

Laura Nader

Giustizia, diritti umani e sentimento d'ingiustizia

Se non ci fosse l'ingiustizia, della giustizia non si conoscerebbe neppure il nome

Eraclito

Introduzione¹

Oggetto di questo saggio sono i modi comunemente impiegati di utilizzare concetti connessi al diritto, quali giustizia, ingiustizia, diritti umani. In contesti di potere sia nazionali che transnazionali le ambiguità sottostanti a tali concetti sono spesso funzionali a uno scopo: mascherare intenti di dominazione o disparità di potere, secondo una strategia che potrebbe chiamarsi di riciclaggio del sistema della *indirect rule*. 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 un livello sufficientemente astratto da non creare contrapposizioni. Inoltre, parole come “giustizia” possono essere utilizzate allo scopo di differenziare “noi” da “loro”, i virtuosi dagli animali selvaggi, così come la buona dalla cattiva dottrina.

In veste di antropologa culturale, il mio interesse professionale risiede nell'interpretazione di ciò che l'occhio vede, del significato che la mente attribuisce ai dati etnografici e, più in generale, dei meccanismi di controllo che mediano l'uso delle parole. Per dirla semplicemente, le parole con le quali descriviamo il diritto nel corso del divenire della storia esercitano un'influenza importante sulla sostanza di ciò che scriviamo, plasmando anche le possibilità e i futuri sforzi della ricerca diretti a trasformare le relazioni umane. Il processo attraverso il quale le parole possono essere utilizzate

per guidare il pensiero è ben più complesso di quanto comunemente si creda.

Allo scopo di identificare i limiti imposti dalla scelta di utilizzare il termine “giustizia”, comincerò la mia riflessione ripercorrendo un insieme di lavori scritti nel corso di più decenni, durante i quali, in qualità di antropologa e autrice, sono stata sollecitata a scrivere a proposito della giustizia. Successivamente introdurrò gli sforzi compiuti da Edmond Cahn, nel suo libro *The Sense of Injustice* (1949), per combinare l'astratto e il concreto, e poi ritornerò a due mie esperienze di ricerca sul campo, con l'intento di interrogarmi sull'utilità di termini quali “giustizia”, “ingiustizia” o “diritti umani” e comprendere i cambiamenti intercorsi in un periodo di guerre e rapida mondializzazione. Concluderò con una breve nota: una non-teoria dell'uso delle parole “diritto” e “giustizia” in un mondo in progressiva de-legalizzazione, spinto dal progresso tecnologico e dalla guerra alla ricerca del profitto.

Una serie di scritti: 1971-2007

Nella primavera del 1971, quando ero *visiting professor* presso la Yale Law School, ricevetti un invito in Canada per partecipare a una conferenza a proposito dell'ingiustizia. Fui presa alla sprovvista, poiché nessuno di mia conoscenza aveva mai organizzato una conferenza sull'ingiustizia. Normalmente le conferenze trattano della giustizia, non dell'ingiustizia. Incuriosita, accettai tempestivamente l'invito e presentai un intervento intitolato *Perspectives on the Law and Order Problem* (Nader 1974), che cominciava così:

Tra i loro vari interessi accademici, gli antropologi non si sono dedicati che raramente a descrizioni trans-culturali della giustizia, e ancor meno alla comparazione delle diverse concezioni dell'ingiustizia. Fin di recente, eravamo soliti presentare i sistemi sociali e culturali come sistemi privi di contraddizioni (...) Io stessa ho girato un documentario (1966) sul comportamento delle persone in una corte di giustizia indiano-zapoteca, il quale ha suscitato la reazione di un antropologo messicano che ha osservato come gli americani guardino sempre alla vita attraverso categorie rosee. È stato questo commento, unitamente al contesto universitario e a quello mondiale nel corso degli anni '60, che mi ha spinto (...) alla ricerca del significato dell'ingiustizia secondo gli Zapotechi (...). Allo stesso tempo i miei studi sugli Zapotechi richiamavano le ingiustizie che si riscontrano nella pratica del diritto negli Stati Uniti del XX secolo (Nader 1974, p. 65).

Con l'ampliarsi della mia esperienza accademica, ho potuto in seguito constatare quanto inusuale fosse stato il tema di questa conferenza canadese.

L'anno seguente, pubblicai un altro intervento, *Forums for Justice: a Cross-Cultural Perspective* (Nader 1975), un saggio a proposito di come reagiscono le persone quando sentono di aver subito un torto e perché, e che cosa poi ottengono in relazione a quel torto. Costatavo che quello di giustizia è un concetto "scivoloso", ma che tutte le società sono dotate di un insieme di idee su che cosa sia giusto o equo, sebbene l'etnocentrismo sembri regnare supremo nel campo delle riflessioni sulla giustizia. All'interno del saggio riportavo una conversazione con un collega antropologo americano a proposito delle ragioni, delle quali tutte le società si dotano, addotte a giustificazione di certi tipi di comportamento altrove considerato criminale o "deviante"; notavo che negli Stati Uniti l'insanità di mente costituiva una di queste ragioni, laddove in Messico lo stato di ubriachezza rappresentava l'equivalente funzionale di quella giustificazione. Il collega antropologo mi rispose: "Ciò è contrario a ogni granello di giustizia che ho in corpo" (p. 153).

Tre anni più tardi fui invitata dal *National Center for State Courts* a scrivere un pezzo intitolato *Justice: a Woman Blindfolded?* (Collier, Nader 1978), che scrissi insieme a Jane Collier – aggiungemmo noi al titolo il punto interrogativo. Cominciavamo col notare che i più ampi contesti socio-economici limitano le possibilità di accesso alle Corti di giustizia e, portando ad esempio due società africane, sostenevamo che le donne di quei paesi meno sviluppati potevano godere di un migliore accesso a vari *fora* di giustizia tradizionale in confronto alle loro sorelle occidentali, ma che il sistema di giustizia nei paesi in via di sviluppo stava progressivamente diventando meno accessibile, man mano che passava sotto il controllo dello Stato-nazione. In altre parole, sostenevamo che in questi paesi il rapporto delle donne con la giustizia stava diventando sempre più simile a quello esistente negli Stati Uniti: una giustizia inaccessibile per la risoluzione dei problemi della vita di tutti i giorni, per esempio la violenza domestica, e soprattutto inefficace per invertire la rotta nella direzione di "un eguale salario per un eguale lavoro" (p. 203).

Notavamo, in conclusione del nostro lavoro, che

la giustizia continuerà a essere personificata come una Dea bendata fino a quando non sarà risolta una fondamentale contraddizione. Da una parte, la cultura americana ha a lungo proclamato ideali di eguaglianza e mi-

rato a un equo ed eguale trattamento all'interno delle corti di giustizia. Dall'altra parte, però, gli effetti repressivi del sistema economico maschilista americano hanno reso tale eguaglianza impossibile (p. 221).

Col passare degli anni, le ingiustizie prodotte dalla realizzazione concreta dei modelli di sviluppo hanno richiamato l'attenzione su una tendenza sistematica nella dottrina giuridica: una preferenza a parlare di *giustizia* piuttosto che di *ingiustizia*. Lo sviluppo è portatore di ricchezza, libertà e *giustizia*. Anche negli anni '60 e '70 parlavamo più frequentemente di *diritti* anziché di *ingiustizia*: diritti civili, diritti delle donne, diritti degli indiani americani, diritti dei consumatori e altro. Nel 1981 la *PBS* (Public Broadcasting Service), insieme con il produttore cinematografico Terry Kay Rockefeller, sponsorizzò un film documentario sul mio lavoro. Lo intitolammo *Little Injustices*:

Ciò che si produce all'esterno influenza ciò che avviene all'interno del sistema giuridico, e non ci si può concentrare su uno solo di questi aspetti senza badare all'altro. Non si può comprendere il comportamento dei consumatori senza comprendere quello dei produttori. Non si può comprendere il crescente disprezzo della legge se si ignora l'impatto aggregato delle piccole ingiustizie (PBS 1981, 27').

Nelle società industrializzate le piccole ingiustizie (le cui conseguenze spesso non sono affatto trascurabili) finiscono normalmente per essere ignorate o non essere risolte. A ogni modo, la mia intervista, così come pubblicata nel documentario, terminava con una nota ottimistica sul potenziale dell'America e sul fatto che noi americani potessimo disporre di associazioni di cittadini attivi, mentre in Europa dell'Est e in Unione Sovietica tale potenziale fosse minore: loro erano carenti, non noi.

Nel 1986 pubblicai un pezzo intitolato *Anthropology and Justice* scritto insieme ad Andrée Sursock. Ancora una volta lo scritto originava da un invito, questa volta a contribuire alla redazione di un volume, *Justice: Views From the Social Sciences* (Cohen 1986). Nella prima pagina del nostro intervento notavamo che la letteratura antropologica relativa alla giustizia sociale tratta dell'ingiustizia solamente quando si occupa dell'ineguaglianza, come per esempio nel lavoro di Gerald Berreman (1960) su caste e classi sociali. Il punto centrale del nostro intervento, in sintonia con le convinzioni degli psicologi (Lerner 1975; Lerner M. J., Lerner S. 1981), era l'idea che il sentimento di giustizia e l'agire allo scopo di ottenerla fossero fenomeni universali.

Notavamo inoltre come, per quanto l'anelito di giustizia sia universale, il significato che le è attribuito varia a seconda dei diversi contesti culturali e sociali, e persino all'interno di uno stesso contesto socio-culturale, come nel caso di una società gerarchizzata e stratificata. Per questo la concezione della giustizia derivante dal pensiero degli antichi Greci, incentrata sull'uguaglianza e l'armonia, può sembrare una bestemmia ai coreani, presso i quali la vita sociale è strutturata verticalmente sulla base di un esplicito rifiuto dell'idea di intrinseca uguaglianza di tutti gli uomini. Come sottolineava l'intellettuale coreano Hahm Pyong-Choon (1967, p. 40): "Il concetto occidentale di giustizia non è tra i più facili da affrontare (...) i coreani hanno seguito il pensiero confuciano che tiene conto dello status e dei meriti di un uomo". Concludevamo la nostra indagine tornando sulla questione dell'ingiustizia:

È la convinzione che qualcosa sia sbagliato, che sia ingiusto, che fornisce lo stimolo ai resoconti etnografici dei genocidi culturali e personali (...). Le etnografie e gli studi di casi concreti di ingiustizia sono però assai meno tollerati nel mondo accademico americano di quelli che parlano di giustizia, e per la stessa ragione la giustizia è vista come un concetto etnocentrico che non è suscettibile di un trattamento obbiettivo e analitico (Nader, Sursock 1986, p. 229).

Nel 1990, fui invitata ancora una volta a redigere un contributo per il volume *New Directions in the Study of Justice, Law and Social Control* (Hepburn 1990). Lo scritto si intitolava *The Origin of Order and the Dynamics of Justice* (Nader 1990a). Il saggio si apriva con una riflessione circa il fatto che, nel corso della storia politica nord-americana, la giustizia correttiva (che richiama l'idea di pena) è spesso stata contrapposta alla giustizia distributiva (che richiede che a ciascuno sia riconosciuta una "parte" equa). Sottolineavo come, in realtà, tanto il discorso incentrato su *law and order* quanto quello focalizzato sulla giustizia sociale facciano poco più che mantenere lo status quo, mentre il discorso sulla "ingiustizia costringerebbe a confrontarsi con l'analisi di eventi concreti invece che di idee astratte e consentirebbe di interrompere l'oscillazione fra programmi di governo di volta in volta espressione di *law and order* o, al contrario, diretti a risolvere questioni di ingiustizia sociale" (p. 189).

Il tema centrale di questo scritto era di natura concettuale: riguardava il tipo di discorso più adatto a produrre trasformazioni di giustizia sociale. In proposito mi esprimevo così:

Le discussioni incentrate sull'ordine non sono in grado [di produrre tali trasformazioni] poiché è possibile avere un ordine senza giustizia. D'altra parte sembra anche vero che le discussioni incentrate sulla giustizia sociale non possano produrre vere trasformazioni sociali poiché ogni discorso sulla giustizia è incentrato su ideali astratti. Di contro, i casi d'ingiustizia svelano i limiti tanto dei discorsi incentrati sull'ordine quanto di quelli incentrati sulla giustizia (...). I sostenitori dell'approccio *law and order* credono che l'ordine possa essere mantenuto controllando i devianti attraverso la repressione penale. I sostenitori della giustizia, d'altro canto, mirano ad eliminare il sistema di disegualianze che essi ritengono ingiusto mediante l'uso delle corti o del Parlamento. I sostenitori di entrambe queste posizioni fanno uso di strumenti statali di ingegneria sociale per perseguire i propri obiettivi senza dover alterare le strutture di potere della società industriale che implicano ineguaglianze di reddito, razza, genere ed età (p. 190).

Il saggio voleva sostanzialmente illustrare quanto il discorso fondato su *law and order* offuschi i temi dell'ingiustizia, giacché evita di prendere in considerazione le ragioni che stanno all'origine dei problemi che si vogliono risolvere, impedendo così i cambiamenti volti a produrre una giustizia sociale. Era necessaria d'altro canto un'adeguata verifica degli assunti di partenza: è vero che più uso del diritto porta automaticamente più ordine, o non è piuttosto vero che le scelte statali a favore delle vittime possono alterare definitivamente la posizione di queste ultime nella società?

È a questo punto che i lavori di Edmond Cahn (1949) sono entrati nelle mie analisi, portandomi alla conclusione che dobbiamo cambiare il nostro vocabolario. Si immagino un dipartimento dell'ingiustizia, si immaginino teorici dell'ordine giuridico trasformati in teorici della rottura sociale, specialisti del diritto in specialisti dei torti subiti, filosofi della giustizia in specialisti dell'ingiustizia!

Occorre forse ricordare che, insieme a un attivo gruppo di studenti, ho condotto un lungo studio sulle "lamentele" degli americani, uno studio che ha richiesto la focalizzazione sul sentimento di ingiustizia percepito dal cittadino alle prese con i problemi del consumatore (Nader 1980). Non erano senza dubbio astratti i temi delle automobili insicure, del cibo contaminato, dei materiali edili dannosi alla salute sul lungo periodo, dei forni difettosi che causavano l'incendio della propria casa, degli elettrodomestici che non funzionavano come pubblicizzato, delle garanzie vuote, o dei danni alla salute causati da medicinali sotto-testati. E quando i danneggiati imprestavano frustrati: "Ci deve pur essere un po' di giustizia da qualche parte", era pre-

cisamente il sentimento di ingiustizia a motivare le loro azioni. Il film *Little Injustices*, basato su questo lavoro, venne venduto in 75 paesi.

In quel momento entrai in sintonia con il movimento per l'accesso alla giustizia e fui nuovamente invitata in Canada a parlare di accesso alla giustizia. Il mio intervento si intitolava *Processes of Constructing (No) Access to Justice (For Ordinary People)* (Nader 1990b). Lo scritto era di ampio respiro e illustrava le complessità e gli usi delle ideologie (egemoniche) nella politica e nel diritto. Concludevo dicendo che:

Le discussioni di riforma giuridica separate dai relativi contesti politici, sociali ed ideologici (...) sono di valore limitato (...). 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 d'ingiustizia. Le discussioni a proposito della giustizia conducono al mantenimento dello status quo, alla cura anziché alla prevenzione (p. 513).

E ancora una volta raccomandavo: "Si pensi ad un dipartimento dell'ingiustizia". Due anni più tardi mi sarei trovata ad affrontare il tema del baratto della giustizia con l'armonia.

Nel 1992, il movimento *Alternative Dispute Resolution* (ADR, che i critici considerano un movimento anti-giuridico) era già ben avviato. Gli entusiasti dell'ADR facevano un uso scarso (o nullo) del concetto di giustizia, se non in locuzioni quali *delivery of justice*. Le piccole ingiustizie nel 1990 erano denominate *casi spazzatura*. Più di 400 centri di giustizia di quartiere fecero la loro apparizione, ma, nonostante i mediatori e gli arbitri, la risoluzione delle controversie riguardanti i beni di consumo rimasero inaccessibili, inefficaci o inique. L'ADR era equipaggiato per indurre passività, per barattare la giustizia con l'armonia (Nader 1992; 2002).

Il sentimento di ingiustizia

L'ultimo intervento da me scritto che contenesse la parola "giustizia" nel titolo fu pubblicato nel 1993: *When Is Popular Justice Popular?*. Il testo analizzava un centro di mediazione comunitaria a San Francisco. Vi sostenevo che i movimenti per la *giustizia popolare*, generalmente, non sono affatto popolari, nel senso di essere controllati localmente o originati dal basso. Al contrario, sono movimenti che hanno origine in centri di potere e che tentano, ex post, di prendere contatto con la popolazione locale per scopi di legittimazione e di

controllo. Ero a questo punto attrezzata per illustrare il modo in cui i processi di controllo sociale funzionano nel campo della *giustizia alternativa*, negli Stati Uniti e altrove: questi processi sono parte di una strategia generale tesa a minimizzare i conflitti, massimizzando l'ordine nella loro gestione – invece che affrontarne le cause profonde. Barbara Yngvesson (1989) ha scritto a proposito del diffondersi di “una cultura terapeutica professionalizzata travestita da cultura popolare”. Concludevo l'argomentazione con un interrogativo già posto da Marc Galanter (1989): “Che cosa c'è di così intrinsecamente buono nella transazione di una lite?”.

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. Consideravo dunque l'ADR un'ideologia di pacificazione sociale, creata allo scopo di soffocare i movimenti di *public interest* degli anni '60 e '70, secondo una tecnica di “raffreddamento” della protesta, già sperimentata in passato negli Stati Uniti. I modi nei quali veniva impiegato il concetto di giustizia erano difficilmente disinteressati, e certamente non costituivano un rimedio alle ingiustizie, così come percepite da coloro che ne erano vittime.

Quando parliamo di giustizia siamo inclini a verbalismi vaghi, il che risulta invece più complicato quando ci si riferisce a ingiustizie o afflizioni particolari. Nel 1994 scrissi “*Solidarity*”, *Paternalism and Historical Injustice: Development of Indian Peoples of Mexico*, un'anticipazione di uno studio su come il diritto, combinato con i suoi usi retorici, venga utilizzato allo scopo di depredare i più deboli (Mattei, Nader 2008).

Ho sottolineato in precedenza che la ricerca della giustizia è una parte fondamentale del cammino umano, sebbene i significati e i contesti varino. Ciò significa che i sentimenti di torto e ragione sono onnipresenti, come lo è il sentimento d'ingiustizia. Tale opinione è alla base della tesi che Edmond Cahn sviluppa nel già menzionato *The Sense of Injustice* (1949). L'autore sostiene che il sentimento d'ingiustizia consista in una reazione biologica nella quale si combinano ragione ed emotività, ovvero rappresenti un modo di proiettare se stessi sugli altri. Secondo Cahn, il sentimento di ingiustizia costituisce il fondamento stesso del diritto, o meglio costituisce ciò che rende possibile la realizzazione della giustizia per il tramite del diritto. Analogamente alla citazione di Eraclito in apertura – “se non ci fosse l'ingiustizia, della giustizia non si conoscerebbe neppure il nome” – Cahn propone una “visione antropocentrica del diritto”, come rimedio alle astrazioni giuri-

diche o ai concetti che hanno tenuto occupati i filosofi del diritto alle spese di ciò che è “vivo, terreno e umano”. In altre parole, come diceva Eraclito, dobbiamo cominciare dal senso d’ingiustizia:

Se la giustizia continuerà ad essere immaginata in termini ideali, la reazione degli uomini sarà meramente contemplativa, ma la contemplazione non produce alcun risultato concreto. Invece la reazione a un vero o immaginato caso specifico d’ingiustizia è qualcosa di diverso; è qualcosa di vivo che si muove e ribolle all’interno dell’organismo umano (...). La natura ha pertanto equipaggiato tutti gli uomini a considerare l’ingiustizia nei confronti di qualcuno come un’aggressione personale (...) si tratta di un misto di ragione ed empatia. È una reazione in evoluzione nel suo modo di manifestarsi. Senza la ragione, il senso di ingiustizia non potrebbe servire gli scopi di utilità sociale, i quali sono individuabili soltanto attraverso l’osservazione e l’analisi scientifica. Senza il sentimento, però, esso perderebbe la sua spinta vitale e la sua forza (...). È il senso d’ingiustizia giusto? Certamente no, se essere nel giusto significa conformarsi a qualche criterio assoluto e inflessibile (...). Composto com’è di empatia e ragione, il suo essere giusto o meno varia enormemente da caso a caso: ed infatti come possiamo noi sapere se la mente ha davvero ben compreso e se tutti gli aspetti importanti sono stati davvero introiettati? (pp. 13-14).

La filosofia giuridica di Cahn tende alla lirica, ma contiene un insegnamento molto utile per gli accademici. L’emozione può essere altrettanto necessaria della ragione ai fini di una buona analisi scientifica: questo era forse il senso delle mie battaglie intellettuali contro gli inviti a scrivere a proposito della giustizia, giacché era proprio l’ingiustizia a farmi riflettere sulla giustizia.

Il titolo del libro di Cahn spinge a un’osservazione: nella storia del pensiero filosofico occidentale la giustizia è generalmente detta e scritta in assenza del suo contrario, l’ingiustizia. Nei libri sul diritto e la giustizia non si fa normalmente menzione del concetto di ingiustizia, e Cahn spiega perché è importante notare tale assenza:

La giustizia è stata talmente travisata come concetto dai classici del diritto naturale da richiamare quasi inevitabilmente qualche relazione ideale o condizione statica o insieme di parametri intuitivi (...). La giustizia non sarebbe uno stato, ma un processo, un’azione – il processo attivo di rimediare o prevenire ciò che provoca il sentimento d’ingiustizia (p. 1).

Secondo Cahn, “la giustizia o il sentimento di ragione costituisce la fonte, la sostanza e lo scopo ultimo del diritto” (p. 3). In una lunga

e acuta recensione del *Sense of Injustice* di Cahn, Bruce Ledewitz (1985, p. 281) osserva:

Sembra non esistere più tra i giuristi un approccio per il quale il diritto possa essere una fonte di miglioramento per la società. L'impostazione del positivismo giuridico – la volontà del più forte – domina il pensiero giuridico. Persino i *liberals*, cinici secondo i teorici del realismo giuridico, non la pensano diversamente.

Ledewitz prosegue notando che verso la metà degli anni '80 “una concezione del diritto come strumento che non sia posto al servizio del potere non è scontata (...) (soprattutto) nella nostra epoca, un'epoca priva di dedizione alla giustizia nel diritto” (ib.).

Quando Cahn parla di sentimento d'ingiustizia, lo fa evocando emozioni precise:

offesa, disgusto, shock, risentimento e rabbia, tutte quelle reazioni interne e secrezioni delle ghiandole adreliniche in eccesso rispetto alla norma, le quali preparano l'uomo a resistere a un attacco (Cahn 1949, p. 24).

Tutto ciò è emotivo piuttosto che razionale, attivo anziché passivo, concreto invece che astratto, concernente l'*ingiustizia* invece che la giustizia. Ledewitz crede che, in un'epoca di rottura del consenso riguardo ai valori, l'enfasi sull'ingiustizia possa fornire un terreno comune per il miglioramento della condizione umana (Ledewitz 1985, p. 284).

Edmond Cahn non è particolarmente interessato ai concetti, quanto piuttosto alle conseguenze delle idee statiche, come quella di giustizia, o dinamiche, come quella di ingiustizia. Il suo pensiero ha a che vedere più con la vita che con le astrazioni; Cahn ritiene che solo giocando sull'interdipendenza empatica degli esseri umani sia possibile evitare il prodursi dell'ingiustizia. Riflettendo a proposito dei giudici, Cahn nota che in una certa misura i giudici hanno imparato a ignorare la propria coscienza nel giudicare casi concreti, o peggio ancora a “leggere il diritto con occhiali bifocali, dei quali la parte superiore delle lenti è riservata agli uomini di razza bianca” (Cahn 1949, p. 134). Ledewitz conclude la sua recensione dell'opera di Cahn con un riferimento all'esperienza accademica, e in particolare alla dottrina, alla sua storia e ai suoi usi: osserva quanto gli studenti di diritto siano “affamati di realtà concreta” (Ledewitz 1985, p. 325), nel momento stesso in cui vengono sommersi dall'“inautenticità delle astrazioni” (p. 329).

Ripercorrendo la mia riflessione sul tema “giustizia e ingiustizia” ho omesso di menzionare uno scritto nel cui titolo figura la nozione di diritti umani: *In a Woman's Looking Glass: Normative Blindness and Unresolved Human Rights Issues* (Nader 1999). Prendendo a prestito da Cahn il concetto di *sentimento* d'ingiustizia, presi in esame la migliore letteratura del momento in tema di diritti umani, allo scopo di confutare la sensazione che il campo dei diritti dell'uomo fosse pieno di *universalismi* etnocentrici. Purtroppo, la mia impressione appariva invece pienamente giustificata da gran parte di quella letteratura.

Al principio di *In a Woman's Looking Glass*, osservavo che oggi più che mai avremmo bisogno di attivisti dei diritti umani, ma le persone delle quali avremmo bisogno dovrebbero essere parte di una *cittadinanza globale*, persone “vigilanti di fronte alla velocità dell'impatto tecnologico, alla centralizzazione del potere e ai suoi aspetti impersonali, come quelli che si presentano nelle guerre a distanza” (p. 61). Le vere questioni relative alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo riguardano le diverse prospettive sui diritti umani delle periferie: dei cosiddetti terzo e quarto mondo e delle donne. Richiamavo, nel mio scritto, l'attenzione su un nuovo sito nel cantiere dei diritti dell'uomo: un *corporate commercialism* largamente fuori controllo. Le violazioni dei diritti umani, infatti, non sono perpetrate solo dagli Stati. Il mio punto di vista era comparativo e richiedeva di guardarsi allo specchio sin dal principio, il che a sua volta richiedeva che fosse messo consapevolmente in luce il ruolo giocato dagli attivisti euro-americani dei diritti dell'uomo.

Affinché si possa compiere un passo avanti nel campo dei diritti dell'uomo, mi pare necessaria un'ampia e misurata filosofia della sofferenza umana, capace di un'ottica davvero plurale. Il primo invito a scrivere questo pezzo (Nader 1999) venne da un antropologo che organizzava una conferenza su diritti umani e donne musulmane, i cui interventi sarebbero stati pubblicati in un libro. Ciò non accadde. Sottoposi quindi il pezzo per un libro importante in tema di diritti umani, ma il curatore non lo ritenne adatto per la pubblicazione. In quel momento fui invitata a presentarlo a una rivista brasiliana, «Horizontes Antropológicos», e il pezzo fu pubblicato quasi subito in un numero speciale. È degno di nota il fatto che nel lavoro di ricerca della letteratura sui diritti umani sono incorsa in varie pubblicazioni di donne del terzo mondo che criticavano sia l'etnocentrismo della letteratura sui diritti umani, che le barriere per accedere alle pubblicazioni principali di questa letteratura. A quel tempo l'attivismo in tema di diritti umani era largamente un progetto egemonico, principalmente euro-americano.

È corretto notare che oggi il linguaggio dei diritti dell'uomo ha perduto la sua forza iniziale, soprattutto perché, come sottolineano i critici, la prospettata universalità si è dimostrata irraggiungibile. Dopo la guerra fredda, gli Stati Uniti hanno cominciato a perseguire scopi imperiali per mezzo di un marcato discorso umanitario. Per molti intellettuali del primo mondo oggi i diritti umani fungono da ideologia che cela in realtà scopi imperiali, in particolar modo nelle presenti guerre in Afghanistan e Iraq. Diritti umani di chi? È la questione indagata in proposito dagli etnografi (Goodale, Merry 2007). Hannah Arendt e altri hanno sostenuto che gli sforzi umanitari possono condurre tanto alla violazione dei diritti, quanto alla loro difesa. Dopo tutto, la guerra di George W. Bush è stata presentata come una campagna per i diritti umani. Allo stesso modo anche le femministe occidentali hanno sostenuto sia la guerra in Afghanistan sia quella in Iraq, come via per le donne musulmane di avvalersi dei *diritti umani* (Hirschkind, Mahmood 2002). In altre parole, il concetto di diritti umani si intreccia più strettamente con scopi imperiali, che non con questioni di giustizia o d'ingiustizia.

Emerso con la crescita delle organizzazioni non governative negli anni '70, il discorso umanitario presenta un lato oscuro, legato al suo utilizzo strategico tanto da parte delle entità statali quanto delle compagnie multinazionali: una situazione particolarmente infelice poiché le organizzazioni in difesa dei diritti umani restano una fonte di speranza e di idealismo per gli attivisti spinti da buone intenzioni. Le parole che utilizziamo sono a doppio taglio, e possono anche fornire una buona ragione agli intellettuali per preferire l'astrattezza e il mondo delle idee a quello della pratica.

Significativamente, la ricerca dei precursori del movimento contemporaneo per i diritti dell'uomo ha fatto spesso uso della narrativa per rappresentare il prossimo come degno di compassione, per esempio del romanzo *Cuore di Tenebra* di Joseph Conrad. Ma anche i filosofi lavorano con l'immaginario quando scrivono a proposito della giustizia. Si prenda ad esempio *A Theory of Justice* di John Rawls (1971), che con l'andare del tempo ha generato una vera e propria industria di giustizia virtuale.

Molti commentatori notano che John Rawls adotta una "teoria ideale", una di quelle che generano "utopie realistiche". I suoi contenuti sono utopici nella misura in cui non riflettono alcun equilibrio esistente, e realistici nella misura in cui sono possibili partendo da ciò che conosciamo a proposito della natura umana (Brown 2000, p. 126). Rawls fa uso di un immaginario contratto sociale. In *The Law of*

Peoples (1999) identifica persino un esempio immaginario di società “gerarchizzata”, che nondimeno protegge i diritti umani fondamentali ed è pacifica, e la chiama “Kazanistan”. Una società vivibile, sebbene non vi sia un’equa parità di opportunità, non sia perfettamente giusta (secondo Rawls) né tanto meno liberale. Come evidenziato da Chris Brown (2000, p. 132) nella sua recensione:

Uno dei principali impatti di Rawls sulle relazioni internazionali e sullo studio dell’etica internazionale potrebbe essere quello di ri-legittimare l’ideazione delle utopie – sempre assumendo che queste siano “utopie realistiche”, e che non si ripeta l’errore di scambiare “quello che potrebbe essere” con una descrizione di “quello che effettivamente è”.

In un’altra recensione, Thomas Nagel (1999, p. 37) osserva:

Com’è sempre il caso con la filosofia, l’influenza diretta di Rawls è quasi interamente intellettuale (...) ad ogni modo, egli è consapevolmente avanti al proprio tempo, impegnato in quello che chiama “utopismo realistico”, ovvero l’immaginazione di possibilità umane che, se descritte in modo appropriato, costituiranno per noi qualcosa a cui ambire.

Nagel ci dice anche che l’interesse di Rawls verte sulle questioni di giustizia sociale, che le sue preoccupazioni dominanti sono sempre state le ingiustizie legate alla razza, alla classe, alla religione e alla guerra. La schiavitù dei neri costituisce il suo paradigma d’ingiustizia, proprio come per Edmond Cahn. Il calore e la rabbia del riconoscimento di un’ingiustizia non porta però quest’ultimo a concepire comunità immaginarie, società astratte e ideate matematicamente. I messaggi veicolati dalle stesse parole cambiano e, come ci dice Edmond Cahn, ciò ha delle conseguenze: “La contemplazione non produce alcun risultato concreto”.

Istanze concrete

Indipendentemente dalla vicinanza o lontananza di posizione politica, dopo aver letto la prima edizione di *A Theory of Justice* di John Rawls (1971) ho provato una certa delusione: dov’erano le istanze concrete? Gli etnografi *vanno sul campo*, partecipano e osservano vivendo in un determinato luogo, partono e ritornano, raccogliendo dati su ciò che accade. Due “campi” dove ho lavorato come antropologa hanno recentemente occupato nuovamente i miei pensieri: il Mes-

sico, tra i rincón zapotечи di Oaxaca, e il Sud del Libano, tra i musulmani shia. In entrambi i luoghi regnava la pace quando ho cominciato il mio terreno di ricerca – nel 1957 tra i rincón zapotечи e nel 1961 tra gli shia di Libaaya, in Libano. Il mio lavoro consisteva nel documentare casi concreti di dispute e la loro risoluzione (o mancata risoluzione). La popolazione di entrambi i luoghi lavorava la terra e si sposava in maggioranza all'interno dei propri villaggi, sebbene disponesse di relazioni ben più estese.

Durante l'estate del 2006 sono tornata a Rincón con l'antropologo Roberto González (il quale ha a sua volta lavorato nell'area e scritto il libro *Zapotec Science*) e con il fotografo e filmmaker Kike Arnal, insieme al quale volevamo documentare con immagini i cambiamenti prodottisi a partire dal 1957. La città di Oaxaca nel 2006 era nel pieno di una rivolta, scoppiata in conseguenza di uno sciopero degli insegnati malamente gestito dal governatore dello Stato; l'abbiamo tuttavia attraversata arrivando a Rincón in bus in circa 6 ore – poche se comparate alle 18 ore di jeep a cui si aggiungevano 3-4 ore a piedi dalla fine della strada nel 1957. Nel 1957 gli abitanti chiedevano al Governo una strada che, con l'aiuto della *Commissione Paploapan*, fu costruita. Quali cambiamenti abbiamo riscontrato quasi cinquant'anni dopo? Molti, tutti legati a questioni di giustizia sociale, sebbene fosse l'ingiustizia ciò di cui le persone parlavano. Si pensava che la strada avrebbe permesso ai mezzi su ruote di prelevare gli abbondanti prodotti locali; invece, per effetto del *North American Free Trade Agreement* (NAFTA), furono i prodotti provenienti dall'esterno ad arrivare, soprattutto mais a prezzi più bassi, e ciò mise fuori mercato i produttori locali. Lavorare la terra è diventato sempre meno economicamente sostenibile; di conseguenza molti contadini emigrano a Nord. Anche la dieta è cambiata, e il *junk food* ora abbonda. Il Governo del villaggio è cambiato; la giustizia nelle Corti locali non è più dispensata da cittadini, selezionati per contribuire con i propri servizi sociali alla comunità in cui vivono. Oggi sono i funzionari pubblici, pagati dello Stato, ad amministrare la giustizia. E, come dicono da quelle parti, “è il pifferaio che sceglie la musica”: chi paga comanda. Il morale è basso, specialmente tra coloro che hanno sperato e lavorato per il progresso e il miglioramento. Un villaggio che era autosufficiente, ha perso quasi tutte le conoscenze necessarie per l'autosufficienza.

Intanto, nella città di Oaxaca, ha preso vita l'Assemblea popolare delle genti di Oaxaca (APPO), nell'ambito della quale si confrontano centinaia di organizzazioni dagli scopi più vari, provenienti dalle aree

dello sviluppo delle comunità, della produzione cooperativa, della salute e servizi sociali, dei diritti umani, dei diritti degli indigeni e dei sindacati politicamente attivi. Le persone hanno iniziato a interpretare le loro relazioni con lo Stato sulla base di una visione indigena della responsabilità collettiva e del diritto tradizionale, come nel caso in cui i bisogni della collettività confliggano con le volontà individuali. L'Assemblea costituisce un primo esempio non soltanto di una *politica di opposizione*, ma soprattutto di una rifondazione giuridica per una nuova forma di Stato. Sviluppo, secondo gli abitanti, non può significare perdita di autonomia e aumento della dipendenza. Nell'estate del 2007, l'Assemblea popolare si è riversata nelle strade per prendere il controllo della manifestazione estiva del folklore oaxachiano; il governo aveva scelto la Coca-Cola come sponsor della manifestazione, e ancora una volta le strade furono insanguinate.

In Libano la storia è stata ancora più cruenta. Nel 1982, gli shia del Sud del Libano abbandonarono il loro sistema tradizionale di giustizia, basato principalmente sulla mediazione e applicato ai litigi concernenti la terra e l'acqua. Gli israeliani avevano invaso il Sud, e non potei, per ragioni di sicurezza personale, far ritorno nel mio luogo di ricerca (dopo il primo campo del 1961). Nel contesto dell'invasione e dei seguenti 18 anni di occupazione, con la conseguente privazione di terra e acqua, si può dire che la forza abbia avuto la meglio sulla mediazione. Nella regione Libaaya, le tradizioni di giustizia locale furono di scarsa utilità per contrastare l'occupazione. Emerse in quel momento un movimento di resistenza, Hezbollah, con l'obiettivo di difendere il Sud del Libano dalle espropriazioni e dai quotidiani rapimenti: prima dell'invasione israeliana, Hezbollah non esisteva. La resistenza all'ingiustizia fallì tanto a livello nazionale che internazionale, e il linguaggio cambiò; oggi la resistenza viene chiamata *terrorismo* dai media internazionali. D'altronde, né nel 1982, né durante i 18 anni di occupazione, e neppure dopo le bombe israeliane del 2006, la comunità internazionale ha mai pronunciato le parole "giustizia" e "ingiustizia": la trappola del terrorismo ha prevalso.

Gli effetti dei bombardamenti a tappeto sollevarono ben poco sentimento empatico d'ingiustizia o d'offesa, come Edmond Cahn avrebbe sperato, a eccezione che nei confronti degli animali, che furono trasportati in aereo nel Sudest americano in modo da essere fuori pericolo. I giuristi internazionalisti non sono corsi in soccorso con misure di giustizia. Almeno, non per il momento. Anche gli attivisti dei diritti umani hanno finora giocato un ruolo minimo. Nel corso del 2007, lo stesso filmmaker che mi aveva accompagnato a Oaxaca partì per il

Sud del Libano per documentare la portata delle distruzioni e per vedere se la città di Libaaya esistesse ancora, e in quale forma. In ultima analisi, che conclusione può trarre da tutto ciò un antropologo che si occupa di diritto e di giustizia?

Verso una non-teoria del diritto e della giustizia

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. Ci troviamo in una posizione privilegiata per dare un apporto critico allo studio sull'ingiustizia. Possiamo presentare fatti familiari in modi non-familiari e pertanto provocare una riflessione sugli assunti di base. 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 sulla 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.

C'è qualcosa di vero nell'idea che un contesto radicalmente differente stia trasformando le culture, così come il modo di pensare il giusto e l'ingiusto. Ingiustizie mondiali sono subite globalmente, producendo vittime in tutto il pianeta, al di là delle specificità culturali: le tecnologie della comunicazione si stanno sviluppando più in fretta di quanto gli intellettuali possano registrare. L'Assemblea popolare di Oaxaca, composta da indigeni, insegnanti, lavoratori, chiede nuove istituzioni giuridiche che siano eque secondo un'idea autoctona di equità. Il mondo condanna la guerra unilaterale in Iraq protestando in diversi luoghi del pianeta. L'opinione pubblica mondiale moltiplica gli sguardi sull'occupazione in Palestina, sull'inquinamento delle acque in Cina e India, sull'uranio impoverito o sui bombardamenti a tappeto in Iraq, nel Sud del Libano o altrove. Gli antropologi hanno la responsabilità di far percepire le ingiustizie, che conducono alle violenze delle quali il cittadino americano medio può ignorare l'origine. La domanda "perché ci odiano?" non sarebbe mai stata posta se avessimo fatto il nostro lavoro nelle aule universitarie, negli editoriali dei giornali, nei nostri scritti. 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.

Scrivendo questo pezzo mi sono resa conto di quanto l'interesse accademico per la giustizia sia puramente simbolico: esso fornisce una speranza per il presente mediante la celebrazione di un ideale. In un certo senso le conferenze e i libri che ne derivano sono dei rituali, luoghi nei quali i miti sono rinforzati e le ambiguità alimentate. La tesi di Cahn sottolinea quanto sia vitale saper fare uso delle proprie emozioni, oltre che della ragione, quando si lavora sull'ingiustizia. John Rawls invece gioca secondo le regole del gioco, mantiene astratto il livello del discorso e apre le porte a un'intera industria di giustizia virtuale. Gli antropologi sono, tutto sommato, nella posizione migliore: possiamo far uso di tutti i saperi, rompere con le frontiere disciplinari, trarre ispirazione da tutto e da chiunque influenzi la nostra conoscenza per contribuire alla ricerca di nuovi principi ordinanti. Guardiamo a ciò che è stato compiuto in nome della "guerra al terrore". Cosa succederebbe in nome di una "guerra all'ingiustizia?".

(Traduzione di Luca G. Pes)

Note

¹ L'autrice è particolarmente grata per l'aiuto alla redazione di questo saggio alla biblioteca Suzanne Calpestri della George and Mary Foster Anthropology Library.

Bibliografia

- Berremen, G., 1960, *Caste in India and the United States*, «American Journal of Sociology», vol. 66, pp. 120-127.
- Brown, C., 2000, *John Rawls, "The Law of the Peoples", and International Political Theory*, «Ethics and International Affairs», vol. 14, pp. 125-132.
- Cahn, E., 1949, *The Sense of Injustice*, New York, New York University Press; nuova ed. 1964, Bloomington, Indiana University Press.
- Cohen, R., a cura, 1986, *Justice: Views from the Social Sciences*, New York, Plenum Publishing Corporation.
- Collier, J., Nader, L., 1978, "Justice: A Woman Blindfolded?", in W. Heppeler, L. Crites, a cura, *Women in the Courts*, Williamsburg, National Center for State Courts, pp. 202-221.

- Galanter, M., 1989, *Judges and the Quality of Settlements*, working paper, Center for Philosophy and Public Policy, University of Maryland.
- Goodale, M., Merry, S. E., 2007, *The Practice of Human Rights – Tracking Law Between the Global and the Local*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press.
- Hahm, P. C., 1967, *The Korean Legal Tradition and Law: Essays in Korean Law and Legal History*, Seoul, Hollym.
- Hepburn, J., a cura, 1990, *New Directions in the Study of Justice, Law and Social Control*, New York, Plenum Publishing Corporation.
- Hirschkind, C., Mahmood, S., 2002, *Feminism, the Taliban and the Politics of Insurgency*, «Anthropological Quarterly», vol. 75, n. 2, pp. 339-354.
- Leidewitz, B. S., 1985, *Edmond Cahn's Sense of Injustice: A Contemporary Reintroduction*, «Journal of Law and Religion», vol. 3, n. 2, pp. 277-330.
- Lerner, M. J., 1975, *The Justice Motive in Social Behavior*, «Journal of Social Issues», vol. 31, estate, pp. 1-19.
- Lerner, M. J., 1981, *The Justice Motive in Social Behavior: Adapting to Times of Scarcity and Change*, New York, Plenum Press.
- Mattei, U., Nader, L., 2008, *Plunder. When the Rule of Law is Illegal*, New York, Wiley-Blackwell.
- Nader, L., 1974, «*Perspectives on the Law and Order Problem*», in M. Lerner, M. Ross, a cura, *The Quest for Justice: Myth, Reality, Ideal*, Holt, Rinehart and Winston of Canada, pp. 65-81.
- Nader, L., 1975, *Forums for Justice. A Cross-cultural Perspective*, «Journal of Social Issues, The Justice Motive in Social Behavior», vol. 31, n. 3, pp. 151-170.
- Nader, L., 1980, *No Access to Law. Alternatives to the American Judicial System*, New York, Academic Press.
- Nader, L., 1990a, «*The Origin of Order and the Dynamics of Justice*», in Hepburn, a cura, 1990, pp. 189-206.
- Nader, L., 1990b, *Processes of Constructing (No) Access to Justice (For Ordinary People)*, «Windsor Yearbook of Access to Justice», Ontario, University of Windsor, pp. 496-513.
- Nader, L., 1992, *Trading Justice for Harmony*, «Forum», vol. 12-14, inverno, National Institute for Dispute Resolution.
- Nader, L., 1993, «*When is Popular Justice Popular?*», in S. E. Merry, N. Milner, a cura, *The Possibility of Popular Justice: a Case Study of Community Mediation in the United States*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Nader, L., 1994, «*Solidarity*», *Paternalism, and Historical Injustice: Perspectives on the "Development" of Indian peoples of Mexico*, «POLAR (Political and Legal Anthropology Review)», vol. 17, n. 2.
- Nader, L., 1999, *In a Woman's Looking Glass: Normative Blindness and Unresolved Human Rights Issues*, «Horizontes Antropológicos», n. speciale 10, *Cidadania e Diversidade Cultural*, pp. 61-82 (tit. orig. in portoghese: *Em um espelho de mulher: cegueira normativa e questões não resolvidas de direitos humanos*).

- Nader, L., 2002, *The Life of the Law: Anthropological Projects*, Berkeley, University of California Press; trad. it. 2003, *Le forze vive del diritto: un'introduzione all'antropologia giuridica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Nader, L., Sursock, A., 1986, "Anthropology and Justice", in Cohen, a cura, 1986, pp. 205-233.
- Nagel, T., 1999, *The Law of Peoples, with the Idea of Public Reason Revisited*, «New Republic», 25 ottobre.
- PBS Video, 1981, *Little Injustices: Laura Nader looks at the law*, Washington D.C., Public Broadcasting Service.
- Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University; nuova ed. 1999; trad. it. 1982, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli.
- Rawls, J., 1999, *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. 2001, *Il diritto dei popoli*, Torino, Comunità.
- Yngvesson, B., 1989, *Inventing Law in Local Settings: Rethinking Popular Legal Culture*, «Yale Law Journal», vol. 98, pp. 1689-1709.