

Antonio De Lauri

Introduzione

In nome della giustizia

Considerando l'anima immortale e capace di sopportare ogni male e ogni bene, terremo sempre la via che porta in alto e praticheremo in ogni modo la giustizia unita alla saggezza; in questo modo saremo cari a noi stessi e agli Dei sia finché resteremo quaggiù, sia dopo che avremo riscosso i premi della giustizia, come vincitori che vanno in giro a raccogliere premi, e godremo della felicità su questa terra e nel viaggio di mille anni che abbiamo descritto.

(Platone, *Repubblica*, libro X)

Riflessioni congiunte

Volgendoci alla giustizia, il nostro sguardo è spinto al di là del perfettamente misurabile, restituendoci immagini terrene e divine, storiche e mitiche, dolorose e gloriose. Le riflessioni raccolte in questo volume, lungi dal pretendere di comprendere interamente un orizzonte così vasto, percorrono vie diverse, caratterizzandosi comunque per il comune intento di declinare la discussione in prospettive differenti – in riferimento cioè all'antropologia culturale, sociale e giuridica, al diritto comparato e alla filosofia del diritto – ma tutte interessate a interrogare in un senso antropologico particolari significazioni che intrinsecamente appartengono alla giustizia e le implicazioni che ne conseguono: ne risulta un articolato scenario, da cui emergono alcuni fondamentali tratti che *il nome della giustizia* esprime nel nostro tempo.

Da diversi anni e in molti paesi sono in corso riflessioni e dibattiti attorno alle innovazioni e ai vantaggi di differenti forme di giustizia: si pensi solo alle analisi socio-giuridiche sul concetto di giustizia riparativa (*restorative justice*). Tali riflessioni, tuttavia, non sempre sono andate di pari passo con l'analisi delle differenti forme di giustizia, colte nella loro variabilità culturale, religiosa e politica. Oggi, un simile esercizio di comparazione è forse indispensabile nel quadro dello studio dei differenti sistemi giuridici (e delle idee di giustizia), che si incrociano, e talvolta confliggono, con maggiore intensità e frequenza rispetto al passato. È altresì necessario uno sforzo per comprendere i diversi volti che le diverse forme d'ingiustizia assumono.

Al centro di una riflessione del tipo condotto in questa sede vi è lo strumento comparativo, come messo bene in evidenza da Elisabetta Grande e Ugo Mattei (*infra*, pp. 25-39). Un approccio fondato sulla comparazione consente, per esempio, a questi ultimi di formulare un'analisi sulla "mediazione del conflitto", prendendo in considerazione le dinamiche che segnano il ritmo delle ingiustizie e delle rivendicazioni. Come affermano lucidamente nel loro scritto:

Al soggetto post-coloniale debole non vengono aperte le porte del diritto all'occidentale, nondimeno gli vengono chiuse quelle della mediazione tradizionale. Lo si lascia con una mediazione moderna, che soltanto acusticamente si richiama alla presunta armonia tradizionale, ma che in verità presiede a logiche profondamente diverse (p. 32).

Aggiungendo poi, d'altro canto, che:

l'individuo nella società *face to faceless* ha perso da tempo la protezione del gruppo, immolato alle esigenze monopolistiche dello Stato sul diritto; perde ora anche la protezione dello Stato, trovandosi impotente di fronte all'ingiustizia subita (p. 35).

Se infatti da un lato si moltiplicano i dibattiti circa gli "standard di diritto internazionale", i "diritti umani", le "convenzioni internazionali", le "commissioni di pace" e così via, dall'altro lato si acquiscono i movimenti di rivendicazione di autonomia e le forme di resistenza ai processi cosiddetti di "modernizzazione", accompagnati spesso da orizzonti di senso e ambiti di legittimazione di natura giuridica.

Che significato assumono, oggi, nozioni come "pluralismo giuridico" e "diritto consuetudinario"? Oggi che le realtà locali extra-occidentali non si confrontano più con il colonialismo, ma con idee di "democrazia esportabile" o con movimenti per i diritti umani, come si realizza l'incontro inter-giuridico? Come si configura questo incontro in contesti di immigrazione? Come il discorso religioso interviene nel modificare e definire il confronto tra diverse concezioni della giustizia? In che modo differenti gruppi militanti, nello scenario globale, invocano una giustizia che verrà? Che cosa avviene nel nome della giustizia e che potere implica la possibilità di amministrare la giustizia? In che misura la giustizia diviene strumento politico di rivendicazione? In che cosa consiste la lotta alle ingiustizie?

Sono solo alcune delle questioni che interessano le quotidiane realtà della giustizia, questioni che naturalmente non si pretende qui di risolvere, ma che servono a indirizzare il dibattito verso idee di giusti-

zia che superino i confini dell'assoluto e dell'unicità, delineandosi secondo termini di molteplicità e variazione, evidenziando le dinamiche di potere spesso occultate da visioni deterministiche ed egemoniche, interrogando "istanze concrete", linguaggi, pratiche, politiche e amministrazioni della giustizia, circuiti e movimenti intra e inter-nazionali, prospettive, posizionamenti e processi di cambiamento.

Non uno schema artificioso e perfettamente coerente, o una chiave di lettura univoca, caratterizzano il presente volume, ma piuttosto il tentativo di aprire spazi di dialogo e di offrire una serie di stimoli, talvolta in tensione tra loro – secondo il posizionamento, il *background* e il linguaggio dell'autore/autrice –, che possano rendere evidenti alcuni meccanismi sottostanti gli scenari e i processi della giustizia.

Naturalmente, un'analisi sulla giustizia è allo stesso tempo un'analisi sull'ingiustizia, questione che Laura Nader discute ampiamente nel suo saggio (*infra*, pp. 106-124). Le ingiustizie – suggerisce l'autrice – ci obbligano a rimanere concentrati sulle "istanze concrete", senza smarrirci in speculazioni astratte, dimenticandoci dei drammi che le persone vivono quotidianamente. È in quest'ottica che Mark Goodale afferma che "le questioni normative sono anche faccende reali di vita e di morte per gli attori sociali, presi tra reti insidiose di ogni tipo" (*infra*, p. 77). Non bisogna, d'altro canto, dare per scontate le procedure di "lotta alle ingiustizie", le quali talvolta rivelano come le forme di potere siano in grado di incorporare i meccanismi e le pratiche stesse di resistenza. È altresì evidente come ogni rivendicazione, in nome di una giustizia o di una ingiustizia subita, sia sempre inscritta all'interno di uno scenario politico e culturale che ne determina la forma, il linguaggio e la valenza.

Affrontare istanze concrete porta un'altra importante conseguenza: quella di rendere alquanto difficile il non schierarsi, il lasciare che gli eventi si facciano spazio tra le astrazioni, senza necessariamente prendere posizione. Nel suo scritto (*infra*, pp. 57-74), Unni Wikan presenta la storia di Fadime Sahindal, vittima nel 2002 di un delitto d'onore commesso in Svezia. Nel riportarci la storia di questa giovane donna, Wikan pone la sua drammatica esperienza al centro di una riflessione sulle politiche di integrazione, sui delitti d'onore¹, sui matrimoni forzati, sulle ingiustizie e le violenze subite in nome dell'onore. Il contributo di Wikan invita così a fare i conti con dimensioni della giustizia che interessano plurime realtà (dal contesto migratorio alle pratiche consuetudinarie, dalle dinamiche familiari al multiculturalismo), nell'ambito delle quali non è sempre facile prendere posizio-

ne; ragione per cui il dialogo e il confronto sono ancor più urgenti². Aperti sono anche i dibattiti attorno ai temi affrontati dagli altri autori e autrici presenti nel volume.

Appare necessario, percorrendo queste vie, da un lato aprire all'invito di Nader (*infra*, pp. 106-124), per comprendere i diversi volti che le ingiustizie assumono, dall'altro lato accogliere lo spunto di Goodale (*infra*, pp. 75-90), per costruire spazi epistemologici inter- (o trans) disciplinari, in grado di comprendere le nuove forme di soggettività che movimenti come quello dei diritti umani contribuiscono a produrre, e utili per distinguere tra le retoriche egemoniche e le forme locali di rivendicazione (Giolo, *infra*, pp. 91-105). In questi termini, è evidente come, insieme alle implicazioni di natura epistemologica, vi siano condizioni etiche e politiche che meritano di essere approfondite.

Violenza e promessa

Se prendiamo in considerazione la giustizia in quanto fenomeno ibrido, articolato, mutevole, e non come valore assoluto, saremo portati a rilevare differenti concezioni della giustizia, pur constatando che essa appare come un elemento fondante l'esperienza quotidiana, una sorta di "archetipo", legato alle categorie dell'*etica* e del *mistico*, dell'*ordine* e dell'*ideale*, mediante il quale gli esseri umani distinguono il giusto e l'ingiusto, il buono e il cattivo, il bene e il male. Non è mia intenzione porre la questione in termini, per così dire, di opposizione binaria; tali dicotomie, piuttosto, forniscono una serie di argomentazioni legate a fattori storici, politici e culturali, che permettono di intuire quanto vasto e molteplice sia il campo della giustizia – o forse, si potrebbe dire, delle *giustizie*.

La giustizia è riconducibile alla dimensione cognitiva dell'individuo, nella misura in cui ricongiunge il desiderio individuale con le differenti modalità di rappresentazione precostituite.

Sulle forme della giustizia, in *The Anthropology of Law* si legge:

È ovvio che se le regole variano da società a società, e così le categorie che le persone utilizzano, la giustizia non potrà avere un solo, essenziale ed universale denominatore. Dal momento che quella di giustizia è una complessa categoria di concetti, e differenti idee di natura sostanziale e procedurale sono associate ad essa, è evidente che il termine venga applicato ad una diversità di tipi di fenomeni sociali (Pospíšil 1971, p. 234).

Considerando tale carattere plurale, proviamo ad affrontare nello specifico una questione: cosa si può dire e fare nel nome della giustizia?

Invertendo l'assunto di Benjamin (1921, p. 5) – cioè che “il compito di una critica della violenza si può definire come l'esposizione del suo rapporto col diritto e con la giustizia” –, si potrebbe affermare che una riflessione sul concetto di giustizia rimanda, in prima analisi, all'affermazione della violenza e dei suoi criteri di legittimazione. È nel suo dispiegarsi come processo inevitabile della pratica sociale che la giustizia si allontana dalla violenza condannabile, in quanto affermazione della ragione di una forza legittima.

Come distinguere fra questa forza della legge, questa *force de loi*, come si dice sia in francese che in inglese, credo, e d'altra parte la violenza che giudichiamo sempre ingiusta? Che differenza c'è fra la forza che può essere giusta, o comunque giudicata legittima (non solo lo strumento al servizio del diritto, ma l'esercizio e la realizzazione stessa, l'essenza del diritto), *da un lato*, e la violenza che giudichiamo sempre ingiusta, *dall'altro*? Che cos'è una forza giusta o una forza non violenta? (Derrida 1994, p. 53).

Nei termini in cui Derrida affronta la questione, siamo portati a scindere ciò che concerne il diritto, e quindi l'ordinamento giuridico, dalla giustizia in quanto “altro” rispetto al diritto: se il diritto si pone come oggetto di decostruzione, la giustizia si confonde essa stessa con tale processo (ib.). Qual è, dunque, la violenza legittima e, di conseguenza, tollerabile? Come si pone la violenza del singolo rispetto alla violenza istituzionalizzata? Benjamin ci mette in guardia dal semplificare il ragionamento risolvendolo nella comprensione di *mezzi e fini*:

Il significato della distinzione della violenza in violenza legittima e illegittima non è senz'altro evidente. Bisogna risolutamente guardarsi dall'equivoco giusnaturalistico per cui quel significato consisterebbe nella distinzione fra violenza a scopi giusti e ingiusti (1921, p. 8).

Potremmo allora, in un certo senso, affermare che la giustizia si pone rispetto alla legge, ovvero alla forza e alla violenza del diritto, come *sospensione della giustiziabilità*, come l'epilogo della violenza. In tale visione, essa – la giustizia – si presenta come auspicabile e irraggiungibile allo stesso tempo: una promessa irrealizzabile. L'esperienza della giustizia diviene dunque un'“esperienza dell'impossibile” (Spivak 1999, p. 433), che si sottrae al vissuto pur definendone gli orizzonti di senso. Ma come l'impossibile senza tempo diviene realizza-

zione umanamente concepibile, allo stesso modo la giustizia, immergendosi nella storia, configura i termini della sua potenza.

Da questa potenza la legge cerca di attingere il suo profondo valore, ma ciò non può avere luogo in assenza di un potere che si imponga a discapito di altri. È infatti l'esistenza di un potere (o meglio, della concentrazione di diversi poteri), di un'entità sovrana³ che diviene *forza legislativa* a determinare la possibilità del giusto e dell'ingiusto. Tale potere non si pone in maniera assoluta e invariabile, ma si sviluppa e muta in una prassi quotidiana, in "pratiche della giustizia" che rendono la *forza* in questione sempre presente. E cosa resta, dunque, di tale promessa (della giustizia)?

Mito, forza, giustizia

Non si tratta quindi, in base a quanto detto finora, di sottolineare un certo "carattere illusorio" (Ferrari 2004) della dimensione della giustizia. Al contrario, l'interesse è orientato alle modalità mediante le quali *il nome della giustizia* istruisce lo svolgimento dell'esperienza umana.

Come efficacemente evidenzia Garapon (1997, p. 3),

l'istanza del *bien juger* impone di immergersi *in concreto* nell'esperienza dell'atto del giudicare; un'esperienza, a dire il vero, al tempo stesso sociale, personale, politica, oltre che giuridica. La giustizia esperisce quotidianamente il male, la crudeltà degli uomini, la resistenza tenace che i fatti oppongono, la caducità della comunità politica, la fragilità delle prove, la distanza che separa la verità storica da quella processuale. Il senso di repulsione che la giustizia talvolta ispira si spiega forse con il suo essere costantemente alle prese con la materia umana bruta, con l'aspirazione dell'uomo al giusto, certo, ma anche con i suoi fantasmi e la sua violenza, con la parte notturna del politico, di cui si preferisce tacere.

La giustizia, nel con-fondersi con l'autorità, si trasforma in legge e si erge al di sopra degli individui come potere extra-individuale⁴, che nell'individuo, tuttavia, trova soluzione. Nell'atto del *giudicare* (ib.) attraverso determinati riti si concretizza la metamorfosi della giustizia in legge: in tale processo *la forza della legge* diviene decifrabile in termini di legittimità. Se assumiamo che la legittimità è un fenomeno sociale (Douglas 1986), è dunque nel cuore delle istituzioni, nei luoghi del potere e nelle differenti forme di organizzazione collettiva che andrebbe ricercato il senso della ragione e della forza della legge. È nel-

le microinterazioni della quotidianità, nella solidarietà, nei conflitti e nelle negoziazioni tra i membri della società che prendono forma giustizia e legge – promessa e forza – in quanto prodotti di processi di legittimazione e di differenziazione nell'ordine della realtà.

Ricreato in ogni frammento della pratica sociale, e celebrato nei luoghi in cui la legge esprime il suo potere di determinazione (tribunali, carceri ecc.), il senso della giustizia sfugge all'eterno e si manifesta nella sua provvisorietà, legato a un particolare tempo e a un determinato ordine di significati. In tal modo, la giustizia, in quanto "visione", si rende impugnabile e applicabile: confusa nella definizione di un corpus di regole sociali, essa smette di essere promessa per divenire forza. Ma allo stesso tempo la giustizia compie il percorso inverso e, distanziandosi dall'errore umano, si pone come verità ultima e umanamente irrealizzabile. Non vi può essere, dunque, che una *tendenza* alla giustizia, una continua tensione tra essere e divenire, che mai può avere pretesa ultima di assolutizzazione: la giustizia, in tal senso, non appartiene all'univoco, ma al molteplice; non all'uno, ma al tutto. Ciò non si riflette semplicemente in uno sbriciolamento dell'idea di giustizia in svariate concezioni differenti, ma è anche alla base di uno scenario politico globale in cui la giustizia può essere potenzialmente sfruttata per diversi scopi, i quali, ogni volta, saranno presentati come dettato di una *vera e unica giustizia*: ecco quindi il molteplice dare forma all'univoco.

"Il lato giuridico delle cose – diceva Geertz (1983, p. 217) – non è limitato a una serie di norme, di regole, di principi (...), ma è parte di un modo particolare di immaginare il reale". In tale prospettiva, se, come afferma Rouland (1988, pp. 175-176), "il ruolo assegnato al diritto dipende dalla visione che una società si crea dell'universo e dell'uomo", vi saranno una serie di conseguenze giuridiche che seguiranno l'immaginario costituirsi di un mondo ideale. E se, da un lato, la giustizia può essere collocata a fondamento di tale immaginario, dall'altro lato, il diritto si presenta come compromesso tra l'ordine ideale e la sua realizzazione: tra una tendenza alla giustizia e l'affermazione di una forza legittima, che si impone come necessaria e costituente.

Il potere legislativo del mito spiega che in molte società l'uomo non si veda riconosciuto un analogo potere. Presso gli Ebrei, la legge è contenuta nella *Tōrāh*, carta dell'Alleanza con Iahvè, e il re non ha potere legislativo. Nel diritto musulmano tradizionale, la fonte del diritto è il Corano, e il sovrano non possiede tale potere: egli è il servitore del diritto, non il suo padrone. In molte società africane, l'uomo non può che dire il diritto: so-

lo i miti possono crearlo. Le nostre società sembrano staccarsi da questo modello, in quanto affermano al contrario il potere dell'uomo sul diritto, rappresentato in modo notevole dalla figura del legislatore. In realtà esse si limitano a trasferire alla legge, che venga da Dio, dal Principe o dal Popolo, le caratteristiche proprie del mito nelle società tradizionali: il discorso legislativo, enunciato in forma imperativa o condizionale, contiene, come il mito che si esprime in forma narrativa, un insieme di proposizioni normative (p. 183).

Procedendo in questa direzione, Rouland giunge a sostenere:

Nelle moderne società, che valorizzano il cambiamento, si ritiene che il dominio dell'uomo sul diritto, attraverso la gestione del potere legislativo, faciliti l'evoluzione della società. Ma da questo non deriva forse un'eccessiva plasticità del diritto, capace di condurre al risultato opposto, cioè al dilagare, sempre meno controllato del diritto nella vita dell'uomo? (...) Così che il dominio del mito sull'uomo potrebbe forse proteggere quest'ultimo meglio che il dominio dell'uomo sulla legge (ib.).

Come si pone la giustizia in tale processo? Si confonde forse con il mito? E ancora, quando è che il diritto diviene tale? In altri termini, in che modo la forza della legge si impone come necessaria da un certo momento in poi? Nell'affermazione di un ordine normativo particolare vi è una forza creatrice che traduce il potere in termini giuridici. Si tratta di un processo trasformativo che riconfigura l'*ordine* (e il *disordine*) della realtà. Il costituirsi del diritto coincide, quindi, con il riconoscimento e la rappresentazione di una forza che, in quanto nutrita del sociale, si distanzia dalla giustizia per riaffermarla come promessa, ispirazione (mitica, divina, morale) di un potere legittimo.

Il corpo giudicante e il corpo giudicato

Il giudice distrettuale

Notate, viandanti, le profonde erosioni
scavate nella mia lapide dalla pioggia e dal vento –
quasi come se un'intangibile Nemese o odio
segnassero punti contro di me,
ma per distruggere, e non per preservare, la mia memoria.
Io in vita fui il Giudice Distrettuale, che incideva tacche,
decidendo i casi sui punti raggiunti dagli avvocati,
non sul diritto della causa.

O vento e pioggia, lasciate in pace la mia lapide!
 Perché peggio dell'ira delle vittime,
 delle ingiurie dei poveri,
 fu giacere muto, pur con la visione chiara,
 vedendo che perfino Hod Putt, l'assassino,
 impiccato per mia sentenza,
 era innocente nell'anima paragonato a me.
 (Edgar Lee Masters, *Antologia di Spoon River*)

Hod Putt

Qui giaccio accanto alla tomba
 del Vecchio Bill Piersol,
 che s'arricchì commerciando con gli Indiani, e che
 più tardi profitto della legge sulla bancarotta
 e ne riemerse più ricco che mai.
 Io, per me, stanco della fatica e della povertà
 e vedendo come il Vecchio Bill e altri s'arricchivano,
 derubai un viaggiatore una notte vicino al Boschetto di Proctor,
 uccidendolo per caso mentre gli rubavo,
 per cui fui processato e impiccato.
 Quello fu il mio modo di fare bancarotta.
 Ora noi che, ognuno a suo modo,
 profitammo della legge sulla bancarotta,
 dormiamo in pace uno a fianco all'altro.
 (Edgar Lee Masters, *Antologia di Spoon River*)

Il legame che intercorre tra potere, violenza e diritto passa anche per le vie del corpo. La produzione di corpi disciplinati, abusati, deturpati, ribadisce l'ordine politico sovrastante, che opera al medesimo tempo una negazione dell'individuo – confuso nella miriade di corpi controllati – e un'affermazione di forza, volta a dare continuità alla “sovranità” in questione. Tenendo in considerazione la relazione che esiste fra *violenza creatrice* e *violenza conservatrice* (Benjamin 1921)⁵, ciò che in questa sede può essere utile riprendere è l'idea di corpo disciplinato (Basaglia 2005; Foucault 1975; Goffman 1961) in quanto strumento di preservazione dell'autorità.

Quello di disciplina è un concetto ambiguo e stratificato. Secondo un ragionamento immediato, esso rimanda a un'idea di ordine, di correttezza, di educazione e di adesione. Sottile, dunque, il confine con temi quali il controllo e l'imposizione. Se però facciamo riferimento a uno dei maggiori filosofi politici del panorama italiano del XX secolo,

allora il concetto di disciplina (declinato in chiave politica) si coniuga con l'idea di libertà:

Disciplinarsi è rendersi indipendenti e liberi. L'acqua è acqua pura e libera quando scorre tra le due rive di un ruscello o di un fiume, non quando è sparsa caoticamente sul suolo, o rarefatta si libera nell'atmosfera. Chi non segue una disciplina politica è appunto materia allo stato gassoso, o materia bruttata da elementi estranei: pertanto inutile e dannosa (Gramsci 1967, p. 50).

La “disciplina politica” di cui parla Gramsci ci pone di fronte a un nuovo interrogativo: può l'anti-potere presentarsi in forme differenti dal potere? In altre parole, può un corpo disciplinato divincolarsi dai limiti a esso imposti, combatterli, sovvertirli, per vie estranee a quelle che lo disciplinano?

Tale concezione della disciplina ci spinge a considerare anche un'altra questione, vale a dire quella della “intrusione ideologica”, o meglio del dominio delle relazioni, che si rende impensabile al di fuori dell'ideologia, la quale si configura come processuale definizione del potere: e dunque persino la libertà diviene un darsi disciplina.

Se ogni relazione è una relazione di potere, si tratta dunque di rintracciare i meccanismi che muovono dal potere alla violenza, che legittimano in termini di “giustizia” l'affermazione di forme di autorità violente e discriminanti. Seguendo tale prospettiva, l'attenzione si sposta alla pratica della violenza così come viene perpetuata nella quotidianità – quella che per Nancy Sheper-Hughes (2005) costituisce il fondamento della violenza attuata su larga scala e che rende possibili i drammatici genocidi di cui siamo testimoni. Siamo qui di fronte alla violenza *di ogni giorno*, che può trovare sì motivo d'essere nelle forme di repressione e nelle politiche di esclusione, ma che, in maniera più difficilmente comprensibile, è alimentata dall'affollamento di corpi gerarchizzati, essenzializzati, caricati di significati di differenziazione e competizione; violenza che confonde ogni posizionamento politico e morale. Traendo spunto da Franco Basaglia, il quale parlava proprio di “istituzioni della violenza”⁶, Sheper-Hughes parla di una violenza che agisce sui corpi in maniera “normativizzata” (2004, p. 253).

Se la distinzione fra “corpo giudicante” e “corpo giudicato” si pone come strategia linguistica per spiegare il complesso di forze che agiscono sull'individuo, collocando alcuni a uno strato inferiore della gerarchia sociale e altri su un piano di superiorità, ciò su cui occorre

riflettere è la capacità del “giudizio” di produrre norme di assoggettamento e di legittimare uno stato di disuguaglianze sulla base di un sistema comprensibile, mutevole e modificabile⁷ – per quanto l’individuo si sentirà infine alienato da esso –, e allo stesso tempo riconosciuto come autorità ultima.

In maniera puntuale, Hyde, nel suo libro *Bodies of Law*, mette in luce le differenti vie che contribuiscono a “costruire” i corpi:

Costruiamo questi corpi che sono distanti da noi, diversi da noi, minacciosi nei nostri riguardi, lontani, e consideriamo le nostre costruzioni come se effettivamente fossero le persone che tentano di rappresentare. Ognuno di noi fa questo. La Legge, probabilmente, lo fa in maniera particolarmente efficace (Hyde 1997, p. 4).

Il “corpo giudicato” è, in questo senso, l’essenziale del diritto, l’imprescindibile paradigma di affermazione del potere, dove la soggettività è posta come deriva rispetto all’ordine costituito. All’interno della relazione che qui stiamo discutendo, il “corpo giudicante” può d’altro canto essere sintetizzato nella figura del giudice.

Recuperando alcuni frammenti della mia esperienza di ricerca, ricordo che nel novembre 2007, in un caldo pomeriggio presso il Provincial Office di Kabul, durante una conversazione circa il ruolo dei giudici nell’attuale fase di riformulazione del sistema giuridico-legale afgano, il giudice Hamid mi disse: “In sostanza, io servo la giustizia, e non posso che pensare al mio lavoro come sforzo affinché la giustizia si imponga sull’ingiustizia”. Hamid distingueva con estrema lucidità il giusto dall’ingiusto, pur rilevando le tragiche implicazioni di un’incapacità umana di servire adeguatamente il giusto⁸, che nella sua prospettiva si esauriva, in ultima analisi, nella figura di Dio.

Ora, senza indugiare oltre nella narrazione di una giustizia essenzializzata e assente, quale si poneva nello scenario afgano attraverso i racconti di Hamid, possiamo continuare con i “giochi linguistici”, nel tentativo di spiegare come si pone il “corpo giudicante” rispetto alla giustizia. Consideriamo la stessa affermazione di Hamid, cambiandone il contenuto tramite la sostituzione dell’articolo “la”. La frase che ne risulta è: “Io servo *alla* giustizia”⁹. È in questi termini che credo possa essere compreso il ruolo del giudice all’interno del sistema giustizia. È così, in altre parole, che il giudice si rende necessario: il corpo del giudice diventa quindi evidenza della giustizia, ne diviene la sintesi, nel suo essere promessa (della giustizia stessa) e allo stesso

tempo strumento della violenza legittima, esercizio della forza. Sono naturalmente da tenere in considerazione le differenze – talvolta profonde – che assegnano ai giudici ruoli diversi nelle varie società e nei vari contesti giuridici, ma quel che qui mi preme sottolineare è come, nel nome della giustizia, seppur in forme e modi diversi, trovino contemporaneamente spazio quelle affermazioni di forza e promessa precedentemente considerate.

Si osservi inoltre che, nell'attuale scenario politico e giuridico dell'Afghanistan, per esempio, la figura del giudice non è la sola in grado di esprimere il potere e l'autorità che derivano dalla dimensione della giustizia e dall'uso della forza per risolvere dispute. La struttura consuetudinaria, nella forma di assemblee tradizionali (*Jirga*, *Shura*) composte da persone di prestigio e potere nella comunità, ricopre un ruolo determinante sia dal punto di vista decisionale che da quello giuridico. La riconciliazione, la riparazione dei torti, la mediazione, la richiesta di perdono ecc. sono elementi che caratterizzano l'ambito delle pratiche giuridiche consuetudinarie, le quali si pongono spesso in contrasto con le leggi afgane e con i principi della *Shari'a*. Oggi, come nel passato, seppur nel quadro di un processo di cambiamenti in corso, una *Jirga* è in grado di incarnare e rappresentare la violenza che si impone per il "bene comune" – l'equilibrio della comunità – più di un giudice stesso. Ciò è dovuto senza dubbio alla struttura sociale afgana e all'importanza delle pratiche locali di gestione delle relazioni, nonché a consuetudini radicatesi e sviluppatesi nel tempo, ma anche a un panorama giuridico istituzionale caratterizzato da corruzione diffusa, clientelismo, debolezza delle strutture governative e statali (condizione che pone i giudici alla mercé di uomini potenti come signori della guerra, narcotrafficienti, ex comandanti ecc.), difficoltà nel soddisfare i termini di riconciliazione e riparazione (o meglio, soddisfacendoli secondo la logica del più forte), senza dimenticare le ideo-*logiche* internazionali e le politiche "dell'aiuto" che interessano il sistema della giustizia. Tali elementi contribuiscono ad alimentare una mancanza di fiducia, e per certi versi di rispetto, nei confronti delle Corti e dei giudici. Ciò non toglie che anche le assemblee consuetudinarie agiscano all'ombra di poteri consolidati e che il loro operare si ripercuota, nella maggior parte dei casi, a danno dei più deboli. È all'interno di questo scenario, dunque, che si delinea quella che potremmo definire una *giustizia negoziata*.

Un esempio concreto di risoluzione extragiudiziaria può essere rappresentato dalla pratica del *badd*, che prevede che i parenti della

persona accusata di un crimine (come l'uccisione di una persona) "concedano" – in termini di compensazione – una donna della propria famiglia (spesso si parla di bambine) alla famiglia della vittima. Sono molte le donne che tentano il suicidio, spesso dandosi fuoco, dopo essere state date in sposa o obbligate a vivere con un'altra famiglia. In tale contesto, l'obiettivo principale del *badd* sembra essere quello di evitare l'esplosione di faide e di vendette incontrollate.

A ogni modo, la realtà giuridica afgana non deve essere letta semplicisticamente come caratterizzata da sistemi contrapposti di giustizia: l'affermazione di determinate pratiche della giustizia non riconduce tanto a rigide barriere di ordine giuridico, quanto alle implicazioni che si producono sul piano del consolidamento dell'autorità e del mantenimento di una specifica "mappa del potere". Nel quadro di una dialettica conflittuale tra differenti forme di potere, giudici e membri delle assemblee costituiscono, ognuno rispetto all'ambito di riferimento in cui agisce, strumenti del potere in grado di legittimare, o delegittimare, un certo "ordine delle cose".

Bisogna ricordare inoltre che in Afghanistan alcune note figure che detengono potere in ambito extra-legale sono allo stesso tempo membri del Governo, del Parlamento, o comunque rivestono alte cariche ufficiali; queste figure, insieme ai violenti leader antagonisti dell'attuale Governo, rendono i "lavori in corso" in ambito statale e giudiziario alquanto difficili¹⁰. Lo scenario politico afgano non si riduce quindi a un semplice contrasto tra centro e periferia, o tra organi governativi e poteri tradizionali.

Ora, in Afghanistan come altrove, al di là delle specificità di ogni singolo caso, un fattore con cui indubbiamente bisogna confrontarsi è il processo di trasformazione del ruolo dei giudici e dei tribunali così come emerge dalla realtà giudiziaria nei diversi paesi. Come afferma Simon Roberts (*infra*, pp. 40-56), si tratta, in certi casi, di riconcettualizzare le Corti come promotrici di accordi:

è ormai tempo di considerare il tribunale come un'arena per le negoziazioni bilaterali, un'arena nella quale tanto l'attiva promozione della transazione da parte del giudice quanto il dispiegarsi di dibattimenti e decisioni giudiziarie giocano un ruolo residuale (p. 52)¹¹.

Bisogna dunque confrontarsi con i cambiamenti del ruolo del giudice e del tribunale dovuti soprattutto a un maggior ricorso al modello della mediazione e della conciliazione, e ci si deve altresì concentrare su quelli che sono i termini e i limiti della mediazione stessa. Chi

ha l'autorità per mediare? Quali dimensioni del potere entrano in gioco in un modello del genere? Come il modello della mediazione garantisce la tutela delle parti più deboli¹²?

Tanto nei paesi di tradizione arabo-musulmana, quanto nei paesi di *common law* e *civil law* la figura del giudice ha subito profondi cambiamenti, e continua a essere inserita in un più generale quadro trasformativo, che riguarda la sovranità dello Stato nazione, le evoluzioni del diritto, i movimenti per i diritti umani, il ruolo simbolico e pratico della legge e così via. Questione centrale qui è la relazione tra potere politico e corpo sociale dei giudici (la magistratura): una relazione delicata, ambigua e soggetta a svariate intenzionalità politiche, che va dal tentativo di diramazione dei poteri dei governi centrali tramite la centralizzazione dell'apparato giudiziario (si veda per esempio il caso dell'Afghanistan) all'indipendenza della magistratura, dall'incremento delle pratiche di conciliazione al contrasto delle pratiche consuetudinarie (anche qui si veda a titolo di esempio il processo di ricostruzione del sistema giuridico afgano). Come sottolinea Orsetta Giolo, l'indipendenza dei giudici¹³ è comunque fondamentale; non a caso

le associazioni internazionali per i diritti umani denunciano da tempo a proposito del pesante condizionamento che il potere esecutivo esercita sui giudici, determinando l'esito dei processi relativi a oppositori politici, attivisti dei diritti umani, semplici cittadini che denunciano le azioni illegali della polizia o delle amministrazioni pubbliche (Giolo, *infra*, p. 98-99).

Nel nome della giustizia?

Può risultare utile a questo punto aggiungere alcune ultime considerazioni a partire dall'opera di Foucault (1975) e dalla graduale eliminazione del supplizio e dell'esibizione del corpo giustiziato.

A partire dagli inizi del XIX secolo, il macabro e sofferente spettacolo della morte (o meglio, dell'uccisione) ha lasciato il posto a un'austera procedura di soppressione rapida e "senza dolore" (assenza di dolore ribadita ancora oggi nelle retoriche dei sostenitori della pena di morte). Si invoca in questo "passaggio d'epoca" una giustizia dalle buone maniere; la giustizia stessa sembra essere conseguita attraverso la sostituzione dello spettacolo con il "buon gusto": essa, apparentemente, non agisce più sul corpo ma sull'anima. Afferma il filosofo francese:

In pochi decenni il corpo suppliziato, squartato, amputato, simbolicamente marchiato sul viso o sulla spalla, esposto vivo o morto, dato in spettacolo, è scomparso. (...) Se è ancora necessario, per la giustizia, manipolare e colpire il corpo dei giustiziandi, lo farà da lontano, con decenza, secondo regole austere, e mirando a un obiettivo ben più “elevato” (pp. 10-13).

Tale processo ha caratterizzato prevalentemente il diritto penale, ma – distanziandoci nel nostro ragionamento dal contesto specifico di tali trasformazioni – esso può essere esteso a un complesso di pratiche e di discorsi più generalizzanti del senso di giustizia, che vanno dalle regole dei conflitti alle modalità di detenzione, dai campi di battaglia alle aule dei tribunali.

Tenuto conto di tale cambiamento storico, come interpretare allora le torture di oggi, l’esibizione di corpi senza vita¹⁴, l’uso di armi non convenzionali, le segregazioni, il martirio, le fosse comuni? Come mai lo spettacolo di corpi sofferenti ha ritrovato un tale spazio di manovra?

In una logica di opposizioni politiche e ideologiche, tali azioni assumono la valenza di “pratiche necessarie”: lontane dalla giustizia (che sia di origine divina, come nelle intenzioni di coloro che rivendicano la volontà di Dio o la sua protezione, o democratica, secondo il mito dello Stato nazione così come lo abbiamo visto svilupparsi e affermarsi nel corso dei secoli), ma agite nella sua ombra, nella proiezione della sua promessa. Pratiche inevitabili nel processo di costituzione di un ordine legittimo e *giusto*: costose in termini di vite e compromessi, ma attuate nella logica del divenire¹⁵. In tale visione – visione di un “mondo migliore” (o di un mondo a misura propria) raggiungibile a ogni costo – il corpo non solo è strumento, ma anche esempio; il suo annullamento e il suo sacrificio tracciano il percorso che va dal “male giustificato” alla promessa di una “vera giustizia”.

A differenza dei supplizi dei tempi di Pietro Verri, l’esecuzione capitale oggi, per esempio, avviene non per giungere a una verità o una confessione (in quest’ultimo caso le pratiche di tortura sono ancora presenti in diversi paesi, seppur formalmente negate), o ancora per soddisfare un’esigenza di “giustizia divina”, ma per ristabilire una “giustizia terrena” scossa da un reato grave¹⁶. Ciò che accomuna, invece, il supplizio e la pena capitale è la capacità del potere di tramutarsi in violenza omicida sotto la veste della legge e, in un senso più mistico, della giustizia. Perché ciò sia possibile occorre che tale “pratica della giustizia” compia i suoi rituali e dia luogo ai suoi spettacoli. Se, infatti, l’esecuzione della pena capitale è compiuta oggi di fronte

a un modesto numero di persone (sovente composto dai parenti che hanno perso qualcuno a opera – presumibilmente, ovvero “al di là di ogni ragionevole dubbio” – del condannato), lo spettacolo della legge è reiterato mediante altri canali:

La spettacolarizzazione del corpo si è semplicemente spostata all'interno del processo di giustizia criminale. Se la punizione ora è più privata, meno spettacolare, il processo criminale è in sé un'importante occasione di educazione politica di massa in cui il corpo dell'accusato viene impiegato per scopi educativi (Hyde 1997, p. 191).

La disciplina – e l'autorità di cui è portatrice – ritrova nel corpo il sito per eccellenza della sua ragione d'essere: il corpo disciplinato può essere visto, in tale prospettiva, come il privilegiato intermediario fra la manifestazione del potere e il suo tentativo di legittimarsi pubblicamente. La “visione del mondo”, che ho precedentemente menzionato, si nutre di tale legittimazione, origine e fonte dell'idea di male al servizio del bene, o del dolore e del sacrificio “nel nome di”.

Note

¹ È forse il caso di ricordare che, nell'ordinamento italiano, le disposizioni sul delitto d'onore sono state abrogate con la legge n. 442 del 5 agosto 1981 (abrogazione derivante da un laborioso “processo di ripensamento” in materia). Precedentemente, l'art. 587 del Codice Penale recitava: “Chiunque cagiona la morte del coniuge, della figlia o della sorella, nell'atto in cui ne scopre la illegittima relazione carnale e nello stato d'ira determinato dall'offesa recata all'onore suo o della famiglia, è punito con la reclusione da tre a sette anni. Alla stessa pena soggiace chi, nelle dette circostanze, cagiona la morte della persona che sia in illegittima relazione carnale col coniuge, con la figlia o con la sorella”. La pena per un omicidio commesso per le ragioni elencate era quindi ridotta rispetto a quella per lo stesso crimine compiuto con altro movente.

² Le posizioni di Wikan in materia di immigrazione, violenza e cultura hanno prodotto accesi dibattiti. Per approfondimenti si vedano i suoi lavori al riguardo (vedi *infra*, pp. 73-74).

³ Il concetto di “sovranità” rimanda nello specifico alla supremazia dei poteri dello Stato sugli altri poteri presenti al suo interno. Diversi studi hanno interrogato (e interrogano tuttora) il significato che la sovranità esprime nel mondo contemporaneo globalizzato, discutendo le trasformazioni politiche, giuridiche e filosofiche che ridefiniscono gli assetti di potere dentro, fuori (o nella mancanza di “dentro” e “fuori”) e attraverso i confini nazionali. Nel quadro di una proliferazione di forze interagenti che, per diversi aspetti, superano la sovranità statale, si fa qui riferimento proprio alla capacità che tali forze hanno di condizionare i limiti e i termini della giustizia. Svariati studiosi sottolineano “come sia entrata in crisi la forma di organizzazione che nella sovranità aveva il suo paradigma, sottolineando la necessità di ripensare il rapporto fra politica e diritto attraverso nuove forme di potere” (Mattucci 2004, p. 85).

⁴ In *Poteri di vita, poteri di morte*, presentando i rituali politici di un reame agni dell'Indicé e il travestimento sessuale in una società del Sud del Togo, Marc Augé (1977) esprime un'analisi del potere volta a evidenziarne il carattere non individuale. Egli infatti afferma: “Non esi-

ste un altrove del potere; e nemmeno esiste veramente la sua inversione. Semplicemente occorre, affinché il potere sia credibile, che esso non si riduca alla persona di chi lo esercita o che questa persona non sia affetta dalle vicissitudini che fanno ordinario l'individuo" (p. 98). La giustizia stessa – si potrebbe sostenere – si pone come fenomeno extra-individuale, poiché trascende la persona che pretende di rappresentarla; in questo senso, essa – la giustizia – non appartiene a nessun individuo. Allo stesso tempo bisogna però riconoscere che “senza una persona, Giustizia e Ragione non possono nulla” (Garapon 1997, p. 2). È possibile parlare, per certi versi, di una sorta di *ricerca del governante* che opera sul governato; significativa, su questo punto, l'analisi di Michael Stolleis (2004, p. 69): “Se tuttavia sono le ‘leggi’ a governare, occorre che esse siano a loro volta governate. Dal momento che un uomo, con le sue debolezze, non può a tal fine essere preso in considerazione, il XVIII secolo inventa una sorta di superlegge, la Costituzione scritta. Essa deve proclamare i principi sui quali si fonda la sovranità e deve contenere le massime cui deve orientarsi la legge. In tal modo le tensioni verso la secolarizzazione, la spersonalizzazione e l'oggettivazione della sovranità divina conducono prima alla sovranità terrena dei principi, per poi produrre la divinità mortale del Leviatano e infine la divinità della legge, che a sua volta trova il suo coronamento nella Costituzione. Da un simile punto di vista non sorprende se infine la Costituzione, il prodotto di una costruzione mondana della ragione tesa al raggiungimento della pace e della libertà, viene posta sotto la protezione di un Dio oramai deconfessionalizzato, che tutti possono accettare”.

⁵ Sul tema si vedano anche Derrida 1985; 1994; Agamben 1995.

⁶ Gli scritti di Basaglia sono numerosi; per una raccolta significativa si veda Basaglia 2005.

⁷ In questo senso credo si possa affermare che l'evento autoritario è, pur nella sua capacità di esercitare violenza, in qualche misura contestabile.

⁸ *Al-'Adl*, “il Giusto”, è uno dei novantanove nomi di Allah.

⁹ In dari, il persiano parlato in Afghanistan, tale gioco linguistico non è esprimibile nei termini in cui si presenta nella lingua italiana. La traduzione italiana dell'affermazione del giudice Hamid sul *servire la giustizia* corrisponde alla versione dari: *Khedmat kardan be edalat*. Mentre l'essere necessario/utile alla giustizia (io servo alla giustizia) in dari potrebbe suonare così: *Lazem budan baraye edalat*.

¹⁰ Per menzionarne solo alcuni di questi drammatici personaggi, famosi per le loro azioni criminali, ricordo per esempio Abdul Rashid Dostum (rimosso nel 2008 dal suo incarico di Chief of Staff of the Commander of the Armed Forces per il coinvolgimento nel rapimento di Akbar Bai), Rasool Sayyaf (eletto nella National Assembly) ecc. Tra i più potenti avversari dell'attuale Governo si è contraddistinto per crudeltà Gulbuddin Hekmatyar, fondatore e leader del partito politico e gruppo paramilitare Hezb-e Islami, agguerrito comandante contro i sovietici, capo fazione durante le guerre civili afgane, primo ministro dal 1993 al 1994, e poi ancora nel 1996. Hekmatyar controlla le piantagioni d'oppio e il narcotraffico nella provincia nord-orientale di Badakhshan, fattore che gli permette di mantenere una notevole forza economica.

¹¹ Lo studio di Roberts risulta inoltre un importante invito a procedere con ulteriori riflessioni circa la “natura” della relazione tra rituale, simbolo e potere coercitivo all'interno dell'ordine di senso che il diritto produce, indagando come questa relazione si sia modificata nel corso del tempo.

¹² Per un'analisi critica sullo strumento della mediazione, si vedano Grande, Mattei, *infra*, pp. 25-39.

¹³ Può essere utile riportare un passaggio di Alessandro Pizzorno: “All'origine l'indipendenza del potere giudiziario significava soprattutto rifiuto di un potere centrale arbitrario e incontrollato, e garanzia che fossero protetti i diritti individuali (...). Significava in altre parole che la società civile doveva essere separata dallo Stato; e che il potere giudiziario indipendente stava a garanzia di tale separazione” (1998, pp. 15-16). Nell'ambito delle società moderne, l'imparzialità è garantita “con l'applicazione di procedure stabilite dall'ordinamento giuridico stesso, garantito a sua volta dall'autorità dello Stato, e quindi dal consenso che la popolazione gli dà. (...) È quindi il consenso nei confronti dello Stato a fondare il consenso per la decisione che prenderà il giudice. Ma deve trattarsi di consenso nei confronti dello Stato inteso come *ordinamento*, non come soggetto di volontà politica” (pp. 16-17).

¹⁴ Da ricordare per esempio i diversi casi drammatici di uccisione in diretta per cui Al-Qaeda e altri gruppi terroristici sono divenuti così popolari e temuti.

¹⁵ In questa prospettiva è significativo il lavoro di Michael Ignatieff (2005) sul “minore dei mali”.

¹⁶ Si consideri che la distinzione tra “giustizia terrena” e “giustizia divina” può talvolta risultare problematica o quantomeno mal espressa. Come afferma Orsetta Giolo (2005, p. 13): “In base a quanto stabilito nel Corano e nella Tradizione, i musulmani sono chiamati a contribuire in prima istanza all’instaurazione della giustizia sulla terra e la giustizia caratterizza come attributo principale ogni aspetto della vita e del pensiero del credente”. Tuttavia, continua la Giolo, “è possibile notare che non sono indicati con precisione né nel Corano né nella tradizione quali siano gli elementi costitutivi del principio di giustizia o come la giustizia possa essere realizzata sulla terra”. Sempre sul concetto di giustizia nell’Islam, Rosen (2002, p. 68) afferma: “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”. Per un’analisi comparativa sul concetto di giustizia, si veda Iqbal 2007.

Bibliografia

- Agamben, G., 1995, *Homo sacer*, Torino, Einaudi.
- Arendt, H., 1963, *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press; trad. it. 2005, *La banalità del male*, Milano, Feltrinelli.
- Augé, M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la repression*, Paris, Flammarion; trad. it. 2003, *Poteri di vita, poteri di morte. Introduzione a un’antropologia della repressione*, Milano, Cortina.
- Basaglia, F., 2005, *L’utopia della realtà*, a cura di F. Ongaro Basaglia, Torino, Einaudi.
- Benjamin, W., 1921, *Zur Kritik der Gewalt*; trad. it. 1995, “Per la critica della violenza”, in *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, pp. 5-30.
- Benjamin, W., 1934, *Franz Kafka*; trad. it. 1995, “Franz Kafka. Per il decennale della morte”, in *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, pp. 275-305.
- Cavareto, A., 2007, *Orrorismo: ovvero della violenza sull’inerte*, Milano, Feltrinelli.
- Chomsky, N., Foucault, M., 1994, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Paris, Gallimard; trad. it. 2005, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Roma, DeriveApprodi.
- Derrida, J., 1985, *Préjugés. Devant la loi*, Paris, Les Éditions de Minuit; trad. it. 1996, *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, Catanzaro, Abramo.
- Derrida, J., 1994, *Force de loi. Le “Fondement mystique de l’autorité”*, Paris, Galilée; trad. it. 2003, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell’autorità*, Torino, Bollati Boringhieri.

- Douglas, M., 1986, *How Institutions Think*, New York, Syracuse University Press; trad. it. 1990, *Come pensano le istituzioni*, Bologna, il Mulino.
- Escobar, R., 2006, *La libertà negli occhi*, Bologna, il Mulino.
- Ferrari, G. A., 2004, *Termini di giustizia*, Padova, CEDAM.
- Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard; trad. it. 1993, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi.
- Foucault, M., 2001, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, ed. stabilita sotto la direzione di F. Ewald, A. Fontana, Paris, Seuil-Gallimard; trad. it. 2003, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli.
- Garapon, A., 1997, *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire*, Paris, Odile Jacob; trad. it. 2007, *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*, Milano, Cortina.
- Geertz, C., 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books; trad. it. 1988, "Conoscenza locale: fatto e diritto in prospettiva comparata", in *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino.
- Giolo, O., 2005, *Giudici, giustizia e diritto nella tradizione arabo-musulmana*, Torino, Giappichelli.
- Goffman, E., 1961, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York, Anchor Books; trad. it. 2003, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Torino, Einaudi.
- Gramsci, A., 1948-51, *Quaderni del carcere*; ed. critica 1975, Torino, Einaudi, 4 voll.; nuova ed. 2001.
- Gramsci, A., 1967, *Scritti politici*, Roma, Editori Riuniti.
- Hyde, A., 1997, *Bodies of Law*, Princeton, Princeton University Press.
- Ignatieff, M., 2005, *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*, Princeton, Princeton University Press; trad. it. 2006, *Il male minore. L'etica politica nell'era del terrorismo globale*, Milano, Vita e Pensiero.
- Iqbal, Z., 2007, *Justice. Islamic and Western Perspectives*, Leicester, The Islamic Foundation.
- Kafka, F., 1919, *In der strafkolonie*; trad. it. 2006, "Nella colonia penale", in *La metamorfosi e altri racconti*, Milano, Garzanti.
- Kafka, F., 1925, *Der Process*; trad. it. 2005, *Il processo*, Milano, Feltrinelli.
- Kafka, F., 1926, *Das Schloß*; trad. it. 2002, *Il castello*, Torino, Einaudi.
- Masters, E. L., 1915, *Spoon River Anthology*, New York; trad. it. 1974, *Antologia di Spoon River*, a cura di L. C. Miller, Roma, Newton Compton.
- 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*, Torino, Giappichelli, pp. 83-110.
- Pizzorno, A., 1998, *Il potere dei giudici. Stato democratico e controllo della virtù*, Roma-Bari, Laterza.
- Pospišil, L., 1971, *The Anthropology of Law. A Comparative Theory*, New Haven, HRAF Press.

- Reuter, C., 2002, *Mein Leben ist eine Waffe*, München, Bertelsmann Verlag; trad. it. 2004, *La mia vita è un'arma. Storia e psicologia del terrorismo suicida*, Milano, TEA.
- Rosen, L., 1989, *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society*, New York, Cambridge University Press.
- Rosen, L., 2000, *The Justice of Islam: Comparative Perspectives of Islamic Law and Society*, Oxford, Oxford University Press.
- Rosen, L., 2002, *The Culture of Islam*, Chicago, University of Chicago Press.
- Rouland, N., 1988, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. 1992, *Antropologia giuridica*, Milano, Giuffrè.
- Schlag, P., 1998, *The Enchantment of Reason*, Durham, Duke University Press.
- Sheper-Hughes, N., 1995, *Who's the Killer? Popular Justice and Human Rights in a South African Squatter Camp*, «Social Justice», 25, 4, pp. 114-142; nuova ed. 2004, in N. Sheper-Hughes, P. Bourgois, a cura, *Violence in War and Peace. An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Sheper-Hughes, N., 2002, "Coming To Our Senses: Anthropology and Genocide", in A. L. Hinton, *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley, University of California Press, pp. 348-381; trad. it. 2005, "Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio", in F. Dei, a cura, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, pp. 247-302.
- Spivak, G. C., 1999, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press; trad. it. 2004, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi.
- Starr, J., Goodale, M., a cura, 2002, *Practicing Ethnography in Law. New Dialogues, Enduring Methods*, New York, Palgrave Macmillan.
- Stella, F., 2006, *La giustizia e le ingiustizie*, Bologna, il Mulino.
- Stolleis, M., 2004, *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher*, München, C. H. Beck oHG; trad. it. 2007, *L'occhio della legge. Storia di una metafora*, Roma, Carocci.
- Trujillo, I., 2007, *Giustizia globale. Le nuove frontiere dell'uguaglianza*, Bologna, il Mulino.
- Verri, P., 1994, *Osservazioni sulla tortura*, a cura di F. Cuomo, Roma, Newton Compton.