laureato in Legge all’Università di Kabul ed è membro della *Civil Court*.

<sup>192</sup> 10/10/06. Arif mi accolse senza sospetto già al nostro primo incontro e mi concesse un’interessante intervista. La confidenza da lui dimostratami era dovuta al fatto di esser stato a lui introdotto da un suo amico, consulente della Ong *Global Rights*.

<sup>193</sup> L’esercizio di valutazione dell’*intenzione* delle parti è un aspetto importante della pratica giudiziaria, in particolar modo nelle tipologie di casi come quella cui il giudice fa qui riferimento. A titolo comparativo, si

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*<sup>194</sup>. 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 cedere alla corruzione. (...).

La Corte Suprema dovrebbe impedire ai giudici impreparati di decidere il destino della gente. Ma anche nella Corte Suprema<sup>195</sup> ci sono giudici senza formazione in legge, messi lì per motivi politici. (...).

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

L'intervista al giudice Arif mette in evidenza diversi aspetti, tra i quali la rilevanza conferita dal giudice alla ricerca dell'accordo. Ma vale la pena di soffermarsi ora 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, si è osservato

---

veda Stiles 2003. In questo articolo, l'autrice esamina il modo attraverso il quale 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).

<sup>194</sup> 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 essere revocabile (*ragʿi*) o definitivo (*baʿin*). La differenza sta nella sottile sfumatura del modo in cui il ripudio viene formulato. Varianti del ripudio sono la *mubaraʿa*, lo scioglimento del matrimonio di comune accordo con la rinuncia reciproca ad ogni obbligazione finanziaria; il *hulʿ*, attraverso il quale la moglie può riscattarsi dal matrimonio dietro pagamento; la *ilaʿ*, cioè lo scioglimento del matrimonio per giuramento del marito di astenersi dal rapporto sessuale per quattro mesi (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 maggiorenne; 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 maggiorenne e tramite il ripudio. Il matrimonio può essere sciolto anche dal *liʿan* (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 accesi 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 mutʿa*, il matrimonio a termine, che, seppur poco diffuso, potrebbe non solo rendere ancor più complicato il lavoro dei giudici in materia, ma anche peggiorare la condizione giuridica di alcune donne.

<sup>195</sup> Dal 2004 al 2006 la Corte Suprema è stata presieduta da Shinwari, un integralista membro dell'Ittehad. Al suo posto è stato poi nominato Azimi, su cui molti hanno riposto le loro speranze per una svolta decisiva, che però non è arrivata. Forme di integralismo, corruzione, pressioni politiche, possibilità di accesso ai fondi (legate alle "politiche dell'aiuto"), influenze degli esponenti religiosi ed influenze esterne agiscono contestualmente nel sovra-determinare il lavoro della Corte Suprema.

come condizionamenti sociali ed economici vengano da un lato riprodotti nelle istituzioni (consuetudinarie e giudiziarie) preposte alla risoluzione delle dispute e come, dall'altro lato, rendano le possibilità di accesso a tali istituzioni possibili solo ad un certo costo (rischio di vendetta, punizioni, impossibilità di far valere la propria posizione). Ciò induce gli individui ad un comune e quotidiano ricorso a modalità "private" (familiari ed interfamiliari) di composizione delle liti, riconciliazione, intesa.

Certamente, i casi presi in considerazione non possono essere considerati un campione rappresentativo né tantomeno eterogeneo. Inoltre, come si evince anche dalle parole del giudice Arif, la corruzione e l'incapacità di molti giudici rende il sistema giudiziario poco credibile e non rispettabile. Ma, al di là di ciò, è interessante ora considerare qualitativamente il lavoro di quei giudici (con una formazione giuridica) che, almeno in apparenza, agiscono non sotto il peso della corruzione, ma secondo una discrezionalità propria fondata sulla legge, lo sguardo divino, il buon senso e la consuetudine. Dunque, è in relazione al lavoro di questi giudici che il problema dell'inaccessibilità può essere risolto? Vedremo come anche i giudici non corrotti siano sottoposti a pressioni che rendono arduo il loro lavoro.

Nei casi giudiziari (civili) precedentemente osservati si è constatato come i giudici fossero tendenzialmente orientati a non turbare l'ordine sociale di gerarchie e prassi consolidate. In questo senso, anche la ricerca dell'accordo, apparentemente accettabile per tutte le parti coinvolte, risultava perlopiù atta a consolidare piuttosto che sovvertire. Il paradosso che ne risulta è il seguente: i giudici (quelli con una formazione giuridica), da una parte ribadiscono un certo "ordine delle cose", dall'altra parte possono aprire percorsi normativi attraverso i quali le persone possono affrontare i loro problemi. Possono in ciò anche perché agiscono secondo una prassi che si fonda simbolicamente su diversi sistemi di riferimento normativo.

Per queste vie l'inaccessibilità può essere risolta? Le ingiustizie possono essere adeguatamente affrontate?

Prima di provare a rispondere, può essere utile arricchire questo quadro parziale osservando un altro *criminal case*.

### 2.1 Soraya

La storia di Soraya ebbe inizio nel 2005 quando tra suo marito (Homayoun) e sua sorella minore (Freshta, all'epoca diciassettenne) nacque una relazione. Inizialmente, Homayoun tenne la relazione nascosta, ma quando Soraya ne venne a conoscenza la situazione si

complicò. Soraya chiese a sua sorella di troncare la relazione e a suo marito disse che non si trattava di una relazione lecita. Homayoun invece intendeva sposare Freshta. Da quando la relazione aveva avuto inizio Homayoun aveva cominciato a picchiare Soraya perché vedeva in lei un limite per il suo rapporto con Freshta, finché ad un certo punto i due amanti decisero di lasciare il paese lasciando Soraya e i tre figli a Kabul. Soraya a quel punto chiese al fratello maggiore di Homayoun (Samad) di intervenire e di farli tornare a casa. Samad scoprì che la coppia era andata in Pakistan e li fece tornare a Kabul. Ma anche una volta tornati i problemi per Soraya continuarono perché Homayoun seguiva a picchiarla ogni giorno. Soraya, constatando che neanche suo 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: 1) avrebbe potuto sposarsi con un loro fratello minore (Ghulam); 2) oppure avrebbe potuto sposare il figlio maggiore di Samad. La famiglia di Soraya decise di prendersi del tempo per la scelta riguardante Freshta e per evitare problemi decisero di mandarla ad Herat, dove vivevano alcuni parenti. Homayoun, con l'allontanamento di Freshta, divenne ancora più violento arrivando a minacciare di morte Soraya se Freshta non fosse tornata. Soraya si rivolse nuovamente a Samad per chiedere aiuto. Quando però Homayoun venne a saperlo picchiò Soraya fin quasi ucciderla. Soraya chiamò di nuovo suo fratello (Nabi) in Iran che tornò a Kabul dopo qualche settimana. Una mattina si presentò a casa di Soraya per parlare e poco dopo arrivò anche Homayoun. I due si allontanarono per restare soli nel cortile. Soraya da dentro casa sentì uno sparo ed uscì nel cortile: vide suo marito per terra e Nabi che scappava. Poco dopo arrivò la polizia, Soraya fu portata nel *Provincial Office* dove rimase in cella per un mese. I suoi 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 dicendole di raccontare al giudice che Homayoun era stato ucciso da un estraneo per problemi di soldi. Ma Soraya preferì raccontare la sua versione dei fatti. Alla prima udienza, Soraya fu subito condannata a quattordici anni di reclusione per l'omicidio del marito<sup>196</sup>. Al processo Soraya era completamente sola: Nabi era in Iran e nessun altro membro della famiglia si fece vedere. Un avvocato, ovviamente, non poteva permetterselo.

Dopo un anno di detenzione Soraya ha cominciato a ricevere l'appoggio di

---

<sup>196</sup> I due figli piccoli sono rimasti con Soraya durante il periodo di detenzione mentre la figlia maggiore è stata affidata alla famiglia di Samad.

un'Organizzazione afgana. Otto mesi dopo è stata scarcerata. Attualmente vive nel centro gestito da questa Organizzazione. Una volta fuori dal carcere, Soraya ha preteso che sua figlia tornasse con lei: nell'aprile 2008 era ancora in corso la pratica per l'affidamento.

Spesso nel suo racconto Soraya ha sottolineato il fatto di come fosse rimasta sola dal momento in cui era stata arrestata. I giudici, stando al suo racconto, non hanno esitato a condannarla proprio perché da sola lei non rappresentava un interlocutore essenziale. Il giudice Karim, che faceva parte della corte d'appello che ha scarcerato Soraya, ha dichiarato che “non c'erano prove che dimostravano la responsabilità di Soraya nell'omicidio”<sup>197</sup>.

L'assenza di un'indagine e il rapido giudizio di primo grado possono essere letti come un modo per “tranquillizzare” la situazione, colpendo l'elemento più debole coinvolto nella faccenda: Soraya. In effetti, nessuna vendetta è scaturita 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 storia di Soraya non evidenzia solo i limiti e i drammi che interessano il 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 riaffermazione. 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 sofferenza. Neanche quando Homayoun ha rischiato 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 dei fatti, in modo da far rientrare il problema *in* famiglia (a quel punto non si sa quali sarebbero state le conseguenze). Ma di fronte alla scelta di Soraya di affrontare l'accaduto in maniera esplicita per via giudiziaria, le famiglie si sono ritirate, abbandonandola, e Samad ha richiesto l'affidamento della figlia maggiore, ottenendolo (senza opposizione alcuna da parte della famiglia di Soraya).

Come ricorda il 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 *primary court* abbia interpretato gli eventi. Se il lavoro dei giudici fosse controllato, forse

---

<sup>197</sup> 2/4/08, Kabul. L'intervista con uno dei giudici della corte di appello è stata possibile grazie all'Organizzazione afgana che fornisce rifugio a donne ingiustamente condannate e vittime di violenza nel cui centro Soraya attualmente vive. Per ragioni di sicurezza mi è stato chiesto di non menzionare il nome dell'Organizzazione né tanto meno 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.

ci sarebbero meno condanne da annullare e più colpevoli da processare.

### ***3. I diversi ruoli dei giudici***

Riprendiamo ora il precedente quesito: le ingiustizie possono essere risolte (a Kabul) per mezzo del sistema giudiziario?

Una prima fondamentale distinzione è necessaria, quella tra ambito civile e penale. Questa distinzione non è solo opportuna da un punto di vista giuridico, ma anche per le implicazioni e le dinamiche sociali che comporta.

#### *3.1 Casi civili*

Nei primi due casi osservati, concernenti la *Public Rights Division*, si è visto come l'obiettivo primario della corte fosse quello di trovare un accordo tra le parti. La mediazione gestita dalla corte procede per gradi e ai giudici spetta il compito di mostrare vie d'uscita dalla disputa. Tuttavia, occorre sottolineare come la ricerca dell'accordo rappresenti allo stesso tempo un tentativo di rispettare certi equilibri; in entrambi i casi, infatti, la posizione dei Ministeri – che sembravano dalla parte del torto, perlomeno 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 ledere i loro interessi (soprattutto gli interessi dei Ministeri, appunto).

Nella disputa tra le due famiglie (A e B) per il terreno, emerge un ulteriore aspetto importante: mentre il caso è in corso per vie legali, le famiglie organizzano incontri interfamiliari nell'ultimo dei quali le parti si impegnano a rispettare le condizioni che verranno decise in tribunale. Anche qui il compito della corte sarà quello di giungere ad un accordo, ma vediamo come l'autorità della corte da sola non basta: è nel ricorso alla discussione interfamiliare che viene stabilito che la sentenza della corte dovrà essere rispettata.

Nel caso di Faizullah F. la corte sentenzia a favore del ricco proprietario, procurando un danno non indifferente a Faizullah, al quale viene solo concesso di poter avere il tempo di cercare una nuova casa. In questo caso, la possibilità di un accordo equo viene meno nel momento in cui una delle parti vince la causa; ciò è probabilmente dovuto in buona misura alla evidente asimmetria tra le parti in causa: un ricco proprietario da un lato e un comune lavoratore con due famiglie da mantenere dall'altro (a differenza del caso "parti uguali", per

esempio, dove pur essendo coinvolto il Ministero, che la corte tende a tutelare, il sig. Faid è comunque nella posizione di essere rispettato, grazie al suo *background* e alle sue possibilità economiche). In altre parole: più l'asimmetria tra le parti si fa evidente meno l'accordo (o l'arbitraria sentenza) sarà orientato alla tutela di entrambe.

Nella disputa tra i due negozianti circa il risarcimento per il generatore, le parti vengono invitate dal giudice a risolvere la questione al di fuori del tribunale. Constatata la disponibilità da ambo le parti a mettersi d'accordo e valutata la scarsa rilevanza del caso, il giudice ritiene che una faccenda del genere non debba essere affrontata in tribunale.

In sintesi, è possibile rimarcare tre aspetti importanti in relazione ai casi osservati: 1) nei casi civili, i giudici prediligono la ricerca dell'accordo, a prescindere dalle implicazioni giuridiche; 2) la risoluzione del caso per vie legali non esclude il ricorso a meccanismi consuetudinari e familiari, la cui rilevanza emerge nella misura in cui è tramite questi che alla corte può essere riconosciuta l'autorità per poter decidere; 3) le decisioni delle corti tendono a non sovvertire le gerarchie sociali preesistenti.

Se in molti casi la ricerca dell'accordo impedisce che la faccenda si complichino o che vada per le lunghe, è pur vero che in un rapporto asimmetrico l'accordo dovrebbe perlomeno essere garantito dal giudice, il cui ruolo dovrebbe essere quello di annullare le differenze socio-economiche. In ogni caso, l'accordo rimane il perno delle dispute civili.

Da un punto di vista comparativo, è interessante prendere in considerazione il lavoro di Simon Roberts (2008), il quale 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 questa "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 [ora] 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 lavora in tal senso.

Traendo spunto da una riflessione di Grande e Mattei (2008), è possibile evidenziare un aspetto che permette di osservare in una prospettiva critica il modello della mediazione, senza quindi 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)” (ivi, p. 31). Ciò che avviene in quei paesi occidentali in cui il modello della mediazione prende sempre più piede, può essere letto – secondo questi autori – 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, nei sistemi subalterni e periferici, emerge un quadro più sfumato e all'apparenza contraddittorio. Gli stessi soggetti che partecipano attivamente all'industria dell'ADR [*Alternative Dispute Resolution*] spingono per il rafforzamento della *rule of law* all'occidentale, nel tentativo di sottrarre giurisdizione ai sistemi tradizionali e rafforzare così il potere formale che essi si scelgono come interlocutore privilegiato. Il fenomeno è evidentissimo, 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 non sono avvenuti all'interno di uno spazio territoriale isolato, ma hanno invece conosciuto l'affluenza e l'ingerenza di modelli allogeni, trasportati dai tentativi di conquista, dalle relazioni internazionali, dalle guerre. Ciò significa, da un punto di vista dell'ideologia giuridica, che le *contaminazioni*, talvolta frutto di movimenti politici e culturali, talvolta di imposizioni egemoniche, costituiscono l'ineluttabile realtà dei processi storici, per cui è in tali termini che i fenomeni contemporanei devono essere osservati. Se il lavoro di Roberts evidenzia 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. Detto ciò, l'immaginario del *qadi* islamico che nell'esercizio delle sue funzioni è orientato a preservare l'equilibrio della comunità (in relazione al contesto culturale e sociale all'interno del quale opera), si traduce ora in una realtà ben più articolata e complessa.

Nell'attuale processo di ricostruzione, l'ordine della *rule of law* come prodotto di

un'ideologia legale internazionale evidenzia la natura delle trasformazioni in corso in Afghanistan. I giudici di Kabul, di nuovo, si trovano al cuore di tale processo trasformativo, presi in una sofferente commistione tra fondamenti della *rule of law*, consuetudini, potere religioso; e ancora tra centralismo e dissoluzione dell'ordine statale.

La mediazione giudiziaria può essere così legata alla negoziazione politica: i giudici, espressione del sistema statalizzato della giustizia, potenziali veicoli della *rule of law*, ritrovano nel substrato consuetudinario una fragile legittimità del loro *essere* giudici. Il processo giudiziario diviene dunque l'occasione per una negoziazione attiva a più livelli: dai giudici che negoziano la validità dei sistemi di riferimento a cui possono attingere nel prendere le loro decisioni (legge statale, consuetudini, principi islamici), all'ordine giudiziario statale investito da forze interne ed esterne che difficilmente cedono le une alle altre.

In questo clima, difficilmente i soggetti più deboli possono incontrare la possibilità di contrastare le ingiustizie quotidiane che li affliggono.

I casi analizzati mostrano come i giudici di Kabul non tentino di delegittimare certi meccanismi consuetudinari e sfere di autorità tradizionali in nome di un ordine statale superiore. Piuttosto, è evidente come essi cerchino di operare 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 *criteri*. Il prezzo da pagare per questa mediazione è spesso quello di ribadire un sistema di asimmetrie e disuguaglianze preesistenti ai casi giudiziari, e allo stesso tempo quello di rendere più lenta e macchinosa l'implementazione di un sistema della giustizia regolato da norme (ufficialmente) avverse alle consuetudini. Per questo, i giudici incarnano un modello di giustizia che i cittadini afgani, oggi, non riconoscono (quello della giustizia statale ispirata alla *rule of law*); ma, allo stesso tempo, essi trasportano in sede giudiziaria i meccanismi di resistenza che si oppongono a tale modello, riaffermando autorità tradizionali, facendo riferimento a determinate prassi socialmente consolidate e talvolta esasperando determinate forme di subordinazione (come avviene per esempio in certi casi in cui la moglie fugge a seguito delle violenze subite dal marito e il giudice la condanna ad un periodo di detenzione per aver abbandonato la casa, senza prendere provvedimenti per la violenza da lei subita).

Il quadro è reso ancor più complicato dalla carenza di strutture e personale, dalla mancanza di preparazione di molti giudici, dalla corruzione diffusa. Fenomeni 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 dalle parole del giudice Arif: “Se non avessi potuto studiare e non fossi un giudice, io non mi fiderei di andare davanti ad una corte. Quante possibilità avrei di trovare un giudice onesto e capace?<sup>198</sup>”.

Dunque, il ricorso al modello dell'accordo, della mediazione, può rappresentare a sua volta un tentativo di mediazione che i giudici tentano di operare ad altri livelli: quello tra differenti sistemi di riferimento normativo, tra costruzione di un ordine statale e riconoscimento delle autorità tradizionali, tra implementazione di modelli di giustizia allogeni e continuità di certe pratiche consuetudinarie.

### 3.2 Casi penali

Nei casi penali sembra ristabilirsi un preciso ordine gerarchico tra giudici e imputati: la ricerca dell'accordo lascia spazio all'autorità del giudice, che tenta di legittimarsi attraverso la *forza della legge*<sup>199</sup>. Un'autorità che non emerge soltanto nel momento della sentenza, ma che è evidente nella collocazione spaziale dei protagonisti (gli imputati nei casi 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 una domanda sorge a questo punto: davvero il processo può essere inteso come il “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 giudiziaria<sup>200</sup>. Si tratta allora di osservare come viene naturalizzato il processo giudiziario in

---

<sup>198</sup> Intervista del 5/10/06, Kabul.

<sup>199</sup> L'utilizzo di tale espressione fa qui inizialmente riferimento alla riflessione intrapresa da Derrida (2003). Il caso afgano spinge poi a considerare la *“force de loi”* non solo come uno degli elementi costitutivi del potere che si impone nel nome della legge, ma anche come condizione costruita quotidianamente attraverso una prassi di negoziazione.

<sup>200</sup> Tuttavia, i rapporti tra potere esecutivo, legislativo e giudiziario non possono essere letti da un'unica prospettiva. Se il sistema giudiziario può divenire uno strumento di espansione dei poteri del Governo, in esso possono altresì scorgersi atti di resistenza alle influenze esterne. Inoltre, come ricorda Ron Shaham, il successo di ogni riforma giuridica dipende da due fattori principali: la risposta della gente e l'interpretazione

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 rendono un costrutto un’evidenza scontata; in altre parole, che rendono un processo giudiziario il “teatro naturale della giustizia”. Come nei casi civili, anche in ambito penale pratiche consuetudinarie e forme di autorità comunitarie e familiari continuano a giocare un ruolo importante. Come se, per molti afgani, il teatro naturale della giustizia fossero la famiglia e la comunità, che devono però cedere il passo al tribunale, non senza continuare ad esercitare una certa influenza.

Dalla confluenza di significati e pratiche derivanti da consuetudini, forme di autorità riconosciute e meccanismi giudiziari emerge lo spazio normativo all’interno del quale tanto i giudici quanto gli altri soggetti coinvolti danno forma ad una giustizia negoziata.

Mentre nei casi civili la negoziazione è evidente anche nelle procedure di composizione delle liti, nei casi penali essa si manifesta perlopiù 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’educazione, l’attenzione concessa dal giudice ai due anziani giunti in tribunale per garantire la buona reputazione dei tre imputati evidenzia 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 teoria e prassi nell’ambito giudiziario dà luogo qui ad una discrezionalità giuridica attenta a non tradire le forme di autorità e di rispetto riconosciute all’interno del contesto sociale in cui il giudice si trova ad agire. Ignorando questi aspetti, respingendo l’ingresso in tribunale di valori e pratiche consolidate a livello consuetudinario, la già fragile e instabile legittimità sociale del giudice verrebbe del tutto meno. Ma se il caso dei “prezzi gonfiati” mette in luce una commistione atta a dare forza alla sentenza finale, nel caso di Soraya, famiglia, consuetudini e tribunale delineano lo spazio di affermazione dell’ingiustizia eretta a norma.

Rispettando determinate regole implicite, Soraya ha provato a risolvere il suo problema in famiglia. Questo è quello che fanno anche molti giudici nei casi di denunce per violenza domestica: il giudice invita spesso la coppia a tornare a casa e risolvere la questione in famiglia. Alcuni casi non arrivano neanche davanti alla corte: dopo che il marito ha trascorso qualche giorno in cella, il procuratore, spesso su richiesta della moglie (che

---

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 ricezione (con la conseguente traduzione giudiziaria) da parte dei giudici tutto proceda in maniera lineare, senza resistenze o conflitti.

presumibilmente ha subito pressioni familiari), lo fa rilasciare e la denuncia viene ritirata.

Stando alle leggi in vigore in Afghanistan, il primo reato nel caso di Soraya è stato compiuto da suo marito Homayoun e sua sorella Freshta, 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 è stato risolto. Infatti, sebbene Freshta sia stata allontanata da Kabul, Homayoun ha continuato a picchiare Soraya. La soluzione fatale giunta per mano del fratello di Soraya (Nabi) ha spostato il problema in seno alla giustizia statale. Entrambe le famiglie hanno a quel punto chiesto a Soraya di mentire, in modo tale da far rientrare la faccenda tra le mura (inter)domestiche. La scelta di Soraya di insistere per vie giudiziarie l'ha condotta ad una condanna per omicidio in primo grado e all'affidamento di sua figlia maggiore alla famiglia del fratello di Homayoun. Una scelta sofferta quella di Soraya, anche per il fatto di dover confessare che suo fratello, l'unico che si era curato del suo problema, era l'assassino di Homayoun. Affermare davanti al giudice che il fratello era colpevole del delitto 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 questo caso non vi è in apparenza commistione tra pratiche interfamiliari e tribunale. In realtà, l'assenza di un processo plausibile, l'impossibilità da parte di Soraya di esser difesa da un legale, l'allontanamento di sua figlia e l'abbandono da parte della sua famiglia, lasciano intendere una tacita continuità tra modalità di risoluzione del problema a livello interfamiliare e decisione della corte. Una continuità che ha ripristinato l'ingiustizia subita da Soraya in ambito familiare anche in seno ad una istituzione giudiziaria.

Come già anticipato, 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 taglione" 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 loro discrezionalità. Per gli altri crimini invece, 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 in relazione ai casi 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 tale soddisfacimento il giudice agisce in base alla propria discrezionalità), sia al fatto che diversi giudici non hanno una appropriata

conoscenza dei dettami shariaitici, ed infine al fatto che le risoluzioni emergono come il prodotto di diversi sistemi di riferimento normativo.

Nel caso di Soraya, la corte non ha convocato Freshta, né tantomeno Nabi, per verificare o smentire la versione dell'imputata. Soraya ha dichiarato il rapporto illecito tra il marito e sua sorella, senza ottenere tuttavia l'attenzione della corte. Ammettendo che la corte abbia 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 dunque alle pene *hudud*. Invece, ciò non risulta dalle carte. Non è dunque nei termini delle "date disposizioni legislative" che il caso dovrebbe essere osservato, quanto piuttosto in relazione a quella continuità e commistione tra sfere normative che finisce col reistituzionalizzare le gerarchie sociali e le forme di disuguaglianza a livello giudiziario<sup>201</sup>.

#### ***4. Corruzione e giustizia***

L'attuale sistema della giustizia statale verte in condizioni drammatiche: le corti di Kabul, invece di rappresentare un esempio da seguire (come molti demagogicamente affermano), sono il segno di una ricostruzione che si trascina dietro il peso dell'ingiustizia; una ricostruzione a carattere egemonico, fondata su logiche e interessi più attenti alle geopolitiche piuttosto che ai cittadini afgani.

La fiducia nel sistema giudiziario è gravemente provata anche dal problema della corruzione, fenomeno denunciato dalla maggior parte degli interlocutori incontrati tra le mura dei "palazzi di giustizia". Problema che, inoltre, aggrava la posizione di coloro i quali hanno difficoltà ad accedere alle istituzioni giudiziarie.

Il termine "corruzione" non si presta ad una definizione univoca, poiché può far riferimento a cause, contesti e dinamiche differenti. Nelle lingue latine, il termine fa riferimento al verbo *rumpere* (rompere), 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* viene generalmente utilizzato per indicare la corruzione. Il termine *reshwa*

---

<sup>201</sup> 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 (con riferimento alla concezione gramsciana di egemonia) che hanno luogo nelle *lower courts*; meccanismi che danno continuità alle forme di iniquità di genere e di classe.

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 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*”<sup>202</sup>. Quest’ultimo ha una connotazione negativa, mentre al termine *bakhshish* vi si può far riferimento in maniera ambigua, oppure vi si fa riferimento in maniera tale da intendere un atto di corruzione “senza usare un’espressione troppo forte”<sup>203</sup>.

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 evidenziano la rilevanza sociale e politica della corruzione, piuttosto che relegare quest’ultima alla sfera della devianza.

Syed Hussein Alatas afferma che vi sono tre tipi di fenomeni legati al termine corruzione: concussione, estorsione, nepotismo. In generale, alla corruzione possono essere associate una serie di caratteristiche, tra le quali: a) vi devono essere almeno due persone coinvolte; b) è generalmente implicita la segretezza; c) sono implicati elementi di reciproco interesse e mutua obbligazione; d) coloro che praticano atti di corruzione cercano di camuffarli ricorrendo a qualche forma di legittimazione (1999, pp. 6-8). Nel contesto specifico di un’organizzazione burocratica statalizzata entrano in gioco altri elementi, come l’uso delle funzioni istituzionali e la relazione tra cittadino e istituzioni (Stato).

La diffusione a tutti i livelli dell’organizzazione giudiziaria di pratiche legate allo scambio di “bustarelle” e ai favori richiesti da persone influenti, rende il problema della corruzione non già un fenomeno residuo da combattere, quanto una realtà costitutiva dell’attuale sistema giudiziario afgano<sup>204</sup>.

---

<sup>202</sup> Marzia Basel, *Afghan Women Judges Association*, conversazione del 28/9/06.

<sup>203</sup> Ibidem.

<sup>204</sup> Raffaella Coppier ricorda che il “fenomeno della corruzione può essere 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). Nel contesto della giustizia statale afgana, elementi strutturali e interessi personali si fondono. Sebbene sia inappropriato offrire un’immagine della corruzione valida ovunque, alcuni elementi possono essere individuati, a prescindere dalle differenze culturali, politiche e storiche, in grado di

Come suggerisce Akhil Gupta, il fenomeno della corruzione non può essere compreso al di fuori delle *narrative della corruzione*. L'esperienza della corruzione ha luogo in uno spazio sovra-determinato da storie legate alla corruzione, storie la cui reiterazione consente agli attori sociali di dare senso alla loro esperienza, all'interno del dramma sociale in cui sono coinvolti (2005, p. 6).

Riprendendo in considerazione l'affermazione del giudice Sayed nell'ambito del caso "parti uguali", si può facilmente comprendere come l'opinione comune circa il clima di corruzione diffusa nel sistema giudiziario spinga il giudice stesso ad esplicitare la sua posizione in merito:

Il signor Faid ha presentato molti documenti. Mi raccomando però sig. Faid, non dia soldi a nessuno per cercare di chiudere questo caso, se qualcuno le chiede dei soldi mi dica chi è stato. Noi qui rappresentiamo la legge e quello che facciamo lo facciamo davanti a Dio, e poi risponderemo a lui, e come giustificheremo la nostra disonestà?

Con lo scopo di informare tutti i presenti (ricercatore compreso) che ciò che normalmente *si fa* in questo caso non sarà tollerato, il giudice ribadisce in sede istituzionale l'effettiva diffusione di una prassi illecita: le narrative della corruzione permeano il discorso giudiziario anche laddove, almeno in apparenza, tale prassi non è accettata. La pregnanza delle storie di corruzione ha per esempio spinto Basir ad affermare "*Een qazi fased ast*" ("Questo giudice è corrotto"), nel momento in cui un giudice del Secondo Distretto si era rifiutato di farci assistere alle udienze da lui presiedute.

Il clima di corruzione endemica che sembra espandersi a macchia d'olio investe non solo il sistema giudiziario, ma tutte le istituzioni statali. Significativa la seguente affermazione dello stesso giudice Sayed, espressa in una lunga conversazione tenutasi a conclusione dell'udienza:

Con lo stipendio che abbiamo è difficile riuscire a mantenere la propria famiglia. Per diventare giudice ho studiato, ho lavorato molto, e 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 allora che tanti casi 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 Ministero] 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 Sayed sembrava distinguere il piano della giustizia dal sistema burocratico kafkiano<sup>205</sup> 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 poneva così il suo lavoro ad un livello morale superiore; egli affermava infatti:

Essere un giudice non è un mestiere come un altro. Non è un mestiere che riguarda solo lo Stato, ma riguarda la fede, la giustizia. Un giudice musulmano è facile che finirà all'inferno, perché solo Allah è giusto. (...). Il giudice deve lavorare per la giustizia. Se conti i nomi dei giudici onesti e capaci non copri neanche le dita della tua mano.

Il giudice è ovviamente consapevole del contesto all'interno del quale deve lavorare, e concepisce il suo ruolo nei termini di un tentativo di "adoperarsi per la giustizia". Ciò implica, dal suo punto di vista, che da un lato ci si deve adeguare al "sistema" (vale a dire sfruttare le debolezze nelle questioni ritenute di poca rilevanza, convivere con colleghi ritenuti altamente corrotti e corruttibili, assecondare certe prassi consolidate), dall'altro lato è necessario emanciparsi da esso (cioè astrarre il proprio lavoro in termini di giustizia e fede). Questa "astrazione" si traduce quotidianamente in un "buon senso" personale, una discrezionalità che cerca di soddisfare gli ideali riconosciuti.

Il giudice sottolineava quindi due aspetti importanti legati al fenomeno della corruzione: la questione morale (per lui fondamentale e indissolubilmente legata all'appartenenza religiosa) e le condizioni economiche. Su queste ultime si è espressa anche F. H., giudice presso il *Provincial Office*:

Per una donna è ancora più difficile essere *qazi*, perché il contesto politico è quello che è. Conosco diverse

---

<sup>205</sup> Dell'estrema burocratizzazione delle istituzioni governative ho fatto io stesso esperienza, oltre che in sede giudiziaria, anche nel tentativo di ottenere un timbro su un documento da consegnare alla mia Università che potesse attestare che stavo svolgendo una ricerca in Afghanistan. Rimbalzato più volte dagli uffici dell'Università di Kabul a quelli del Ministero dell'educazione, e viceversa, la *ricerca del timbro* mi ha messo di fronte alla iper-burocratizzazione delle istituzioni statali. Un gioco di rimandi con la burocrazia dell'Università milanese cui afferivo che, indifferente al luogo in cui il dottorando svolge la ricerca, pretendeva la redazione di moduli predefiniti da far compilare ad una persona afferente ad una Istituzione afgana, per poi spedirli (teoricamente via fax) ad un ufficio apposito; questo per ogni volta in cui mi recavo in Afghanistan per motivi di ricerca.

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. (...).

Il problema della corruzione non è solo una faccenda morale. 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 infatti ho subito molte minacce negli ultimi anni. Pochi soldi e nessuna protezione. Difficile fare bene il proprio lavoro in queste condizioni.<sup>206</sup>

Negli ultimi anni il costo della vita a Kabul è aumentato esponenzialmente. Entrambi i giudici intervistati hanno sottolineato l'impossibilità di poter far fronte alle spese quotidiane con lo stipendio percepito. Lo scombussolamento del sistema economico è dovuto, tra il resto, anche al forte impatto prodotto dall'avvento della comunità internazionale. Lo stanziarsi improvviso e non regolato di agenzie umanitarie, organizzazioni non governative, intergovernative e imprese private, ha generato un insostenibile aumento degli affitti nella capitale, uno stravolgimento degli stipendi, un aumento del costo di alcuni beni primari, la creazione di un sistema economico parallelo. Per coloro che riescono a rientrare (temporaneamente, com'è tipico delle agenzie umanitarie) tra le fila 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 capace è spinto a lasciare il suo posto per diventare consulente di un'organizzazione internazionale (passando così ad uno stipendio mensile di almeno cinquecento dollari) impegnata nell'implementazione della *rule of law* in Afghanistan.

Queste condizioni economiche finiscono con l'incancrenirsi all'interno dell'attuale sistema politico, incapace, tra le varie cose, di gestire l'ingerenza internazionale e governare il processo di ricostruzione; un sistema politico schiacciato dal peso della violenza<sup>207</sup> e legato a logiche nepotistiche.

---

<sup>206</sup> Intervista del 31/3/08.

<sup>207</sup> Nel 2004, su ventisette ministri, quattro erano *warlord* 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 Saddiq (figlio di Ismail Khan, prima capo indiscusso ad 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 (Giustozzi 2004). A livello amministrativo la situazione rispecchiava quella degli alti ranghi, con persone senza competenze che ricoprivano cariche, importanti o meno, solo perché affiliati a questo o a quel personaggio. Difficile dire se oggi l'ingresso di personale con una formazione professionale sia maggiore rispetto a qualche anno fa e se i governatori, i ministri o i parlamentari che possono essere considerati signori della guerra o capi fazione siano di più o di meno; ciò che si può senz'altro affermare è che il sistema è sempre governato da determinate logiche di potere, strategie politiche a vantaggio di pochi soggetti, clientelismo, corruzione diffusa, clima di violenza. Nell'ambito della giustizia, questa considerazione risulta particolarmente appropriata.

La retorica governativa e internazionale assume ovviamente toni di condanna nei confronti dei corrotti<sup>208</sup>, legando tendenzialmente il fenomeno della corruzione ad una dimensione di contro-*governance*, trascurando il fatto che in certi casi esso può essere inteso come una modalità stessa di *governance* (Blundo, de Sardan 2006).

Nella misura in cui il clima di corruzione diviene elemento costitutivo dell'apparato giudiziario afgano, il lavoro dei giudici consiste anche nel muoversi nell'attuale sistema cercando un proprio equilibrio tra morale, relazioni sociali, possibilità economiche e forme di contrattazione.

Tutti questi aspetti finiscono inevitabilmente con l'incidere sulla risoluzione delle controversie e la definizione delle sentenze: "cultura dell'accordo", ricorso a pratiche consuetudinarie, interazione tra forme di autorità e strategie di legittimazione vanno dunque collocati nello scenario di un sistema della giustizia strutturalmente incline alla reificazione delle diseguaglianze sociali.

Anche in quei casi in cui non vi è un esplicito atto di corruzione, il peso che il clima di corruzione (oltre alle pressioni – dirette o indirette – del sistema politico nazionale ed internazionale) esercita sul lavoro dei giudici influenza la possibilità di agire in maniera libera e incondizionata.

Una conseguenza facilmente immaginabile è che per coloro che non hanno denaro e importanti amicizie la possibilità di poter risolvere le ingiustizie quotidiane grazie al sistema giudiziario diviene un miraggio sempre più sfuocato.

Il clima di corruzione gioca dunque un ruolo rilevante in relazione al pluralismo inaccessibile che si para dinnanzi agli attori sociali, in un duplice senso: da un lato le storie di corruzione precedono l'esperienza giudiziaria e plasmano il pre-giudizio della gente (caratterizzato da sfiducia), che è quindi ancor più disincentivata a rivolgersi alle istituzioni

---

<sup>208</sup> Come riportato in un rapporto del 2004, "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 taliban 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 taliban 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" (Argo 2008, p. 41).

giudiziarie; dall'altro lato l'elevato numero di giudici coinvolti in atti di corruzione (si afferma ciò in base alle dichiarazioni dei giudici e dei procuratori intervistati e ai racconti delle persone incontrate che hanno avuto esperienze giudiziarie a Kabul), nonché l'incidenza che la degenerazione strutturale esercita sul lavoro di tutti i giudici, irrigidiscono ed estremizzano criteri insiti nella pratica giudiziaria (come la reistituzionalizzazione delle gerarchie sociali). Molte persone da me intervistate recriminavano di aver perso la loro causa perché i giudici (o chi per essi) 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 si concluda non con un accordo accettabile per entrambe le parti ma con la "vittoria" di una di esse, la parte lesa accusi il giudice di esser stato corrotto. L'idea stessa di corruzione finisce quindi 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.

Quando pre-giudizio, decadenza strutturale, imposizioni egemoniche e corruzione si fondono, la pratica giudiziaria diviene non già un puro esercizio di natura giurisprudenziale, quanto piuttosto un dispositivo di gerarchizzazione che tenta di legittimarsi attraverso (nella negoziazione tra) i differenti sistemi di riferimento di ordine normativo a disposizione.

Governo e agenzie internazionali, dal canto loro, condannano il ricorso a pratiche consuetudinarie e alla giustizia *fai da te* cercando di affermare la priorità e la supremazia del sistema giudiziario, utile strumento di estensione del potere centrale<sup>209</sup>. Tuttavia, la promozione del sistema statale della giustizia non è accompagnata da un adeguato tentativo di risolvere il problema dell'inaccessibilità alle istituzioni giudiziarie e di riformare una struttura logorata da interessi e poteri, che nell'attuale processo di ricostruzione trovano al contrario una possibilità di riaffermazione – seppur mutando nella forma e nel linguaggio.

E ciò nonostante, dagli stessi giudici sembrerebbero aprirsi spiragli nel percorso di lotta alle ingiustizie; non solo per la possibilità di muoversi tra i diversi sistemi di riferimento normativo, ma anche, paradossalmente, per la possibilità che essi hanno di *uscire* dai confini della legge stessa.

---

<sup>209</sup> Questione che tra l'altro pone seri interrogativi per quanto riguarda l'indipendenza della magistratura.

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

Abdullah<sup>210</sup> 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 Abdullah mi ha dato la possibilità di approfondire diversi aspetti della pratica giudiziaria e di conoscere la sua “visione” su come dovrebbe essere concepito il ruolo del giudice. È con particolare riferimento a quest’ultimo aspetto che riporto di seguito parti del suo racconto.

Ho iniziato i miei studi a Ghazni, per poi passare all’Università di Kabul, nella Facoltà di Legge. Una volta laureato ho continuato i miei studi a Riga, nell’ex Unione Sovietica.

Quando sono tornato in Afghanistan ho lavorato come segretario degli interni e poi delle telecomunicazioni, nei governi di Karmal e Najubullah. Ho iniziato a fare il giudice nella provincia di Baghlan, per poi tornare a Kabul dove ho svolto il mio ruolo nel settore droga e crimine per un po’ di tempo. Poi ho smesso per coprire il ruolo di presidente del *Law Department*, nel Ministero degli interni, durante il governo Rabbani. (...)

Nel 1993 è cambiata la mia vita. Camminavo in strada quando mi ha colpito 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.

È stato un momento molto difficile, senza prospettive e senza denaro. Un giorno mio fratello mi ha portato all’ospedale della Croce Rossa dove mi sono ripreso dal punto di vista fisico. Era il 1994. Poi mi hanno proposto di lavorare nell’Ospedale, così ho iniziato a darmi da fare e 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 problema. Ma la religione in sé non è un problema, la *shari’a* è un qualcosa cui bisogna ispirarsi, una fonte da interpretare, 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 ad ogni credente di fare di più, di conoscere di più, di insegnare. Ma poi i *mullah* ci parlano di combattere e ammazzare.

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. Una situazione così 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. (...)

---

<sup>210</sup> Ho incontrato Abdullah due volte, il 5/11/06 e l’1/10/07, in entrambe le quali abbiamo avuto occasione di intrattenerci in lunghe conversazioni, presso l’ospedale della Croce Rossa (Kabul), dove attualmente lavora.

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 ad una soluzione nel lungo tempo; non penso si possa giudicare solo in base alle circostanze del momento. Un giudice non può pensare a breve termine.

Una volta mi è stato portato un rapporto per un caso di condanna a morte. Nei documenti si diceva che l'imputato era un *mujaheddin* e che aveva distrutto due carri armati del Governo e ucciso dei militari. Quando ho parlato con l'imputato ho capito subito che c'era qualcosa che non andava. Lui continuava a ripetere "sì, sono un comandante *mujaheddin*". Sono andato nel posto dove c'era stato l'attacco, ma i militari mi diedero risposte diverse e nessuno riconobbe l'imputato. Ho chiesto ad un medico di visitare l'imputato e ha confermato 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 ad 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 innanzitutto 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.

È dunque possibile essere giudici, nei termini in cui ne parla Abdullah, oggi in Afghanistan? Il lavoro del giudice può essere concepito al di là della legge? La prospettiva di Abdullah circa il ruolo del giudice è piuttosto simile in questo senso all'idea di Shafiqullah (vedi CAP. II) a proposito della *shura*:

Io credo che la cosa più giusta sia essere onesti. Le persone sono tutte uguali; questo è *edalat* (giustizia). Se una persona di una certa età è intelligente, onesta e la gente si fida di lei, allora può entrare nella *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" è per Shafiqullah elemento essenziale per rendere giustizia tanto quanto lo è per 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.

Quest'idea di onestà, così come quella di "buon senso", supera i confini della legge e diviene fondamentale nel cammino verso la giustizia. Si tratta di una concezione dell'onestà considerata a prescindere dalle contingenze politiche, una concezione che rimanda ad uno scenario più ampio che può definirsi in relazione all'appartenenza religiosa e al sistema culturale. L'onestà diviene criterio imprescindibile della giustizia, una componente che assume più valore della legge stessa.

Per Abdullah, la legge deve essere rispettata, ma non quando questa diviene "ingiusta". Il ruolo del giudice non può quindi essere pienamente compreso nei termini della legge, ma secondo una visione più ampia che precede l'affermazione di un dato sistema di leggi. Nella prospettiva di Abdullah, in sintesi, i giudici lavorano nel tentativo di affermare criteri di giustizia, il che non sempre implica il rispetto delle leggi in vigore che ufficialmente sarebbero tenuti a rispettare.

Se da un certo punto di vista 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 ci porta a prendere in considerazione anche un'altra prospettiva: una visione "idealizzata" che spinge il giudice oltre la legge e lo identifica come garante di una giustizia che oltrepassa lo *spazio* giuridico.

Nei casi precedentemente osservati, 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 un *network* normativo plurale che rende possibile una tale concezione del ruolo del giudice.

Ora, la distanza tra la prospettiva di Abdullah e l'analisi dei casi osservati non sta tanto in una diversa concezione del lavoro dei giudici, quanto nell'inevitabile scarto tra teoria e prassi, per cui il giudice idealizzato descritto da Abdullah torna ad essere l'individuo avvolto da costrizioni, condizionamenti, debolezze. Lo stesso Abdullah si rendeva conto di questo ed affermava che nel momento in cui non si riesce a fare il proprio lavoro si smette di essere giudici. Seguendo il punto di vista di Abdullah, si potrebbe affermare che i giudici di Kabul sono oggi nella posizione di non poter *essere* giudici.

La giustizia stessa emerge qui come un'ideale socialmente costruito, in relazione al quale i giudici devono adoperarsi per dare forma concreta ai principi che lo sottendono. In breve, i giudici devono comporre trame normative che possano soddisfare l'ideale di giustizia socialmente riconosciuto.

In base ai principi coranici e alla Tradizione, 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). Nel caso dei giudici, questo dovere diviene ancor più imperativo.

In fondo, i concetti di onestà e buon senso cui fa riferimento Abdullah non sembrano distanziarsi più di tanto da quella propensione a farsi interprete del comune sentire che costituisce un aspetto fondamentale del *qadi* islamico.

Tuttavia, risulta difficile comprendere tale “propensione” restando vincolati ad una visione idealizzata dei giudici. È necessario quindi tornare ad *umanizzare* questi ultimi, che non possono evitare di cedere a quella fragilità umana che Dante Troisi (1978) riconduceva alla solitudine del giudice, 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 straordinario<sup>211</sup>.

D’altronde, 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 lavoro dei giudici può da un certo punto di vista essere collegato a questo tentativo di farsi interpreti del comune sentire. Nell’attuale processo di ricostruzione del sistema della giustizia, tale aspetto diviene parte integrante di quel lavoro di mediazione a più livelli in precedenza descritto, per cui alla risoluzione dei singoli casi è connessa la negoziazione tra modelli e politiche della giustizia. In questo senso, è possibile ribadire che i giudici rappresentano un punto di convergenza tra differenti istanze di potere (processi di centralizzazione, logiche internazionali, autorità locali socialmente riconosciute) e sistemi normativi interconnessi. La pratica giudiziaria (le azioni dei giudici) che ne risulta è da intendersi dunque come una *pratica di contaminazione*, che traduce (trasformandolo) l’ideale astratto in ordinaria amministrazione, il modello in prassi, dando luogo ad 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 ad una quotidianità in cui la distanza tra giustizia e ingiustizia è piuttosto breve.

---

<sup>211</sup> 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).

#### 4.2 Intervista a Gulrahman Qazi<sup>212</sup>

Al tempo dell'intervista, Gulrahman Qazi era presidente della *Lawyers Union of Afghanistan* e insegnava scienze politiche all'Università di Kabul. Nel 2006 ci incontrammo nel suo ufficio, allocato vicino all'Istituto di Archeologia di Kabul. Fu una interessante occasione di confronto in cui 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 offre la possibilità di aggiungere termini di paragone alla prospettiva attraverso la quale si guarda ai processi attuali.

Nei suoi interventi, Qazi tendeva a descrivere un'attualità in cui egli avvertiva il bisogno di ridurre la distanza tra la legge scritta e quella applicata; una distanza che a suo parere può essere colmata in due modi: 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 la cancellazione della legalità. Dove non vige la pace vige la violenza e se gli uomini vivono in battaglia la violenza diventa normalità. Però gli afgani continuano ad 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, il punto di vista di Qazi non si discostava di molto da quello delle organizzazioni internazionali impegnate nel settore giustizia. La diffusione di una "cultura della legge" e la riaffermazione di principi di legalità sono infatti presentati come obiettivi primari dalle agenzie attive nella ricostruzione.

Qazi affermava inoltre che

Le persone devono avere la possibilità di rivolgersi ai tribunali per risolvere i loro problemi. 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 vengono risolti senza ricorrere ai tribunali.

---

<sup>212</sup> 13/09/06.

Per Qazi, i tribunali devono sì essere concepiti come un'opzione possibile, ma il luogo primario di composizione delle liti e delle dispute rimane la famiglia. L'istituzione della famiglia è rappresentata come il perno attorno al quale la società si sviluppa. A tal proposito, interessante riportare il seguente passaggio di Nancy Hatch Dupree<sup>213</sup>, 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 ben evidenzia il modo in cui il concetto di famiglia prende forma nello spazio delle rappresentazioni, pur non rimandando ad un significato univoco. In effetti, il ruolo che l'istituzione familiare ricopre non è identico tra tutte le popolazioni afgane. Malgrado ciò, alcune caratteristiche possono essere individuate: nel dominio pubblico, la famiglia afgana è generalmente rappresentata come endogama, patrilineare e patrilocale<sup>214</sup>. 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 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.

---

<sup>213</sup> Tra il 2006 e il 2008 ho vissuto per alcuni periodi nella stessa *guest house* dove alloggiava Nancy Dupree, quando dal Pakistan (dove vive per la maggior parte dell'anno) si muoveva a Kabul (dove dirige l'*Afghanistan Centre at Kabul University*). La condivisione dello stesso tetto è stata l'occasione di interessanti conversazioni e scambi d'opinione. Inizialmente insieme a suo marito (l'antropologo Louis Dupree), Nancy Dupree ha dedicato decenni allo studio della cultura, della storia e delle vicende afgane, ricoprendo un ruolo importante nel panorama intellettuale di Kabul.

<sup>214</sup> Non sarebbe azzardato aggiungere a questo elenco la dimensione patriarcale, che ha tuttavia una connotazione più "politica" e che necessita quindi di una considerazione specifica.

La lotta alla corruzione e la formazione di una classe di “professionisti della giustizia” costituiscono in quest’ottica il primo passo di quel percorso che dal piano della legge può condurre alla costruzione di una società *più giusta*.

La legge, secondo Qazi, corrisponde all’affermazione della giustizia nella misura in cui diviene espressione di una cultura giuridica socialmente riconosciuta. Occorre chiarire che Qazi non concepiva legge e giustizia in termini dicotomici; al contrario, legge e giustizia sembravano ad un certo punto fondersi nella sua narrazione. Se la legge veniva da lui rappresentata come il prodotto di una pluralità di sistemi di riferimento, la giustizia era caricata di una capacità emotiva e religiosa che tuttavia doveva essere misurata in termini di legge. Nella prospettiva di Qazi, in breve, l’applicazione della legge e l’uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge costituiscono il fondamento della giustizia. La giustizia così concepita corrisponde alla forma conferitale dall’ideologia giuridica che sta 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, vale a dire 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 forse più opportunamente espresso nel senso “la legge deve essere rispettata da tutti”.

In sintesi, per Qazi, la giustizia può essere perseguita nel nome della legge. Quest’ultima deve essere espressione delle strutture sociali e culturali di una determinata società, ma deve adeguarsi ai presupposti (apparentemente) immutabili dei dettami divini. L’idea di “immutabilità” non sembra tuttavia tener conto delle variabili e dei condizionamenti sociali, culturali, economici e politici che agiscono sui processi di interpretazione ed attuazione dei precetti religiosi. In relazione a questo aspetto vale forse la pena di riportare alcune considerazioni di Mohammad Hashim Kamali, il quale ha sostenuto che

i fondamentali obiettivi della [*shari’a*] trasmessi nel Corano e nella Sunna, come educare l’individuo, fare giustizia sotto il dominio della legge, (...), l’uguaglianza davanti alla legge (...), la prevenzione del male (*darar*) e l’allontanamento del male sono (...) [n]ella loro definizione più ampia, (...) permanenti e immutabili. I fondamentali obiettivi della [*shari’a*] non sono mai elencati nel Corano e nella Sunna come tali, ma in entrambi si possono trovare molti argomenti a loro favore. (...). I mezzi che permettono di raggiungere queste finalità, in altre parole, hanno lo stesso valore delle stesse 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).

Quindi, la *shari'a* sarebbe fissa per quel che riguarda gli obiettivi, ma flessibile per quel che riguarda i mezzi. In definitiva,

nell'islam, leggi e cambiamenti sociali hanno sempre interagito in gradi variabili e non c'è, come ha notato un osservatore, «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 risiede principalmente nella 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).

Per Qazi, una volta elaborato un sistema di leggi compatibili con i precetti islamici, è 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.

Qazi riconosceva dunque ai giudici l'importante compito di far sì che la legge venga rispettata. Per far ciò, essi devono sapersi muovere tra i diversi sistemi di riferimento che si pongono in essere. In relazione a questo aspetto, la posizione di Qazi era differente rispetto a quella del sottoscritto. La differenza stava nel modo di guardare ai sistemi normativi: 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, da questo 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. Nella prospettiva di Qazi, d'altro canto, la visione del mondo alla base della legge rimandava all'imperturbabilità del disegno divino.

Un punto importante sottolineato da Qazi era relativo alla vicinanza tra principi

shariaitici e diritti umani; la sua posizione era orientata ad evidenziare un aspetto importante: le discrasie esistenti in termini di principio possono essere risolte mediante un approccio pragmatico (punto su cui torneremo).

Ora, 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 dar vita ad 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 guidare questi cambiamenti, di adeguarsi ad 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 tradizioni e saper valutare il contesto e le condizioni di un caso.

Infine, Qazi commentava il contributo delle agenzie internazionali nel settore giustizia:

Ci sono stati alcuni cambiamenti negli ultimi anni, ma non strutturali. Stiamo ancora aspettando una riforma in grado di stabilizzare il sistema giudiziario. Alcune organizzazioni internazionali hanno iniziato dei 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. Purtroppo il nostro paese non può trarne beneficio finché gli interessi economici vengono prima. (...).

Nella nostra *union* partecipano sia donne che uomini. Il nostro obiettivo è di contribuire alla creazione di un sistema più giusto, dove la legge viene rispettata.

In conclusione, è interessante confrontare l'opinione di Qazi con quella dell'ex giudice Abdullah. 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 legge e giustizia possono non coincidere. Queste posizioni apparentemente inconciliabili trovano soluzione nel medesimo sguardo: quello indirizzato alla giustizia divina. È in relazione ad una giustizia che verrà, una giustizia che troverà massimo compimento al cospetto di Dio, che può essere misurato l'impegno per una giustizia terrena. "La giustizia è il prodotto diretto della ragione, ma viene in ultima istanza ispirata da Dio, che ha dotato l'uomo della ragione"<sup>215</sup>. Per Qazi, nel rispetto della legge, che deve essere conforme ai principi

---

<sup>215</sup> Khadduri, cit. in Giolo 2005, p. 24.

shariaitici, 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. Seguendo il suo ragionamento, si potrebbe dire che, sulla terra, la giustizia è dunque qualcosa di incerto, qualcosa a cui ambire ma che non si riesce a trattenere. L'ingiustizia, al contrario, è certa. Questa "certezza", che abbiamo visto comunque dipendere dal pubblico riconoscimento, diviene la lente attraverso la quale leggere il lavoro dei giudici.

Concludo questo capitolo con le parole di Qazi, che danno l'idea della responsabilità di cui sono caricati i giudici:

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.

## Capitolo quarto

### Considerazioni aggiuntive: la *rule of law* e la mediazione giudiziaria

**1. Giudici e rule of law; 1.1 La formazione dei giudici; 2. Attori della ricostruzione?;**  
**2.1 Gli avvocati; 2.2 Il saranwal; 3. La giustizia riparativa, il “bene comune” e la lotta alle ingiustizie; 3.1 La mediazione nei tribunali di Kabul; 3.1.2 Il sequestro e la mediazione giudiziaria; 4. La gestione dei casi giudiziari; 5. Sulla fiducia nei confronti dei tribunali.**

#### **1. Giudici e rule of law**

In Afghanistan, l'imponente apparato della *rule of law* si muove su diversi livelli, interessando il lavoro dei giudici da svariati punti di vista: dai corsi di formazione alle pressioni esercitate sul loro lavoro. La discrezionalità dei giudici non è immune o indifferente alle congiunzioni e alla ricezione di strumenti giuridici derivati dal discorso dei diritti umani e dagli standard di diritto internazionali. In questo senso, ci si trova di fronte ad una concatenazione di processi di causa-effetto per cui l'implementazione dei principi di *rule of law* appare da una certa prospettiva come l'inevitabile contaminazione che l'incontro tra modelli giuridici produce, da un'altra prospettiva come il segno di espansioni egemoniche che nell'ordine giuridico trovano una possibilità di legittimazione. Nel nome della *rule of law* vengono quindi legittimati interessi di altra natura, ma non è in termini di semplice imposizione (o, perlomeno, non esclusivamente in questi termini) che questi fenomeni possono essere osservati. Vi sono infatti complessi meccanismi di resistenza e assorbimento che si innescano contestualmente all'avvento di una forza esterna che si impone a seguito per esempio di un intervento militare<sup>216</sup>.

La *forza* dei modelli di giustizia allogeni permea il sistema normativo afgano in maniera diversificata, attraverso meccanismi di indottrinamento, di persuasione e di contaminazione; mediante il canale politico e umanitario. Orsetta Giolo (2008) ricorda che se in passato l'influenza esercitata dai paesi dominanti era evidente e ostentata, oggi invece le pressioni provenienti dagli stessi paesi e dalle varie agenzie intergovernative condizionano la vita

---

<sup>216</sup> Come ricorda Mark Goodale, “gli antropologi del ventunesimo secolo si confrontano con problematiche contemporanee in cui la normatività in generale costituisce un'implicazione fondamentale. Tali problematiche includono (...) il tentativo di creare un regime legale internazionale attraverso istituzioni come la Corte Penale Internazionale, e, più recentemente, l'implementazione di imponenti operazioni militari e interventi politici – per esempio a opera degli Stati Uniti – attraverso il linguaggio della crociata morale” (2008, p. 75).

politica ed economica dei singoli Stati attraverso la tattica della *moral suasion* (ivi, p. 99). Negli ultimi anni

ha infatti preso piede il trend delle *Arab Reform*, il tentativo cioè di concordare a livello sopranazionale quali riforme i governi arabo-musulmani debbano attuare, al fine di adattare le istituzioni e i sistemi giuridici e giudiziari ai cosiddetti “standard internazionali”, concernenti, ad esempio, l’indipendenza della magistratura (ibidem, p. 99).

In alcuni casi, come in Afghanistan, questa strategia di *moral suasion* svolge sì un ruolo decisivo, ma solo dopo esser stata anticipata da una fase di violenta transizione: la guerra.

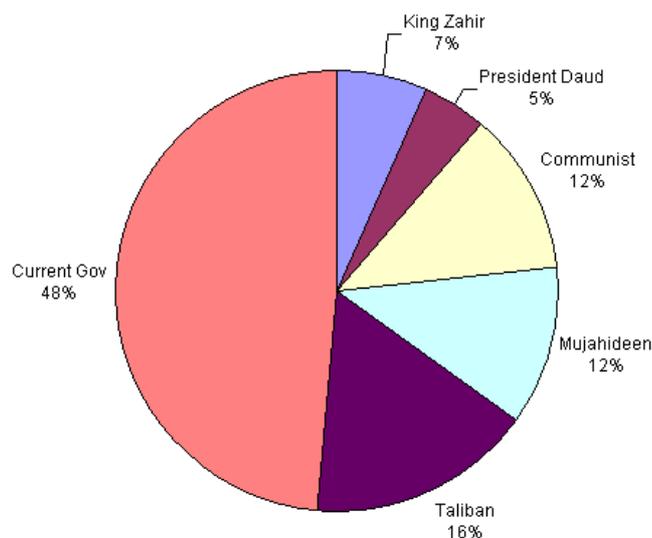
Il panorama di conferenze, trattati e accordi internazionali che hanno avuto luogo a partire dal 2001 si traduce quotidianamente non solo in dispositivi di attuazione *dall’alto*, ma anche in processi di acquisizione e resistenza. Dal punto di vista dei giudici di Kabul, infatti, la *rule of law* non può essere semplicemente concepita nei termini di un ordine imposto dall’esterno. Gli stessi giudici incarnano da un lato l’affermazione di influenze allogene, dall’altro lato ribadiscono le logiche di una giustizia concepita secondo principi propri del *network* normativo e dei sistemi culturali dell’Afghanistan. All’interno del sistema della magistratura si sprigionano così forze e volontà spesso in contrasto tra di loro, che possono derivare dalle influenze delle figure religiose quanto da quelle delle agenzie internazionali. Seppur apparentemente incompatibili, i propositi fondamentalisti di alcuni uomini di potere della Corte Suprema possono avere luogo per esempio proprio in un contesto pesantemente influenzato dalle politiche di organismi come USAID.

Non vi è dubbio che un aspetto cruciale in ambito giudiziario è rappresentato dalla formazione dei giudici, ambito da cui emerge il ruolo chiave che giocano le agenzie internazionali.

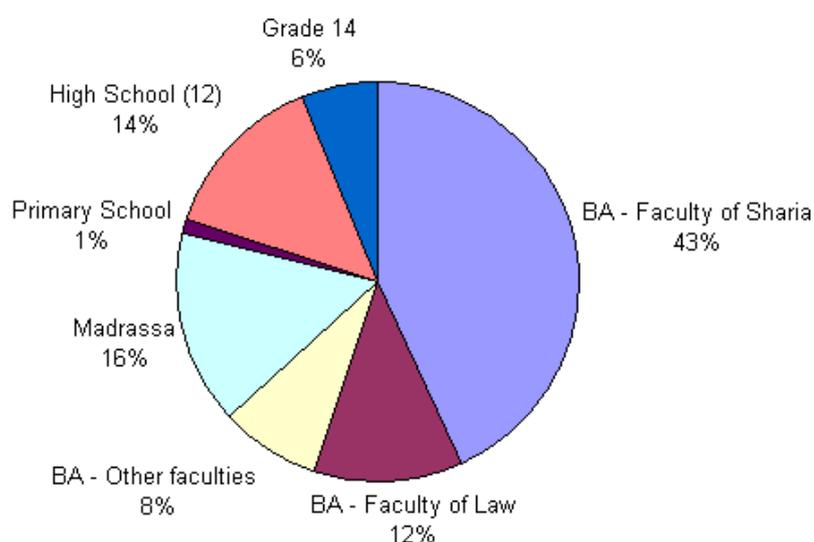
### *1.1 La formazione dei giudici*

La composizione dell’attuale corpo della magistratura è alquanto eterogenea, pur contando un ridotto numero di giudici (circa duemila), di cui meno del 4% è costituito da donne.

Come mostra il seguente diagramma (Armytage 2007, p. 189), i giudici in forza oggi sono stati nominati in contesti politici piuttosto diversi (seppur collocati in un breve arco di tempo), ai quali corrispondeva una diversa concezione del ruolo dei giudici fin anche una diversa 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 intuire come un'uniformità nella pratica giudiziaria sia pressoché impossibile da attuare, dal momento che la formazione dei giudici non è omogenea e alcuni non possiedono nemmeno i requisiti per poter ricoprire il loro ruolo<sup>217</sup>.

Con la caduta del regime talebano, la struttura giudiziaria ha conosciuto relazioni sempre

<sup>217</sup> In relazione alla Legge sull'organizzazione giudiziaria, la Corte Suprema ha il compito di selezionare i giudici, poi nominati dal Presidente della Repubblica. Tra gli altri criteri, la legge stabilisce che i giudici debbano aver conseguito una laurea presso la Facoltà di Legge o di Shari'a, oppure debbano aver studiato in una *madrassa*. Un quarto dei giudici attualmente in carica non soddisfa tali requisiti (MPIL 2009b).

più intense con le agenzie internazionali, al punto che queste giocano oggi un ruolo essenziale nel campo della formazione.

In un recente report del *Max Plank Institute for Comparative Public Law and International Law* (MPIL) (2009b) si afferma che anche i giudici che hanno rispettato il normale percorso di studi potrebbero non essere in grado di adempiere ai loro compiti. Ciò perché è necessaria una profonda conoscenza della legge islamica e del diritto statale in quanto entrambe queste fonti costituiscono parti essenziali dell'ordinamento giuridico afgano. Inoltre, la diversa preparazione degli studenti che si sono formati nelle *madrassa* complica la situazione. Con lo scopo di fornire gli indispensabili strumenti per le professioni giuridiche, l'Università di Kabul ha organizzato un curriculum comune per le Facoltà di Legge e Shari'a, con una serie di seminari previsti per gli studenti (ivi, p. 5).

Il report sottolinea inoltre come, stando alla legge, i giudici dovrebbero aver superato uno *stage* giudiziario per poter esercitare la professione, anche se in realtà nemmeno la metà di loro ha completato questo passaggio. Una tendenza che tuttavia pare si stia invertendo nel corso degli anni: nel 2007 la maggior parte dei giudici nominati ha completato lo *stage* della Corte Suprema. Nel 2005 la Corte Suprema ha inoltre avviato un *vocational training program*, della durata di tre settimane, denominato *Foundation Training*, indirizzato a quei giudici che non hanno seguito lo *stage* giudiziario (ibidem, p. 6). Quest'ultimo ha durata di un anno e prevede una prima fase di circa otto mesi di lezioni, seguite da un esame, e infine un periodo di "tirocinio". Il regolamento emesso dalla Corte Suprema indica come 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* (IIPPEC) ed 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 dello *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 report 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 per i giudici sono sempre state funzionali agli assetti di potere. Nel 1886 Abdur Rahman fece scrivere 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 locali. Prima di Abdur Rahman, i giudici avevano una qualche, anche se non eccessiva, influenza solo nei centri urbani, mentre nelle zone periferiche e rurali le funzioni normative erano appannaggio delle strutture consuetudinarie. Il sovrano, con l’obiettivo di rinforzare l’autorità centrale, cercò di estendere il sistema giuridico (islamizzato) al resto del paese, al fine di poter applicare la *shari’a*. Abdur Rahman cercò di adempiere al suo progetto centralizzatore con l’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”. Rahman formalizzò anche la divisione fra le fonti del diritto, dividendole in tre categorie: legge islamica, diritto consuetudinario e legge statale (leggi civili e amministrative, *qanun*). 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. Questa struttura era simile a quella che emerse successivamente nel 1964 (Gregorian 1969).

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 report, in Afghanistan l’attuazione del Regolamento pone alcuni problemi in quanto non si adatta completamente ai meccanismi pre-esistenti. Ciò nonostante,

attraverso un’attenta interpretazione delle norme esistenti, l’Istituto è in grado di offrire un coerente e funzionante sistema basato sulle regole esistenti. I commenti sull’attuale legge afgana sono spiegati alla luce

del contesto internazionale sviluppato nel campo dell'etica giudiziaria (ibidem, p. 10).

A questi aspetti sono dedicati i seminari e il *Max Plank Manual on Fair Trial Standards* (2009a). Qui, si afferma che un “prerequisito standard per 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 manuale precisa un punto importante, cioè che il termine legge deve essere inteso nel senso di un provvedimento parlamentare o di una equivalente disposizione giuridica (ibidem). Una precisazione rilevante in un contesto come l'Afghanistan, dove i riferimenti normativi rimandano non soltanto all'ordinamento giuridico ma anche al substrato consuetudinario.

Da questa breve panoramica sul lavoro del *Max Plank Institute* si è infatti potuto 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 consuetudinarie consolidate nel tempo. Da un rapporto di USAID (2005), per esempio, emerge una chiara consapevolezza a proposito della rilevanza che i sistemi consuetudinari di soluzione delle dispute, di compensazione e di riconciliazione assumono nelle vicende quotidiane. Il fatto di escludere dai corsi di formazione dei giudici seri approfondimenti sulle connessioni tra sfera consuetudinaria e pratica giudiziaria potrebbe riflettere più che altro la concezione dicotomica che domina il discorso sul pluralismo giuridico in Afghanistan e che tende ad opporre “giustizia formale” e “giustizia informale” (la maggior parte dei *report*, dei resoconti e degli articoli dedicati allo scenario normativo utilizzano queste espressioni a mio avviso non idonee a descrivere il *network* normativo afgano) in quanto sistemi di riferimento alternativi. Questa visione dicotomica si esplica sul piano normativo quanto su quello politico, normalmente rappresentato con l'opposizione tra autorità centrale e autorità locali. Nel rapporto di USAID si legge infatti che *shura* e *jirga* svolgono una funzione politica e giuridica ed offrono un'alternativa alla rappresentanza del Governo; esse incarnano una forma di potere che costituisce un polo “dell'equilibrio fra comunità locali e potere statale centrale, che gli studiosi hanno individuato come il segno distintivo della politica afgana nel corso del tempo” (2005, p. 9).

I giudici, come si è potuto rilevare, continuano in realtà a far riferimento a certe pratiche consuetudinarie nello svolgimento delle loro funzioni; continuano a prestare attenzione alle autorità “tradizionali” e a considerare la conciliazione familiare ed interfamiliare uno strumento utile ai fini del mantenimento dell'equilibrio sociale.

Nel rapporto di USAID non si fa d'altro canto uso di un linguaggio avverso alle istituzioni consuetudinarie (sebbene vengano esplicitamente condannate pratiche come il *bad*)<sup>218</sup>. 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 giuridica tra questi sistemi, o in altre istanze vi sia un trasferimento dei casi tra i due sistemi. I principi e le procedure del sistema giuridico informale non sono parte del curriculum standard del sistema di formazione giuridica. Con l’obiettivo di stabilire un’effettiva relazione ed 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 di entrambi i sistemi (p. 13).

Si potrebbe obiettare che i giudici già conoscano certe pratiche consuetudinarie utilizzate per dirimere i conflitti, ma, al di là di ciò, è più interessante notare la contraddizione (in termini di retorica) che emerge dal confronto tra il report 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), il quale 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 anche di intervenire nella giustizia quotidiana cercando di formare una classe di giudici che possa essere veicolo degli standard internazionali da loro promossi. La stessa “promozione” di un dialogo tra sistemi normativi si gioca quindi su un piano dialettico e politico e risulta da una progressiva presa di coscienza circa la rilevanza della sfera consuetudinaria e la resistenza di molti afgani nei confronti di una giustizia percepita come distante dai propri riferimenti quotidiani. I giudici, presi tra le esigenze di una struttura sociale che vive male le ingerenze

---

<sup>218</sup> Sia le assemblee consuetudinarie che le corti, si legge inoltre nel rapporto, sono soggette alle pressioni di *warlord*, comandanti e funzionari del Governo che ne influenzano i processi decisionali e giuridici.

esterne<sup>219</sup> e la posizione dominante degli attori internazionali (cui il Governo deve rispondere), danno luogo ad una forma di giustizia negoziata che tuttavia non riesce in molti casi a rispondere alle richieste e alle necessità delle persone.

La possibilità di valersi di diversi sistemi normativi è già insita nelle disposizioni legislative, seppur secondo un ordine normativo gerarchico che non corrisponde alla prassi quotidiana: il Codice civile prevede infatti che quando vi sono disposizioni relative al *qanoon* (legge statale) non si deve ricorrere alla giurisprudenza della *shari'a* per risolvere il caso. Qualora non vi siano articoli relativi al *qanoon*, la corte deve applicare la giurisprudenza hanafita; mentre nel caso in cui i riferimenti shariatici non fossero esaustivi la corte può giudicare sulla base dei costumi, sempre che questi non siano contrari ai principi shariatici 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 “informale” della giustizia. Il rapporto di USAID spiega che la nozione di *eslaah* (risolvere un problema, trovare una soluzione pacifica) si è sviluppata a partire dalla *Judicial Guide for Afghan Judges* come meccanismo di rimedio al di fuori del sistema delle corti, limitata però ai casi civili in cui il giudice rinviava il caso alla *jirga* o alla *shura* locale. Nella maggior parte dei casi, le leggi afgane lasciano questa opzione alla discrezionalità del giudice (ivi, p. 32).

I giudici di Nangarhar, Logar, Herat e Kabul affermano che vi sono interazioni tra *primary courts*, *jirga* e *shura* locali, in tutto il paese. Sebbene i giudici offrano differenti opinioni circa le funzioni, i valori e i principi giuridici del sistema informale, 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*. Gli attori di entrambi i sistemi concordano sul fatto che questa relazione non ufficiale attraverso l'*eslaah* tra *primary courts*, *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).

Attraverso un'indagine condotta in diverse province, USAID porta alla luce uno scenario normativo in cui gli stessi giudici esplicitano le interconnessioni tra diversi sistemi di

---

<sup>219</sup> L'affermazione di James Clifford – “Ci sono state epoche migliori ed epoche peggiori per essere indiani sulla scena politica degli Stati Uniti” (2001, p. 354) – risuona da lontano a suggerire: *ci sono state epoche migliori ed epoche peggiori per essere afgani sulla scena politica internazionale*. Al di là dell'opportunità o meno di identificare tali momenti nel corso della storia, gli interessi che oggi la comunità internazionale ha in Afghanistan rendono questa delicata fase di ricostruzione un momento cruciale per il futuro di questa regione dell'Asia.

riferimento. Sulla base delle esperienze dei cittadini e dei membri delle assemblee, si afferma inoltre che

una relazione *ad hoc* tra sistema delle *primary courts*, *jirga* e *shura* locali emerge dalla quotidianità persino laddove le leggi afgane e il sistema giudiziario non riconoscono ufficialmente questa relazione. “Questo mese abbiamo ricevuto quattro casi dalla *primary court*, quasi tutti concernenti la successione di proprietà, e siamo in grado di produrre rimedi e spedire i risultati alla corte” ha affermato Abdul Jabaar, capo della *shura* del villaggio Linger, Herat (ibidem, p. 34).

Il rapporto di USAID evidenzia dunque un approccio analitico nei confronti del *network* normativo afgano volto a comprendere le specificità di una forma di giustizia che si costruisce tra gli interstizi di una pluralità di riferimenti.

Questo studio è stato condotto 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).

Come già accennato, questa impostazione, attenta al substrato consuetudinario e alla prassi giudiziaria, potrebbe derivare dalla sempre maggiore resistenza che i cittadini afgani mostrano nei confronti dell'ingerenza di modelli allogeni e politiche interventiste. Una strategia di implementazione della *rule of law*, questa suggerita da USAID, sicuramente più capace, rispetto alle posizioni volte a non riconoscere i riferimenti consuetudinari, di “governare” le trasformazioni del *network* normativo afgano. Tuttavia, tali “suggerimenti” sono rimasti sinora “sulla carta”, trovando ben poco riscontro nei progetti attuati in tutto il paese. Inoltre, con riferimento alle pratiche consuetudinarie si tende in genere a prendere in considerazione esclusivamente l'operato di istituzioni sociali come la *jirga*, trascurando il fatto che la maggior parte dei casi vengono affrontati a livello interfamiliare.

Dunque, la ricostruzione giuridica e giudiziaria non viaggia su un singolo binario e non si esplica secondo un modello univoco di implementazione. Se da un lato è possibile scorgere le ombre che si celano dietro la bandiera della *rule of law*, dall'altro lato occorre riconoscere 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. Ma la varietà e la (perlomeno presunta) incoerenza che emergono sul piano dell'intervento non fanno venir meno la logica che sottostà alla presenza delle organizzazioni internazionali operanti in Afghanistan, 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.

Qualche anno fa, Danilo Zolo scriveva:

Sarebbe un errore sottovalutare l'importanza che la dottrina occidentale del "globalismo giuridico" ha assunto nel corso di quest'ultimo decennio, dopo il crollo dell'Impero sovietico e la fine del bipolarismo. Il suo rilievo internazionale dipende sicuramente dall'egemonia economico-militare dell'Occidente, oltre che dall'influenza dei processi di globalizzazione, che sembrano richiedere l'unificazione su scala planetaria anche delle strutture normative e giurisdizionali. Ma dipende inoltre dalla circostanza che si tratta di una filosofia del diritto orientata a legittimare le istituzioni internazionali oggi esistenti e in modo particolare i loro più recenti sviluppi "umanitari" e giudiziari (1998, p. 133).

L'Afghanistan non ha smesso di essere un terreno su cui si giocano partite le cui implicazioni vanno ben oltre i suoi confini. Come discernere il lavoro di USAID dalle vicende di *Enduring Freedom*? Quello dell'IJPO dagli interessi italiani in Afghanistan e nelle alleanze internazionali? Come si può non tenere in considerazione la commistione tra le varie sfaccettature del warlordismo (Glassner, Schetter 2009), il sistema del narcotraffico e la politica di un governo filo-occidentale quando si guarda al processo di ricostruzione in corso? Quale sistema di relazioni vi è dietro l'incremento di attentati nella capitale, le politiche della sicurezza, il controllo delle risorse energetiche e le finestre aperte sui paesi confinanti (Iran, Pakistan..)?

Questioni che sembrano distanti dalle ingiustizie quotidiane, ma che in realtà ne costituiscono la possibilità di perpetrazione, attraverso la continuazione di meccanismi strutturali di dominio e violenza. Carolyn Nordstrom (2007, 2008) parla di "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 che vendeva sigarette, la Nordstrom prende in considerazione gli intrecci e i profitti legati all'economia illecita: la metà delle sigarette di tutto il mondo sono contrabbandate; una sigaretta raramente viaggia da sola, più spesso si muove insieme ad armi, droga, esseri umani, farmaci, auto, *software*, etc. Il denaro mosso, che finisce nei mercati finanziari, negli scambi valutari e nei mercati obbligazionari, può far collassare, nel caso 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 "certe relazioni politiche, economiche ed etiche che abbracciano i paesi del 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 come 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.

*No Progress Without Justice* titolava una *brochure* dell'IJPO e dell'IDLO (2006). La giustizia, la tutela dei diritti umani, 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 degli standard di diritto internazionali soffia certamente forte a Kabul, ma non riesce a sostenere le vittime della violenza e della povertà endemica.

È importante quindi comprendere come la promozione della *rule of law* possa divenire funzionale a tali logiche: si tratta di esplicitare l'intento dominante che sta dietro al tentativo di imposizione di un ordine giuridico, ma, allo stesso tempo, anche di valutare il potenziale contro-egemonico che può accompagnare alcuni processi di riforma e di sincretismo giuridico.

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 il ragionamento della Nordstrom, è possibile pensare all'attuale sistema della giustizia come ad una linea di faglia: queste "sono zone di instabilità. Con un po' di pressione, possono collassare" (2008, p. 139).

## **2. Attori della ricostruzione?**

I cosiddetti processi di "democratizzazione" avviati nel 2001 presuppongono l'affermazione di un corpo della magistratura adeguato alle aspettative e alle esigenze dello scenario internazionale. Se per alcuni è dai giudici che può arrivare la spinta per lasciarsi alle spalle una struttura sociale avversa ai cambiamenti, per altri le trasformazioni del tessuto sociale non implicano necessariamente un miglioramento delle condizioni di vita di coloro che attualmente sono afflitti da gravi ingiustizie; non quando queste trasformazioni sono imposte dall'esterno, o da una *élite*, e non sono il prodotto di una volontà collettiva.

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 attraverso 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 stime<sup>220</sup>, in tutto l’Afghanistan vi sarebbero oggi qualche centinaio di avvocati. La maggior parte delle cause civili e penali avvengono senza la presenza di un avvocato difensore (*wakil*), figura storicamente poco diffusa nel panorama giudiziario del paese<sup>221</sup>.

Negli ultimi anni sono sorte associazioni che forniscono assistenza gratuita, consulenze e cercano di diffondere una cultura della difesa legale.

Due avvocati (Najibullah e Fresha) dell’associazione *Da Qanoon Ghush-tonky* mi hanno spiegato che è solo negli ultimi anni che la figura dell’avvocato ha cominciato ad avere un certo riconoscimento. Il loro lavoro è reso infatti particolarmente difficile dal fatto che anche le poche persone che potrebbero permetterselo non hanno l’abitudine di rivolgersi ad un avvocato per ricevere assistenza legale. È dunque prassi comune che cause civili e penali si svolgano senza la presenza di un avvocato difensore.

L’associazione *Da Qanoon Ghush-tonky* 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 (molti 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 diverse istituzioni, afgane e internazionali. Alcuni avvocati collaborano inoltre con altre organizzazioni impegnate nel settore legale.

Secondo Najibullah<sup>222</sup>,

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 casi di corruzione. Questo non capita però per gli avvocati che lavorano in organizzazioni come la nostra, dove siamo

---

<sup>220</sup> UNAMA, varie agenzie delle Nazioni Unite e diverse organizzazioni internazionali cercano di monitorare e raccogliere dati dal momento che in Afghanistan i dati ufficiali disponibili – dal numero di abitanti agli ambiti professionali – sono ben pochi.

<sup>221</sup> Ciò è dovuto ad una serie di ragioni, tra le quali la rilevanza delle pratiche consuetudinarie per risolvere le dispute, nonché il riferimento al fatto che nel diritto musulmano classico i casi penali vengono affrontati dall’imputato senza un difensore, mentre nei casi civili le parti possono disporre di un “rappresentante” senza che a questi venga necessariamente assegnata una qualifica. “Il corpo degli avvocati rappresenta, come scrive Botiveau, una delle grandi rivoluzioni” che hanno interessato gli ordinamenti giuridici arabo-musulmani (Giolo 2005, p. 142).

<sup>222</sup> Intervista del 17/10/07.

sempre controllati e riceviamo uno stipendio alto. Però la 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.

Najibullah metteva in luce un aspetto importante, vale a dire il clima di insicurezza e incertezza che si respira nel paese. Molti infatti sono dell'idea che la situazione stia peggiorando negli ultimi tempi e il fantasma di un collasso del sistema rimane una paura diffusa. Nell'ambito della giustizia, la situazione non è certo delle migliori:

In questo momento, non solo non si riesce a far convivere la nostra Costituzione con la *shari'a* e i diritti umani, ma non ci si riesce ad 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 130<sup>223</sup>.

Najibullah esprimeva un'opinione piuttosto critica nei confronti dell'operato dei giudici. In una precedente intervista<sup>224</sup>, mi aveva riferito che

le decisioni di molti giudici non hanno nulla a che fare con la legge, soprattutto 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 fanno denuncia 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.

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. Nella maggior parte dei casi si usa la parola cultura per riferirsi alla cultura degli uomini. Se una donna va davanti ad un giudice ha poche possibilità di uscire dal tribunale avendo ottenuto giustizia.

Freshta riproponeva, attraverso un punto di vista specifico, un dibattito di rilevanza globale: quello della relazione tra "culture" e rispetto dei diritti delle donne<sup>225</sup>. Il discorso così introdotto ci spinse a prendere in considerazione il reato di *zina*, in merito al quale

---

<sup>223</sup> L'art. 130 della Costituzione stabilisce che qualora non vi siano riferimenti costituzionali o altre leggi per regolamentare un caso, i giudici possono far riferimento alla giurisprudenza hanafita, in maniera tale "da servire la giustizia nel miglior modo possibile".

<sup>224</sup> 21/9/06.

<sup>225</sup> Su tale questione si rimanda al CAP. V.

Freshta mi chiese di non farle altre domande, mentre Najibullah, dal canto suo, disse:

Le punizioni severe servono per mantenere ordine nella società. La prigione ha questo scopo, mostrare a tutti che quel comportamento non è accettato e far sì che la persona che finisce in carcere non ripeterà più l'errore. Ma se quella persona la uccidi non potrà mai avere l'occasione di cambiare. Per me la pena di morte è sempre sbagliata. In Afghanistan, il *zina* è soggetto alle pene *hudud* se viene confermato, ed è prevista la pena di morte. Quando però non ci sono tutte le prove, il caso riguarda il diritto penale. Nella maggior parte dei casi le donne accusate di *zina* finiscono in prigione. Con la pena di morte il Governo diventa l'assassino. Visto che non possiamo cambiare la *shari'a*, bisogna seguire un'altra strada. Perché lo scopo è proteggere la vita delle persone. Se allora si rispettasse rigidamente la *shari'a*, nei casi di *zina*, sarebbe praticamente impossibile confermare il reato. E quindi sarebbe impossibile condannare qualcuno a morte. Questo perché le condizioni previste dalla *shari'a* sono molto rigide. In ogni tempo i governi, le persone, hanno usato la religione per i loro interessi politici, per i loro profitti. Questo non va a vantaggio di chi sta ai margini della società. La maggior parte dei giudici purtroppo non si cura di queste cose. Per questo vediamo donne innocenti o donne che hanno subito violenza che vengono mandate in prigione.

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'enfasi nel rispondere alle mie domande e dalla narrazione piena di carica. 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. Mentre però gli avvocati rappresentano una forza "nuova", una spinta trasformatrice all'interno del panorama giuridico, i giudici lottano tra passato e futuro ed incarnano 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 del *network* normativo, i cui esiti sono incerti<sup>226</sup>. Questo processo ha un'incidenza vincolante sulla strutturazione dell'apparato statale e, allo

---

<sup>226</sup> 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. Nel loro articolo "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 un 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).

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 dunque richiesto di saper ricevere e tradurre in pratica questi principi, ma anche di ancorare il loro operato ai dettami 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 dell'*International Legal Foundation*<sup>227</sup> 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 infatti considerata del tutto inefficace, 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 riconoscono 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 innanzitutto 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 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.

---

<sup>227</sup> Il 9/10/06 ho avuto un incontro con quattro avvocati afgani che lavorano per l'ILF, un'organizzazione non profit 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*, etc.

L'avvocato, che pur lavorava per un'organizzazione internazionale, e si rendeva conto quindi della rilevanza che riveste l'aspetto retorico di un lavoro del genere, così come dell'importanza di "sensibilizzare" l'opinione pubblica su certi argomenti, evidenziava in maniera critica una certa tendenza alla propaganda, alla creazione di una giustizia astratta senza implicazioni positive 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*.

La maggior parte dei giudici, dal canto loro, "temono di farsi pubblicità", proseguiva l'avvocato, "perché non vogliono rischiare ripercussioni"<sup>228</sup>.

## 2.2 Il *saranwal*

L'art. 5 del Codice penale afgano corrisponde alla formula "la legge non ammette ignoranza". Questo articolo, che potrebbe apparire ovvio, assume una certa rilevanza in un contesto sociale dove la maggioranza della popolazione è analfabeta e dove sono in pochi coloro che conoscono la legge statale.

Dinamiche e prassi di riconciliazione interfamiliare vengono talvolta riprodotte all'interno delle strutture statali adibite alle funzioni investigative e giudiziarie. L'ufficio di un procuratore (*saranwal*<sup>229</sup>) può così diventare il luogo per dirimere controversie a livello familiare. Come già detto, durante la mia permanenza a Kabul ho avuto la possibilità di passare 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 a cui partecipava.

Prima di passare al Distretto 11, Saber lavorava nel *Provincial Office*, dove ci incontrammo nel 2006. Il suo ufficio era vicino alla zona delle celle. Era un ufficio fatiscente, dove Saber non aveva neanche la possibilità di conservare documenti. Il cambio d'ufficio fu per lui motivo di soddisfazione:

---

<sup>228</sup> Quello delle pressioni esercitate sui giudici da parte di figure di potere (comandanti, *warlord*, *mullah*..) è un problema ricorrente emerso in svariate conversazioni avute con avvocati, procuratori, cittadini coinvolti in dispute giudiziarie, operatori delle agenzie internazionali. Gli stessi giudici si sentono non protetti dal Governo e lamentano la mancanza di tutele basilari per poter svolgere le loro funzioni.

<sup>229</sup> Sulla normativa relativa al *Saranwali*, si veda Tondini (2008).

Questa zona è più tranquilla e sono più vicino a casa mia. Prima spendevo molto di più per arrivare in ufficio in taxi. Vedi, questo ufficio è più grande, più pulito. (...). Il lavoro che svolgo qui è più difficile, ma mi dà più soddisfazioni. È un lavoro complicato perché noi stiamo tra il giudice e la gente. I rapporti dei *prosecutor* sui casi penali che devono andare al giudice passano da noi, e dobbiamo verificare che non ci siano errori, contraddizioni<sup>230</sup>.

Saber non può permettersi di comprare una macchina. I suoi tre figli vanno a scuola, sua moglie non lavora, e lo stipendio che riceve è appena sufficiente per condurre una vita dignitosa. Non raramente mi sono trovato a constatare la sostanziale differenza nel tenore di vita condotto da Saber rispetto a quello di altri procuratori che ho avuto modo di conoscere a Kabul, i quali non sembravano soffrire le ristrettezze economiche nella misura in cui Saber le conosce. 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 9/10/07 si tenne un incontro nell'ufficio di Saber il cui scopo era pacificare due coniugi a seguito della denuncia da parte della moglie che dichiarava di esser stata ripetutamente picchiata dal marito. Era presente anche il fratello di lei, mentre per conto del marito partecipavano anche il padre e uno zio. L'episodio costituisce un esempio utile per comprendere il ruolo che il procuratore può assumere in merito a questi casi (un ruolo che per certi versi "anticipa" quello dei giudici) e anche per riflettere sul ruolo del ricercatore in situazioni del genere.

Come osservato nel capitolo III, nei tribunali i giudici svolgono spesso un ruolo di mediazione che ha l'obiettivo di trovare un'intesa tra le parti coinvolte in una controversia. Mentre nei casi civili questa mediazione ha il più delle volte luogo nella sede del processo (dopo che intermediazioni interfamiliari hanno fallito), nei casi penali essa può attraversare diversi "livelli". In altre parole, quando un giudice si trova a dover giudicare un caso di violenza domestica, per esempio, con buona probabilità cercherà di convincere le parti a tornare a casa e risolvere il problema privatamente. Un uomo di fiducia del giudice può essere talvolta chiamato ad accertarsi che marito e moglie riescano a riappacificarsi; questo può implicare che l'uomo di fiducia partecipi ad un incontro familiare o che egli stesso si impegni ad 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

---

<sup>230</sup> Conversazione del 4/10/07.

siano stati altri tentativi di conciliazione, per esempio quelli ad opera del procuratore. Un caso di violenza domestica può 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 ad una successiva discussione familiare; infine il caso può giungere fino alla sentenza. Un caso del genere, quindi, può attraversare diversi livelli di mediazione, con la possibilità di essere "risolto" in ognuno di essi. A questo punto occorre fare una precisazione: la tipologia di reato presa in considerazione (violenza domestica), difficilmente avviene *una tantum*. Nella maggior parte dei casi, 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 soluzione definitiva dei problemi della donna (si usa genericamente l'espressione violenza domestica, ma è evidente che si tratta di una *violenza di genere* – che ha quindi profonde radici e implicazioni sociali oltre che giuridiche – ai danni delle donne). Anche la sentenza del giudice non corrisponde ad una effettiva soluzione del problema. Vi sono casi in cui il marito viene detenuto, su decisione del procuratore, in attesa che si fissi la prima udienza. Anche in questi casi, in cui la fase di mediazione del procuratore non avviene, la "soluzione" può comunque arrivare prima del giudizio: perché la moglie ritira la denuncia (spesso su pressione di altri parenti), o a seguito dell'invito del giudice (o del procuratore) a risolvere la questione al di fuori del tribunale. 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: 1) lo schema di mediazione si sviluppa a diversi livelli; 2) strutture giudiziarie e meccanismi di conciliazione familiare agiscono simultaneamente dando forma ad una sovrapposizione di riferimenti normativi per risolvere dispute e problemi.

Nel caso specifico, per l’incontro che Saber si apprestava a “dirigere”, erano presenti sei persone (Saber, un segretario del suo ufficio, io e i tre parenti), oltre ai due “protagonisti”. Prima di iniziare, Saber ha spiegato chi fossi e per quale motivo mi trovassi lì anch’io. Dopo aver udito le spiegazioni di Saber, l’uomo che era stato accusato dalla moglie di averla picchiata 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 sua richiesta sorprese sia me che Saber, il quale spiegò nuovamente che io non avevo alcuna autorità in merito al loro caso. Fin dall’inizio, quindi, la mia presenza modificava certi equilibri.

Saber chiese dunque alla donna di raccontare di nuovo i fatti; mentre lei raccontava, il marito di tanto in tanto la interrompeva, provocando l’intervento degli altri presenti. Si trattava di un problema che si è soliti considerare come “privato” e in qualche modo mi sentivo di violare l’intimità di quella donna, che doveva condividere il suo dramma con tutti noi. Sapevo quanto fosse importante mantenere faccende “private<sup>231</sup>” all’interno di una cerchia ristretta di persone: “sempre meglio tenere i problemi in famiglia” mi ripeteva spesso lo stesso Saber. Quella sensazione – che ho sempre provato anche durante le udienze in tribunale (specialmente nei casi penali) – derivava probabilmente da un’interiorizzazione della modalità di risoluzione dei problemi a livello familiare. Vi è infatti una 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 lato si trovava costretto a farlo in funzione del suo ruolo. Pur autorizzato a partecipare all’evento, la mia presenza poteva comunque risultare come un’intrusione

---

<sup>231</sup> La dimensione del “privato” ha in questo senso una rilevanza normativa, che oltre ad 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 estendibilità 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). Secondo Palwasha Kakar, tra i gruppi pashtun esiste una chiara separazione tra universo maschile e femminile, la quale implica che “gli uomini e le donne lavorano e socializzano quasi esclusivamente con individui dello stesso genere” (2003, p. 6). I confini tra “spazio maschile” e “spazio femminile” sono tuttavia “permeabili in determinate circostanze, come nei matrimoni o nel lavoro nei campi” (ibidem, p. 7). Sull’argomento si veda anche Tapper 1991.

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 (nome di fantasia della donna che stava raccontando la sua esperienza): "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 innanzitutto essere collegata alla crescente diffusione di organismi (nazionali e internazionali) e istituzioni (come 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 fila di coloro che strutturano i circuiti del cosiddetto "sistema dell'aiuto". Come ricordava Alessandro Monsutti, in relazione alla sua esperienza di ricerca in Afghanistan:

L'inchiesta di terreno in situazioni di crisi presenta difficoltà di non poco conto. La presenza di agenti umanitari influenza pesantemente le relazioni che l'etnografo può costruire ed è importante dissipare ogni confusione. Attraverso la sua presenza, il ricercatore suscita delle aspettative che non può soddisfare ed è avvicinato da persone in difficoltà che gli domandano di intercedere in loro favore e di aiutarle a risolvere problemi amministrativi (2008, 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<sup>232</sup>). Oltre a costituire un dilemma "personale" del ricercatore, questi aspetti incidono non solo sulle relazioni tra quest'ultimo e i suoi interlocutori, ma sovra-determinano il contesto stesso della ricerca. In questo senso, è indispensabile tentare di decostruire l'immaginario e il pre-giudizio 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), solo nel momento in cui vi è 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. L'esperienza etnografica è infatti diversificata e non sempre completamente controllabile. Può essere contraddistinta da relazioni di amicizia, ma anche da interessi personali, in una commistione di fiducia e strumentalizzazione reciproca. Inoltre, la precisazione di Saber

---

<sup>232</sup> Anche nel mio caso ciò è avvenuto in più occasioni.

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 dunque, nonostante la non intimità con Farida e i suddetti problemi mi sentii legittimato ad 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 ad essi. Traendo spunto dalle lezioni di Wittgenstein raccolte in *The Blue and the Brown Books* (1958), si potrebbe innanzitutto sottolineare come la sofferenza non costituisca un elemento di rottura, che interrompe la comunicazione e spinge il soggetto oltre il linguaggio. In altre parole, il dolore, benché "personale", può essere visto anche come qualcosa che *deve* interessare il ricercatore sociale. A partire dal dramma soggettivo, il ricercatore può rintracciare i meccanismi sociali che configurano l'orizzonte di senso, la possibilità di perpetrazione e (eventualmente) le potenziali vie d'uscita da tale dramma. Il dolore, senza dubbio, resiste alla parola: nell'atto comunicativo vive la possibilità di esplorarne origini e conseguenze, ma ciò non implica necessariamente un superamento del dolore da parte del soggetto, né tantomeno la certezza di "essere capiti" (Das 1996). 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 nei confronti delle autorità (in questo caso, l'autorità del procuratore) e del sistema umanitario (cui potevo essere collegato in quanto occidentale), per cercare quindi 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 cose<sup>233</sup>. In breve, in relazione al dramma di Farida, la mia presenza assumeva una doppia connotazione: dal mio punto di vista era essenziale sentire la voce di Farida perché lì stava innanzitutto 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, la mia presenza amplificava lo spostamento del problema al di fuori della famiglia ed accresceva dunque la consapevolezza circa la possibilità di appoggiarsi a diversi sistemi di riferimento per poter affrontare il proprio dramma. Chiedermi di "scrivere", invece che esplicitare

---

<sup>233</sup> Il posizionamento esplicito dell'etnografo è decisivo per distinguere quest'ultimo dal semplice testimone.

un'insofferenza relativa alla mia presenza (cosa che molto probabilmente il marito avrebbe gradito), poteva rappresentare un modo per aprire a soluzioni alternative del problema in questione.

Farida ribadiva la sua denuncia, il marito cercava di sminuirne il racconto, mentre il fratello maggiore di lei affermava di averla vista zoppiare per diversi giorni.

Farida: Ho tre figlie femmine e due figli maschi. Mio fratello ci presta i soldi per comprare l'olio per il *bukhari* 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 (che è durata una ventina di minuti in tutto) consente di intuire come vi siano 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 al marito] 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: Senza i segni sul corpo una donna non può denunciare il marito?

Saber: Sì che può. Ma applicare la legge non è facile.

Un problema, questo, che mi era stato fatto presente anche dagli avvocati dell'ILF. Molte donne non hanno la possibilità di uscire liberamente di casa, il che significa che è estremamente difficile per loro chiedere aiuto in caso di violenza domestica. Talvolta i familiari rappresentano l'unico supporto possibile. Inoltre può capitare che una donna fugga dopo esser stata picchiata e il marito la denuncia per aver abbandonato la casa. La donna può essere in questi casi condannata in tribunale e, una volta uscita, essere espulsa dalla comunità. Oppure può tornare a casa e continuare ad essere soggetta alle violenze del marito.

Possibilità di evadere dal dramma della violenza domestica arrivano spesso dall'intervento di organizzazioni e istituzioni preposte ad affrontare tale problematica. L'intervento di queste ultime genera solitamente l'estromissione della donna dalla famiglia e dalla comunità d'origine. Di conseguenza, la donna diviene in questi casi completamente dipendente (sia a livello economico che per quanto riguarda la dimora) dall'organizzazione che l'ha accolta. La frase di Farida "se lui mi picchia ancora vado via con i miei figli" potrebbe far riferimento proprio all'eventualità di rivolgersi ad un'organizzazione del genere (tali organizzazioni sono sempre più note a livello mediatico). Eventualità compresa da Saber, che ha preferito sottolineare nuovamente: "se lui ti picchia vai alla polizia, oppure vieni qui".

Antonio: Se una donna si rivolge alla polizia capita che venga picchiata ancora di più per averlo fatto. Può anche capitare che venga accusata di aver abbandonato la casa e il marito...

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.

Una questione che evidentemente rappresenta un problema aperto, cui l'attuale sistema della giustizia e le istituzioni non riescono a dare una risposta. La storia dell'Afghanistan ha messo in evidenza 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 indicava, in sintonia con gli avvocati intervistati, come via percorribile quella dell'acculturazione giuridica:

La legge deve essere rispettata da tutti. Non si possono fare distinzioni. Però bisogna far conoscere a tutti cosa prevede la legge dello Stato. Le persone hanno i loro modi per affrontare i problemi, ma l'Afghanistan si sta trasformando; anche se non sappiamo dove stiamo andando. 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" appare, dal punto di vista di Saber, come l'obiettivo di fondo dei circuiti del sistema giudiziario. Tale 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, ed infine alla circolazione di discorsi giuridici a livello locale e internazionale (Hirsch 2002, p. 15).

Tale obiettivo sembrerebbe essere anche quello di buona parte delle organizzazioni internazionali attive nel settore giustizia. I problemi sono tuttavia relativi alle modalità attraverso le quali si intende dare luogo a questa "diffusione", così come alle logiche di profitto e di controllo politico che possono accompagnare tali processi, e non ultimo alla capacità di integrare i riferimenti consuetudinari e i principi dell'ordinamento giuridico statale. Finché il sistema della giustizia statale non saprà rispondere alle basilari esigenze dei cittadini e conquistare una progressiva fiducia, questa cultura della legge non potrà trovare riscontro pratico nella vita quotidiana delle persone. Giudici e procuratori sono dunque coinvolti in una delicata fase di riassetto e di contrasti in cui il binomio *ricostruzione - giustizia* suona oggi 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.

Conclusasi l'udienza che aveva sentenziato una condanna a sette anni di reclusione per il giovane Ali (CAP. III) – arrestato con sei Kg di eroina in una valigia –, il giudice Ajmal si intrattenne in una lunga conversazione con il sottoscritto e Basir, che in quell'occasione mi accompagnava. Il giudice passò molto tempo a parlare del problema del narcotraffico e delle ripercussioni di quest'ultimo sulla vita dei più giovani in Afghanistan. Poi passò a riflettere sul ruolo dei giudici nell'Afghanistan contemporaneo. Secondo Ajmal<sup>234</sup>, “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?”.

Recuperando gli spunti offerti dal giudice Ajmal, si potrebbe innanzitutto ribadire come la giustizia, ancor prima di interessare la sfera del diritto, sia legata alle dimensioni del bene e del male, presentandosi come soluzione a quest'ultimo allo scopo di dar luogo al primo. Si tratta di categorie socialmente “costruite” che, seppur apparentemente “immobili”, sono soggette ad 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 un certo *evento* (un'azione, una punizione, una rivendicazione..)

---

<sup>234</sup> 11/3/08.

giusto e appropriato, 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 derivano tanto da strutture inconsce quanto da razionalizzazioni. Mediante dunque processi di incorporazione e meccanismi di rielaborazione, 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.

L'ideale della giustizia elaborato collettivamente dovrebbe costituire il fondamento del "sistema giustizia". La dimensione ideale dovrebbe in altre parole reggere la dimensione istituzionale della giustizia, anche se uno scollamento tra le due dimensioni è pressoché inevitabile.

Si provi a riflettere ora su come negli ultimi decenni, nei paesi di tradizione *common law* e *civil law*, i dibattiti attorno alle innovazioni dei sistemi della giustizia si siano moltiplicate, 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" (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: 1) la giustizia riparativa pone attenzione non soltanto al reo, ma anche alla vittima e alla comunità; 2) essa si esplica attraverso strumenti "autonomi" (in primo luogo la *mediazione*), senza rinunciare alle tecniche consolidate del diritto penale (risarcimento, restituzione...); 3) la giustizia riparativa, promuovendo la riconciliazione tra le parti, può costituire un momento fondamentale di un più ampio percorso di pacificazione sociale (ibidem, 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 essi assumono una differente prospettiva storica e normativa, che tuttavia può condurre a riflettere su aspetti di rilevanza comparativa, come 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 maggior riferimento alla giustizia riparativa piuttosto che a quella distributiva. Infatti, preferibilmente, nel caso di violazione di una norma, invece che esser mandato in prigione, il trasgressore è spinto a chiedere perdono alla famiglia della vittima e a pagare il “prezzo del sangue”. Il concetto di *blood money* ha un significato variabile e può implicare anche la concessione in matrimonio di una donna della propria famiglia con un membro della famiglia della vittima (2005, p. 50). Lo stesso Pierre Centlivres (1997/1998) 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 non concerne il singolo individuo, ma l’equilibrio della comunità, per cui è necessario tenere in considerazione – in caso di violazione di una norma stabilita o di un torto commesso ai danni di qualcuno – il reo tanto quanto l’eventuale vittima e la comunità in cui questi sono inseriti. In questo senso, la riconciliazione e il mantenimento di un certo “ordine” nella comunità possono essere considerati elementi imprescindibili dello scenario 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 ed offrire alcuni doni – accettare la richiesta di perdono è considerato un dovere agli occhi della comunità. Questi aspetti però non corrispondono a regole fisse attuate 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 report 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 ad una “modernità” rappresentata dal diritto statale e

internazionale, 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 allogenici, la tensione tra forme di autorità sono alcuni degli aspetti che bisogna tenere in considerazione quando si guarda ai meccanismi di risoluzione consuetudinaria. In questo senso, l'idea di "bene comune"<sup>235</sup> (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* può essere dunque 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 *legal transplanting*, quale ruolo politico assumono le pratiche consuetudinarie messe in atto dalle istituzioni sociali locali?

Questa breve digressione sul concetto di giustizia riparativa e tali quesiti riflettono un atteggiamento critico nei confronti dell'assunto teorico per cui l'implementazione di un modello di giustizia costituisce di per sé una risposta valida alla richiesta di miglioramento delle condizioni di vita dei cittadini in termini di riparazione delle ingiustizie. Né può essere considerato un solido fondamento verso l'individuazione di un sistema di valori condiviso (come auspicato dal giudice Ajmal).

Si badi bene, la definizione di "bene comune" deve essere intesa in maniera tutt'altro che acritica. Il processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria innescato nel 2001 in Afghanistan vede la comunità internazionale impegnata nel tentativo di affermare la *rule of law*, tentativo che tuttavia non sembra portare i risultati dichiarati, quali la maggiore tutela delle parti più deboli e l'efficace contrasto alle forme di violenza. Se una certa formulazione

---

<sup>235</sup> L'idea di "bene comune" riprende qui una conversazione tenutasi il 3/10/06 tra il sottoscritto e Daud Popal, membro della *shura* di Langhar (provincia di Kabul). L'ex *mujaheddin*, come usava definirsi, si riferiva alla *shura* come ad "una necessità per il bene della comunità", aggiungendo anche che "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".

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 ad obiettivi specifici: in ambito consuetudinario, l’equilibrio della comunità (il bene comune) implica il consolidamento delle gerarchie sociali e rinsalda i legami e i rapporti di reciprocità; nel processo di ricostruzione, la retorica governativa e internazionale presenta l’importazione della *rule of law* come 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<sup>236</sup>”.

Quando nel nome della collettività si assolutizzano certe 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 Todorov<sup>237</sup>. Considerazione dai toni lirici e drammatici, questa di Todorov, che suggerisce che si dovrebbe forse rinunciare ad un “bene” definitivo, incontestabile, quale emerge dalle strutture di potere. 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. In altre parole, il contributo della comunità internazionale tende a trasformarsi in una ingerenza forzata con l’inserimento di modelli e principi perlopiù ignari del contesto sociale, un’ingerenza che nasconde spesso obiettivi e interessi differenti; dall’altra parte, certi *mullah* e *ulama*, alcuni politici e capi fazione fomentano un antagonismo che, assumendo una connotazione politica, sfocia in forme di violenza e tenta di radicarsi in una “consuetudine” essenzializzata. Come conseguenza, difficilmente si riescono a costruire rapporti di dialogicità tra sistemi di riferimento normativo differenti e a mettere gli individui in

---

<sup>236</sup> Kabul, 13/9/06.

<sup>237</sup> Cit. in Crespi 2006, p. 90. In un altro suo intervento, Todorov affermava: “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).

condizione di avvalersi liberamente di tali sistemi per risolvere dispute e problemi.

Come è stato possibile osservare, le interconnessioni tra sistemi normativi sono già una realtà del panorama normativo afgano. Tuttavia, queste hanno luogo in un clima di tensioni e contrapposizioni, e risultano spesso da un processo di negoziazione messo in atto da alcuni giudici nel tentativo di tenersi in equilibrio tra forme di potere e meccanismi di legittimazione sociale. Ecco perché la *mediazione* operata dai giudici di Kabul non può essere intesa semplicemente come uno “strumento giudiziario”, ma deve essere compresa all’interno di uno scenario più ampio.

### *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 precedenza si è osservato come la funzione mediatrice del giudice emerga sia nei casi civili che in quelli penali, seppur con modalità differenti. Pur evidenziando tale “funzione”, i casi che sono stati presi in considerazione (si veda CAP. III) spingono in un certo senso a problematizzare affermazioni del tipo di quella seguente:

...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 affermazione implica infatti una concezione della mediazione come mero esercizio delle funzioni giudiziarie, dimenticando che i giudici sono a loro volta inseriti in un contesto ben più articolato. Per questo motivo si è preferito qui parlare di una *mediazione a più livelli*, che concerne la funzione mediatrice del giudice nell’affrontare i casi specifici, ma 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 sembrano dare luogo ad una mediazione che non si risolve nella ricerca dell’accordo o nella (presunta) riconciliazione, ma riflette invece le derive di una giustizia negoziata che nella maggior parte dei casi avvantaggia i più forti a discapito dei più deboli.

Il “mito della mediazione”, quando declinato in circostanze concrete, assume quindi una

diversa valenza e non può più essere accettato come tecnicismo giuridico in grado di risolvere tutti i problemi della giustizia. Questo mito si nutre infatti di astrattezza e deriva spesso da una concezione idealtipica dell'armonia, della riconciliazione. 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)<sup>238</sup>.

Ciò non dovrebbe comunque suggerire che le contaminazioni normative e la commistione tra forme di autorità dovrebbero essere eliminate nel nome di una giustizia "superiore", quale può essere quella imposta dall'esterno. La capacità dei giudici di muoversi tra sistemi di riferimento normativo potrebbe invece essere sviluppata in un contesto di dialogo e collaborazione, piuttosto che esser lasciata alle fragilità di un corpo della magistratura strutturalmente inadeguato.

### 3.1.2. *Il sequestro e la mediazione giudiziaria*

Il seguente caso è stato discusso dal sottoscritto con il giudice Abdul (che lo ha presieduto) della Corte del Secondo Distretto di Kabul<sup>239</sup>.

La storia in questione ha avuto inizio un pomeriggio quando Homaira (una ragazza di diciotto anni) è stata 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 è offerto di accompagnarla a casa. Conoscendo il giovane, perché del suo stesso quartiere, Homaira ha accettato il passaggio e si è seduta sul sedile posteriore dell'auto. Stando al racconto della ragazza, in macchina Hossain si è subito rivelato violento, minacciandola di morte se lei si fosse ribellata. Dopo averla minacciata, Hossain si è diretto fuori città. Non vedendo tornare Homaira, il padre si è rivolto alla polizia, ma non per denunciarne la scomparsa, bensì per denunciare il fatto che fosse scappata di casa. Come raccontato dalla madre di Homaira<sup>240</sup>, tra le mura di casa la preoccupazione del padre era evidente, mentre al di fuori del contesto domestico egli *doveva* mostrarsi in collera per l'oltraggio che sua figlia stava portando alla famiglia<sup>241</sup>. Intanto, Hossain stava conducendo

---

<sup>238</sup> Sul punto si veda anche Nader, Grande 2002.

<sup>239</sup> Le conversazioni tra il sottoscritto e il giudice sono avvenute tra il marzo e l'aprile del 2008.

<sup>240</sup> Si fa qui riferimento alla documentazione del caso e ai racconti del giudice.

<sup>241</sup> Occorre innanzitutto chiarire che con l'espressione "famiglia" si fa qui riferimento al gruppo di parentela che condivide lo stesso luogo abitativo. Nel caso in oggetto, il comportamento del padre potrebbe essere ricondotto ad una esaltazione dell'etica dell'onore che prevede che l'uomo preservi l'onore delle donne della sua famiglia. Spesso si fa riferimento all'onore come ad uno degli aspetti più importanti per gli afgani. Ma l'onore non è una caratteristica perfettamente quantificabile, è invece un principio legato a dinamiche sociali in gioco tra individui e gruppi. Come ha messo in evidenza Bourdieu, è indispensabile innanzitutto saper

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 ha quasi subito rinunciato al tentativo criminoso. Tre giorni dopo la scomparsa, Homaira ha fatto ritorno a casa. Come prima cosa ha raccontato i fatti facendo anche il nome di Hossain. Ciò nonostante, il giorno dopo esser tornata, la polizia ha condotto Homaira in cella mentre nessun provvedimento è stato preso nei confronti di Hossain. Homaira è stata quindi sentita dal procuratore il quale ha redatto un rapporto in cui si leggeva che Homaira era fuggita di casa con un uomo. Durante il periodo di detenzione, è stato organizzato un incontro a cui hanno preso parte il padre di Homaira, Hossain, il padre di quest'ultimo e altri membri uomini delle rispettive famiglie. Nell'incontro è stato chiesto ad Hossain se fosse intenzionato a sposare Homaira e questi si è detto disposto a farlo. Homaira è stata informata della cosa mentre era in cella ma si è rifiutata di accettare quel compromesso. Dopo alcune settimane anche Hossain è stato sentito dal procuratore il quale non ha formulato nessuna accusa di sequestro nei suoi confronti, obbligandolo però a comparire in udienza. Nella prima udienza sono state sentite tutte le parti: Homaira è rimasta in cella, mentre Hossain è tornato a casa. Nella seconda udienza, avendo studiato le carte e le testimonianze, il giudice Abdul ha deciso per il rilascio di Homaira, facendo cadere l'accusa a lei rivolta. Nessun provvedimento è stato 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

---

“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 legata al pubblico riconoscimento: “Il sentimento dell'onore è vissuto davanti agli altri” (ibidem, p. 29) raccontava lo stesso Bourdieu in relazione agli episodi da lui presi in considerazione. 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. Nel caso di Homaira, stando ai racconti della madre, il padre ha dovuto mostrare al vicinato la sua indignazione nei confronti della figlia, ha dovuto rendere evidente quel senso di vergogna “suggerito” dallo sguardo esterno. 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. Da un punto di vista comparativo, è interessante riportare quanto afferma Patrizia Resta: “L'onore, più che un sistema normativo, in Albania sembra essere un sistema significativo in equilibrio fra la rappresentazione del potere e la rappresentazione dei valori connessi all'identità culturale. In quanto tale è insieme feticcio e realtà” (2002, p. 125). La Resta sottolinea la tensione tra forme della rappresentazione, un aspetto questo che deve essere tenuto in considerazione anche in relazione al concetto di onore quale emerge dal *pashtunwali*.

sulla macchina di un uomo che non era né suo marito né un suo fratello. Per il padre di Homaira questo è stato una vergogna. 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 rimaneva 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 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 il giudice non ponga qui attenzione alla condanna; al contrario, l'obiettivo principale è far sì che non solo le parti coinvolte, ma anche chi sta *dietro di loro* risulti "appagato" dalla soluzione giudiziaria, che in ultima analisi risulta essere un tentativo di pacificazione per evitare che il problema si evolva in problemi più gravi. Certo, quello preso in considerazione potrebbe non essere un esempio *ideale* di mediazione, ma quando lo è? Esiste un contesto reale in cui i modelli giuridici ritrovano perfetta corrispondenza? Nelle aule dei tribunali, la mediazione può condurre alla riparazione di un torto, alla riconciliazione, e parallelamente alla lesione dei diritti della vittima e alla reificazione di certe forme di disuguaglianza. Homaira ha dovuto pagare il conto di una soluzione "accettabile"; forse questo, come credeva il giudice, le ha salvato la vita. In ogni caso, l'esempio obbliga a fissarsi nella mente determinati quesiti: chi ha il potere di mediare? A quali condizioni è sottoposto tale "potere"? Come si tutelano le parti più deboli attraverso la mediazione giudiziaria?

La mediazione emerge dal contesto giudiziario di Kabul come 1) retaggio di una prassi normativa orientata alla riparazione e alla riconciliazione, e come 2) 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 ad esercitare pienamente le loro 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'udienza, 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 un caso 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 del giudice Abdul rievoca infatti un fondamentale interrogativo: il giudice deve farsi carico delle conseguenze che il suo giudizio comporta? Se le conseguenze fossero gravi e pericolose per una persona, il giudice dovrebbe comunque perseguire nell'attuazione delle disposizioni di legge? Nelle cosiddette "moderne democrazie", la discrezionalità dei giudici sembrerebbe in tal senso piuttosto ridotta; i giudici detengono l'indiscusso potere di giudicare che deve essere continuamente fondato simbolicamente sulla legge: 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, si è visto nel caso riportato come questo non necessariamente implichi la possibilità da parte di tutti i soggetti coinvolti di *ottenere giustizia*, o meglio, di riequilibrare un'ingiustizia subita, per quanto questa possa essere considerata il prezzo da pagare per evitare l'incancrenirsi di una situazione conflittuale dove le conseguenze potrebbero essere anche peggiori.

La mediazione giudiziaria si pone così a cavallo tra un sistema professionalizzato (per quanto 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 l'esistenza di più riferimenti normativi sfocia in una prassi giudiziaria di *contaminazione*, seppur sovra-determinata da una politica di centralizzazione del sistema 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 come *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 ricostruzione del sistema giudiziario e giuridico, i quali non sembrano orientati alla 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 incorporano. 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).

Questa riflessione di Roberts prende piede a partire da un contesto giuridico e sociale (il Regno Unito) alquanto diverso dalla Kabul di oggi; tuttavia, è possibile rilevare, in termini comparativi, come i modelli incentrati sulla mediazione e la conseguente riconcettualizzazione del ruolo delle corti rappresentino un fenomeno contemporaneo di interesse generale.

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. Secondo 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 ribadisce la pregnanza della concezione islamica di quest’ultima. Al di là di ciò (considerando soprattutto il rilevante peso che giocano oggi i modelli di giustizia allogeni, in particolar modo quello statunitense, nel processo di ricostruzione), la funzione cerimoniale ricoperta dai giudici di Kabul credo possa essere individuata nella corrispondenza tra l’ideologia giuridica che essi riaffermano e il tentativo di statalizzazione 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 come i tribunali divengano sempre più luoghi in cui si legittimano istanze la cui gestione è affidata non solo ai giudici, ma anche ad altri attori sociali. Tenendo presente questo punto, è possibile osservare come nelle corti di Kabul tale aspetto trovi una certa corrispondenza. Non si può parlare – almeno non in questa fase – di un pluralismo giudiziario attivo in seno alla giustizia statale, ma le dinamiche in gioco nei tribunali invitano comunque ad assumere uno sguardo che per certi versi porta a 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 in discussione, non solo per l’ingerenza di forze politiche e armate, e per la difficoltà nel soddisfare le aspettative di coloro che si rivolgono alla “giustizia”, ma anche perché lo stesso sistema della giustizia statale viene difficilmente identificato dagli afgani come un punto di riferimento normativo indispensabile o, quantomeno, non come l’unico punto di riferimento possibile.

Nella risoluzione dei casi, si è potuto constatare come meccanismi giudiziari e riferimenti consuetudinari siano interconnessi in fase decisionale, non però come risultato di una politica della giustizia orientata in tal senso, quanto come “appiglio” dei giudici per conferire ulteriore legittimazione alle loro sentenze e per rimanere a galla in un contesto

estremamente instabile. La *mediazione a più livelli* ritengo possa essere concepita quindi come il prodotto di questo equilibrio precario che il più delle volte non implica la tutela delle parti più deboli coinvolte in una disputa giudiziaria o di coloro che vengono accusati di un crimine pur avendone subito uno.

Sembra quindi che il lavoro dei giudici si espleti secondo “regole” che non corrispondono a quelle ufficializzate dalla Corte Suprema e dalla comunità internazionale, ciò perché nel “progetto di centralizzazione” supportato dall’esterno la giustizia statale deve essere pensata e presentata in maniera ben distinta dalle tradizionali istituzioni sociali e dai riferimenti normativi consuetudinari. Così, lo *spazio delle contaminazioni* sfugge alla retorica dominante per ritrovare poi nella pratica giudiziaria e investigativa (si pensi al lavoro dei procuratori) una possibilità mal governata di rielaborazione.

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, come potrebbe riconfigurarsi il ruolo dei giudici? Questo interrogativo apre ad una discussione più generale circa il *potere di giudicare* che i giudici incarnano.

Se si accetta l’idea che “il rituale giudiziario è un male, per così dire, necessario” (Bifulco 2007, p. XVI), si riconosce implicitamente l’inviolabilità della legge, laddove il giudice viene a corrispondere alla figura di colui che è tenuto a presenziare a 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 questo, 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 per certi versi a mettere in discussione l’accettazione di questo “male necessario”. 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 ora non è tanto la sottomissione della magistratura a poteri “più forti” (comandanti, figure religiose, politici..., cosa che implica il fatto che molti giudici siano alla mercé di uomini più potenti, con la conseguenza di ledere i diritti dei più),

quanto piuttosto di ribadire la rilevanza dei valori e dei riferimenti consuetudinari di gestione delle dispute all'interno dei tribunali, aspetto di cui i giudici sono ben consapevoli. 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 il punto. Il punto, 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, potrebbe suggerire lo sguardo particolare da me adottato, 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 *pensati* in una logica che mette insieme i principi dell'ordinamento giuridico e i valori e i riferimenti della consuetudine, fino ad ipotizzare la presenza di organi collettivi con specifiche competenze? Tuttavia, non si può non rilevare a questo punto la discrasia fra una posizione del genere e la realtà che emerge dal processo di ricostruzione in corso, dove la statalizzazione della giustizia procede mediante un linguaggio traslato della "modernizzazione", veicolato dalla comunità internazionale e corrispondente ad un modello di *rule of law* aprioristicamente deciso. La giustizia diviene in tal senso un terreno di scontro piuttosto che di incontro. Proprio in relazione a ciò può essere forse meglio compresa l'affermazione del giudice Abdul circa la necessità di "evitare il peggio" nel momento in cui si affronta la risoluzione di un caso. Nella prospettiva di Abdul, la prassi giudiziaria emerge infatti come *pratica del compromesso*:

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 rischia di fare più danni che altro.

Il giudice accennava ad un aspetto piuttosto delicato: quella di “evitare il peggio” risulta essere una politica generale della giustizia, che può essere decifrata nei seguenti termini: certe ingiustizie vengono considerate come il prezzo da pagare per il mantenimento di un equilibrio precario. A tal proposito, da una conversazione<sup>242</sup> con un consulente dell'ISISC (Istituto Superiore Internazionale di Scienze Criminali), è emerso di come alcuni problemi non vengano presi in considerazione dal Governo afgano perché considerati temi scottanti e ritenuti di minore importanza rispetto alla sicurezza, alle elezioni, etc. Un esempio, secondo il consulente, potrebbe essere rappresentato dal dramma degli abusi sessuali nei confronti dei minori, una pratica abbastanza diffusa – e in un certo modo tollerata – in diverse aree del paese. In merito a ciò, può essere interessante notare quanto riportava (seppur con un linguaggio tendente alla reificazione culturale) il viaggiatore e scrittore Fosco Maraini:

Non solo v'è l'amore tra uomo e donna che tesse, per mezzo di cenni convenienti, i suoi fili invisibili e micidiali al nascosto delle mura, al riparo di velami e nascondigli d'ogni genere, ma esiste inoltre – quasi come istituzione alla maniera dei greci antichi, dei giapponesi medievali – l'amore tra uomo e uomo; soprattutto tra adulto e fanciullo. (...). È strano come la pedofilia fiorisca generalmente in due condizioni assolutamente antitetiche: nelle società smidollate le quali stanno franando nel nulla tra le dolcezze, ed in quelle supremamente marziali (...). Certo i pathan sono marziali fino al midollo della loro anima (2003, p. 167).

Diverse organizzazioni, afgane e non, denunciano l'elevato numero di bambini soggetti alle attenzioni sessuali degli adulti, 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 Maraini (ibidem, 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 suo 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

---

<sup>242</sup> 10/3/08.

faceva ancor più frizzante quando il bambino si avvicinava in maniera ammiccante ad uno degli spettatori seduti, simulando gesti di seduzione. 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 in giro: “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 ex 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”.

Una problematica del genere meriterebbe certamente un’analisi approfondita, che in queste pagine non è possibile sviluppare. Sembra comunque piuttosto significativo il fatto che il consulente dell’ISIS 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 ad esse possono svilupparsi dibattiti politici che assumono perlopiù toni di contrapposizione aspra tra le parti; oppure, in molti casi, si evita di aprire a discussioni esplicite su tali tematiche, preferendo preservare un tacito e precario equilibrio tra autorità e poteri costituiti (*ulama*, Corte Suprema, Parlamento, Presidente..). Altre volte, certi problemi vengono semplicemente ignorati perché non all’ordine del giorno nell’agenda politica. È facile intuire come, in questo modo, la possibilità che le istituzioni si adoperino per affrontare i problemi concreti dei cittadini risulti a dir poco scarsa. Tale è, in ogni caso, il contesto all’interno del quale i giudici lavorano ma, soprattutto, tale è il contesto all’interno del quale i cittadini tentano di affrontare le ingiustizie subite.

## ***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 ad enfatizzare i confini e la durabilità dei “gruppi etnici”; l’altro orientato ad una “*non-ethnic view*” (ivi, p. 316), per cui la categoria di etnicità è stata usata in maniera interscambiabile con altri termini. In linea con questo approccio, le espressioni di “conflitto etnico” e “guerra civile” sono state in molti casi usate indistintamente come termini equivalenti.

Occorre sottolineare come la categoria stessa di “conflitto etnico”, nel caso afgano, rischi di occultare processi e connessioni ben più vaste e articolate legate ai conflitti. L’utilizzo di tale espressione potrebbe infatti risultare fuorviante, *localizzando* i conflitti e facendoli apparire come “una faccenda tra gruppi etnici diversi”. Invece, le forze e gli antagonismi che si sono sfogati sul suolo afgano andavano e vanno ben al di là delle contingenze locali. La stessa idea di “conflitto etnico” contribuirebbe quindi ad occultare 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) spiegano con l’espressione “*from great game to grand bargain*”.

In breve, un approccio “eticizzante” potrebbe comportare in questo senso 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. Uno stesso 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.

Come ha osservato Goodhand (2002a), anche l’espressione “conflitto afgano” risulta poco appropriata in questo senso, poiché non tiene sufficientemente conto dei molteplici livelli di conflitto che hanno storicamente interessato questa regione dell’Asia.

Detto ciò, è altresì necessario ribadire come la reificazione etnica sia risultata del tutto funzionale alle forme di antagonismo politico tra fazioni e gruppi, anche se talvolta l’uso politico dell’etnicità è stato confuso con la sua rilevanza micro-sociale. In relazione alle politiche della resistenza afgana durante l’invasione sovietica, Tarzi (1991) ha osservato per esempio come molti studiosi attribuissero i conflitti e gli antagonismi interni alla disunità e alla frammentazione dei gruppi ribelli, offrendo una visione dicotomica che vedeva opporsi partiti “rivoluzionari” o “fondamentalisti” da un lato, e partiti “tradizionali” o “moderati” dall’altro. Questi studiosi trascuravano, secondo Tarzi, l’importanza di altri fattori, come le

distinzioni etniche, che giocavano a suo avviso un ruolo fondamentale. Ora, sebbene 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" etnici erano allora e sono tutt'oggi più flessibili e porosi di quanto si potesse 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. Inoltre, la stessa categoria di "etnia" 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 distinti. 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 svariati aspetti, che possono andare dal riferimento territoriale (villaggio, area) a quello lavorativo. Si tratta in breve di una categoria situazionale, difficilmente imprigionabile in una classificazione ben definita. Un *qawm* può avere differenti dimensioni, dalla famiglia allargata fino 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, ha sempre avuto un certo peso, ma non in termini di rigide separazioni, quanto piuttosto di uno strumentale utilizzo delle differenze etnico-regionali, che finivano per esacerbare conflitti e antagonismi. Inoltre, come è stato per esempio il caso dei pashtun ghilzai e durrani che si contendevano il potere, le dinamiche conflittuali sono sempre esistite anche all'interno stesso dei gruppi etnici<sup>243</sup>. In una logica del genere, la competizione per conquistare il potere e per avere accesso a maggiori risorse diviene il principale terreno di sfogo di questi *usi dell'etnicità*. In tal senso, le distinzioni etniche possono tornare utili tanto quanto quelle religiose. Non che oggi tale questione sia risolta, 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 parlava, 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

---

<sup>243</sup> A loro volta, i ghilzai e i durrani presentano divisioni in altri livelli, dove i *qawm* ricoprono un ruolo importante.

gli altri lavori. Io mi sento tagiko. Se poi vogliamo parlare dell’Afghanistan, allora è un’altra storia<sup>244</sup>.

Una riflessione sull’etnicità in Afghanistan non può certamente 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, etc. Resta il fatto che la formazione di un’identità etnica è legata al “sentimento di appartenere a un gruppo etnico e/o etnia”, che “sono definizioni del sé e/o dell’altro collettivi che hanno quasi sempre le proprie radici in rapporti di forza tra gruppi coagulati attorno ad interessi specifici” (Fabietti 1999, p. 14). Più che un indice di *status*, quindi, è sensato guardare all’identità etnica in termini processuali, come prodotto di interazioni e strumento in grado di determinare la legittimità – o la non legittimità – di un certo tipo di realtà da parte di un determinato gruppo di individui, i quali riconoscono specifici principi di appartenenza. Le rivendicazioni identitarie possono divenire in certi casi un mezzo per avere riconosciuti particolari diritti, per avere accesso a determinate risorse e, in termini più generali, possono costituire il motore che spinge al riconoscimento della propria esistenza, individuale e collettiva. Lo sviluppo di una coscienza comunitaria, consapevole della propria comune appartenenza, innesca processi di formazione e di rivendicazione capaci di garantire un certo grado di compattezza, unicità e, di conseguenza, anche separatezza<sup>245</sup>. L’identità collettiva si configura quindi come il prodotto di aggiustamenti, compromessi, dimostrazioni di forza, parole, suoni, simboli, conflitti: si tratta di qualcosa di piuttosto relativo, mutevole, negoziabile, che in una logica strumentale si tenta di rendere assoluto, imprescindibile.

Queste rapide considerazioni sono funzionali ora a porre in evidenza come, nei tribunali, alcune dinamiche identitarie 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 in sede dei processi giudiziari. Si tratta di episodi difficilmente rintracciabili, poiché giudici e procuratori dichiarano ufficialmente di non prestare attenzione alle distinzioni etniche, rispettando i principi della Costituzione. Tuttavia, già da un rapido sguardo alla “composizione sociale” di alcuni uffici è possibile

---

<sup>244</sup> Marzo 2008, Bamiyan.

<sup>245</sup> In questa prospettiva, va aggiunto che non bisogna pensare all’identità etnica come ad una “definizione eterna”, uno status sociale caratterizzato da certi tratti culturali immutabili. Con le parole di Clifford: “Tutti gli elementi critici dell’identità sono, in determinate condizioni, sostituibili: lingua, terra, sangue, *leadership*, religione” (2001, p. 387). La temporalità assume in questo senso un ruolo importante; gli elementi indicati possono essere totalmente assenti oppure possono modificarsi nel corso del tempo. Alcuni di essi possono assumere particolare rilievo in certi momenti ed essere marginali in altre situazioni.

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 perlopiù persone che si riconoscono in una comune appartenenza etnica. Secondo Ali<sup>246</sup>, 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 hazara<sup>247</sup> hanno dovuto lottare per poter vivere in questo paese. Oggi lottano ancora<sup>248</sup>".

Il pregiudizio nei confronti di un hazara avrebbe compromesso, secondo Ali, 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; in ogni caso, l'opinione di Ali 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

---

<sup>246</sup> Ali è di origine hazara, 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 Ali e un commerciante e riguardava la fornitura di materiale tessile proveniente dall'Iran che doveva essere trasportato a Kabul e in altre province.

<sup>247</sup> Gli hazara sono una popolazione a maggioranza sciita, particolarmente presente nelle regioni dell'Hindu Kush a ovest di Kabul. Nel diciannovesimo secolo, la campagna militare di Abdur Rahman nelle aree hazara favorì la penetrazione di nomadi pashtun, inaspando 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 che 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 ventesimo secolo. Molti si sono trasferiti nelle città (Kabul, Herat, Mazar-e-Shariff), molti altri in Iran e Pakistan. Con il colpo di stato dell'aprile 1978, il processo migratorio verso i paesi confinanti si è drammaticamente intensificato, facendo in particolare di Quetta un importante centro per le comunità hazara. Per un'analisi sui *network* economici e sociali della migrazione hazara, si vedano Monsutti 2004 e 2005.

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 stessi. 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 *network* 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 ad 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 impopolare, perché troppo repressiva e corrotta; oltre al fatto che la coscrizione obbligatoria non era vista di buon occhio dalla gente. La *Shura* non ebbe dunque vita lunga. Una dura guerra interna ebbe luogo in quegli anni nell'Hazarajat, che costò molte vite. Intanto, il movimento islamista andava rinforzandosi, grazie soprattutto ai *network* 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).

<sup>248</sup> Conversazione del 20/4/08.

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 senso 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 in questo senso può essere rappresentato da una disputa civile svoltasi nella Corte del Secondo Distretto che vedeva 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 quando si rivolgeva al convenuto pashtun: i discorsi si svolgevano perlopiù in lingua dari, ma quando il giudice si rivolgeva al pashtun lo faceva spesso in pashto, e quest'ultimo rispondeva ugualmente nella sua prima lingua. Basir, che mi accompagnava in quell'occasione, è d'origine tagika (dunque di lingua dari, lingua che anche io ho studiato), ma è in grado di capire il pashto ed era così possibile per me accedere anche a quei frangenti di udienza. 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, ma anche conosciuto da molti pashtun e 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 culturale, come ricorda questo passaggio:

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 afghana 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).

In uno scritto del 1980, Weinbaum osservava dal canto suo 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 che nell'articolata lingua pashto (Dessart 1994). In tribunale, mi è capitato di assistere ad una sessione in cui si parlava solo pashto, altre due in cui si teneva un doppio registro linguistico (come quella in oggetto), mentre in tutte le altre si parlava dari. L'uomo di origine uzbeka, nel caso che stiamo discutendo, riusciva ad afferrare molti punti delle conversazioni in pashto, ma il giudice era portato talvolta 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. Dunque, la scelta del giudice di usare un doppio registro linguistico non era giustificata dall'impossibilità di comunicare con una delle parti; il *code-switching* rimandava quindi a qualcos'altro, presumibilmente ad un tentativo di mettere una delle parti (il pashtun) il più possibile a proprio agio, con la conseguenza di apparire più distante rispetto all'altra parte (l'uzbeko). Come è stato osservato, in

un contesto multilingue ed etnicamente composito (...), 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).

Il caso si è poi concluso con un accordo tra le parti.

Come le storie di corruzione anticipano l'esperienza giudiziaria, talvolta influenzandola, così l'appartenenza etnica, in uno scenario in cui questa è ancora altamente politicizzata, può incidere sul sentimento di fiducia o sfiducia nei confronti dei tribunali, a prescindere dal fatto che questa influenzi o meno il corso del processo. La formazione di un pre-giudizio 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 come quello del mio amico Arun (tagiko) e sua moglie Hangama (hazara), né lo sono i gruppi di studenti in cui si innescano dinamiche di amicizia a prescindere dalla provenienza. Resta il fatto che 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 infatti molti dei miei interlocutori insistessero (si veda per esempio l'intervista a Qazi, CAP. III) sulla necessità di applicare la legge, è innegabile, alla luce di tutte le considerazioni fatte finora, 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 determinare le decisioni giudiziarie. Lawrence Rosen (1989) ha per esempio posto in evidenza, a partire dall'analisi di alcuni casi giudicati nelle corti islamiche del Sefrou (Marocco), le dimensioni sociali e culturali che plasmano le decisioni dei *qadi* (eccedendo forse in una prospettiva generalizzante sulle corti islamiche). Come ha ricordato la Moore (1990) in un commento al testo di Rosen, quest'ultimo ha messo in evidenza come la discrezionalità giudiziaria non sia semplicemente arbitraria, bensì formata, guidata e limitata dagli assunti culturali; da qui il sottotitolo geertziano del suo libro: *Law as Culture in Islamic Society*.

Tuttavia, se molti studi si sono concentrati sulla discrezionalità dei giudici, d'altro canto 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 *Juvenile Court*, si rifiutò di rispondere ad alcune mie domande circa la

sfiducia nei confronti dei giudici, il commento di Jawid, che in quell'occasione mi accompagnava, fu: "Come si fa ad essere giudicati da qualcuno che ha paura di parlare?"<sup>249</sup>.

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 le corti rappresentano.

---

<sup>249</sup> 9/10/06.

## Capitolo quinto

### Ingiustizia, diritti umani e relativismo culturale

**1. Diritti umani; 1.1 L’Afghanistan Independent Human Rights Commission (AIHRC); 1.2 Localizzare i diritti umani o globalizzare le ingiustizie?; 2. Una ragionevole apologia del relativismo culturale; 2.1 In Afghanistan.**

#### 1. Diritti umani

In un report 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 è uno stretto legame, che tende a in-formare e delimitare la contemporanea autorità statale nel campo normativo:

Le norme dei diritti umani, così come si sono sviluppate negli ultimi sessant’anni, definiscono i valori accettati e gli standard 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, gli essenziali standard 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<sup>250</sup> da Stati, organizzazioni internazionali, ONG, istituzioni giuridiche... uno spazio all’interno del quale i diritti umani dovrebbero corrispondere ad un *minimo comun denominatore*, un riferimento fondamentale comune alla pluralità di sistemi e concezioni dell’ordine normativo. Da ormai decenni (sebbene l’antropologia vi sia arrivata con un po’ di ritardo<sup>251</sup>) si discute della

---

<sup>250</sup> Sabino Cassese (2006) riporta il dato di circa duemila organizzazioni internazionali e quarantaquattromila ONG.

<sup>251</sup> 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) che nel 1947, su sollecitazione delle Nazioni Unite, scrisse la “Dichiarazione sui diritti umani”, adottata in seguito dall’*American Anthropological Association*. Goodale scrive: “[Herskovits] spiegò che l’antropologia 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

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 eterogenei<sup>252</sup>. Ciò che in particolare mi interessa affrontare nella prima parte di questo capitolo è il modo in cui il "sistema" dei diritti umani penetra nel *network* normativo afgano. Questo implica ridurre un dibattito di rilevanza planetaria (non a caso ho iniziato questo capitolo menzionando un *report* dell'UNECA) alle contingenze specifiche che uno sguardo particolareggiato (che non dimentica comunque le implicazioni globali) comporta.

Una premessa generale relativa al dibattito sui diritti umani può essere abbozzata a partire dalla seguente affermazione di Laura Nader:

In alcune circostanze 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. Alcuni 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 (2008, p. 106).

Tale considerazione – che sottolinea le insidie che si celano nel linguaggio dei diritti umani ed invita a farsi carico delle "istanze concrete" –, riflette un posizionamento per molti versi differente da quello di Michael Ignatieff. Secondo quest'ultimo, i diritti umani

---

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 Santemma 2000, a cura, p. 327).

Nel 1997 il *Journal of Anthropological Research* ha ospitato 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 M. 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 – a favore dei diritti umani.

<sup>252</sup> Si vedano, tra gli altri, Castellano 2003; Downing, Kushner 1988; Ferrajoli 2001; Harrison 2000; Ignatieff 2003, 2005; Merry 2006; Pannarale 2002; Santemma 2000 (a cura); Supiot 2006; Wilson 2006 (a cura); Zizek 2005.

sono diventati globali non perché sono 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, mettendo radici nel terreno di culture e visioni del mondo indipendenti dall'Occidente, per sostenere le battaglie della gente comune contro stati ingiusti e pratiche sociali oppressive. Possiamo 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 (2003, p. 12).

Come ricordato da Danilo Zolo, Ignatieff sostiene, tra le altre, la seguente tesi:

La dottrina occidentale dei diritti dell'uomo sta riscuotendo un eccezionale successo in tutto il mondo, 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 (2003, p. 136).

In questo senso è possibile sottolineare, con Ignatieff, la valenza "politica" dei diritti umani<sup>253</sup>. Secondo quest'ultimo, infatti, le problematiche connesse ai diritti umani hanno soprattutto a che fare con l'incoerenza dei paesi occidentali 1) nell'applicare gli stessi criteri ai deboli come anche ai forti; 2) nel riuscire a conciliare i diritti umani con l'impegno verso l'autodeterminazione e la sovranità degli Stati; 3) nell'incapacità di creare istituzioni legittime a garanzia dei diritti umani.

Questi problemi di coerenza hanno conseguenze per la legittimità degli stessi standard dei diritti umani. Le culture non occidentali 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 (2003, p. 53).

A questo scarto tra "teoria" e "pratica" è legata per esempio 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.

---

<sup>253</sup> È evidente come le circostanze e le implicazioni politiche spingano il dibattito sui diritti umani al di là delle considerazioni prettamente filosofiche o giuridiche. Il critico egiziano 'Ismat Sayf al-Dawla ha per esempio affermato di non essere un sostenitore della Dichiarazione Universale del '48. Per sottolineare la contraddizione tra i principi sui cui si fonda la Dichiarazione – a partire fin dalle origini dei *diritti dell'uomo* nel diciottesimo secolo – 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 dei diritti umani nello stesso anno in cui ha riconosciuto 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). Posizioni del genere 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.

Di tutt'altro parere, rispetto a Ignatieff, è Slavoj Žižek che, in una prospettiva critica, ha cercato dal canto suo di mettere in rilievo il processo mediante il quale “qualcosa che originariamente apparteneva all'edificio ideologico imposto dai colonizzatori improvvisamente viene fatto proprio dai suoi schiavi come mezzo per articolare le loro rivendicazioni “autentiche”” (2005, p. 72).

È evidente, da queste brevi considerazioni, come le controversie relative ai diritti umani si giochino al medesimo tempo a livello ideologico, politico e pragmatico. Nell'Afghanistan di oggi, questi livelli emergono in tutta la loro complessità e ambivalenza. Che ruolo gioca dunque questa *cultura* dei diritti umani all'interno del *network* normativo afgano?

### 1.1 *L'Afghanistan Independent Human Rights Commission (AIHRC)*

Si è visto in precedenza come nella Costituzione del 1977 si facesse per la prima volta riferimento alla Carta delle Nazioni Unite e alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Tuttavia, le turbolente vicende politiche, i regimi e i conflitti resero quel primo riconoscimento ufficiale un semplice riferimento d'archivio<sup>254</sup>.

La Costituzione del 2004, a sua volta, sancisce il riconoscimento dei diritti umani (artt. 6 e 7) e stabilisce anche costituzionalmente l'esistenza della AIHRC (art. 58).

L'AIHRC è nata il 6 giugno del 2002, attraverso un decreto presidenziale, con il compito di proteggere, promuovere, monitorare e investigare i diritti umani in tutto l'Afghanistan: come si legge nel report annuale del 2005/2006, la Commissione ha guadagnato nel tempo sempre più credibilità e legittimità.

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, è emerso che il 69% delle persone intervistate “identificano se stesse e i loro familiari più prossimi come dirette vittime di serie violazioni dei diritti umani, inclusi omicidi, torture e sparizioni avvenute nei ventitre 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. L'*Action Plan* si è focalizzato inoltre sulla possibilità di riformare le “istituzioni statali in modo da rinforzare la *rule of law*, stimolare la *good governance* e prevenire future violazioni dei diritti umani”<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> Le influenze dei modelli occidentali in Afghanistan non si limitano certamente a questo riferimento (si pensi per esempio alle riforme di Amanullah). Resta tuttavia il fatto che in un periodo storico come quello della fine degli anni Settanta tale riconoscimento ufficiale assumeva una certa rilevanza.

<sup>255</sup> <http://unama.unmissions.org>

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 come, stando a questa indagine, la maggior parte delle persone *si identifichi 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 ciò non ci è tuttavia dato saperlo. Il dato può ad ogni modo permetterci di riflettere su un aspetto essenziale: la diffusione dei diritti umani implica un cambiamento nella coscienza di sé da parte degli individui. Con riferimento ad un contesto del tutto differente, Mark Goodale spiega 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. In altre parole, l'idea di diritti umani ha fatto della soggettività l'*alpha* e l'*omega* di quello che possiamo descrivere come progresso morale (2008, p. 84).

Non vi sono certezze, afferma inoltre 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, il *network* normativo afgano non è estraneo a strumenti e ideali derivanti dagli standard di diritto internazionali e dai diritti umani. Ciò detto, risulta difficile scandire le fasi di questa assimilazione progressiva dei diritti umani, che sfocia in modelli di giustizia *ibridi*. E non è neanche semplice, d'altro canto, ipotizzare traiettorie future.

In un'intervista<sup>256</sup> tenutasi presso il suo ufficio, Mohammad Farid Hamidi, commissario dell’AIHRC, mi ha riferito: “Negli ultimi tempi le persone che hanno risolto i loro casi 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 intervista<sup>257</sup>, 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 *warlord*. 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.

---

<sup>256</sup> 6/10/07.

<sup>257</sup> 18/9/06.

Mettere insieme il dato circa la diffusa consapevolezza nei confronti delle violazioni dei diritti umani (con la conseguenza di *pensarsi* in quanto *vittime* di violazioni dei diritti umani) e allo stesso tempo il maggior ricorso ai meccanismi consuetudinari per risolvere i problemi, porta a pensare che i processi di internazionalizzazione (e omogeneizzazione) normativa abbiano implicazioni meno scontate di quanto si possa immaginare. 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, da *Enduring Freedom* in poi, portatrice di una particolare visione del mondo<sup>258</sup> oltre che di modelli giuridici, assuma sempre più il volto di una ingerenza dominante con scopi di espansione e profitto. La ricezione dei diritti umani dovrebbe dunque essere compresa in una duplice prospettiva, che prende in considerazione 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 tale contesto, l'AIHRC svolge senza dubbio un lavoro estremamente delicato e importante, come si evince dalle parole del 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 casi. In alcuni episodi la polizia e i giudici sono coinvolti. Nell'ultimo caso 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 il caso fosse risolto 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

---

<sup>258</sup> 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).

d'origine. (...).

La Commissione segue anche casi di detenzione illegale, confische illegali e quelli relativi alle vittime civili della guerra al terrorismo. Ci sono molti casi dove 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 di più di duemila persone illegalmente detenute<sup>259</sup>.

Il lavoro della Commissione è proiettato dunque in diverse direzioni, il che implica che le denunce per le violazioni dei diritti umani possono riferirsi a pratiche consuetudinarie quanto ad azioni politiche o abusi di potere. Dalle parole del commissario emerge in maniera evidente come sistemi normativi e forme di autorità apparentemente distanti si compenetrino a vicenda. Governatore, *mullah*, capo della polizia e *shura* si legittimano l'un l'altro nel caso descritto da Hamidi. Nel suddetto caso, infatti, vi sono istituzioni provinciali che avvallano la decisione presa da un'assemblea consuetudinaria, con l'approvazione del *mullah*, che incarna l'autorità religiosa. 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. La Commissione non ha l'autorità per obbligare giudici o governatori a rispondere alle sue richieste, ma il suo intervento è in grado di spostare l'attenzione politica e mediatica sul caso, che a quel punto può prendere altri percorsi: l'attività giudiziaria viene così posta sotto osservazione. Situazioni del genere si ripetono spesso. Talvolta il risultato può essere l'incancrenirsi di posizioni contrapposte: non riconoscendo alcuna autorità all'AIHRC, i giudici (magari su pressione della Corte Suprema o di figure religiose di rilievo) si irrigidiscono in posizioni estreme. Altre volte i casi possono giungere ad una soluzione giudiziaria giudicata legittima anche dalla Commissione.

La Commissione si occupa di casi specifici e di questioni che rimandano a discussioni politiche a livello nazionale. Un aspetto particolarmente delicato è relativo al rapporto tra *shari'a* e diritti umani, attorno al quale prendono vita confronti spesso essenzialisti e riduzionisti, dove il dialogo lascia il posto all'antagonismo ideologico. Il dibattito relativo a tale rapporto non interessa, evidentemente, solo l'Afghanistan, ma può essere compreso all'interno di un più generale scenario dove emergono posizioni differenti<sup>260</sup>, a mio avviso non sintetizzabili in una visione *a due blocchi* – come qualcuno ritiene invece opportuno – i quali corrisponderebbero alla presunta spaccatura tra "mondo islamico" e "Occidente".

Secondo Mashood Baderin, se da un lato è possibile affermare che l'impeto per la

---

<sup>259</sup> 6/10/07.

<sup>260</sup> La letteratura è piuttosto ampia; per una sintesi, si vedano An-Na'im 2000, 2001; Baderin 2003; Giolo 2007; Price 2002; Tibi 1994.

formulazione degli *standard internazionali dei diritti umani* ha avuto origine in occidente, dall'altro lato bisogna riconoscere che la più ampia concezione dei diritti dell'uomo ha risentito dell'influenza di "differenti civiltà umane"<sup>261</sup> (2003, p. 10). Per Baderin, se guardiamo ai diritti umani internazionali come un obiettivo umanitario universale per la protezione degli individui contro gli abusi dell'autorità statale e per il miglioramento della dignità umana, allora sembra insostenibile considerare l'islam come incompatibile con tale obiettivo (ibidem, p. 14).

La prospettiva conciliante di Baderin risulta in sintonia con quella del commissario Hamidi. Tuttavia, vi sono casi concreti in cui il rispetto dei diritti umani e il rispetto dei principi shariaitici sembrano conoscere un effettivo margine di incongruenza. In questi casi, la soluzione non si ritrova tanto in termini di "principio", quanto di "fine". Secondo molti interlocutori con cui mi sono confrontato in Afghanistan, 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, in quest'ottica, non è valutare lo "strumento" in sé, ma valutare 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 relativi 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 umani<sup>262</sup>.

Questa affermazione del commissario Hamidi riguardava un aspetto particolare, cioè la tendenza, nei casi di *zina* (rapporto sessuale extramatrimoniale), a considerare il reato punibile attraverso le pene *hudud* anche se non possono essere soddisfatti i criteri previsti dalla *shari'a*, tra i quali il fatto che il reato dovrebbe esser confermato da quattro testimoni oculari (uomini, maggiorenni, sani di mente e considerati onesti dal giudice). 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 nel caso la donna

---

<sup>261</sup> Secondo molti, considerare i diritti umani come un riferimento esclusivamente occidentale significa non tenere in considerazione una realtà ben più varia e articolata. Come ricorda Orsetta Giolo, "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).

<sup>262</sup> Intervista del 18/9/06.

fosse sposata), il giudice decide perlopiù di far trascorrere un periodo in cella alla donna; più raramente, può decidere per la fustigazione. Al di fuori dei tribunali, alcune donne sono state punite, anche con la morte, per il solo sospetto di aver commesso *zina*.

Come denunciato dall'AIHRC, in certi casi di stupro, le donne invece di ricevere assistenza vengono condannate per aver commesso *zina*. In questi casi, è anche appellandosi al rispetto delle norme shariaitiche che è possibile opporsi ad ingiuste condanne emesse dai giudici. Più complicato è riuscire ad evitare che casi del genere vengano affrontati dalle assemblee consuetudinarie. Se infatti per i casi civili l'ipotesi di una collaborativa coesistenza con le istituzioni consuetudinarie (*jirga*, *shura*) appare più che plausibile ed auspicabile, per i casi penali è opinione diffusa che questi dovrebbero essere giudicati esclusivamente nei tribunali (qui, il ruolo delle assemblee consuetudinarie potrebbe essere pensato in termini di "organo consultivo"). Il riferimento ai principi islamici, d'altro canto, porta ad un paradosso nella misura in cui anche coloro che in modi diversi perpetuano la pratica di condannare senza testimoni usano la religione come strumento di legittimazione delle loro decisioni. In ambito consuetudinario, non è raro trovare un *mullah* che appoggi la lapidazione di una donna sospetta di aver commesso *zina* facendo appello al rispetto della *shari'a*. Ne risulta una contestuale strumentalizzazione del discorso religioso: da un lato quest'ultimo può divenire un utile strumento di rivendicazione dei propri diritti, dall'altro lato resta un elemento fondamentale per preservare l'autorità di coloro i quali si ritiene rappresentino l'ordine religioso e di coloro che a tale ordine si appoggiano per legittimare le proprie istanze e preservare lo *status quo*. Non a caso, diversi studiosi afgani affermano come prioritaria una diffusione approfondita dei precetti islamici, tramite lo studio del Corano e della Tradizione.

Gli avvocati che si trovano a difendere legalmente donne accusate di *zina* cercano di appoggiarsi al rispetto delle norme costituzionali e delle disposizioni shariaitiche. La Commissione stessa opera attraverso una mediazione tra leggi afgane, diritti umani e riferimenti ai precetti dell'islam.

Considerati in termini di "principio", il reato di *zina* e le punizioni *hudud* risultano difficilmente compatibili con i diritti umani. Tuttavia, punti di incontro sono possibili, se non a livello di "principio" (che spesso implica un eccessivo irrigidimento delle disposizioni shariaitiche), perlomeno in termini di "efficacia"<sup>263</sup>. Come ricorda Mohammad Hashim

---

<sup>263</sup> 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 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,

Kamali,

C'è una certa dose di esagerazione nel dibattito che riguarda le pene *hudud*, che spesso tradisce una sorta di convinzione che le punizioni *hudud* siano tutta la *shari'a* e il terreno di prova dell'islam. Naturalmente, sappiamo che l'islam si regge su cinque colonne e che le pene *hudud* non sono una di esse. Le pene *hudud*, come tutte le altre pene, non sono l'obiettivo finale della legge, bensì unicamente il suo mezzo per fare giustizia. (...). Quando prendiamo in considerazione il tipo di prove e di condizioni richiesti dagli *hudud*, è ovvio, come ha osservato al-Zarqa, che «può essere applicato solo in rari casi». Ad esempio, trovare quattro testimoni diretti che dimostrino il reato di *zina* è pressoché impossibile. L'aspetto principale del *hadd* di adulterio è perciò, come osserva Shalabi, di impedire che il reato venga commesso apertamente, in luoghi pubblici (1995, p. 138).

Per la Commissione, diritti umani e *shari'a* sono compatibili nella misura in cui divengono strumenti utili per tutelare i diritti delle donne (con riferimento ai casi di *zina*) ingiustamente condannate. La Commissione si trova quindi ad operare una sorta di mediazione, il cui “posizionamento teoretico” potrebbe essere rintracciato nella precedente affermazione di Kamali. Ciò che emerge dunque da uno sguardo all'AIHRC è 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 sembrano in prima battuta insuperabili. Si guardi per esempio l'art. 16 della Dichiarazione del 1948, il quale 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, il

---

sottolinea come “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).

punto 1 più difficilmente si concilia con le disposizioni islamiche (per esempio per il fatto che una donna musulmana non può sposare un non musulmano). Ma un confronto così posto rischia di condurre al seguente ragionamento: diritti umani e diritto musulmano corrispondono ad entità date, immutabili e inviolabili. In realtà, se si prende in considerazione il punto 3 dell'articolo, è evidente come questo risulti da un'arbitraria lettura della composizione sociale umana. Da un punto di vista antropologico, il concetto di "famiglia" è declinabile in una molteplicità di concezioni, che rimandano a svariate *forme* di famiglia. Risulta antropologicamente difficile accettare l'idea che la famiglia (in senso generico) costituisca il nucleo "naturale" della società perché occorre innanzitutto 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 con coniugi? Guardando al punto 1 ci si potrebbe infatti chiedere: è possibile avere una famiglia la di fuori del matrimonio? È dunque evidente che si tratta di un principio comprensibile da un punto di vista storico-culturale, vale a dire come prodotto di una visione inevitabilmente legata al suo tempo e dalle cui intenzioni potrebbe dunque risultare una traduzione del genere: "La famiglia monogamica, che deriva dal matrimonio tra un uomo e una donna, così come storicamente si è affermata, è l'istituzione fondamentale delle società occidentali<sup>264</sup>...". Quando si prendono in considerazione le contingenze storico-culturali, ciò che viene generalmente accettato come definitivo, "naturale", assume una connotazione più malleabile, arbitraria (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, laddove le *pratiche della giustizia* evidenziano invece la loro valenza situazionale.

Ho voluto sottolineare questo punto per ribadire che anche laddove i teorici "puristi" parlano di immutabilità e di inconciliabilità, vi è sempre spazio 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. Purtroppo (per quanto riguarda chi scrive), taluni giuristi del diritto musulmano, *ulama*, governanti, fanno dell'immutabilità e della rigidità di principio un mezzo per alimentare i contrasti.

---

<sup>264</sup> 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).

Analogamente, i Governi che formalmente sbandierano la profonda *umanità* dei diritti umani, sostenuti in questo da buona parte dell'*intelligenza*, che considerano i diritti umani la conquista di un progresso morale cui tutti dovrebbero adeguarsi, si macchiano spesso di azioni e perseguono interessi che ben poco hanno a che fare con il rispetto di tali diritti. Non solo. 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" di questo progresso morale in confronto a sistemi normativi "arcaici" e inattuali, o ad un sistema giuridico basato su principi religiosi. Ho anche incontrato 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. Ma è evidente che se un sistema morale o un sistema normativo vengono eretti a "ordine superiore", il dialogo con chi non condivide tali presupposti risulterà irrealizzabile. Il dialogo, in sostanza, si gioca nella capacità di dare luogo ad una negoziazione il più possibile egualitaria<sup>265</sup>. Ciò non significa che morale e fede debbano essere liquidate come semplici "prese di posizione"; significa invece elevare queste ultime al di sopra della conflittualità e dello scontro, in uno spazio dove l'armonia plurale del divenire si fa *scelta*. Riconoscere l'*umanità* delle proprie scelte (e quindi il loro essere imperfette), seppur nella convinzione che queste derivino da una loro presunta "naturalità" 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

---

<sup>265</sup> Il confronto e la reciproca influenza tra sistemi valoriali, normativi e di credenze è ovviamente difficilmente "gestibile" ed è difficile misurare i confini tra l'imposizione o 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).

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 recente riflessione di Orsetta Giolo (2007). 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 principi basilari dei diritti umani. Altri hanno cercato invece di dimostrare la completa compatibilità tra i diritti umani e tale tradizione, una “conciliabilità fondata, se necessario, anche sulla reinterpretazione della tradizione stessa” (ibidem, p. 47). Quindi, ricorda la 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*”, senza però 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 la 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 la 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 ci consente di ampliare il punto di vista e cogliere le voci spesso costrette al silenzio di tutti coloro che rivendicano la tutela dei diritti umani. ONG e intellettuali indipendenti, infatti,

fondano il loro operato proprio sulla normativa esistente [e non sulla volontà di modificare o applicare con riserve gli attuali riferimenti normativi agli standard dei diritti umani], a livello internazionale, in materia di diritti umani, normativa della quale chiedono, senza sosta, il rispetto e l’effettiva attuazione. Essi condannano addirittura la pratica dell’apposizione delle riserve che sempre accompagna le ratifiche delle Convenzioni sui diritti umani da parte dei governi arabo-musulmani, criticando in particolare il ricorso, nelle riserve, alle specificità culturali come ragioni sufficienti per limitare il godimento dei diritti da parte dei cittadini, in particolare da parte delle donne e dei minori (ibidem, p. 55).

Tornerò ancora sull’uso delle cosiddette *specificità culturali* a fini politici e giuridici. Ciò

che vorrei evidenziare ora è la perplessità che emerge dalla pur condivisibile (almeno per il fatto di spostare l'attenzione dalle retoriche ufficiali alle rivendicazioni contingenti) prospettiva della Giolo: la giurista sembra infatti creare acriticamente una rigida dicotomia tra gli intellettuali e le organizzazioni filo-governative (che richiedono, nella migliore delle ipotesi, di rivedere i principi delle Convenzioni internazionali) e gli intellettuali e le organizzazioni indipendenti (che invece fondano le loro azioni sui principi dei diritti umani). Ai primi (che a suo avviso vengono confusi a livello mediatico con la maggior parte dei cittadini di questi paesi) è generalmente concesso di “agire”, i secondi sono relegati ad una marginalità politica e mediatica che strumentalmente i paesi occidentali ignorano.

Non c'è dubbio 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” corrispondano in pieno a quella parte che sostiene e promuove i diritti umani sembra una visione piuttosto arbitraria del panorama politico effervescente che contraddistingue questi luoghi. Ha ragione la Giolo quando critica l'atteggiamento di quegli occidentali che liquidano l'attivismo di alcuni intellettuali arabi o musulmani perché ritenuti troppo “occidentalizzati”<sup>266</sup>, ma la sua visione dell'attivismo delle società civili sembra appiattirsi eccessivamente su una lettura dicotomica (da un lato quelli indipendenti, sostenitori dei principi di diritto internazionale, dall'altro lato quelli che hanno venduto la loro anima al diavolo, cioè ai rispettivi Governi):

Caratteristica fondante l'attivismo delle società civili è l'adesione ai valori dei diritti umani e l'utilizzo delle relative Convenzioni internazionali come strumenti di lotta e di rivendicazione (...). Noi occidentali, invece, essendo ancora troppo concentrati sulla retorica fondamentalista, che ci appare come l'unica e autentica rappresentazione dell'islam, dedichiamo poca attenzione agli intellettuali, ai movimenti, alle associazioni che si occupano della difesa dei diritti umani principalmente perché si è diffusa la convinzione che questi non possano essere considerati interlocutori affidabili (...) e che quindi potrebbero non essere più autenticamente rappresentativi della propria cultura (ibidem, p. 50).

Quello della reificazione del costrutto dell'autenticità culturale è un rischio reale, ma allo stesso tempo può apparire semplicistica ed eccessivamente “funzionale” alla propria tesi la definizione di un attivismo riunificato sotto la bandiera dei diritti umani che

---

<sup>266</sup> In un altro suo scritto la Giolo afferma: “Da qui l'annosa questione della presunta “occidentalizzazione” di chi, al di fuori del contesto europeo-occidentale, promuove temi o valori affini a quelli che si ritengono esclusivamente di matrice, appunto, occidentale. L'epifenomeno è dato dalla dottrina dei diritti umani, quali la democrazia, lo Stato di diritto, il principio di eguaglianza tra uomo e donna, patrimonio – secondo alcuni – esclusivamente occidentale, “esportabile” semmai in altre culture. Chi sostiene, altrove, principi simili non è ritenuto autenticamente rappresentativo della propria cultura, poiché “contaminato”, “traviato” da ideologie e valori non autoctoni” (2008, p. 93).

corrisponderebbe al “vero attivismo indipendente”. Inoltre, si consideri 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 si adeguano ad essa) da una parte, e libero e progressista antagonismo dall’altra: gli oppositori del Governo di oggi possono essere i carnefici di domani (si pensi per esempio a Hekmatyar). Quale sarebbe allora il criterio per stabilire quale parte della società civile esprime il “vero consenso collettivo”, “indipendente”, “libero”? La capacità di poter riconoscere in essa un impulso rintracciabile nei fondamenti dei diritti umani? Lo scenario è articolato e non esiste una risposta univoca a tali quesiti; l’unico criterio attendibile sembra essere quello di non cedere alle semplificazioni e alle generalizzazioni poiché è a partire dalle contingenze storico-politiche che vanno letti i movimenti di rivendicazione, le forme di attivismo e le produzioni intellettuali.

Per quanto riguarda l’Afghanistan, i membri e gli operatori dell’AIHRC che ho avuto modo di conoscere sembrano aver intrapreso un percorso intenzionato a fondare la legittimità del loro lavoro sulla capacità stessa di impegnarsi per il dialogo, senza rinunciare al rispetto per i principi islamici e per i diritti umani. La Commissione è soggetta a pressioni di vario genere ed è difficile immaginare come si evolverà nel corso del tempo, considerando che lo scenario politico afgano verte in condizioni drammatiche<sup>267</sup>.

### *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<sup>268</sup>. Prendendo spunto da questo assunto, Laura Nader ha proposto una prospettiva d’analisi focalizzata sulle ingiustizie piuttosto che sulla giustizia. L’antropologa prende infatti 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

---

<sup>267</sup> Il 24/9/06 una giovane impiegata dell’AIHRC mi ha raccontato come la Commissione cerchi di lavorare in maniera compatta, anche se esistono ovviamente posizioni divergenti al suo interno. Secondo la mia interlocutrice, per esempio, sarebbe importante tessere relazioni più intense con le strutture consuetudinarie, per quanto riguarda le dispute civili. È indispensabile, da un lato, evitare che questioni penali continuino ad essere risolte fuori dai tribunali, ma è ugualmente essenziale riconoscere ufficialmente alcune forme di assemblea ed aprire tavoli di dialogo. Non tutti, tuttavia, condividono questa opinione all’interno dell’AIHRC.

<sup>268</sup> Cit. in Nader 2008.

loro violazione<sup>269</sup>. Compito dello studioso, secondo la 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” (ibidem, p. 122). In questo senso, “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 condurci quindi ad un differente approccio nei confronti della giustizia e dei diritti umani, consapevoli del fatto che “l’astrattezza funziona dialetticamente come una implicita patente di universalità” (Ricca 2008b, p. 101).

I casi specifici (le istanze concrete) di cui si occupa l’AIHRC possono ricondurre a quel processo che Sally Engle Merry (2006) chiama di “vernacularizzazione” dei diritti umani. Secondo l’antropologa, attraverso meccanismi di *legal transplanting* e traduzione culturale i diritti umani diverrebbero “locali”. Si tratta, secondo la Merry, 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 la Merry, i diritti umani devono diventare parte della “coscienza<sup>270</sup> 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 attivisti<sup>271</sup> che ricollocano i loro problemi quotidiani in termini di diritti umani (ibidem, p. 219). Occorre tenere a mente che, nella prospettiva della Merry, tradurre non significa trasformare. Pur “localizzandosi”, i principi di base dei diritti umani

---

<sup>269</sup> “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).

<sup>270</sup> Connessa alla concezione post-strutturalista del sé in quanto “*location*” di molteplici e potenzialmente contraddittorie soggettività (Merry 2006, p. 184).

<sup>271</sup> Anche Mark Goodale sottolinea come l’arrivo delle ONG, in Bolivia, abbia posto gli individui nell’ambiguo dilemma se bypassare o meno i *network* tradizionali di potere e influenza politica. 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).

non mutano. Essi sono parte, secondo la 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 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 dalla Merry. Tuttavia, questo può essere inteso come una parte di un contesto più vasto. In una prospettiva più ad ampio raggio, infatti, 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 in effetti i risultati ambiti. Piuttosto che di processi di "appropriazione" e "traduzione", parlerei di fasi di resistenza, conflitto, ibridazione, assorbimento. La diffusione capillare di organizzazioni e istituzioni nazionali e internazionali può infatti produrre l'effetto opposto della 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 ad un irrigidimento dei meccanismi consuetudinari e ad una chiusura nei confronti di *alterità ingendenti*.

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. Invece, nel corso di questo lavoro si è potuto constatare come i giudici afgani diano luogo ad 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 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.

Il paradosso cui fa riferimento la 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?

Se però si tenta di assumere una diversa prospettiva, il dibattito può svincolarsi da tale controversia. Infondo, “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 però compreso non in termini “ideali”, o meglio “idealtipici”, ma in riferimento ai meccanismi sociali che spingono individui e collettività a riconoscere determinati eventi e comportamenti come giusti o ingiusti. La prospettiva cui faccio riferimento, infatti, pone l’accento sul riconoscimento delle ingiustizie e sulle possibilità concrete di risolverle all’interno di un contesto di relazioni sociali (che coinvolgono anche l’etnografo) a partire dalle quali vengono negoziati i cosiddetti “parametri di giudizio”: sulla base di ciò, alle ingiustizie può essere riconosciuta una rilevanza che va oltre le circostanze “locali”, nella misura in cui esse (le ingiustizie) rammentano l’incapacità di riuscire a dar luogo ad una prassi normativa che possa avvalersi di diversi sistemi di riferimento, senza essere ridotta alla totale identificazione con uno di essi.

La declinazione del dibattito sui diritti umani in relazione alle attuali condizioni del sistema della giustizia afgana rende ancor più evidente come il solo appello ai diritti umani non possa risolvere il problema del pluralismo inaccessibile; in altre parole, la presenza di organizzazioni internazionali e l’apertura retorica del Governo afgano agli standard di diritto internazionali non implicano automaticamente un efficace contrasto alle ingiustizie.

Innanzitutto, si è visto come vi sia una generale mancanza di fiducia da parte della gente nei confronti delle istituzioni giudiziarie e governative, una mancanza di fiducia aggravata dalle ingerenze esterne, dal problema della corruzione e dalle pressioni politiche. Se, infatti, nei tribunali si gioca quella importante negoziazione tra sistemi normativi differenti, è altresì vero che forme di giustizia *fai da te* continuano ad essere il principale strumento di risoluzione dei problemi. Ciò a causa dell’impossibilità da parte della maggior parte delle persone di accedere liberamente alle istituzioni giudiziarie e consuetudinarie. La stessa AIHRC ha assunto in diversi casi 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 infatti nella capacità di saper far convivere in forma negoziale le diverse autorità normative: famiglia, istituzioni consuetudinarie, tribunali e organismi garanti dei diritti umani (come l'AIHRC).

Non vi è dubbio che le “leggi promulgate dai governi in crisi perdono di credibilità e sono facilmente trasgredite” (Resta 2000, p. 227); l'instabilità politica, in questo senso, ha sicuramente ripercussioni sul problema dell'inaccessibilità, poiché in mancanza di riferimenti e autorità certe, “gli attori sociali rimangono gli arbitri delle loro scelte, indirizzandole verso quei comportamenti che sono in grado di attribuire un senso alla loro vita quotidiana (ibidem, p. 223). Senza che si realizzi una transizione pacifica verso una struttura politica stabile e indipendente, difficilmente sul piano della giustizia si potranno osservare effettivi miglioramenti per i cittadini afgani. Ma la possibilità di attuare questa convivenza e questo dialogo normativo sta soprattutto nella capacità di ribaltare una tendenza dominante secondo la quale un ordine superiore deve essere imposto a discapito di sistemi “arcaici” e meccanismi di riconciliazione incompatibili con i pronunciamenti internazionali. Come già accennato, per queste vie la possibilità di contrastare le ingiustizie appare irrealizzabile.

## ***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 obbliga anche 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), vale a dire di prestare attenzione ad un aspetto a mio avviso fondamentale: oggi ancora, 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 è detto 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 un mondo che sembra aver continuamente voglia di cedere ai capisaldi dell'assolutismo, il quale diviene inevitabilmente 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”: chi scrive ha bene in mente i confini di ciò che ritiene giusto e sbagliato, ma non per questo pretende che questi 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*, vedremo, il fulcro del mio ragionamento.

Per quanto riguarda la paura che il relativismo costringa ad una neutralità morale per cui “tutto è lecito a casa propria”, si osservi innanzitutto che l'idea di fondo che ha accompagnato questo lavoro – quella di un'antropologia della giustizia fondata sulla capacità 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 sovra-determinano la sua capacità di agire e di pensare. Nel corso di questo lavoro si è potuta constatare la non difficoltà del sottoscritto nel presentare la pratica del *bad*, per esempio, come una forma di violenza ai danni delle donne, così come non si sono nascoste le perplessità relative alle politiche della comunità internazionale impegnata nel processo di ricostruzione o la tendenza, nelle assemblee consuetudinarie, a reificare le gerarchie sociali o ancora la propensione 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 contemporaneo) 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 stride con le *prese di posizione*, ma essa non nega neanche l'opportunità (incontrovertibile) di riconoscere *una* comune condizione umana che si compie sì in forme diverse, ma tutte comprensibili (nel senso di conoscibili, anche se non necessariamente condivisibili) per qualsiasi essere umano.

Infondo, 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, le quali non devono essere radicalizzate, ma nemmeno annullate. Anche oggi che l'antropologia contemporanea – o forse meglio, la proliferazione di antropologie (Greenhouse 2002) – sempre più si è fatta carico dei temi della violenza, della sofferenza sociale e dell'ingiustizia<sup>272</sup> (esprimendo così un deciso posizionamento politico, nel senso di antagonista rispetto alle strutture di potere che perpetuano la violenza e la sofferenza), lo “spirito” insinuatosi alle *origini* della disciplina – “con non poco successo abbiamo cercato di scuotere il mondo (...). Compito di altri è stato quello di assicurare, 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, e sulle questioni ad essi

---

<sup>272</sup> Si vedano tra gli altri Asad 1997; Bourgois 2005; Das, Kleinman, Ramphela, Reynolds 2000, a cura; Sheper-Hughes 1995.

correlate (la natura umana<sup>273</sup>, il determinismo culturale, l'invariante biologico...), per cui potrebbe suonare ripetitivo un richiamo a tali 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 "aperture" 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 cogliere i volti di una contemporaneità<sup>274</sup> 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 ad 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

---

<sup>273</sup> 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.

<sup>274</sup> Così Clara Gallini descrive il contemporaneo: "Tempo-spazio fisso come uno scatto fotografico, ma mobile come un filo che interminabile si srotola, 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).

ripensamento, anche turbolento in certe sue 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 ad 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, la quale è 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).

In ogni caso, attacchi al relativismo non mancano, da parte di attivisti<sup>275</sup> e studiosi, così come di religiosi e governanti; attacchi che talvolta credo derivino da alcuni fraintendimenti di base, altre volte da posizioni chiaramente differenti.

Quando si fa accenno al relativismo culturale, si assume normalmente 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

---

<sup>275</sup> 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 Sostegno 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 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 si argomenterà che l'accusa al relativismo sui cui tale intenzione si poggia è a mio avviso infondata e rischia di generare effetti opposti a quelli dichiarati.

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 si chiede:

Ma perché affannarsi sul relativismo? Qual è la posta in gioco? Come in tutto il dibattito, vecchio quanto la storia della filosofia, su realismo, antirealismo e relativismo, quello che è in gioco è la comprensione del nostro rapporto con la realtà – intesa in senso lato, da quella materiale a quella etica ed estetica – e, in particolare, del ruolo delle nostre menti rispetto ad essa: se e fino a che punto, cioè, ci possa essere riconosciuto un ruolo creativo rispetto a quella; e, nel caso, quali forze messe in atto dagli esseri umani, da soli o consociati, contribuiscano quantomeno a plasmarla, se non a costruirla di sana pianta (2009, p. XIII).

La conclusione della Coliva è che nella diatriba tra relativismo e realismo dovrebbe riaffermarsi *la terza via*, quella dell'antirealismo. Ma tutta l'analisi della Coliva è basata su una certa idea del relativismo, o meglio della serie di relativismi che l'autrice prende in esame: relativismo etico, linguistico, culturale.. Quest'ultimo, che qui ci 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 la 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, la Coliva afferma:

Come il relativismo linguistico, così anche quello culturale avrebbe 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.

È evidente come dalle riflessioni filosofiche della Coliva emerga il volto 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

conduca 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) 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 disposizione. 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, secondo i sostenitori di questa posizione, debellare i sistemi religiosi e culturali nel nome di un progresso laico (di matrice occidentale?) senza nascondersi dietro ad un apparente rispetto per le culture. Elizabeth Zechenter (1997) insiste 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 (ibidem).

Di contro, si potrebbe subito evidenziare come una posizione critica che poggia su di un relativismo “temperato” è certamente in grado di prendere in carico tali problematiche, 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 tali problematiche assumono rilevanza, considerando che, tale contesto, rappresenta il riferimento primario ma 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).

In merito al ruolo delle religioni, Orsetta Giolo (2008), che difficilmente può essere considerata una relativista, ha per esempio evidenziato come i temi della “giustizia di genere” o della “giustizia tra i generi” non siano affatto sconosciuti all’islam<sup>276</sup>. Secondo Margot Badran, il femminismo islamico è

---

<sup>276</sup> Si veda per esempio Salih 2008. In merito al particolare contesto afgano, la 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

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<sup>277</sup>.

Così, per la Giolo,

la dimensione religiosa mantiene un ruolo di primo piano, ma emancipandosi dalla sua versione più tradizionale, poiché le teologhe e le intellettuali propongono nuove esegesi, traendo ispirazione dalla corrente razionalista islamica, al fine di affrancare l'islam da quell'impronta maschilista che secoli di interpretazione sessista hanno determinato (2008, p. 95).

Abu-Lughod (2002) e Mahmood (2001) sottolineano a loro volta la necessità di collocare storicamente e culturalmente i desideri e le aspirazioni di libertà delle donne. È del tutto legittimo e doveroso infatti 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, quelle monoteistiche in particolare, giochino un certo ruolo nel dare continuità a determinati dispositivi di gerarchizzazione sociale. Inoltre la commistione di queste con i poteri politici appare decisamente preoccupante, soprattutto nella misura in cui diviene funzionale alle forme di stigmatizzazione verso *tutti gli altri*. Trovo però che i giudizi perentori e aprioristici di condanna alla religiosità in generale (nel nome di *un* presunto progresso laico di matrice occidentale) poco si conformino all'esperienza plurale umana che nelle forme religiose ha trovato sì potenziali strumenti per alimentare certe 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 sue "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 coesistenza, ed impedisce di fare "luce, inoltre, sulla porosità tra i termini di un'altra classica dicotomia, quella che oppone laicità a religiosità" (Salih 2008, p. 144).

Annalisa Coliva, da parte sua, ribadisce quelle che a parer suo sono le tesi che riassumono la posizione relativista, le quali implicano l'idea di cultura come "sistema

---

divengono, inevitabilmente, oppostive" (ivi, pp. 93-94). Per una riflessione di carattere filosofico sul rapporto tra genere e sé nell'islam, si veda Anwar 2006.

<sup>277</sup> Cit. in Giolo 2008, p. 95.

chiuso”. La Coliva giustifica tale prospettiva rifacendosi ad alcune riflessioni di Franz Boas (tralasciando 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 sia ormai considerata innegabile la consapevolezza che la vicenda sociale umana sia stata caratterizzata da incontri, scontri, contaminazioni, fusioni, che rendono le idee di purezza, autenticità e tipicità delle culture dei 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 autoalimentato 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 ad 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). 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 altre parole, bisogna necessariamente “somigliarsi” (e in che misura?) per poter stabilire regole comuni? Nel momento in cui l’essere gli uni in relazione agli altri è una conseguenza inevitabile nel mondo contemporaneo, la ricerca di strumenti e regole condivise appare necessaria. Resta da chiedersi se per ricavare queste “regole” sia altresì indispensabile universalizzare un determinato sistema morale-normativo: *l’essere in relazione* impone il confronto, ma che imponga anche l’omogeneizzazione e l’annullamento della diversità è un fatto quantomeno discutibile.

In certi casi, 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 ad un “richiamo culturale”, che può essere superato solo attraverso l’interiorizzazione di una “cultura” laica,

progressista, trasversale a tutte le “culture”. Il relativismo impedirebbe di criticare *le culture* e in questo modo sarebbe indifferente ai soprusi che tali culture rendono possibili. Una simile posizione può essere rintracciata nell’approccio femminista della politologa Susan Moller Okin, che sottolineando la tensione tra femminismo e multiculturalismo<sup>278</sup> 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)? (2007, p. 3).

In tal senso, affermava:

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. 4-5).

Con una prospettiva decisamente anti-relativista, il testo della Okin esprime una certa insofferenza nei confronti di quelle pratiche che a suo avviso *certe culture* spingono a perpetrare. Nella sua riflessione, la Okin fa perlopiù riferimento ad 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 sue argomentazioni, la Okin costruisce un’idea stereotipata ed essenzializzante di cultura, proprio in quei termini che la Coliva associa invece 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 (ibidem, p. 11).

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

---

<sup>278</sup> 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*”.

alle donne delle culture più liberali vengono garantite per legge molte delle libertà e opportunità degli uomini (ibidem, pp. 12-13).

Nonostante ciò sia emerso nel corso di questo lavoro, è ancora opportuno ribadire che chi scrive non ritiene che certe forme di violenza siano “relativamente” gravi perché associabili a determinate pratiche consuetudinarie. Ciò che mi allontana dalla Okin è piuttosto la sua idea di cultura, che viene generalmente legata al relativismo culturale, ma che è evidentemente più dipendente da posizioni di questo tipo. Non si capisce, infatti, a cosa faccia riferimento la Okin quando parla di “culture” e, in particolare, quando usa espressioni quali le “culture liberali”, le “culture occidentali”, o quando fa riferimento alle culture di alcune aree menzionate (Africa occidentale, Sud-Est asiatico..). La Okin sembra collegare automaticamente episodi e rappresentazioni ad *una* particolare cultura; riporta l’affermazione di un tassista peruviano e questo dovrebbe suggerire di considerare in un certo modo la “cultura peruviana”. Ma secondo quale criterio la Okin mette in relazione certe pratiche alla “cultura”? Di che natura è questa relazione? Assumendo acriticamente una certa concezione della cultura ed esprimendo le sue perplessità circa il riconoscimento dei “diritti dei gruppi minoritari” in relazione al rispetto dei diritti delle donne, la 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:

Dato che è ormai diffusa nel discorso quotidiano occidentale, la nostra concezione essenzialista, reificata, di “cultura”, è stata adottata dalle élites del Terzo Mondo e dalla loro retorica culturale e nazionalista. Se “una cultura” è qualcosa di simile alla realtà, se le essenze culturali persistono, allora “questa” fornisce uno strumento retorico ideale per le rivendicazioni di identità, pronunciate in opposizione alla modernità, all’occidentalizzazione o al neocolonialismo (2000, p. 369).

Accettando una certa idea di cultura, il ragionamento della 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 tra società, cultura e nazione (Gupta, Ferguson 1992).

Si osservi, in sintesi, la risposta di Homi Bhabha al testo della Okin:

L’idea che ha Okin del confronto tra femminismo e multiculturalismo è così centrata sul “conflitto” prodotto dagli effetti antifemministi e patriarcali della difesa culturale dei reati che, contro la sua stessa volontà, si permette di produrre caratterizzazioni “monolitiche” delle culture minoritarie e migranti, per quanto

differenziate rispetto al genere – rapimenti e stupri commessi da uomini hmong, uxoricidi perpetrati da immigrati asiatici o medio-orientali, suicidi madre-figlio nelle comunità giapponesi e cinesi provocati dalla vergogna per l'infedeltà del marito. Appellarsi alla difesa culturale è la prova etnografica che, per Okin, evoca l'idea di fondo che il gruppo culturale dell'imputato considera subordinate le donne, il cui obiettivo primario dev'essere quello di servire gli uomini in ambito sessuale e domestico. Al contrario, "le culture liberali occidentali" (una formula usata da Okin per identificare una parte con cui lei si schiera) possono magari discriminare tra i sessi a livello pratico, ma la protezione del diritto nazionale produce una cultura familiare equa che conferisce potere alle ragazze e alle donne. (...). Il gruppo britannico per le libertà civili Liberty avrebbe delle obiezioni da fare alla descrizione che Okin fa della scena domestica "occidentale" ugualitaria (...) un terzo di tutti i reati contro le donne denunciati in Gran Bretagna è il risultato della violenza domestica e avviene tra le mura di casa. (...) Okin rischia di produrre il discorso monolitico dello stereotipo culturale. Gli stereotipi culturali 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).

Come ha notato Keesing, l'antropologia ha avuto una certa dose di responsabilità nel diffondere un'idea essenzializzata di cultura:

Se un'alterità radicale non esistesse, sarebbe compito dell'antropologia inventarla. L'alterità radicale – un Altro culturalmente costruito e radicalmente differente da Noi – colma un bisogno sentito nel pensiero sociale europeo: ciò che Trouillot definisce "il posto del selvaggio". Credo che sia importante rilevare come per diversi aspetti l'alterità radicale cercata dagli antropologi non esiste, perlomeno da molte migliaia d'anni. (...). Continuiamo ad invocarla; e alcuni di noi si addentrano sempre più nella Nuova Guinea per trovarla ancora viva (2000, p. 367).

Se quindi il relativismo culturale non è stato che inteso come un relativismo assoluto e se una certa idea di cultura è stata a tal punto reificata ed essenzializzata, la responsabilità – bisogna riconoscerlo – sta in buona parte in certi lavori antropologici che sono stati prodotti al riguardo. È anche vero, d'altra parte, che l'antropologia culturale contemporanea non è stata avida di critiche nei confronti del suo stesso passato, innescando processi di ripensamento e in certi casi addirittura di abbandono del concetto di 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 di più di quanto 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 ad un relativismo “temperato” risulta compatibile con l'inoppugnabile riconoscimento del comune destino del genere umano<sup>279</sup>; un riconoscimento che pur deve misurarsi con la continuità di ingiustizie strutturali. Una compatibilità, quindi, che a mio avviso non dovrebbe stupire, anche se è forse opportuno approfondire ulteriormente questa posizione.

Innanzitutto, non credo che l'ispirazione che si può trarre oggi dal relativismo culturale debba necessariamente ricondurre alle posizioni relativiste esposte da Ruth Benedict o Margaret Mead. In merito a ciò si rileva infatti una curiosa tendenza degli antirelativisti: per supportare le loro posizioni, essi fanno riferimento a studi recenti o addirittura futuri; per criticare il relativismo, chiamano sempre e solamente in causa gli ormai esageratamente criticati allievi di Boas. Gli antirelativisti obietterebbero che avviene ciò perché le posizioni relativiste non sono cambiate poi tanto da allora. In tutta risposta si considerino due aspetti: 1) il relativismo degli antropologi americani della prima metà del secolo scorso aveva una forte connotazione ideologica per cui le loro produzioni scientifiche non possono essere analizzate a prescindere da questo fattore; 2) la crisi della rappresentazione e il crollo delle certezze epistemologiche hanno generato, oltre che un senso di indeterminatezza, una tendenza al *bricolage* teorico nelle nuove generazioni di studiosi<sup>280</sup>, una tendenza che i più nostalgici non vedono di buon occhio, ma che contiene in sé la possibilità di esplorare la

---

<sup>279</sup> 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).

<sup>280</sup> 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, scriveva il filosofo: “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).

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, gli studiosi ispirati ad 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. Probabilmente questo non accontenterà Jervis, così affascinato dalla "rivincita del naturalismo" (2005, p. 97) e così impegnato a puntare il dito contro "coloro che negano la differenza fra le opinioni e le conoscenze" (ibidem, p. 158), ma potrebbe bastare per quelli che si preoccupano innanzitutto di problematizzare la propaganda delle presunte certezze e verità. Non si tratta di ridurre le ambizioni delle produzioni scientifiche e teoriche, ma di privarle del 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 ha così espresso la sua principale preoccupazione:

Non è in questione, comunque non qui, 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 (1988b, p. 69).

E forse c'è anche più di questo, come 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 succederà<sup>281</sup>.

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 lato, 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), si esprime non aprioristicamente, bensì a partire dalle circostanze effettive che corrispondono al tempo e al luogo del suo esplicarsi. Prendiamo il caso di Soraya (CAP. III): 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 una politologa come la 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, in ogni caso, un relativismo “temperato” non invita ad occultare. In sostanza, fondandosi sull'esperienza, letta nel contesto sociale e politico che le conferisce senso, un posizionamento ispirato ad un tale relativismo risulta ancora più efficace di un posizionamento *a priori*, perché

---

<sup>281</sup> Jakobsen, cit. in Remotti 2008, p. 262.

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 criticerebbe 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 visione 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 alla irriducibile complessità del mondo che ci circonda; si tratta allora di dar luogo ad un'incoerenza "sostenibile", senza quindi 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 insensato formulare descrizioni e spiegazioni esageratamente coerenti e ordinate, da un lato, ed esser consapevoli di non poter cogliere pienamente tale complessità e variabilità dall'altro (perché imprevedibile, mutevole). In primo luogo, occorre superare, come suggerisce Rosaldo (2001), quella visione 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 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 in Afghanistan ha (ri)portato il paese dentro gli schermi delle televisioni e sulle prime pagine delle principali testate giornalistiche di tutto il mondo. Le immagini della “Kabul liberata” prima e del “ritorno talebano” poi si sono susseguite inesorabilmente, finendo col divenire “familiari” anche per i più disinteressati tra gli spettatori. In questo scenario, si è consolidata una certa *notorietà* per le vicende afgane, non accompagnata tuttavia da una conoscenza<sup>282</sup> approfondita: la prima rende più facile il lavoro dei politici (e di certi “agenti” dell’interventismo internazionale, decisamente anti-relativisti), 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 palesando il loro rapporto intimo. Mi resi conto poco dopo che quei due amici, o fratelli, o cugini si tenevano semplicemente per mano, 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 pre-giudizi che non derivavano solo dalle recenti vicende, ma erano ben più radicati: una certa idea di mascolinità, la propensione a riconoscere in quel tipo di atteggiamento corporeo tra uomini il segno di “qualcos’altro”, etc. 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, anche se è tuttavia possibile “gestirli”. Ed è opportuno gestirli se si condivide l’idea che ciò che più di ogni altra cosa ha la capacità di svelare le nostre conoscenze, le nostre convinzioni per quel che sono (arbitrarie e dipendenti da condizionamenti storico-sociali) è la possibilità di impegnarsi in relazioni sociali prolungate.

---

<sup>282</sup> Faccio qui riferimento non ad una presunta “conoscenza oggettiva”, quanto allo sviluppo di uno sguardo critico interessato ad andare oltre l’apparenza.

Per esser più corretti, questo non basta: di fondo vi deve infatti essere la volontà<sup>283</sup> 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, la “cultura” e la “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 anti-relativisti, per i quali è vera solo la propria verità). Sembrerebbe invece più opportuno sottolineare che

ogni verità non è solo relativa, moltiplicata e differente – in sintonia con cultura – e neanche parziale. Ogni verità nel momento stesso in cui viene evocata, rivendicata, ricercata, ricostruita e affermata non può che essere criticata. Non può che desiderare di essere criticata (Canevacci 2001, p. 16).

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 si intende 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 Stato<sup>284</sup>. Anzi. Si intende piuttosto

---

<sup>283</sup> Attraverso la prospettiva di un *diritto interculturale*, Mario Ricca ricorda che per “comprendere le ragioni degli «altri» non basta tuttavia solo la *buona volontà*, l’intenzione generica di *venirsi incontro*. Per raggiungere un accordo, una piattaforma di transazione è necessario prima capirsi. Questo richiede una preventiva opera di *traduzione* delle richieste delle diverse parti. (...). Quindi tradurre in termini interculturali non significa semplicemente armarsi di vocabolario bilingue. Vuol dire piuttosto contestualizzare culturalmente le rappresentazioni, le richieste di tutela poste sul tappeto del confronto democratico dalle parti coinvolte. Ciò vuol dire che il senso di quelle richieste potrà essere colto solo collocandolo all’interno della visione del mondo di chi le avanza, cioè di quell’intricato reticolo di relazioni tra significati che dagli antropologi viene chiamato *immaginario culturale*” (2008a, p. 12).

<sup>284</sup> Varrebbe forse la pena di chiedersi cosa succederebbe se invece che farsi paladini di una universalità di principi e valori raggiunti grazie al “progresso”, che non trovano però corrispondenza nelle azioni quotidiane, i Governi gestissero realmente le loro relazioni internazionali sulla base di determinate “intese” (con le

evidenziare una tendenza dominante della politica internazionale (quella di preservare la relazione di dipendenza tra alcuni paesi “donatori” e altri “riceventi”), che attraverso il sistema dell’aiuto trova sovente una possibilità di attuazione. “Cultura” e “tradizione” possono divenire funzionali in questa logica nella misura in cui a questi si fa riferimento per giustificare l’intervento degli “agenti del progresso” (per esempio le organizzazioni internazionali, appunto). L’idea stessa che la democrazia e la giustizia non possano trovare compimento se non per mezzo del processo di importazione 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 (Cullather 2002) e contraddistinguono anche l’attuale processo di ricostruzione.

Probabilmente ha ragione Unni Wikan quando afferma che gli antropologi hanno storicamente dimostrato una certa “riluttanza ad affrontare questioni in cui culture e tradizioni giocano un ruolo violento” (2008, p. 62), ma occorre anche tenere in considerazione però che, come ricorda Fatema Mernissi, “essere tradizionali non significa accettare il sopruso (*al-jawr*) senza combatterlo<sup>285</sup>”. La stessa Wikan riporta d’altro canto l’opinione di una giornalista svedese, di origine kurda, che afferma di “onorare la [sua] cultura” nel momento in cui si esprime in maniera critica nei confronti dell’etica dell’onore (2008, p. 67). Sharzad Mojab ritiene, dal canto suo, che colpevoli siano proprio

quegli assunti teorici ed epistemologici del relativismo culturale che spesso implicano che il “rispetto” per le altre culture diventi mancanza di rispetto nei confronti delle donne che sono soggette a dure punizioni per aver fallito nel conformarsi alle *man-made* regole dell’onore.<sup>286</sup>

---

organizzazioni internazionali che potrebbero fungere da organi di garanzia): perché non vincolare gli scambi commerciali tra paesi al rispetto di un comune riconoscimento dei diritti dei lavoratori e degli standard di produzione? Evidentemente è più facile fare affari con chiunque e poi sbandierare raggiunti universalismi che possono essere utili per intraprendere altre strade altrettanto fruttuose: l’esportazione della “democrazia”, dello “sviluppo”, della “giustizia”.

<sup>285</sup> Cit. in Giolo 2007, p. 57.

<sup>286</sup> Cit. in Wikan 2008, p. 67.

Si è già osservato come lo smarrimento in un relativismo assoluto sia un rischio reale; si è visto anche come, allo stesso tempo, una prospettiva ispirata ad un relativismo “temperato” non impedisca affatto di rilevare le strutture della violenza presenti in ogni società: buona parte dell’antropologia contemporanea si è fatta carico di questa attenzione. Certo, il nocciolo della questione sta nel riuscire a cogliere non già quel che c’è di “tradizionale” in queste 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 *network* transnazionali...), rinunciando dunque ad 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.

Rispetto al contesto afgano, mentre una certa “retorica dello sviluppo” tende a rappresentare il ricorso alle pratiche consuetudinarie come uno “spasmodico attaccamento” degli afgani alle loro tradizioni, in questo lavoro si è cercato di problematizzare questo aspetto, facendo emergere dinamiche più complesse che rimandano sostanzialmente all’esistenza di un pluralismo normativo inaccessibile, derivante 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 islamici, 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).

A parte alcune particolari perplessità (l’idea generale di una “cultura dei paesi islamici” sembra, paradossalmente, appiattirsi su una visione a “grandi blocchi” delle culture del pianeta, portando ad inglobare le differenze sotto un’unica matrice, che concerne l’aspetto religioso: “paesi islamici”), 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).

In generale, il linguaggio e il tono di certi passaggi sembrano evocare quella prospettiva tipica di alcune forme di interventismo internazionale, autoproclamatesi portatrici di “democrazia e progresso”.

Nel contesto geopolitico globale, l'intervento umanitario mediato dall'uso della forza si è consolidato sempre più dalla fine della guerra fredda<sup>287</sup>, parallelamente al declino della sovranità nazionale (Bellamy, Wheeler 2008). 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 ad 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). Nel caso afgano, emerge 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, secondo una versione contemporanea della modernizzazione. L'imposizione di norme universali, supportate 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 ha comunque l'effetto di ribadire un ordine transnazionale gravato da profondi squilibri di potere e ingiustizie di massa.

Non che lo stesso Papa non sia ben consapevole delle forme di dominio che si possono celare dietro tale interventismo, come egli stesso sottolinea in relazione al contesto afgano:

---

<sup>287</sup> Come pure gli interventi delle Nazioni Unite: in uno scritto del 1994 Amitav Gosh osservava come la quantità di azioni di *peacekeeping* promosse dall'ONU nei quattro anni successivi 1989 era più o meno uguale a quelle che erano state compiute nei quattro decenni precedenti al 1989.

crediamo che, nell'attuale epoca storica, mutati gli scenari del diritto internazionale, il comparatista abbia il dovere morale di schierarsi, nella scelta del modello migliore: la salvaguardia della tradizione giuridica nelle situazioni post-conflittuali più facilmente esposte a forme di colonizzazione e di acculturazione accelerata, richiede al giurista comparatista, non solo di misurare il grado di compatibilità delle nuove norme, ma anche di denunciare evidenti e palesi flussi che stravolgano l'impianto del sistema giuridico autoctono per rispondere a logiche di profitto e di interessi geopolitici (ibidem, p. 280).

Appare alquanto complicato non stravolgere "l'impianto del sistema giuridico autoctono" quando si intende "cancellare la norma ancestrale" ed 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 punto, poi, sarebbe di capire come si può giungere all'individuazione di questo "modello migliore" cui il giurista fa accenno.

Da un punto di vista comparativo, si può rilevare come in un contesto come quello albanese, Patrizia Resta individua nella "teoria della sostituzione" un approccio plausibile per conciliare esigenze locali e rispetto dei diritti umani, lavorando quindi sul piano dei modelli e lasciando inalterato quello dei principi. Per la Resta, la "sostituzione normativa" non induce a rinunciare all'ipotesi relativista, ma

impone la ricerca di una soluzione accettabile in termini di rispetto delle differenze culturali, che salvaguardi per esempio nel caso dei codici albanesi il principio dell'onore e della solidarietà su cui sono costruiti, ma sostituisca il modello della violenza in cui questi due principi sono stati mutuati (2000, p. 240).

Perché questo abbia una valenza effettiva occorre, a mio avviso, una reciproca disponibilità all'adattamento: istituzioni locali e organismi internazionali non possono dialogare semplicemente rimanendo se stessi, cioè fermi sulle proprie posizioni.

La Resta conclude affermando:

Aprire un dialogo con codici consuetudinari, con sistemi legittimi distanti da ciò che si riconosce essere il piano irrinunciabile dei diritti dell'uomo, significa avvicinarsi alla comprensione di ciò che è diverso e alla sostituzione di un pronunciamento generico, quale quello della difesa alla vita, con una posizione più ragionevole, che, dialogando con i sistemi valoriali accreditati in ogni gruppo sociale, consenta di incidere sui modelli a rischio e garantisca a tutti, nel contesto storico sociale, il rispetto di sé e degli altri (ibidem, p. 240).

Anche nel contesto afgano, un approccio del genere si tradurrebbe in uno schema procedurale normativo che porterebbe ad una stretta collaborazione istituzioni

consuetudinarie, giudiziarie e organi garanti dei diritti umani. L'elaborazione di un sistema della giustizia caratterizzato dalla cooperazione di tali istituzioni implicherebbe il cambiamento e la reistituzionalizzazione delle strutture consuetudinarie, ma non solo. Nel momento in cui *jirga*, tribunali e organi garanti dei diritti umani si trovassero a collaborare in maniera sistematica, si innescherebbe presumibilmente un processo di ripensamento normativo volto sia ad affrontare quegli ostacoli che rendono apparentemente inconciliabili alcuni "principi" religiosi con quelli che stanno alla base dei codici consuetudinari e dei diritti umani, sia a ridiscutere l'efficacia dell'ideologia del centralismo. Ma qui siamo nel campo delle ipotesi e delle congetture. Ciò che induce a rilevare l'osservazione del sistema attuale della giustizia afgana è che la possibilità di creare i presupposti per una efficace convivenza tra sistemi normativi differenti non sia nell'agenda di coloro che detengono il potere: nella retorica egemonica internazionale non vi è spazio per le "contaminazioni" mentre le strutture consuetudinarie rimangono, dal canto loro, istituzioni sociali la cui continuità è determinata dalla mancanza di un'autorità statale stabile e dalla possibilità di attuare le proprie *regole*. L'apparato religioso risulta altresì orientato alla preservazione di un certo "ordine sociale" piuttosto che alla messa in discussione della propria funzione e della propria *presenza* nella vita giudiziaria e politica del paese. Nei tribunali, queste tensioni esplodono sotto forma di "ingiustizia normativizzata", dando per esempio luogo ad una mediazione giudiziaria (si vedano i CAP. III e IV) dove il giudice non è in grado di riequilibrare le asimmetrie sociali pre-esistenti ma, anzi, tende a re-istituzionalizzarle in sede di processo.

Il modello integrato proposto da Ali Wardak (2004), per esempio, rappresenta senz'altro un'alternativa ammirevole rispetto alle attuali tendenze, ma egli trascura un aspetto essenziale: 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 ed incondizionatamente. Si tratta invece di sistemi che implicano gerarchie, categorie, visioni del mondo che coincidono con le necessità e le aspettative delle forme politiche cui rimandano. In breve: se conciliabili, tali sistemi, lo sono a patto che vengano altresì ridiscusse le strutture di potere su cui si fondano i riferimenti normativi dati. In uno scenario del genere, la risoluzione interfamiliare delle dispute non può essere semplicemente collegata ad una struttura sociale incline a perpetrare meccanismi "tradizionali", ma rimanda soprattutto (in particolar modo per ciò che concerne l'inasprimento di certe pratiche) all'esistenza di un pluralismo normativo inaccessibile, che

riflette un'irrisolta tensione tra forme di potere (organismi internazionali, Governo, Corte Suprema, assemblee, *ulama, mullah..*).

In tale contesto, è evidente 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 affrontate in un unico dibattito. Ciò nonostante, il riferimento ad un relativismo quale qui è stato “difeso” 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, allo scopo non di legittimare politiche egemoniche, ma di sostenere la necessità di un incontro giuridico-politico-culturale. L'evidenza di una contemporaneità governata dal principio della *simultaneità* conferisce a tale incontro 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. Tuttavia, questa reciproca influenza dovrebbe derivare da processi di “fusione simmetrica” poiché, altrimenti, 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), la scelta del “modello migliore” è facile che finisca col corrispondere alla valorizzazione del “modello imposto”, cui si cerca di associare l'idea di universalità. Al contrario, la ridiscussione paritaria di modelli e sistemi normativi porta a fare emergere questi per la loro inevitabile arbitrarietà, frutto di scelte e di processi storici<sup>288</sup>. 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 umani, per esempio<sup>289</sup>. Anzi, è proprio chi dubita del loro valore

---

<sup>288</sup> Non si tratta solo di ribadire, sulla scia di Ignatieff (2003), che le politiche dei paesi che si fanno promotori dei diritti umani contraddicono i propositi di fondo di questi ultimi, ma piuttosto di sottolineare il progetto egemonico implicito nel loro espandersi in quanto principi universali.

<sup>289</sup> La posizione di Alain Supiot (2006) può essere un utile esempio in questo senso. Egli sottolinea innanzitutto 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

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 caso negoziate o negoziabili. La ricerca di universalismi, in questo senso, pur fregiandosi della profonda umanità dei suoi propositi, sfocia perlopiù in posizioni che trascurano le circostanze concrete nel tentativo di innalzarsi ad “ultima parola”.

---

tentazione del fondamentalismo scienziato, gioco forza 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

Mettere il punto a questo scritto ha per me almeno due implicazioni: la prima riguarda il processo di scrittura e la temporanea chiusura di un “discorso” in cui si è cercato di far valere alcune opinioni e di rielaborare l’esperienza etnografica in forma comunicativa; il secondo riguarda, più in generale, il processo della ricerca che, avvalendosi della struttura retorica di un elaborato scritto, tende ad “aggrapparsi” ad una certa forma di immanenza liberandosi, anche se solo apparentemente, di quella sua provvisorietà congenita.

Basterebbe in realtà poco 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 otto anni di distanza dagli accordi di Bonn, pare transitare ovunque tranne che in Afghanistan. Oppure si potrebbe approfondire la questione (implicazioni, scenari..) delle elezioni presidenziali appena trascorse<sup>290</sup>, vissute in un clima di minacce, ingerenze esterne, violenza. Ma in questo modo è evidente che ci si perderebbe nel vortice del divenire rinunciando ad una qualsiasi, seppur provvisoria, prospettiva d’insieme che ambisce ad evidenziare processi e condizioni di una giustizia contemporanea che, in Afghanistan, sempre più assume le sembianze dell’ingiustizia.

Che il cosiddetto “sistema della giustizia” serbi in sé il seme dell’ingiustizia è cosa che, potremmo quasi dire, appartiene alla sua stessa “natura”. Si osservi quanto scritto da Voltaire nel lontano 1763:

L’assassinio di Calas, commesso a Tolosa con la spada della giustizia, il 9 marzo 1762, è uno degli avvenimenti più singolari che meritano l’attenzione dell’età nostra e della posterità. (...). Dove il pericolo e il vantaggio sono uguali lo stupore cessa, e la pietà si attenua; ma se un padre di famiglia innocente è abbandonato nelle mani dell’errore, o della passione, o del fanatismo; se l’accusato non ha altra difesa che la propria virtù; se gli arbitri della sua vita non rischiano facendo uccidere impunemente con una sentenza, allora si leva la pubblica protesta, ciascuno teme per se stesso, ci si accorge che nessuno è sicuro della propria vita di fronte a un tribunale istituito per vegliare sulla vita dei cittadini, e tutte le voci si uniscono a gran voce per chiedere vendetta<sup>291</sup>.

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

---

<sup>290</sup> 20/8/09.

<sup>291</sup> *Trattato sulla tolleranza*, edizione italiana del 1996, p. 33.

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 innanzitutto come il prodotto di processi di rielaborazione di ordine religioso e culturale e diviene 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 nella sua natura molteplice, che già le era propria nella sua 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 loro identità collettiva. I processi storici mediante i quali viene strutturandosi 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 genere. Con l’intervento militare del 2001 e la caduta del regime talebano (che come abbiamo visto non ha determinato la scomparsa dello stesso Movimento), una “nuova fase” è stata avviata (anche se condizionata da vecchie logiche), passata sotto il segno della “ricostruzione”. Nel corso di questo scritto si sono potute rilevare le ambiguità e i rischi generati dalla gestione di tale processo di ricostruzione da parte della comunità internazionale e del Governo afgano.

La pluralità di dinamiche che hanno luogo sul terreno della giustizia, oggi in Afghanistan, rendono il processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria un momento cruciale per il futuro del paese. Tale processo 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 che sottostanno all’ordine di una *rule of law* globalizzata. Nell’analisi qui presentata, quest’ultima è emersa in una duplice valenza, vale a dire come effetto di due processi connessi e interdipendenti: da un lato in quanto veicolo di

legittimazione di logiche di sopraffazione che rispondono a interessi geopolitici e privati; dall'altro lato come tentativo di limitare gli abusi dello Stato e imporre un sistema di regole (apparentemente) "valido per tutti".

Nel nome della *rule of law*, dei diritti umani e degli standard internazionali di diritto la "crociata giuridica" in Afghanistan ha innescato meccanismi di ricostruzione della giustizia che tuttavia non riescono a risolvere i drammi quotidiani di uomini e donne alle prese con uno scenario normativo che in questo lavoro è stato discusso nei termini di un pluralismo normativo inaccessibile. Nella logica della ricostruzione giuridica e giudiziaria, la compenetrazione di sistemi normativi (legge statale, standard internazionali, consuetudini, *shari'a*) si struttura in relazione al progetto dominante di imposizione di un apparato giuridico e giudiziario avverso alle consuetudini e veicolato dall'intervento internazionale. Ne consegue, come si è visto, un atteggiamento diffuso da parte delle agenzie internazionali e del Governo di antagonismo piuttosto che di dialogo nei confronti delle istituzioni sociali che incorporano tali pratiche: le cosiddette assemblee consuetudinarie. Canalizzando l'attenzione su questo contrasto, nella retorica egemonica della ricostruzione il ricorso a tali pratiche viene associato ad una certa idea di "tradizione", o di "cultura", che necessiterebbe quindi di una "modernizzazione" attuabile solo per mezzo dell'intervento internazionale. In questo lavoro si è cercato invece di offrire una chiave di lettura differente che, a partire dall'individuazione di un pluralismo inaccessibile, ha provato ad evidenziare come, a Kabul, tali pratiche rimandino innanzitutto a dinamiche intra e inter-familiari che restituiscono il senso di una contemporaneità conflittuale piuttosto che di un attaccamento eccessivo alla tradizione. I meccanismi di resistenza alle ingerenze esterne e gli scombussolamenti in seno alla giustizia sono infatti da leggersi come processi storico-sociali che da un lato mettono in evidenza una continuità con altri periodi storici, dall'altro lato mostrano le forme di "adattamento e resistenza" contemporanee che scaturiscono dalle trasformazioni in corso. A Kabul, dove la presenza di tribunali e giudici è più significativa rispetto ad altre aree del paese, queste forme di adattamento e resistenza 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 implementazione 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 è emerso in questo lavoro come fulcro di un movimento più generale che vede differenti modelli normativi e politici a confronto. In questo senso, la riflessione sulla mediazione giudiziaria è stata legata al processo di negoziazione tra sfere di autorità e modelli di riferimento normativo che dall'esperienza etnografica è risultato essere un fattore caratterizzante la ricerca di soluzioni giudiziarie nella Kabul odierna. I giudici, si è potuto constatare, da un lato rappresentano uno strumento di estensione del progetto di statalizzazione della giustizia, in rapporto al progetto di stabilizzazione dell'apparato statale, considerato in relazione alla riformulazione della sovranità statale nello "spazio" transnazionale (Scott 2009; Starace 2006; Vecchioli 2004); dall'altro lato costituiscono il punto di convergenza tra sistemi normativi differenti che in maniera conflittuale o no danno luogo ad una forma di giustizia negoziata che risente tanto dell'influenza di modelli allogeni quanto della rilevanza che assumono pratiche e valori legati all'ambito consuetudinario. A partire proprio dai casi affrontati nei tribunali è stato possibile rinvenire potenziali principi strutturanti di un pluralismo giudiziario che tuttavia non sembra coincidere con l'ideologia del legalismo giuridico che attualmente si tenta di imporre.

Governo e agenzie internazionali offrono dal canto loro l'immagine di una ricostruzione che tenta di spingere la giustizia afgana sui binari di una contemporaneità concepita come percorso univoco, in modo da rendere tale giustizia compatibile con gli standard internazionali e con quella idea di *rule of law* che viene presentata come "ordine" imprescindibile di un mondo *più giusto*. Giudici, procuratori e funzionari sarebbero, in quest'ottica, lo strumento di attuazione di questa giustizia che si oppone (che dovrebbe opporsi) alle forme arcaiche proprie dei riferimenti consuetudinari, così radicate 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 ed imposizione dall'alto di principi e modelli di riferimento normativo si rivela fallimentare. La particolare forma di mediazione giudiziaria e la negoziazione normativa e politica operata dai giudici esprimono così l'inadeguatezza dell'intenzionalità che sorregge il processo di ricostruzione giuridica e giudiziaria, che non riesce a produrre risposte efficaci per la quotidiana ripetizione di ingiustizie che investono gran parte della popolazione. L'urgenza richiamata dalle istanze concrete necessiterebbe forse di quella (idealizzata) capacità di andare *oltre la legge* auspicata dall'ex giudice Abdullah (CAP. III),

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 tale ricostruzione come orizzonte di riferimento dei processi attuali. Perché? La risposta 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 di ricostruzione avviati dopo l'intervento militare di *Enduring Freedom* hanno in buona parte dei casi tradito la valenza positiva che accompagna l'idea stessa di ricostruzione. Sul piano della giustizia, questo "tradimento" ha non solo messo in evidenza la logica egemonica del globalismo giuridico, ma ha mostrato anche le incrinature del suo intrinseco progetto universalizzante.

Guardando allo spazio normativo in una prospettiva *antropologica*, che prende in considerazione tale *spazio* in relazione ai sistemi socio-culturali più ampi all'interno dei quali esso viene investito 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 (come la *jirga* e la *shura*) così come del corpo della magistratura, l'irrigidimento delle norme sociali di composizione delle dispute, la decifrazione di linguaggi normativi con pretese universali. La chiave di lettura che un'antropologia della giustizia può offrire conduce al confronto con le dinamiche accennate mediante un'attenzione alle istanze quotidiane che coinvolgono gli attori sociali (per esempio i giudici) e sulla base di un posizionamento critico volto ad individuare l'ingiustizia che mette radici nel nome della giustizia<sup>292</sup>. 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 scala (Ehrenreich Brooks 2003; Kirby 2005; Mattei, Nader 2008; Merry 2006; Zifcak 2005) ed esigono quindi una presa in carico, per così dire, "impegnata". La contemporaneità amplifica e ridefinisce l'idea stessa di

---

<sup>292</sup> In relazione a ciò si può sottolineare come la ricerca etnografica debba a mio avviso muoversi continuamente tra il latente e l'evidente, tra ciò che "sta dietro" e ciò che appare, cercando di prestare una adeguata attenzione tanto ai significati manifesti degli attori sociali quanto a quelli che si celano dietro l'apparenza.

“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 lotte identitarie, nelle dinamiche di controllo politico e nell’attuazione di determinati sistemi economici. Questo implica tra il resto il tentativo di collocare il contributo antropologico al centro del dibattito pubblico, rimediando ad un isolamento prodottosi a seguito di alcune involuzioni narcisistiche ed offrendo quelle chiavi di lettura *sul* mondo che 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 Sayed<sup>293</sup>:

Quando credo di fare qualcosa di giusto provo a chiedermi se anche agli occhi degli altri quello che faccio possa sembrare una cosa giusta. Questo è un comportamento normale. Molti pensano che i giudici possano stabilire quel che è giusto e quel che è sbagliato senza conseguenze. Ma non si tratta di questo. 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 abbiamo visto dipendere 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’imposizione dominante di forme universalizzanti di giustizia, attuate con l’apparente fine di contrastare i soprusi.

È proprio in relazione a questi aspetti che si configura un possibile posizionamento del contributo antropologico, la cui collocazione dovrebbe situarsi in quello “spazio” dove si cercano di affrontare criticamente 1) i propositi egemonici dei movimenti di espansione

---

<sup>293</sup> 5/9/07.

compiuti nel nome della giustizia; 2) le connessioni tra asimmetrie di potere a livello globale e strutture della diseguaglianza e della violenza a livello locale; 3) le contingenze storico-culturali in relazione alle quali gli individui significano le ingiustizie che vivono quotidianamente.

## Bibliografia

(L'indicazione dell'anno e del titolo si riferisce all'edizione consultata)

- Abu-Lughod, L., 2002, “*Do Muslim Women Really Need Saving?*”, *American Anthropologist*, Vol. 104, 3, pp. 783-790.
- Ahady, A., 1995, “*The decline of the Pashtuns in Afghanistan*”, *Asian Survey*, Vol. 35, 7, pp. 621-634.
- Ahmed, A. S., 1976, *Millennium and Charisma among Pathans*, Routledge & Kegan Paul, Londra.
- Ahmed, A. S., 1980, *Pukhtun Economy and Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra.
- Ahmed, F., 2007a, “*Afghanistan’s Reconstruction, Five years Later: Narratives of Progress, Marginalized Realities, and the Politics of Law in a Transitional Islamic Republic*”, [www.gonzagajil.org](http://www.gonzagajil.org).
- Ahmed, F., 2007b, “*Shari’a, Custom, and Statutory Law : Comparing State Approaches to Islamic Jurisprudence, Tribal Autonomy, and Legal Development in Afghanistan and Pakistan*”, *Global Jurist*, Vol. 7, 1, articolo 5.
- Akhtar, F., 2005, “*Speranza (Dall’altra parte dello specchio)*” in A. De Lauri, *Poesie afghane contemporanee. Un percorso tra le vie della conoscenza*, L’Harmattan, Torino.
- Alatas, S. H., 1999, *Corruption and the Destiny of Asia*, Prentice Hall, Malaysia.
- Amin, S. H., 1993, *Law, Reform and Revolution in Afghanistan*, Royston, Glasgow.
- An-Na’im, A., 2000, “*Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global*”, *Human Rights Quarterly*, Vol. 22, 4, pp. 906-941.
- An-Na’im, A., 2001, “*Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective*”, *Human Rights Quarterly*, Vol. 23, 3, pp. 701-732.
- Anderson, E. W., Dupree N. H., 1990, *The Cultural Basis of Afghan Nationalism*, Printes Publishers.
- Anwar, E., 2006, *Gender and Self in Islam*, Routledge, New York.
- Appadurai, A., 2005, *Sicuri da morire. La violenza nell’epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma.
- Armytage, L., 2007, “*Justice in Afghanistan. Rebuilding Judicial Competence After the Generation of War*”, *ZaöRV*, Vol. 67, pp. 185-210.
- Asad, T., 2009, *Il terrorismo suicida. Una chiave per comprenderne le ragioni*, Cortina, Milano.
- Asad, T., 1972, “*Market Model, Class Structure and Consent: A Reconsideration of Swat*”

- Political Organization*”, Man, Vol. 7, 1, pp. 74-94.
- Asad, T., 1997, “*On Torture, or Cruel, Inhuman, and Degrading treatment*” in A. Kleinman, V. Das, M. Lock, a cura, *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley.
- Asar, I., 2005, *Pakhtoonwalee: The Code of Love and Peace*, DBS, Peshawar.
- Assier-Andrieu, L., 2000, “*Il tempo e il diritto dell’identità collettiva. Il destino antropologico del concetto di consuetudine*” in A. Facchi, M. P. Mittica, a cura, *Concetti e norme. Teorie e ricerche di antropologia giuridica*, Franco Angeli, Milano.
- Atayee, M. I., 1979, *A Dictionary of the Terminology of the Pashtun Tribal Customary Law and Usages*, Academy of Sciences of Afghanistan, Kabul.
- Augé, M., 2003, *Poteri di vita, poteri di morte. Introduzione a un’antropologia della repressione*, Cortina, Milano.
- Baderin, M. A., 2003, *International Human Rights Law and Islamic Law*, Oxford University Press, New York.
- Baily, J., 2001, “*Can You Stop the Birds Singing?*” *The Censorship of Music in Afghanistan*, Freemuse.
- Baily, J., 1994, “*The Role of Music in the Creation of an Afghan National Identity, 1923-73*” in M. Stokes, a cura, *Ethnicity, Identity and Music*, Berg Publishers, Oxford.
- Barakat, S., 2002, “*Setting the Scene for Afghanistan’s Reconstruction: The Challenges and Critical Dilemmas*”, *Third World Quarterly*, Vol. 23, 5, pp. 801-816.
- Barakat, S., Wardell, G., 2002, “*Exploited by Whom? An Alternative Perspective on Humanitarian Assistance to Afghan Women*”, *Third World Quarterly*, Vol. 23, 5, pp. 909-930.
- Barfield, T., 1981, *The Central Asian Arabs of Afghanistan: Pastoral Nomadism in Transition*, Austin, University of Texas Press.
- Barth, F., 1981, *Features of Person and Society in Swat: Collected Essays on Pathans*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Barth, F., 1959, *Political Leadership among Swat Pathans*, The Athlon Press, London.
- Barth, F., 2000, “*Una prospettiva personale sui compiti attuali dell’antropologia culturale e sociale*” in R. Borofsky, a cura, *L’antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Bauman, Z., 2003, *Una nuova condizione umana*, Vita e pensiero, Milano.
- Benini, A., Moulton, L. H., 2004, “*Civilian Victims in an Asymmetrical Conflict: Operation Enduring Freedom, Afghanistan*”, *Journal of Peace Research*, Vol. 41, 4, pp. 403-422.
- Bhabha, H. K., 2007, “*La vacca sacra del liberalismo*” in AA.VV., *Diritti delle donne e*

*multiculturalismo*, Cortina, Milano.

- Bifulco, D., 2007, "Prefazione" in A. Garapon, *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, Cortina, Milano.
- Blanke, H.-J., 2002, "Afghanistan – The perspective of International Law" in C. Noelle-Karimi, C. Schetter, R. Schlagintweit, a cura, *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Pakistan.
- Bellamy, A. J., Wheeler, N. J., 2008, "Humanitarian Intervention in World Politics" in J. Baylis, S. Smith, a cura, *The Globalization of World Politics*, Oxford University Press, Oxford.
- Blundo, G., de Sardan, O., 2006, *Everyday Corruption and the State: Citizens and Public Officials in Africa*, Zed Books, Londra.
- Bohannan, P., 1957, *Justice and Judgment among the Tiv*, Oxford University Press, New York.
- Bohannan, P. 1965, "The Differing Realms of the Law", *American Anthropologist*, Vol. 67, 2, pp. 33-42.
- Bourdieu, P., 2003, *Per una teoria della pratica*, Cortina, Milano.
- Bourgois, P., 2005, *Cercando rispetto. Drug economy e cultura di strada*, DeriveApprodi, Roma.
- Campanini, M., 2004, *Il corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Campanini, M., 2005, "La teoria politica islamica" in F. Montessoro, a cura, *Lo stato islamico. Teoria e prassi nel mondo contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano.
- Canevacci, M., 2001, "Prefazione all'edizione italiana" in R. Rosaldo, *Cultura e verità*, Meltemi, Roma.
- Canfield, R. L., 1986, "Ethnic, Regional, and Sectarian Alignments in Afghanistan" in A. Banuazizi, M. Weiner, a cura, *The State, Religion and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan*, Syracuse University Press, New York.
- Caron, J. M., 2007, "Afghanistan Historiography and Pashtun Islam: Modernization Theory's Afterimage", *History Compass*, Vol. 5, 2, pp. 314-329.
- Carothers, T., 1998, "The Rule of Law Revival", *Foreign Affairs*, Vol. 72, 2, pp. 95-106.
- Cassese, S., 2006, *Oltre lo stato*, Laterza, Roma-Bari.
- Castellano, D., 2003, *Razionalismo e diritti umani*, Giappichelli, Torino.
- Centlivres, P., 1997/98, "Violence in the Afghan Conflict", *Summer School*, Vol. 3, Slovenija, pp. 249-259.

- Centlivres, P., Demont, M., 1988, *Et si on parlait de l'Afghanistan?*, Editions de l'Institute d'ethologie, Neuchâtel.
- Centlivres, P., Demont, M., 2000, "State, National Awareness and Levels of Identity in Afghanistan from Monarchy to Islamic State", *Central Asian Survey*, Vol. 19, 3/4, pp. 419-428.
- Chatterjee, P., 1989, "Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India", *American Ethnologist*, Vol. 16, 4, pp. 622-633.
- Chaudhary, M. A., 1999, *Justice in Practice: A Legal Ethnography of a Pakistani Punjabi Village*, Oxford University Press, Karachi.
- Chomsky, N., Foucault, M., 2005, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma.
- Clifford, J., 2001, *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Coliva, A., 2009, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Coll, S., 2004, *Ghost Wars. The Secret History of CIA, Afghanistan, and bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*, Penguin, Londra.
- Comaroff, J. L., Roberts, S., 1981, *Rules and Processes*, University of Chicago Press, Chicago.
- Coppier, R., 2005, *Corruzione e crescita economica. Teorie ed evidenze di una relazione complessa*, Carocci, Roma.
- Crespi, F., 2006, *Il male e la ricerca del bene*, Meltemi, Roma.
- Cullather, N., 2002, "Damming Afghanistan: Modernization in a Buffer State", *The Journal of American History*, Vol. 89, 2, pp. 512-537.
- DaMatta, R., 2000, "Alcune notazioni preconette sull'antropologia interpretativa: un punto di vista dal Brasile" in R. Borofsky, a cura, *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Das, V., 1996, "Language and Body: Transaction in the Construction of Pain", *Daedalus*, Vol. 125, 1, pp. 67-91.
- Das, V., Kleinman, A., Ramphela, M., Reynolds, P., 2000, a cura, *Violence and Subjectivity*, University of California Press, Berkeley.
- Della Porta, D., Mény, Y., 1995, a cura, *Corruzione e democrazia*, Liguori, Napoli.
- Derrida, J., 2003, *Forza di legge*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Dessart, L., 1994, *Parlons Pachtò. Langue et culture de l'Afghanistan*, L'Harmattan, Parigi.
- Devji, F., 2006 (aprile), "Back to the Future: The Cartoons, Liberalism, and Global Islam", *Open Democracy*.
- Devji, F., 2007 (ottobre), "Muslim Liberals: Epistles of Modernization", *Open Democracy*.

- Donzelli, A., 2002, "*Pratiche comunicative tra i Toraja di Sulawesi*" in E. Matera, *Etnografia della comunicazione*, Carocci, Roma.
- Dorransoro, G., 2002, "*Pakistan and the Taliban. State Policy, Religious Networks and Political Connections*" in C. Jaffrelot, a cura, *Pakistan: Nationalism Without a Nation?*, New Delhi.
- Downing, T. E., Kushner, G., 1988, a cura, *Human Rights and Anthropology*, Cultural Survival, Cambridge.
- Dupree, L., 1980, *Afghanistan*, Princeton University Press, Princeton.
- Dupree, L., 1965, *Constitutional Development and cultural Change*, South Asia Series, Part I, II, III, IV, Hanover.
- Dupree Hatch, N., 2002, "*Cultural Heritage and National Identity in Afghanistan*", *Third World Quarterly*, Vol. 23, 5, pp. 977-989.
- Dupree Hatch, N., 2004, "*The Family During Crisis in Afghanistan*", *Journal of Comparative Family Studies*, Vol. 35, 2, pp. 311-332.
- Edwards, D., 1994, "*Afghanistan, Ethnography, and the New World Order*", *Cultural Anthropology*, Vol. 9, 3, pp. 345-360.
- Edwards, D., 2002, *Before Taliban*, University of California Press, Berkeley.
- Edwards, D., 1998, "*Learning from Swat Pathans: Political Leadership in Afghanistan, 1978-97*", *American Ethnologist*, Vol. 25, 4, pp. 712-728.
- Ehrenreich Brooks, R., 2003, "*The New Imperialism: Violence, Norms, and the 'Rule of Law'*", *Michigan Law Review*, Vol. 101, 7, pp. 2275-2340.
- Eller, J. D., 1997, "*Anti-Anti-Multiculturalism*", *American Anthropologist*, Vol. 99, 2, pp. 249-256.
- Escobar, A., 2004, "*Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalization Social Movements*", *Third World Quarterly*, Vol. 25, 1, pp. 207-230.
- Etling, B., 2003, "*Legal Authorities of the Afghan Legal System (1964-1979)*", Afghan Legal History Project, Harvard Law School, [www.law.harvard.edu](http://www.law.harvard.edu)
- Fabietti, U., 2002, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Mondadori, Milano.
- Fabietti, U., 1999, *L'identità etnica*, Carocci, Roma.
- Fabietti, U., 2008, "*Pratica etnografica e politiche del campo. Due terreni e un antropologo*" in A. De Lauri, L. Achilli, a cura, *Pratiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma.
- Fabietti, U., 2003, "*Storie dell'Altrove. Riflessioni su un' 'antropologia dell'Occidente'*" in P. Scarduelli, a cura, *Antropologia dell'Occidente*, Meltemi, Roma.

- Fabietti, U., 2007, "*Terrorismo, martirio, sacrificio. Antropologia di una forma di violenza politico-religiosa*", *Oltrecorrente*, Vol. 13, pp. 31-53.
- Ferrajoli, L., 2001, *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari.
- Feyerabend, P. K., 2002, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault, M., 1993, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
- Fukamachi, H., Oda, H., 2002, *Crisis of Statehood? Afghanistan and Pakistan*, Institute of Developing Economies, IDE Spot Survey, Japan.
- Fuller, C., 1994, "*Legal Anthropology: Legal Pluralism and Legal Thought*", *Anthropology Today*, Vol. 10, 3, pp. 9-12.
- Gallini, C., 2009, "*Crocefisso*", *Antropologia Museale*, n. 22, pp. 24-26.
- Garapon, A., 2007, *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, Cortina, Milano.
- Gardner, J., 1980, *Legal Imperialism*, University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Geertz, C., 1988a, "*Conoscenza locale: fatto e diritto in prospettiva comparata*" in Id., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna.
- Geertz, C., 1988b, "*Contro l'antirelativismo*" in Id., *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna.
- Geertz, C., 2000, "*Gli usi della diversità*" in R. Borofsky, a cura, *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Geertz, C., 1998a, "*Il «gioco profondo»: note sul combattimento di galli a Bali*" in Id., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna.
- Geertz, C., 1999, *Mondo globale, mondi locali*, Il Mulino, Bologna.
- Geertz, C., 1998b, "*Politica passata, politica presente: alcune note sugli usi dell'antropologia nella comprensione dei nuovi Stati*" in Id., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna.
- Gehrig, T., Monsutti, A., 1997, "*Territoires, flux et représentations de l'exil afghan: le cas des Hazaras et des Kaboulis*", in *Réfugiés. Afghanistan: une crise qui s'éternise*, HCR, n. 108, pp. 61-78.
- Genn, H., 1993, "*Tribunals and Informal Justice*", *The Modern Law Review*, Vol. 56, 3, pp. 393-411.
- Ghosh, A., 1994, "*The Global Reservation: Notes toward an Ethnography of International Peacekeeping*", *Cultural Anthropology*, Vol. 9, 3, pp. 412-422.
- Giolo, O., 2007, "*I diritti umani e le società civili nei paesi arabo-musulmani*", *Parolechiave*, 37, pp. 47-63.
- Giolo, O., 2005, *Giudici, giustizia e diritto nella tradizione arabo-musulmana*, Giappichelli,

Torino.

- Giolo, O., 2008, *“Le concezioni della giustizia nell’islam contemporaneo. Le “retoriche” governative e le rivendicazioni delle società civili”*, *Antropologia*, n. 11, Meltemi, Roma, pp. 91-105.
- Giunchi, E., 2007, *Afghanistan. Storia e società nel cuore dell’Asia*, Carocci, Roma.
- Giunchi, E., 2004, *“Il giudice pakistano tra shari’a e common law”* in M. G. Losano, a cura, *Un giudice e due leggi*, Giuffrè, Milano.
- Giustozzi, A., 2000a, *“Afghanistan, il declino dei signori della Guerra”*, *Afriche e Orienti*, 2, pp. 58-61.
- Giustozzi, A., 2004, *“‘Good’ State vs. ‘Bad’ Warlords? A Critique of State-Building Strategies in Afghanistan”*, LSE, Crisis State Research Center, Londra.
- Giustozzi, A., 2003, *“Respectable Warlords? The Politics of State-Building in Post-Taleban Afghanistan”*, LSE, Crisis State Research Center, Londra.
- Giustozzi, A., 2000b, *War, Politics and Society in Afghanistan, 1978-1992*, Georgetown University Press, Washington.
- Glassner, R., Schetter, C., 2009, *“The Changing Face of Warlordism in Afghanistan”* in H. G. Erhard, C. Pentland, a cura, *The Afghanistan Challenge. Hard Realities and Strategic Choices*, McGill-Queens University Press, Montreal.
- Glatzer, B., 1998, *“Being Pashtun – Being Muslim: Concepts of Person and War in Afghanistan”* in Id., a cura, *Essays on South Asian Society: Culture and Politics II*, Das Arabische Buch, Berlino.
- Goldsmith, B. E., Horiuchi, Y., Inoguchi, T., 2005, *“American Foreign Policy and Global Opinion: Who Supported the War in Afghanistan?”*, *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 39, 3, pp. 408-429.
- Goodale, M., 2008, *“Antropologia, immaginazione morale e pratica etica”*, *Antropologia*, n. 11, Meltemi, Roma, pp. 75-90.
- Goodale, M., 2002, *“Legal Ethnography in an Era of Globalization: The Arrival of Western Human Rights Discourse to Rural Bolivia”* in J. Starr, M. Goodale, a cura, *Practicing Ethnography in Law*, Palgrave, New York.
- Goodhand, J., 2002a, *“Aiding Violence or Building Peace? The Role of International Aid in Afghanistan”*, *Third World Quarterly*, Vol. 23, 5, pp. 837-859.
- Goodhand, J., 2002b, *“From Holy War to Opium War?”* in C. Noelle-Karimi, C. Schetter, R. Schlagintweit, a cura, *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Pakistan.

- Goodman, R., 2006, "*Humanitarian Intervention and Pretexts for War*", *The American Journal of International Law*, Vol. 100, 1, pp. 107-141.
- Gramsci, A., 1967, *Scritti politici*, Roma, Editori Riuniti.
- Grande, E., 1999, "*Alternative Dispute Resolution, Africa and the Structure of Law and Power: The Horn in Context*", *Journal of African Law, SOAS*, 43, pp. 63-70.
- Grande, E., 2004, "*Hegemonic Human Rights and African Resistance: Female Circumcision in a Broader Comparative Perspective*", *Global Jurist*, Vol. 4, 2, articolo 3.
- Grande, E., Mattei, U., 2008, "*Giustizia allo specchio*", *Antropologia*, n. 11, Meltemi, Roma, pp. 25-39.
- Gray, J., 2004, *Al Qaeda e il significato della modernità*, Fazi, Roma.
- Greenhouse, C. J., 2002, "*Altered States, Altered Lives*" in C. J. Greenhouse, E. Mertz, K. B. Warren, a cura, *Ethnography in Unstable Places. Everyday lives in Context of Dramatic Political Change*, Duke University Press, Durham-Londra.
- Gregorian, V., 1969, *The Emergence of Modern Afghanistan: Politics of Reform and Modernization, 1880-1946*, Stanford University Press, Stanford.
- Griffiths, J., 1986, "*What is Legal Pluralism?*", *Journal of Legal Pluralism*, 24, pp. 1-56.
- Gupta, A., 2005, "*Narratives of Corruption. Anthropological and Fictional Accounts of the Indian State*", *Ethnography*, Vol. 6, 1, pp. 5-34.
- Gupta, A., Ferguson, J., 1992, "*Beyond 'Cultures': Space, Identity, and the Politics of Difference*", *Cultural Anthropology*, Vol. 7, 1, pp. 6-23.
- Hagan, J., Ferrales, G., Jasso, G., 2008, "*How Law Rules: Torture, Terror, and the Normative Judgments of Iraqi Judges*", *Law and Society Review*, Vol. 42, 3, pp. 605-644.
- Hallaq, W. B., 2001, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hallaq, W. B., 2005, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Halliday, F., Tanin, Z., 1998, "*The Communist Regime in Afghanistan 1978-1992: Institutions and Conflicts*", *Europe-Asia Studies*, Vol. 50, 8, pp. 1357-1380.
- Hanifi, J. M., 2004, "*Editing the Past: Colonial Production of Hegemony Through the 'Loya Jerga' in Afghanistan*", *Iranian Studies*, 37, 2, pp. 299-322.
- Harpviken, K. B., 1997, "*Transcending Traditionalism: The Emergence of Non-State Military Formations in Afghanistan*", *Journal of Peace Research*, Vol. 34, 3, pp. 271-287.
- Harpviken, K. B., Strand, A., Suhrke, A., 2002, "*After Bonn: Conflictual Peace Building*",

- Third World Quarterly, Vol. 23, 5, pp. 875-891.
- Harrison, G., 2002, *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, Meltemi, Roma.
- Hatch, E., 1997, "The Good Side of Relativism", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, 3, pp. 371-381.
- Hegel, G. W. F., 2004, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano.
- Heisbourg, F., 2002, *Iperterrorismo. La nuova guerra*, Meltemi, Roma.
- Herskovitz, M., 1947, "Statement on Human Rights", *American Anthropologist*, 49, pp. 539-543.
- Herzfeld, M., 2003, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, L'Ancora, Napoli.
- Hirsch, S. F., 2002, "Feminist Participatory Research on Legal Consciousness" in J. Starr, M. Goodale, a cura, *Practicing Ethnography in Law*, Palgrave, New York.
- Hirschkind, C., Mahmood, S., 2002, "Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency", *Anthropological Quarterly*, Vol. 75, 2, pp. 339-354.
- Huldt, B., Jansson, E., 1988, a cura, *The Tragedy of Afghanistan. The Social, Cultural and Political Impact of the Soviet Union*, Croom Helm, Londra.
- Hussain, J., 1999, *Islamic Law and Societies*, The Federation Press, Sidney.
- Hyde, A., 1997, *Bodies of Law*, Princeton University Press, Princeton.
- Ignatieff, M., 2004, *The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terror*, Princeton University Press, Princeton.
- Ignatieff, M., 2003, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano.
- Ignatieff 2005, "Diritti umani, sovranità e intervento" in S. Sontag, T. Todorov, M. Ignatieff e altri, *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondadori, Milano.
- Iqbal, Z., 2007, *Justice. Islamic and Western Perspectives*, The Islamic Foundation, UK.
- Jervis, G., 2005, *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Johansen, B., 1997, "Verità e tortura: ius commune e diritto musulmano tra il X e il XIII secolo" in F. Héritier, a cura, *Sulla violenza*, Meltemi, Roma.
- Johansen, R. C., 1997, "Radical Islam and Nonviolence: A Case Study of Religious Empowerment and Constraint among Pashtuns", *Journal of Peace Research*, Vol. 34, 1, pp. 53-71.
- Johnson, C., Leslie J., 2002, "Afghans Have Their Memories: A Reflection on the Recent Experience of Assistance in Afghanistan", *Third World Quarterly*, Vol. 23, 5, pp. 861-874.
- Jones, S. G., 2009, *In the Graveyard of Empire: America's War in Afghanistan*, Norton&Co., New York.
- Jones-Pauly, C., Nojumi, N., 2004, "Balancing Relations between Society and State: Legal

- Steps toward National Reconciliation and Reconstruction of Afghanistan*”, The American Journal of Comparative Law, Vol. 52, 4, pp. 825-857.
- Joras, U., Schetter, C., 2004, “*Hidden Ties: Similarities between Research and Policy Approach to Ethnic Conflicts*” in AA.VV., a cura, *Facing Ethnic Conflicts*, Rowman e Littlefield Pub., Oxford.
- Khadduri, M., 1984, *The Islamic Conception of Justice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora.
- Kakar, P., 2003, “*Tribal Law of Pashtunwali and Women’s Legislative Authorities*”, Afghan Legal History Project, Harvard Law School, [www.law.harvard.edu](http://www.law.harvard.edu)
- Kamali, M. H., 2002, *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Islamic Texts Society.
- Kamali, M. H., 2003, “*Islam, Pernicious Custom, and Women’s Rights in Afghanistan*”, International Islamic University, Malaysia.
- Kamali, M. H., 1995, “*La šarī’a e le sfide della modernità*” in A. Pacini, a cura, *Il dibattito sull’applicazione della Shari’a*, Fondazione Agnelli, Torino.
- Kamali, M. H., 1997, *Law in Afghanistan: A Study of the Constitutions, Matrimonial Law and Judiciary*, Brill Academic Pub.
- Keesing, R. M., 2000, “*Le teorie della cultura rivisitate*” in R. Borofsky, a cura, *L’antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Khalilzad, Z., 1995, “*Afghanistan in 1994: Civil War and Disintegration*”, Asian Survey, Vol. 35, 2, pp. 147-152.
- Kimber, R., 1998, “*The Qur’anic Law of Inheritance*”, Islamic Law and Society, Vol. 5, 3, pp. 291-325.
- Kirby, J. M., 2005, “*Globalizing the Rule of Law? Global Challenges to the Traditional Ideal of the Rule of Law*” in S. Zifcak, a cura, *Globalisation and Rule of Law*, Routledge, Londra, New York.
- Labrousse, A., 2005, *Afghanistan. Opium de guerre, opium de paix*, Mille et une nuits, Parigi.
- Lau, M., 2004, “*The Indipendence of Judges Under Islamic Law, International Law and the New Afghan Constitution*”, ZaöRV, Vol. 64, pp. 917-927.
- Lazarus-Black, M., 1997, “*The Rites of Domination: Practice, Process, and Structure in Lower Courts*”, American Ethnologist, Vol. 24, 3, pp. 628-651.
- Lewis, H. S., 2001, “*The Passion of Franz Boas*”, American Anthropologist, Vol. 103, 2, pp. 447-467.
- Llewellyn, K. N., Hoebel, E. A., 1941, *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in*

- Primitive Jurisprudence*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Lobato, C., 1988, “*Kabul 1980-1986: Un Islam officiel pour legitimer le pouvoir comuniste*”, *Central Asian Survey*, Vol. 7, 2/3, pp. 83-88.
- Losano, M. G., 1988, *I grandi sistemi giuridici. Introduzione ai diritti europei ed extraeuropei*, Einaudi, Torino.
- Maas, C. D., 2002, “*The Taliban and International Standards of Governance*” in C. Noelle-Karimi, C. Schetter, R. Schlagintweit, a cura, *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Pakistan.
- Magnus, R. H., Naby, E., 1998, *Mullah, Marx, and Mujahid*, Westview Press, New Delhi.
- Mahmood, S., 2001, “*Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival*”, *Cultural Anthropology*, Vol. 16, 2, pp. 202-235.
- Maley, W., 1998, a cura, *Fundamentalism Reborn? Afghanistan Under the Taliban*, New York University Press, New York.
- Maley, W., 1987, “*Political Legitimation in Contemporary Afghanistan*”, *Asian Survey*, Vol. 27, 6, 705-725.
- Malik, I., 1996, *Colonization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*, Vanguard, Lahore.
- Malinowski, B., 1942, “*A New Instrument for the Interpretation of Law – Especially Primitive*”, *Lawyers Guild Review*, II, pp.1-12.
- Malinowski, B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra.
- Malinowski, B., 1968, *La vita sessuale tra i selvaggi*, Feltrinelli, Milano.
- Mamdani, M., 2001, “*Beyond Settler and Natives as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism*”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 33, 4, pp. 651-664.
- Manhart, C., 2001, “*The Afghan Cultural Heritage Crisis: UNESCO’s Response to the Destruction of Statues in Afghanistan*”, *American Journal of Archeology*, Vol. 105, 3, pp. 387-388.
- Mannozi, G., 2007, “*Giustizia riparativa e diritto penale. Alternatività o complementarità?*”, in AA.VV., *Pena, riparazione e riconciliazione. Diritto penale e giustizia riparativa nello scenario del terzo Millennio*, Insubria, Como.
- Mannozi, G., 2003, *La giustizia senza spada. Uno studio comparato su giustizia riparativa e mediazione penale*, Giuffrè, Milano.
- Maraini, F., 2003, *Paropàmiso. Storie di popoli e culture, di montagne e divinità*, Mondadori,

Milano.

- Marsden, P., 2003, "*Afghanistan: The Reconstruction Process*", *International Affairs*, Vol. 79, 1, pp. 91-105.
- Massey, D., 1994, *Space, Place and Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Mathur, S., 2000, "*History and Anthropology in South Asia: Rethinking the Archive*", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 29, pp. 89-106.
- Mattei, U., 1998, "*Legal Pluralism, Legal Change and Economic Development*", in L. Favali, E. Grande, M. Guadagni, a cura, *New Law for New States*, L'Harmattan Italia, Torino.
- Mattei, U., Nader, L., 2008, *Plunder. When the Rule of Law is Illegal*, Blackwell, Malden.
- Mattucci, N., 2004, "*Al di là dello stato sovrano. L'identità impolitica nel pensiero di Hannah Arendt*", in C. B. Menghi, a cura, *Sovranità e diritto*, Giappichelli, Torino.
- Maybury-Lewis, D., 2003, "*Tribalism, Ethnicity and the State*" in R. B. Ferguson, a cura, *The State, Identity and Violence*, Routledge, Londra.
- McCormick, J. P., 2001, "*Justice, Interpretation, and Violence*", *Political Theory*, Vol. 29, 6, pp. 876-881.
- Mendoza, K., 2003, "*Islam and Islamism in Afghanistan*", Afghan Legal History Project, Harvard Law School, [www.law.harvard.edu](http://www.law.harvard.edu)
- Meron, T., 2000, "*The Humanization of Humanitarian Law*", *The American Journal of International Law*, Vol. 94, 2, pp. 239-278.
- Merry, S. E., 1992, "*Anthropology, Law, and Transnational Processes*", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21, pp. 357-379.
- Merry, S. E., 2006, *Human Rights and Gender Violence*, University of Chicago Press, Chicago.
- Merry, S. E., 1988, "*Legal Pluralism*", *Law and Society Review*, Vol. 22, 5, pp. 869-896.
- Messer, E., 1993, "*Anthropology and Human Rights*", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 22, pp. 221-249.
- Messer, E., 1997, "*Pluralist Approaches to Human Rights*", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, 3, pp. 293-317.
- Migdal, J. S., 1998, *Strong Societies and Weak States*, Princeton University Press, Princeton.
- Misra, A., 2002, "*The Taliban, Radical Islam and Afghanistan*", *Third World Quarterly*, Vol. 23, 3, pp. 577-589.
- Mitrokhin, V., 2002, *The KGB in Afghanistan*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington DC.
- Monsutti, A., 2004, "*Cooperation, Remittances and Kinship among the Hazaras*", *Iranian*

- Studies, Vol. 37, 2, pp. 219-240.
- Monsutti, A., 2008, “*Il bacio dell’etnografo: tra dono di sé e uso dell’altro sul terreno*”, in A. De Lauri, L. Achilli, a cura, *Pratiche e politiche dell’etnografia*, Meltemi, Roma.
- Monsutti, A., 2005, *War and Migration: Social Networks and Economic Strategies of the Hazaras of Afghanistan*, Routledge, New York.
- Montgomery, J. D., Rondinelli, D. A., 2004, a cura, *Beyond Reconstruction in Afghanistan*, Palgrave, New York.
- Moore, S. F., 2001, “*Certainties Undone: Fifty Turbulent Years of Legal Anthropology, 1949-1999*”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 7, 1, pp. 95-116.
- Moore, S. F., 2000, “*L’etnografia del presente e l’analisi del processo*” in R. Borofsky, *L’antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Moore, S. F., 1969, “*Law and Anthropology*”, *Biennial Review of Anthropology*, pp. 252-300.
- Moore, S. F., 1973, “*Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study*”, *Law and Society Review*, Vol. 7, 4, pp. 719-746.
- Moore, S. F., 1978, *Law as Process. An Anthropological Approach*, Routledge & Kegan Paul, Londra.
- Moore, S. F., 1990, *Review*, *Man*, Vol. 25, 2, pp.368-369.
- Motta, R., 2000, “*Istituzioni incompatibili e pluralismo*” in A. Facchi, M. P. Mittica, a cura, *Concetti e norme. Teorie e ricerche di antropologia giuridica*, Franco Angeli, Milano.
- Motta, R., 1994, *L'addomesticamento degli etnodiritti. Percorsi dell'antropologia giuridica teorica e applicata*, Unicopli, Milano.
- Munib, B. A., 2005, “*Law of Land Tenure and Transfer of Property in Times of War*” in N. Yassari, a cura, *The Shari’a in the Constitutions of Afghanistan, Iran and Egypt – Implications for Private Law*, Mohr Siebeck, Germany.
- Nader, L., 1979, “*Disputing without the Force of Law*”, *The Yale Law Journal*, Vol. 88, 5, pp. 998-1021.
- Nader, L., 2008, “*Giustizia, diritti umani e sentimento d’ingiustizia*”, *Antropologia*, n. 11, Meltemi, Roma, pp. 106-124.
- Nader, L., 1990, *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Village*, Stanford University Press, Stanford.
- Nader, L., Grande, E., 2002, “*Current Illusions and Delusions about Conflict Management-In Africa and Elsewhere*”, *Law and Social Inquiry*, Vol. 27, 3, pp. 573-594.
- Nagengast, C., 1997, “*Women, Minorities, and Indigenous Peoples: Universalism and*

- Cultural Relativity*”, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, 3, pp. 349-369.
- Nagengast, C., Turner, T., 1997, “*Introduction: Universal Human Rights versus Cultural Relativity*”, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, 3, pp. 269-272.
- Nawid, S., 1999, *Religious Response to Social Change in Afghanistan, 1919-1929: King Aman-Allah and the Afghan Ulama*, Mazda Publishers, Costa Mesa.
- Nordstrom, C., 2007, *Global Outlaws. Crime, Money and Power in the Contemporary World*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Nordstrom, C., 2008, “*Interpretazioni in conflitto. Il ruolo dell’antropologia nell’analisi dei conflitti contemporanei*” in A. De Lauri, L. Achilli, a cura, *Pratiche e politiche dell’etnografia*, Meltemi, Roma.
- Nordstrom, C., 2004, *Shadows of War. Violence, Power, and International Profiteering in the Twenty-First Century*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Nussbaum, M. C., 2007, “*Un invito a non semplificare*” in AA.VV., *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Cortina, Milano.
- Okin S. M., 2007, “*Il multiculturalismo è un male per le donne?*” in AA.VV., *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Cortina, Milano.
- Olesen, A., 1996, *Islam and Politics in Afghanistan*, Curzon Press, Surrey.
- Paley, J., 2002, “*Toward an Anthropology of Democracy*”, *Annual Review of Anthropology*, Vol 31, pp. 469-496.
- Pannarale, L., 2002, *Giustiziabilità dei diritti*, Franco Angeli, Milano.
- Papa, M., 2006, *Afghanistan: tradizione giuridica e ricostruzione dell’ordinamento tra Šarī’a, consuetudini e diritto statale*, Giappichelli, Torino.
- Pohly, M., 2002, “*Perceptions of State and Organization of the Northern Alliance*” in C. Noelle-Karimi, C. Schetter, R. Schlagintweit, a cura, *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Pakistan.
- Pospisil, L., 1971, *Anthropology of Law: a Comparative Theory*, Harper and Row, New York.
- Pospisil, L., 1985, “*Law*”, *Quaderni fiorentini*, XIV.
- Pospisil, L., 1967, “*Legal Levels and Multiplicity of Legal Systems*”, *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 11, pp. 2-26.
- Pospisil, L., 1959, “*Multiplicity of Legal Systems in Primitive Societies*”, *Bulletin of the Philadelphia Anthropological Society*, Vol. 12, 3, pp. 1-4.
- Poullada, L., 1973, *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919-1929*, Cornell University Press, Ithaca.

- Poulton, M., Poulton, R., 1981, *L'Afghanistan*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Povey, E. R., 2003, "Women in Afghanistan: Passive Victims of the Borgia or Active Social Participants", *Development in Practice*, Vol. 13, 2/3, pp. 266-277.
- Prakash, G., 1995, "Orientalism Now", *History and Theory*, Vol. 34, 3, pp. 199-212.
- Price, D., 2002, "Islam and Human Rights: A Case of Deceptive First Appearances", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, 2, pp. 213-225.
- Qutb, S., 1995, "Una legge cosmica", tratto dall'opera *Ma'alim fi l-tariq*; trad. it. in A. Pacini, a cura, *Il dibattito sull'applicazione della Shari'a*, Fondazione Agnelli, Torino.
- Rashid, A., 2001, *Talebani. Islam, petrolio e il grande scontro in Asia centrale*, Feltrinelli, Milano.
- Rashid, A., 2002, "Tribe and State in Afghanistan after 1992" in C. Noelle-Karimi, C. Schetter, R. Schlagintweit, a cura, *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Pakistan.
- Rashid, A., Rubin, B., 2008 (nov/dic), "From Great Game to Grand Bargain", *Foreign Affairs*.
- Ravlo, H., Gleditsch, N. P., Dorussen, H., 2003, "Colonial War and the Democratic Peace", *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 47, 4, pp. 520-548.
- Rawls, J., 2002, *Giustizia come equità*, Feltrinelli, Milano.
- Remotti, F., 2008, *Contro natura*, Laterza, Roma-Bari.
- Remotti, F., 1982, *Temi di antropologia giuridica*, Giappichelli, Torino.
- Resta, P., 2000, "Codici normativi tradizionali e diritti umani. Il caso albanese" in A. Santemma, a cura, *Diritti umani. Riflessioni e prospettive antropologiche*, Euroma, Roma.
- Resta, P., 2002, *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Meltemi, Roma.
- Reuter, C., 2004, *La mia vita è un'arma. Storia e psicologia del terrorismo suicida*, TEA, Milano.
- Ricca, M., 2008a, *Dike Meticcia. Rotte di diritto interculturale*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- Ricca, M., 2008b, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Dedalo, Bari.
- Riphenburg, C. J., 2004, "Post-Taliban Afghanistan: Changed Outlook for Women?", *Asian Survey*, Vol. 44, 3, pp. 401-421.
- Roberts, S., 2000, "Contro il pluralismo giuridico. Alcune riflessioni sull'ampliamento del campo giuridico" in A. Facchi, M. P. Mittica, a cura, *Concetti e norme. Teorie e ricerche di antropologia giuridica*, Franco Angeli, Milano
- Roberts, S., 1976, "Law and the Study of Social Control in Small-Scale Societies", *Modern Law Review*, Vol. 39, 6, pp. 663-679.

- Roberts, S., 2008, "Un tribunale civile inglese secondo una prospettiva antropologica", *Antropologia*, n. 11, Meltemi, Roma, pp. 40-56.
- Rosaldo, R., 2001, *Cultura e verità. Ricostruire l'analisi sociale*, Meltemi, Roma.
- Rosen, L., 1989, *The Anthropology of Justice*, Cambridge University Press, New York.
- Rosen, L., 1977, "The Anthropologist as Expert Witness", *American Anthropologist*, Vol. 79, 3, pp. 555-578.
- Rosen, L., 2002, *The Culture of Islam*, University of Chicago Press, Chicago.
- Rosen, L., 2000, *The Justice of Islam: Comparative Perspectives of Islamic Law and Society*, Oxford University Press, Oxford.
- Rostar, O., 1991, *The Pulicharchi Prison. A Communist Inferno in Afghanistan*, WUFA, Peshawar.
- Rouland, N., 1992, *Antropologia giuridica*, Giuffrè, Milano.
- Roy, O., 2003, *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano.
- Roy, O., 1986, *Islam and resistance in Afghanistan*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Roy, O., 1984, "The Origins of the Islamist Movement in Afghanistan", *Central Asia Survey*, 3, 2, pp. 117-127.
- Rubin, B., 2002, *The Fragmentation of Afghanistan*, Yale University Press, New Heaven.
- Rubin, B., 2003, "Transitional Justice and Human Rights in Afghanistan", *International Affairs*, Vol. 79, 3, pp. 567-581.
- Rubin, B., 1997, "Women and Pipelines: Afghanistan's Proxy Wars", *International Affairs*, Vol. 37, 2, pp. 283-296.
- Saboory, M. H., 2005, "The Progress of Constitutionalism in Afghanistan" in N. Yassari, a cura, *The Shari'a in the Constitutions of Afghanistan, Iran and Egypt – Implications for Private Law*, Mohr Siebeck, Germany.
- Sacco, R., 2007, *Antropologia giuridica*, Il Mulino, Bologna.
- Sachs, W., 2000, "Un mondo" in Ib., a cura, *Dizionario dello sviluppo*, EGA, Torino.
- Said, E. W., 1978, *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Saikal, A., 2002, "The Role of Outside Actors in the Afghanistan Conflict" in C. Noelle-Karimi, C. Schetter, R. Schlagintweit, a cura, *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Pakistan.
- Salih, R., 2008, *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Carocci, Roma.
- Santemma, A., 2000, a cura, *Diritti umani. Riflessioni e prospettive antropologiche*, Euroma, Roma.
- Santemma, A., 2000, "Diritto e culture. Ma l'antropologia è una scienza oggettiva?" in Id., a

- cura, *Diritti umani. Riflessioni e prospettive antropologiche*, Euroma, Roma.
- Santos, B. de Sousa, 1987, "Law: A Map of Misreading. Toward a Post Modern Concept of Law", *Journal of Law and Society*, 14, pp. 279-302.
- Scarcia, G. R., 2005, "Prefazione" in A. De Lauri, a cura, *Poesie afghane contemporanee. Un percorso tra le vie della conoscenza*, L'Harmattan, Torino.
- Schacht, J., 1995, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione agnelli, Torino.
- Schetter, C., 2002, "The Bazar Economy of Afghanistan. A Comprehensive Approach" in C. Noelle-Karimi, C. Schetter, R. Schlagintweit, a cura, *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Pakistan.
- Schetter, C., Glassner, R., Karokhail, M., 2007, "Beyond Warlordism. The Local Security Architecture in Afghanistan", *IPG*, 2, pp. 136-152.
- Schinasi, M., 1979, *Afghanistan at the Beginning of the Twentieth Century*, Istituto Universitario Orientale, Napoli.
- Schlagintweit, R., 2002, "Afghanistan's Road to Failure" in C. Noelle-Karimi, C. Schetter, R. Schlagintweit, a cura, *Afghanistan: A Country Without a State?*, Vanguard, Pakistan.
- Schmidhauser, J. R., 1992, "Legal Imperialism: Its Enduring Impact on Colonial and Postcolonial Judicial System", *International Political Science Review*, Vol. 13, 3, pp. 321-334.
- Schneider, I., 2005, "The Position of Women in the Islamic and Afghan Judiciary" in N. Yassari, a cura, *The Shari'a in the Constitutions of Afghanistan, Iran and Egypt – Implications for Private Law*, Mohr Siebeck, Germany.
- Schofield, V., 2003, *Afghan Frontier*, Taurisparke Paperbacks, New York.
- Schuyler, J., 1974, "Men of Influence in Nuristan. A Study of Social Control and Dispute Settlement in Waigal Valley, Afghanistan", Seminar Press Limited, London.
- Scott, D., 2009, "Norms of Self-Determination", *The Victoria Colloquium on Political, Social and Legal Theory*, The University of Victoria.
- Seron, C., Munger, F., 1996, "Law and Inequality: Race, Gender... and, of Course, Class", *Annual Review of Sociology*, Vol. 22, pp. 187-212.
- Shaham, R., 1995, "Custom, Islamic Law, and Statutory Legislation: Marriage Registration and Minimum Age at Marriage in the Egyptian Shari'a Courts", *Islamic Law and Society*, Vol. 2, 3, pp. 258-281.
- Shahrani, M. N., 2005, "King Aman-Allah of Afghanistan's Failed Nation Building Project", *Iranian Studies*, Vol. 38, 4, pp. 661-675.
- Sheper-Hughes, N., 1995, "The Primacy of Ethical: Propositions for a Militant

- Anthropology*”, *Current Anthropology*, Vol. 36, 3, pp. 409-440.
- Sidahmed, A. S., 2001, “*Problems in Contemporary Applications of Islamic Criminal Sanctions: The Penalty for Adultery in Relations to Women*”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 28, 2, pp. 187-204.
- Sidibe, H., 2008, “*L'altra faccia del pianeta che subisce. Gli effetti indesiderati della cooperazione dal punto di vista dei partner africani*” in F. Zanotelli, F. Lenzi Grillini, *Subire la cooperazione?*, Edit, Catania.
- Simonsen, S. G., 2004, “*Ethnicising Afghanistan? Inclusion and Exclusion in Post-Bonn Institution Building*”, *Third World Quarterly*, Vol. 25, 4, pp. 707-729.
- Skuse, A., 2005, “*Voices of Freedom. Afghan Politics in Radio Soap Opera*”, *Ethnography*, Vol. 6, 2, pp. 159-181.
- Snyder, F. G., 1981, “*Anthropology, Dispute Processes and Law: A Critical Introduction*”, *British Journal of Law and Society*, Vol. 8, 2, pp. 141-180.
- Spain, J., 1962, *The Way of the Pathans*, Robert Hale Limited, London.
- Spivak, G. C., 2005, “*Raddrizzare i torti*” in S. Sontag, T. Todorov, M. Ignatieff e altri, *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondadori, Milano.
- Starace, V., 2006, “*Globalizzazione e ordine internazionale*” in A. Tarantino, R. Corsano, a cura, *Diritti umani, biopolitica e globalizzazione*, Giuffrè, Milano.
- Starr, J., 1991, *Law as Metaphor. From Islamic Courts to the Palace of Justice*, State University of New York Press, Albany.
- Starr, J., Goodale, M., 2002, a cura, *Practicing Ethnography in Law*, Palgrave, New York.
- Stella, F., 2006, *La giustizia e le ingiustizie*, Il Mulino, Bologna.
- Stiles, E. E., 2003, “*When Is a Divorce a Divorce? Determining Intention in Zanzibar's Islamic Courts*”, *Ethnology*, Vol. 42, 4, pp. 273-288.
- Supiot, A., 2006, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Mondadori, Milano.
- Tamanaha, B. Z., 2000, “*A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism*”, *Journal of Law and Society*, Vol. 27, 2, pp. 296-321.
- Tamanaha, B. Z., 2004, *On the Rule of Law: History, Politics, Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tambiah. S. J., 2000, “*La politica dell'etnicità*” in R. Borofsky, a cura, *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma.
- Tapper, N., 1991, *Bartered Brides. Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Tapper, R., 1983, *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, Croom Helm, Londra.
- Tarzi, S. M., 1991, "Politics of the Afghan Resistance Movement: Cleavages, Disunity, and Fragmentation", *Asian Survey*, Vol. 31, 6, pp. 479-495.
- Teubner, G., 1992, "The Two Faces of Legal Pluralism", *Cardozo Law Review*, 13, pp. 1443-1462.
- Thier, A., 2004, "Reestablishing the Judicial System in Afghanistan", CDDRL, Stanford.
- Thier, A., 2003, *The Making of a Constitution in Afghanistan*, ZEF, Bonn.
- Thier, A., Chopra, J., 2002, "The Road Ahead: Political and Institutional Reconstruction in Afganistan", *Third World Quarterly*, Vol. 23, 5, pp. 893-907.
- Tibi, B., 1994, "Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations", *Human Rights Quarterly*, Vol. 16, 2, pp. 277-299.
- Todorov, T., 2005, "Diritto d'ingerenza o dovere di assistenza?" in S. Sontag, T. Todorov, M. Ignatieff e altri, *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondadori, Milano.
- Tondini, L., 2008, *Ubi Maior, Ibi Ius: Assessing Justice System Reform in Afghanistan*, Tesi di dottorato, Institute for Advanced Studies, Lucca.
- Troisi, D., 1978, *Diario di un giudice*, Einaudi, Torino.
- Trubek, D. M., 1980, "Studying Courts in Context", *Law and Society Review*, Vol. 15, 3/4, pp. 485-501.
- Turner, T., 1997, "Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, 3, pp. 273-291.
- Van Hoecke, M., Warrington, M., 1998, "Legal Cultures, Legal Paradigms and Legal Doctrine: Towards a New Model for Comparative Law", *The International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 47, 3, pp. 495-536.
- Vanderlinden, J., 1989, "Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later", *Journal of Legal Pluralism*, 28, pp. 149-157.
- Vecchioli, L., 2004, *Il rischio della sovranità globale. Riflessioni a partire da Ulrich Beck*, Giappichelli, Torino.
- Vercellin, G., 1986, *Iran e Afghanistan*, Editori Riuniti, Torino.
- Vercellin, G., 2002, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino.
- Vercellin, G., 2005, "La religione nell'evoluzione dello Stato afgano", in F. Montessoro, a

- cura, *Lo stato islamico. Teoria e prassi nel mondo contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano.
- Voltaire, 1996, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli, Milano.
- Walker, R. B. J., 1996, "Space/Time/Sovereignty" in M. E. Deham, M. O. Lombardi, a cura, *Perspective on Third-World Sovereignty: The Postmodern Paradox*, St. Martin's Press, New York.
- Wardak, A., 2002, "Jirga – A Traditional Mechanism of Conflict Resolution in Afghanistan", University of Glamorgan, UK.
- Wardak, A., 2004, "Building a Post-War Justice System in Afghanistan", *Crime, Law and Social Change*, 41, 4, pp. 319-341.
- Wedgwood, R., 2002, "Al Qaeda, Terrorism, and Military Commissions", *The American Journal of International Law*, Vol. 96, 2, pp. 328-337.
- Weinbaum, M. G., 1980, "Legal Elites in Afghan Society", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 12, 1, pp. 39-57.
- Weinbaum, M. G., 1991, "Pakistan and Afghanistan: The Strategic Relationship", *Asian Survey*, Vol. 31, 6, pp. 496-511.
- Westendorp, I., Wolleswinkel, R., 2005, a cura, *Violence in the Domestic Sphere*, Intersentia, Oxford.
- Wikan, U., 2008, "Delitti d'onore. La storia di Fadime", *Antropologia*, n. 11, Meltemi, Roma, pp. 57-74.
- Wilber, D. N., 1965, "Commentary on the Constitution of Afghanistan", *The Middle East Journal*, 21, pp. 215-229.
- Wilson, R. A., 2006, a cura, *Human Rights in the "War on Terror"*, Cambridge University Press, New York.
- Wittgenstein, L., 1999, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino.
- Wittgenstein, L., 1958, *The Blue and the Brown Books*, Blackwell, Oxford.
- Wolf, E. R., 2003, "Comments on States, Identity and Violence" in R. B. Ferguson, a cura, *The State, Identity and Violence*, Routledge, London.
- Yassari, N., 2005, "Legal Pluralism and Family Law: An Assessment of the Current Situation in Afghanistan" in Id., a cura, *The Shari'a in the Constitutions of Afghanistan, Iran and Egypt – Implications for Private Law*, Mohr Siebeck, Germany.
- Zanuso, F., 2007, "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.

Zechenter, E. M., 1997, “*In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual*”, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, 3, pp. 319-347.

Zifcak, S., 2005, “*Globalizing the Rule of Law: Rethinking Values and Reforming Institutions*” in Id., a cura, *Globalisation and Rule of Law*, Routledge, Londra, New York.

Zizek, S., 2005, *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano.

Zolo, 2003, “*Fondamentalismo umanitario*” in M. Ignatieff, 2003, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano.

Zolo, D., 1998, *I signori della pace. Critica al globalismo giuridico*, Carocci, Roma.

## **Reports**

Afghan Women Skill Development, 2006a, “*Advocacy for Women Human Rights*”, Progress Report, Kabul.

Afghan Women Skill Development, 2006b, “*Religious Scholars to Find Ways to Eliminate Violence against Women and Defend Women Human Rights*”, Kabul.

Afghanistan Independent Human Rights Commission, “*A Call for Justice. A National Consultation on Past Human Rights Violations in Afghanistan*”, Kabul.

Afghanistan Independent Human Rights Commission, 2006, “*Afghanistan in Social Rights & Economic*”, Kabul.

Afghanistan Independent Human Rights Commission, *Annual Report, 2004-2005*, Kabul.

Afghanistan Independent Human Rights Commission, *Annual Report 2005-2006*, Kabul.

Afghanistan Independent Human Rights Commission, *Annual Report 2006-2007*, Kabul.

Afshar, M. K. R., 2006, “*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.

Amnesty International, 2003 (marzo), “*Afghanistan. Police Reconstruction Essential for the Protection of Human Rights*”.

AREU, 2004 (aprile), “*Urban Land Management in Afghanistan: The Case of Kabul*”, Kabul.

Argo, 2008 (marzo), “*Afghanistan: La necessità di un cambiamento di strategia*”, Osservatorio sull’Asia minore, centrale e meridionale, Rapporto n. 4.

Barfield, T., 2003, “*Afghan Customary Law and Its Relationship to Formal Judicial Institutions*”, The United States Institute of Peace, Washington, DC.

- Barfield, T., 2006, *“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.
- Bernard, C., Hachigian, N., 2003, a cura, *“Democracy and Islam in the New Constitution of Afghanistan”*, RAND, Center For Asian Pacific Policy.
- Delasgues, L., Torami, Y., 2007, *“Reconstruction National Security Integrity System Survey”*, Kabul.
- Deledda, A., 2009, *“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.
- Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo, 1948, trad. it. in Santiemma, a cura, 2000.
- Favrel, R., 2006 (giugno), *“Local Shura, Security and Development in Afghanistan”*, AIZON.
- Garusi, A., 2009, a cura, *“Rawa: la resistenza sotto il burqa”*, EAST, 23.
- Government of Islamic Republic of Afghanistan, 2005, *“Peace, Reconciliation and Justice in Afghanistan”*, Action Plan.
- Grace, J., 2003 (agosto), *“One Hundred Households in Kabul”*, AREU, Kabul.
- International Commission of Jurist, *“Afghanistan’s Legal System and its Compatibility with International Human Rights Standards”*, a cura di M. Lau, Final Report.
- International Crisis Group, 2003, *“Afghanistan: The Problem of Pashtun Alienation”*, Asia Report n. 62.
- International Crisis Group, 2007, *“Afghanistan’s Endangered Compact”*, Asia Briefing n. 59.
- International Crisis Group, 2006, *“Afghanistan’s New Legislature: Making Democracy Work”*, Asia Report n. 116.
- International Crisis Group, 2005, *“Political Parties in Afghanistan”*, Asia Briefing n. 39.
- International Crisis Group, 2005, *“Rebuilding the Afghan State: The European Union’s Role”*, Asia Report n.107.
- International Development Law Organization, 2006a, *“Gender and Criminal Justice in Afghanistan”*, Kabul.
- International Development Law Organization, *“Legal Research and Writing Training”*, a cura di K. Khamsi, Course Notes, Kabul.
- International Development Law Organization, 2006b, *“Prosecution of Shari’ah Crime in Afghanistan”*, a cura di K. Khamsi, Kabul.

- International Legal Foundation, 2004, *"The Customary Laws of Afghanistan"*, [www.theilf.org](http://www.theilf.org)
- Islamic Republic of Afghanistan, 2008, *"National Justice Programme. Afghanistan National Development Strategy (ANDS)"*, Discussion Draft.
- Italian Justice Office, 2006a, *"Afghanistan. Case of Apostasy"*, a cura di A. Deledda, Research Paper n. 2, Kabul.
- Italia Justice Office, 2006b, *"No Progress Without Justice"*, Kabul.
- Italian Justice Office, 2005, *"The Death Penalty in Afghanistan"*, a cura di A. Deledda, Research Paper n. 1, Kabul.
- Kamal, S., 2006, *"Development Communications Strategies and Domestic Violence in Afghanistan"*, The Peaceful Families Project.
- Khattak, S. G., 2002, *"Afghan Women. Bombed to be Liberated?"*, Middle East Report, 222, pp. 18-23.
- Lee, J. L., 2006 (maggio), *"Water Management, Livestock and the Opium Economy"*, AREU, Kabul.
- Loris, W. T., De Maio, A., 2003, *"La ricostruzione dello stato di diritto in Afghanistan"*, Itinerari d'impresa, Kabul, pp. 191-212.
- Mani, R., 2003 (dicembre), *"Ending Impunity and Building Justice in Afghanistan"*, AREU, Kabul.
- Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law, *"Family Structure and Family Law in Afghanistan"*, January – March 2005, Report Afghanistan.
- Max Plank Institute for Comparative Public Law and International Law, 2009a, *"Max Plank Manual on Fair Trial Standards"*, a cura di A. H. Guhr, R. Moshtaghi, M. K. R. Afshar.
- Max Plank Institute for Comparative Public Law and International Law, 2009b, *"Support to the Judicial Stage of the Supreme Court of the Islamic Republic of Afghanistan (2006-2008)"*, Project Report.
- Medica Mondiale, 2005, *"Preventing Child and Forced Marriages. The Role of Shuras and Community District Forum"*, Final Report, Kabul.
- Minority Rights Group, 1987, *"The Baluchis and Pathans"*, Londra.
- Moshtaghi, R., 2006, *"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.
- Nojumi, N., Mazurana, D., Stites, E., 2004, *"Afghanistan's System of Justice: Formal, Traditional, and Customary"*, Feinstein International Famine Center.

- Norwegian Refugee Council, 2005a, *“A guide to Property Law in Afghanistan”*, Kabul.
- Norwegian Refugee Council, 2007a, *“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.
- Norwegian Refugee Council, 2005b, *“IDP Return Facilitation to Faryab”*, Kabul.
- Norwegian Refugee Council, 2007b, *“Property Law Training for Jirga and Shura Members”*, a cura di M. Lindgren, Kabul.
- Norwegian Refugee Council, 2007c, *“Solved Cases”*, ILAC, Kabul.
- Pain, A., 2006 (gennaio), *“Opium Trading Systems in Helmand and Ghor”*, AREU, Kabul.
- Pain, A., 2004 (gennaio), *“The Impact of the Opium Poppy Economy on Household Livelihoods: Evidence from the Wakhan Corridor and Khustak Valley in Badakhshan”*, AREU, Kabul.
- Picchi, D., 2009, *“La trappola del relativismo culturale”*, Firenze, (testo non pubblicato).
- Piovesana, E., 2008, *“Afghanistan, la truffa della ricostruzione”*, PeaceReporter.
- Rawa, 2001, *“Prostituzione sotto i talebani”*, Kabul.
- Sait, M. S., 2005, *“Islamic Land Law in Afghanistan. Innovative Land Tools and Strategies”*, UN-HABITAT.
- Schütte, S., 2005 (agosto), *“Emerging Trends in Urban Livelihoods”*, AREU, Kabul.
- Schütte, S., 2006 (aprile), *“Searching for Security: Urban Livelihoods in Kabul”*, AREU, Kabul.
- Schütte, S., 2004 (maggio), *“Urban Vulnerability in Afghanistan: Case Studies from Three Cities”*, AREU, Kabul.
- Stigter, E., Monsutti, A., 2005 (aprile), *“Transnational Networks: Recognising a Regional Reality”*, AREU, Kabul.
- Tondini, M., 2009, *“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.
- UNAMA, 2006, *“The Afghanistan Compact”*, The London Conference on Afghanistan, [unama.unmissions.org](http://unama.unmissions.org)
- UNECA, 2005, *“Human Rights and Rule of Law”*, *African Governance Report*, [www.uneca.org](http://www.uneca.org)
- UNICEF, 2004, *“Children’s Rights. A Comparative Study of the Convention on the Rights of the Child and the Legislation of Afghanistan”*, Kabul.
- USAID, 2005, *“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.

Wakefield, S., 2005 (maggio), "*Gender and Local Level Decision Making*", AREU, Kabul.

Wilder, A., 2005, "*A House Divided: Analysing the 2005 Elections*", 35, AREU, Kabul.

Wily, L. A., 2004a (marzo), "*Land Conflict and Peace in Afghanistan*", AREU, Kabul.

Wily, L. A., 2003 (marzo), "*Land Rights in Crisis: Restoring Tenure Security in Afghanistan*", AREU, Kabul.

Wily, L. A., 2004b (dicembre), "*Looking for Peace on the Pastures: Rural Land Relations in Afghanistan*", AREU, Kabul.

Women & Children Legal Research Foundation, 2003, "*Bad, Painful Sedative*", Research Report, Kabul.

## **Siti web**

Afghanistan Independent Human Rights Commission, [www.aihrc.org.af](http://www.aihrc.org.af)

Afghanistan On Line, [www.afghan-web.com](http://www.afghan-web.com)

Encyclopedia iranica, [www.iranica.com](http://www.iranica.com)

Human Rights Watch, [www.hrw.org/asia/afghanistan](http://www.hrw.org/asia/afghanistan)

Institute for Afghan Studies, [www.institute-for-afghan-studies.org](http://www.institute-for-afghan-studies.org)

International Development Law Organization, [www.idlo.org](http://www.idlo.org)

Norwegian Refugee Council, [www.nrc.no](http://www.nrc.no)

Revolutionary Association of the Women of Afghanistan, [www.rawa.org](http://www.rawa.org)

United Nations Assistance Mission in Afghanistan, [unama.unmissions.org](http://unama.unmissions.org)

United Nations Development Fund for Women, [afghanistan.unifem.org](http://afghanistan.unifem.org)

United Nations Office on Drugs and Crime, [www.unodc.org/afghanistan](http://www.unodc.org/afghanistan)

United States Agency for International Development, [www.usaid.gov](http://www.usaid.gov)

[unpan1.un.org](http://unpan1.un.org)

[www.constitution.afg.com](http://www.constitution.afg.com)

[www.servat.unibe.ch](http://www.servat.unibe.ch)

[www.supremecourt.gov.af](http://www.supremecourt.gov.af)

[www.whitehouse.gov](http://www.whitehouse.gov)