UNIVERSITÀ DI PARMA
ARCHIVIO DELLA RICERCA

University of Parma Research Repository

Diritto errante. Spazi e soggetti

This is the peer reviewd version of the followng article:

Original
Diritto errante. Spazi e soggetti / Ricca, Mario. - In: DEMOCRAZIA E SICUREZZA. - ISSN 2239-804X. - n. 4:(2014), pp. 1-101.

Availability:
This version is available at: 11381/2783552 since: 2015-01-19T12:17:58Z

Publisher:

Published
DOI:

Terms of use:

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available

Publisher copyright

note finali coverpage

(Article begins on next page)

01 September 2024

anno IV, n. 4, 2014
data di pubblicazione: 18 gennaio 2015

Saggi

Diritto errante. Spazi e Soggetti *

di Mario Ricca **

1. Intersoggettività e intercostituzionalità. Mobilità transnazionale e cittadinanza inclusiva

L'inclusione dei soggetti all'interno dei contesti sociali e dei corrispondenti circuiti istituzionali è condizione per una convivenza democratica condotta sotto il segno della tutela dei diritti e del costituzionalismo. Le pratiche inclusive ruotano attorno alla relazione tra soggettività e comunità. Questo perché il diritto dei soggetti all'inclusione si articola secondo una grammatica concettuale e normativa. Colta nelle sue coordinate principali, essa transita sotto l'etichetta di "cittadinanza". Un lessico della cittadinanza è inclusivo se in grado di aggregare entro un paradigma di senso mediamente condivisibile (valori, principi, pra-

* Questo saggio presenta in forma scritta e sviluppa la relazione tenuta al convegno *Immigrazione e cittadinanza inclusiva*, tenutosi presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi "Roma Tre", il 24 novembre 2014, organizzato nell'ambito delle iniziative promosse dall'Unità di ricerca Roma Tre, che partecipa al PRIN (2010-2011) *Istituzioni democratiche e amministrazioni d'Europa: coesione e innovazione al tempo della crisi economica*.

** Professore ordinario di Diritto ecclesiastico presso l'Università degli Studi di Parma.

tiche cognitive e comunicative, regole, costume ecc.) le differenze presenti nella platea sociale.

Fin qui, lo stato dell'arte degli *standard* costituzionalistici elaborati all'interno della tradizione costituzionalistico-liberale. All'ombra di essi germogliano però alcuni quesiti che ruotano intorno ai contenuti, alle declinazioni culturali, di quella piattaforma di condivisibilità indicata come condizione indispensabile tanto per l'inclusione, quanto per la coesione sociale. Si tratta di quesiti che sgorgano dall'insufficienza delle versioni procedurali della grammatica della soggettività pubblica – partorite dalla filosofica politica e, poi, adottate dalla riflessione giuridica – ad assicurare l'equidistanza, la coordinazione simmetrica e la responsività del diritto rispetto agli stili di vita e agli immaginari articolati dalle platee sociali delle contemporanee società multireligiose e multiculturali. Propongo subito, dunque, alcuni degli interrogativi connessi all'esigenza e alla difficoltà di generare un volto della soggettività culturale e giuridica di tipo inclusivo.

Quali sono i soggetti che possono aspirare all'inclusione? Fino a che punto e come la dinamica pluralista può tollerare la forza centrifuga della differenza senza disgregarsi? Quali connotazioni della soggettività sono oggetto dei processi d'inclusione? Qual è il rapporto tra inclusione e differenza culturale nell'elaborazione del lessico della cittadinanza? E quali sono gli aspetti della cultura da prendere in considerazione? Solo quelli psico-sociali o anche quelli normativo-istituzionali? Qual è dunque il peso delle appartenenze multiple dei soggetti da includere? Come possono integrarsi i codici normativi o giuridici corrispondenti a queste differenti appartenenze all'interno di un lessico giuridico della cittadinanza di tipo inclusivo? E qual è il peso riconosciuto all'autonomia, all'autodeterminazione personale dei singoli sog-

getti rispetto all'inclusione degli apparati normativi dei sistemi sociali e istituzionali di appartenenza?

L'insieme degli interrogativi proposti sopra costituisce il motore, ma anche il fronte critico del costituzionalismo moderno. La sua matrice, sul piano della legittimazione politico-istituzionale, ha molto a che fare con la gestione delle differenze religiose all'alba della modernità. Una tematica che sembrava aver raggiunto una soglia di stabilizzazione all'interno della tradizione occidentale (al netto delle sue proiezioni nell'ambito coloniale), ma che oggi sembra rianimare le dinamiche della cittadinanza e della soggettività democratica[1]. Perché questo ritorno sulla ribalta degli aspetti religiosi insieme e in combinazione a quelli culturali? Perché le persone si appellano alla religione per rivendicare la propria differenza, il proprio diritto alla differenza?

La questione può trovare una risposta – o almeno una parte di essa – nel rapporto tra cultura ed eguaglianza. La storia del costituzionalismo ha certamente a vedere con l'era delle scoperte coloniali. Affermare che la "sua" sia una storia tutta moderna e, in quanto moderna, tutta e solo euro-occidentale è un'affermazione che rischia di rivelarsi carente di prospettiva storica. Quel che è accaduto in Europa dal 1500 in avanti è certamente connesso al coevo schiudersi di nuove prospettive geografiche ed economiche. L'Europa ha però fornito al costituzionalismo una curvatu-

[1] Nella sconfinata letteratura su tema, cfr. W.F. Sullivan, R.A. Yelle e M. Taussig-Rubbo, *Introduction*, in F. Sullivan e M. Taussig-Rubbo (a cura di), *After Secular Law*, Stanford, Stanford University Press, 2011. Cfr., in una prospettiva allargata al mondo asiatico e attraverso un approccio antropologico rivolto a sottolineare come quella Occidentale sia solo "una" forma di secolarizzazione, i saggi contenuti in N. Bubandt, M. van Beek, *Varietes of Secularism in Asia: Anthropological explorations of religion, politics and the spiritual*, London - New York, Routledge, 2012. Su questa stessa tematica rinvio anche a M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari, Dedalo, 2008 e Id., *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Palermo, Torri del Vento, 2012.

ra universalistica profondamente connessa alla necessità di disinnescare le guerre di religione e i disastri che le accompagnarono proprio all'alba dell'epoca moderna.

L'uguaglianza perorata e professata dalle carte costituzionali come dalle legislazioni di tipo codicistico sgorgava dalla necessità di neutralizzare il potenziale conflittuale della differenza religiosa, utilizzata quale strumento di legittimazione delle antagonistiche rivendicazioni del potere politico. Sennonché le differenze religiose presenti a quel tempo in Europa si muovevano nell'alveo culturale del cristianesimo. Poca o nulla, ad esempio, fu la voce dell'Ebraismo nell'opera di modellazione della soggettività sociale e giuridica partorita dal razionalismo e dall'Illuminismo[2]. Per non parlare poi dell'Islam, del Confucianesimo, del Buddhismo, dell'Induismo, allora socialmente assenti dalla platea demografica dei territori europei – o, comunque, politicamente neutralizzati.

L'uguaglianza e i modelli di soggettività predicati e forgiati dal linguaggio giuridico e politico dell'Europa moderna affondavano le proprie radici nella cultura cristiana. Dalla commistione tra diritto romano e Cristianesimo, operata durante il medioevo e l'età proto-moderna, traevano entrambi il proprio materiale costitutivo. Di là dalla selva di dualismi tracciati tra politica e religione, foro esterno e foro interno, etica e diritto ecc., e congegnati dal pensiero moderno, la semantica profonda della soggettività legale rimase sostanzialmente intatta, almeno per quel che riguardava le coordinate della convivenza quotidiana. Se la logica dei diritti fondamentali e/o naturali creava

[2] È vero che nel *De jure belli ac pacis*, Grotius fa alcuni rinvii all'universo etico-religioso ebraico, ma si tratta di richiami genealogici rispetto a categorie etico-giuridiche forgiate e riforgiate attraverso il trascolorare della tradizione giuridica romanistica in quella cristiano-medievale.

una scansione tra pubblico e privato, tra autorità e libertà, prima sconosciuta al lessico giuridico gius-politico europeo, tuttavia le forme della soggettività giuridica di diritto comune rimasero sostanzialmente invariate.

Nella loro struttura di fondo, i modelli contrattuali, successori, penalistici ecc., rimasero inalterati, transitando sostanzialmente immuni da radicali rivolgimenti attraverso le colonne d'Ercole dell'epoca moderna[3]. Essi ripetevano forme antiche, ancorché incastonate su una struttura istituzionale affrancatasi dal controllo delle autorità ecclesiastiche e centrata sulla libertà di coscienza e sull'autonomia degli individui. Ciò nonostante, quei modelli si autodefinivano universali. E universali erano effettivamente, nella forma grammaticale-concettuale dei propri enunciati, non di certo nella sostanza culturale. Essi convogliarono così il potenziale di universalità insito nelle dichiarazioni dei diritti all'interno di una cornice di senso e di esperienza giuridica intrisa di etica e antropologia cristiane.

A tal riguardo, gli euro-americani si dimostrarono però un po' strabici. Non riuscirono ad avvertire che l'universalità da loro professata non era altro, nelle sue articolazioni sostanziali, se non il riflesso della propria identità culturale. La mancanza di riflessione critica e di auto-distanziamento probabilmente dipendevano dalla circostanza che il linguaggio giuridico mo-

[3] I cambiamenti riguardarono soprattutto la retorica di legittimazione delle normative, prima fra tutte quella contrattuale. Cambiamenti che appaiono eclatanti a uno sguardo dall'interno della tradizione culturale occidentale, si rivelano invece minimi se elaborati a partire da un punto di vista culturalmente Altro. Sulla continuità filosofico-normativa nella categoria del contratto, attraverso le epoche, cfr., ad esempio, J. Gordley, *The Philosophical Origins of Modern Contract Law*, Cambridge, CUP, 1991; cfr., anche, W. Decock, *Theologians and Contract Law. The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2013.

derno era prospettato già di per sé, e nonostante le sue matrici semantiche, come il risultato di un processo di astrazione dalle differenze. Di là dalle rispettive appartenenze religiose (cattolicesimo, luteranesimo, cristianesimo ortodosso, calvinismo, gallicanesimo, anglicanesimo ecc.), la cartografia giuridico-sociale della soggettività civilistica e penalistica si palesava comune, proiezione di una ragione comune a tutti gli uomini e al tempo stesso dono di quel Dio unico, pure reso plurimo nello spettro delle differenze confessionali, che è il dio cristiano. Probabilmente, anche per effetto di questa operazione prospettica, il diritto moderno elaborato dal giusrazionalismo fu successivamente percepito come libero da condizionamenti religiosi e figlio di un puro parto della Ragione Umana[4].

Questa illusione di universalità e a-religiosità è alla radice di un duplice errore di prospettiva politica. Il diritto occidentale moderno cominciò presto a errare per il pianeta, in groppa al sinistro destriero del colonialismo. Al suo cospetto, tutte le differenze culturali, radicate a loro volta nei propri bacini di senso

[4] Nel passaggio dal giusrazionalismo all'Illuminismo giuridico prende corpo l'idea di una ragione – e di una razionalità giuridica – autoprodotta dalla natura umana. Si tratta di una mossa retorico-epistemologica, ma anche politica. Essa porta a compimento il processo di autonomizzazione della ragione inaugurato dal razionalismo germinato dalla Seconda Scolastica. Bisogna sottolineare, tuttavia, che la ragione di Grozio è prerogativa umana, e universale, in quanto comunque dono di Dio. Ed è proprio in forza di questo dono, già incapsulato nella natura umana, che la ragione – e anche la ragione etico-giuridica – può vantare la propria autonomia, al propria valenza universale indipendentemente dal Dio in cui ciascuno crede. In altre parole, i principi del diritto naturale di Grozio sono da ritenere razionali e validi "anche se Dio non ci fosse", proprio perché Dio ha *già* donato la ragione agli esseri umani e non potrebbe riconoscersi in qualcosa che è intrinsecamente buono in quanto oggetto di un suo dono ai propri figli. A nascondersi, dietro questi apparenti circoli viziosi, si agitavano le implicazioni della controversia sugli universali – e, quindi, anche sugli universali etico-giuridici.

antropologicamente connessi all'esperienza religiosa, risultavano macchiate da un'irredimibile connotazione superstiziosa[5]. Così, mentre se ne occultavano le matrici cristiane, si utilizzava il diritto di marca occidentale come pietra di paragone per tacciare di irrazionalità e condizionamento religioso/superstizioso i modelli normativi dei popoli vittime della colonizzazione. In altre parole, errando geograficamente il diritto occidentale andava "errando" su se stesso, sulle proprie coordinate culturali, e forse trovava proprio in questo errore il motore e la legittimazione per il suo errare spaziale e…. missionario[6].

A questo primo errore storico, se ne va oggi aggiungendo uno speculare, rintracciabile a contorno della gestione dei fenomeni migratori da parte degli stati occidentali contemporanei. L'irrompere dell'Alterità culturale – erede di quella un tempo vittima dei processi di colonizzazione – all'interno degli scenari sociali occidentali sulla scia delle migrazioni ha reinnescato il fenomeno della marcatura fideistico-religiosa della differenza. Il processo si dispiega secondo una sequenza complessa, frutto anche del permanere nella memoria dei suoi attori di schemi interpretativi ereditati dal passato coloniale. L'Altro che sopraggiunge è avvertito come un soggetto carico di diversità. Una diversità che dipende dalla sua cultura, percepita e giudicata come elemento straniante. Agli occhi di chi riceve, ovviamente, la cultura e la differenza sono connotazioni tipiche dell'Altro. Del resto, che la propria, di cultura, tenda a travestirsi da natura, indossando i

[5] Benché il suo approccio teorico all'antropologia sia oggi non condividibile, una straordinaria denuncia di questo atteggiamento si ritrova in J.G. Frazer, *The Devil's Advocate: A Plea for Superstition*, in *The Collected Works of J.G. Frazer*, London-New York, Routledge, 2000 (ed. it. *L'avvocato del diavolo. Il ruolo della superstizione nelle società umane*, Roma, Donzelli, 2000).

[6] Su questi aspetti, cfr. P.H. Glenn, *On Common Laws*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

panni dell'ovvio, è cosa ben risaputa. La percezione del "culturale" è in questo un po' come la percezione degli odori. A essere registrati dalla coscienza sono solo quelli altrui. L'assuefazione ai nostri li fa invece sparire dall'orizzonte percettivo.

Sennonché il termine di paragone dell'altrui differenza culturale è – o meglio è stata, fino a qualche tempo addietro – la presunta assoluta laicità e/o secolarizzazione degli stili di vita e degli ordinamenti giuridici occidentali. E siccome nell'antagonismo identitario l'opposizione è sempre netta e integrale, se i linguaggi occidentali si auto-dichiaravano secolarizzati e razionali quelli dei non-occidentali, in quanto diversi, non potevano che essere qualificati come folklorici e religiosamente connotati. La *differenza* è andata così radicalizzandosi e trasfigurandosi nella *diversità* e questa, a sua volta, nella polarizzazione etno-religiosa. Gioco, questo, estremamente pericoloso, non foss'altro perché nella razionalità occidentale gli Altri hanno presto riconosciuto le fattezze antropologico-culturali del Cristianesimo. Così, a un certo punto, "l'effetto specchio" di tutti i conflitti d'identità ha fatto in modo che gli Altri si riconoscessero nella religiosità che si rimproverava loro e gli stessi occidentali finissero per ri-vestirsi dei simboli cristiani dei quali pensavano d'essersi spogliati.

In estrema sintesi, l'universalismo figlio dei processi di razionalizzazione-secolarizzazione attraversati dalla cultura occidentale moderna era e si dimostra ancora il parto di un lavoro incompleto. La soggettività giuridica pubblica, attualmente dilaniata dai conflitti identitari-religiosi, è il fio di quella dissimulata incompletezza, figlia anche del rifiuto di considerare le culture investite dall'ondata coloniale di pari dignità rispetto a quelle dei *migranti-vincitori* occidentali[7].

[7] Cfr. S. Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton (N.J.)-Oxford, Princeton University Press, 2003.

L'Altrove che si fa prossimo, mediante le migrazioni, sembra presentificare, rendere sincronico, qualcosa che fino a ieri sarebbe sembrato a-sincronico rispetto al presente euro-americano[8]. La modernità incarnata, agita e "impugnata" dall'Altro con la sua disponibilità agli spostamenti geografici improvvisamente resuscita i conflitti politici a base religiosa.

La forza pervasiva dell'immaginario che fa da accompagnamento alla chiamata in causa della religione determina così la radicalizzazione dei conflitti tra le differenti letture della soggettività e l'inquadramento di essi nei termini di un multiculturalismo tendenzialmente calibrato secondo blocchi di appartenenze fideistiche[9]. È questo un modello interpretativo assai diffuso ancora oggi presso l'opinione pubblica. Benché le sue maggiori fortune risalgano a qualche anno fa, tuttavia i suoi approssimativi schematismi sono ancora fin troppo condivisi. Non solo esso assimila religioni e culture, senza distinguere la dimensione confessionale e quella antropologica dell'esperienza religiosa, ma finisce per irrigidire le connotazioni culturali entro modelli e sistemi di appartenenza di tipo normativo e stereotipato. Alcuni dei quesiti proposti all'inizio del testo derivano in parte proprio dall'adozione di questo modello e dalle conseguenze istituzionali di essa.

Congelare e impacchettare le persone entro modelli sistemico-normativi di soggettività, quasi gli individui fossero esemplari coniati in serie, è alla radice di un problema tipico genera-

[8] Cfr. G. Marramao, *Cosmopolitismo della differenza. Il diritto dopo Babele*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2008, n. 8.

[9] Era la tesi antropologicamente inconsistente, ma politicamente capace di uno sventurato successo, di S. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996 (trad. it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 2000).

to dalle politiche multiculturaliste. Anziché considerare la cultura come una componente dinamica, a disposizione delle persone, sostanzialmente coincidente con una competenza creativa costantemente attivabile da ciascuno a seconda delle condizioni ambientali, questo approccio finisce per essenzializzarla, riducendola a un repertorio di codici e pratiche. La differenza culturale finisce perciò per essere rintracciata nei simboli, nelle connotazioni morfologiche più eclatanti e caratteristiche – per non dire folkloristiche – delle sue esternazioni materiali, anziché nella capacità di articolare percorsi di senso orientati a costruire l'esperienza esistenziale delle persone[10].

La ricerca della differenza culturale diviene così coestensiva alla possibilità di rintracciare prove oggettive che testimonino l'identificabilità di un dato comportamento con i suoi indici di codificazione sistematica all'interno delle tradizioni, delle ortoprassi confessionali, di ordinamenti normativi di tipo etico o giuridico ascrivibili a gruppi o etnie ben distinte[11]. Osservato dal punto di vista del diritto statale, il problema dell'inclusione della differenza culturale diventa, di conseguenza, un problema

[10] Su questa riduzione a oggetto dei reticolati di senso che sostanziano la cultura, sul carattere compromissorio e mercificante della pratica delle c.d. (e troppo osannate) *accommodations* sovente calibrate sugli aspetti morfologici degli indici simbolici dell'identità culturale e sulla sua contrapposizione rispetto a un'accezione di cultura intesa come competenza culturale in atto (dunque, capacità di creare continuamente coordinate culturali), rinvio a M. Ricca, *Il tradimento delle immagini tra kirpan e transazioni interculturali. Cultura vs. competenza culturale nel mondo del diritto*, in *E|C. Rivista dell'Associazione italiana di Studi semiotici* (www.ec-aiss.it), 21 maggio 2013.

[11] V. A.D. Renteln, *Cultural Defense*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004; M.-C. Foblets e A.D. Renteln, *Introduction*, in M.-C. Foblets e A.D. Renteln (a cura di), *Multicultural Jurisprudence: Comparative Perspectives of the Cultural Defences (Onati Series in Law and Society)*, Oxford, Hart Publishing; A. Eisenberg, *Reasons of Identity: A Normative Guide to the Political and Legal Assessment of Identity Claims*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

di rintracciabilità e recepibilità delle norme in grado di certificare gli usi culturali. Ed ecco il senso della domanda posta più sopra: inclusione degli aspetti psico-sociali dei comportamenti tenuti dalle persone o piuttosto dei criteri di tipo normativo che ne regolano l'agire all'interno dei sistemi culturali e/o giuridici di provenienza/appartenenza?[12]

[12] Per un'analisi del pluralismo giuridico e dei suoi rapporti non coestensivi con l'intercultura, cfr. M. Ricca, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013, pp. 297-322. Per una rassegna analitico-critica del pluralismo giuridico, cfr. E. Melissaris, *Ubiquitous Law*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2009; J. Griffiths, *Legal Pluralism*, in *Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, New York, Elsevier, 2001. Per una visione anti-essenzialista del pluralismo giuridico cfr. Z. Tamanaha, *A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism*, in *Journal of Law and Society*, 2000, XXVII, p. 296 ss. Ho sviluppato una critica alle proposte anti-definitorie, circa la questione "cosa sia diritto" in M. Ricca, *Culture interdette*, cit., p. 27. Cfr., infine, l'interessante saggio di B. Dupré, *Legal Pluralism, Pluralisty of Laws, and Legal Practices*, in *European Journal of Legal Studies*, 2007, 1, p. 1 ss., che invita a una visione praxeologica del pluralismo giuridico. In Tamanaha e Dupré rimane, comunque, una traccia dell'approccio generale e originario al pluralismo giuridico, concentrato innanzi tutto sulla definizione di 'cosa sia diritto': questione che nasce sullo sfondo di una critica allo statalismo giuridico e si colora di anti-statalismo in difesa dei c.d. *unofficial laws*. La loro visione rimane comunque dall'esterno, semmai idealmente orientata a dimostrare che se è diritto anche quel che non fa parte dello Stato, allora il diritto statale deve porsi in ascolto o in una condizione di coordinazione simmetrica con le altre forme di giuridicità. Anche la proposta praxeologica e concretamente anti-definitoria della Dupré (in questo più situata e meno astratta di quella rappresentativista di Tamanaha, per cui è diritto tutto ciò che le persone ritengono tale: approccio retoricamente efficace ma pragmaticamente irresolutivo) sbocca in un'attività di tipo ricognitivo, come se il diritto fosse qualcosa che lo studioso deve osservare e non contribuire a fare. Una visione – per quanto possa apparire paradossale dirlo – che risente o comunque reca con sé l'orma dell'epistemologia positivista e formalistico-neokantiana, proprio anche di Kelsen. Il diritto interculturale, così come lo immagino io, punta invece a produrre e a promuovere quegli effetti che la Dupré ritiene di intravedere in alcune forme di commistione inter-legale promosse dall'agire delle persone. E, circostanza cruciale, esso è diretto a determinare l'inclusione interculturale

Le relazioni tra culture sono relazioni tra persone, tra individui pensanti e senzienti. Le culture non girano per strada. La cultura è un saper fare incarnato in prassi dinamiche generate mediante l'uso di abiti, schemi interpretativi di tipo elastico. Questo non significa che l'origine, l'educazione, quanto già si sa, non abbiano la loro importanza nella comprensione del senso dell'agire personale. Indica piuttosto che una persona non è la sua origine, la sua appartenenza. La migrazione, lo spostamento geografico, sono traslochi, passaggi attraverso contesti di senso. A ogni contatto, i saperi culturali di riarticolano, rispondono alle domande poste dall'ambiente e ne pongono a esso. Tutto ciò innesca processi di metamorfosi che, in molti casi, rispondono al bisogno di cambiare proprio per rimanere se stessi in mondi differenti, in contesti di senso diversi da quelli vissuti in precedenza. Il problema dell'inclusione culturale sorge e deve trovare il suo metronomo all'interno delle relazioni intersoggettive, dei loro percorsi, delle loro pieghe. Cablare l'andamento dell'intersoggettività interculturale all'interno di sequenze di traduzioni tra plessi normativi inscatola invece i processi di adattamento entro schemi aprioristici scollati dalla realtà e dai bisogni della gente. Lavorare a tavolino, verificando l'attendibilità delle rivendicazioni culturali in base alle loro corrispondenze a codici normativi autoritativamente certificati, produrre tradu-

nell'uso dello stesso diritto statale, facendolo collassare sui suoi stessi presupposti di legittimazione, a loro volta connessi e radicati nella presenza di costanti culturali messe in movimento, alterate, dal modificarsi delle coordinate corologiche dell'esperienza giuridica e sociale contemporanea. Sui profili corologici, v. *infra*. Meritoria, a tal riguardo, è l'iniziativa – di F. Fontanelli, *Santi Romano and* L'ordinamento giuridico*: The Relevance of a Forgotten Masterpiece for Contemporary International, Transnational and Global Relations*, in *Transnational Legal Theory*, 2010, n. 2 (1), pp. 67-117 – di veicolare nel dibattito internazionale l'approccio al pluralismo giuridico di Santi Romano.

zioni condotte sui testi, tentando di mettere in dialogo questi anziché le persone, significa dar vita a una caricatura dei processi interculturali. I risultati di simili operazioni non potranno che essere fallimentari e, soprattutto, forieri di un incremento degli irrigidimenti identitari. Fino a quando, anziché dar voce alle persone mediante un'attività di ricerca sul campo, si pretenderà di filtrare le loro richieste attraverso schemi etico-normativi fissi e preconfezionati, la difettività delle politiche d'inclusione e integrazione sarà inevitabile. Le norme non hanno niente da dire, se non ribadire se stesse. Sono il prodotto di esperienze culturali, non il loro motore. E la condizione che accompagna il prodursi dell'intersoggettività interculturale è già un'esperienza in sé, del tutto inedita, che proprio per questo deve poter autoprodurre transattivamente le proprie norme, i propri codici di riproduzione pacifica.

La problematicità dell'inclusione *per confronto o accomodamento di plessi normativi* si situa al cuore dell'idea stessa di cittadinanza inclusiva. La questione riguardante "che cosa includere" è affrontata mediamente da un punto di vista formale e/o istituzionale. Ripetendo il modello gerarchico normativo, la soggettività è considerata quale proiezione dell'ordinamento: come se i soggetti, riguardati sotto la lente del diritto, fossero scolpiti a tutto tondo dalle parole e dalle categorie che esso utilizza[13]. Il medesimo paradigma è proiettato su chi manifesta e rivendica

[13] Si tratta del tradizionale approccio formalistico-positivistico alla soggettività giuridica e alla capacità. Mi sono occupato in modo più ampio di questo approccio e delle sue correlazioni con pluralismo culturale e religioso caratteristico delle società contemporanee in M. Ricca, *Intercultural Law, Interdisciplinary Outlines, Lawyering and Anthropological Expertise in Migration Cases: Before the Courts*, in *E|C, Rivista dell'Associazione italiana di Studi semiotici* (www.ec-aiss.it), 3 marzo 2014, pp. 1-53. Rinvio a quello scritto per ulteriori, ampie indicazioni di letteratura sul tema.

la propria differenza culturale. Nel e per valutare le sue richieste di riconoscimento, la loro "meritevolezza di tutela", si intraprende la ricerca di cornici normative che forgino la sua soggettività. L'Alterità antropologica, psico-sociale, culturale, diventa così alterità normativa. La pluralità culturale è sottoposta a una sorta di meccanica sostituzione concettuale, in modo da trasformarsi in pluralità ordinamentale. Come a dire che nello specchio del diritto il pluralismo non possa essere altro che pluralismo delle norme.

La visione formalistico-piramidale dell'esperienza giuridica e il suo approccio epistemologico coinvolgono anche i diritti fondamentali e l'uso che se ne fa. Essi sono utilizzati come asse per traghettare all'interno degli ordinamenti statali i plessi normativi che qualificano giuridicamente l'esperienza e le richieste dell'Altro. La partita dell'inclusione si gioca dunque sulla base della compatibilità tra i codici normativi utilizzati per "riconoscere" – verrebbe da dire: per vedere – l'Alterità e la loro compatibilità con i diritti umani e/o fondamentali. È quasi superfluo osservare che per questa via le possibilità di negoziazione interculturale sostanzialmente svaniscono poiché si schiacciano sulla compatibilità inter-normativa e sull'esiguo saggio di transazione semantica consentito dalla rigidità degli enunciati legali e prescrittivi.

In effetti, l'elasticità e la vaghezza semantica delle disposizioni normative più generali si manifesta con particolare intensità e può giovare ai fini dell'inclusione culturale quando si tratta di far entrare situazioni concrete, piuttosto che regole, all'interno dello spettro semantico degli enunciati normativi. Più le parole e le categorie utilizzate sono astratte più sono ambigue, nel senso che è difficile stabilire cosa stia dentro e cosa fuori dai confini categoriali. Non esistono confini netti. Anzi, non appena essi vengono disegnati, immediatamente divengono percepibili gli elementi di

continuità tra le connotazioni semantiche di quel che sta dentro e di quanto rimane fuori dalla categoria[14]. È un po' come se il *de-finire* stesso generasse i presupposti per la sottoposizione a critica dei *con-fini* da esso tracciati. Viceversa, quando i poli del confronto sono rappresentati da più enunciati, ad assumere salienza categoriale sono proprio i tratti differenti, le asimmetrie nella morfologia linguistica, così da diventare qualificanti, finendo per far inceppare i processi di transazione e negoziazione etico-culturale. La forma, l'apparenza morfologica e la sua conservazione si fanno oggetto del contendere. Nella loro apparente nitidezza, le parole prese per se stesse oscurano la visibilità e la stessa ricerca del contesto di senso, che invece ne situerebbe narrativamente la portata semantica aprendo le porte a sovrapposizioni teleologiche e, quindi, a traduzioni/transazioni intercategoriali e interculturali assai più elastiche.

La sfida di una cittadinanza inclusiva finisce così per rimanere imbrigliata dentro le schermaglie del pluralismo interlegale (o dell'inter-legalità). Questo approdo trascura tuttavia che le cartografie normative della cittadinanza sono l'effetto, la conseguenza di esperienze di comunicazione intersoggettiva consumate lungo i percorsi di un agire sociale diffuso e dispiegato attraverso tutte le scansioni del quotidiano[15]. Il vocabolario

[14] Cfr. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press – Blackwell, 1991 (trad. it., *Modernità e ambivalenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010) e H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkiet*, Frankfurt a.M., 2007 (trad. it., *Teoria dell'inconcettualità*, Palermo, :duepunti edizioni, 2007), benché i due autori muovano da punti di vista profondamente differenti.

[15] In una letteratura sul tema della cittadinanza ormai di colossale ampiezza, credo sia da segnalare, nel senso indicato nel testo, la ricerca guidata da S. Trnka, C. Dureau e J. Park (a cura di), *Senses and Citizenships: Embodying Political Life*, London-New York, Routledge, 2013, ove si affronta il tema delle relazioni psico-politiche esistenti tra vocabolario delle percezioni sensoriali e lessico dell'appartenenza e della cittadinanza nazionali.

della cittadinanza, in altre parole, non è costruito né si potrebbe costruire dialogando di possibili incastri inter-normativi dai bordi di una scrivania. Per rimanere in metafora, quel vocabolario è costituito tanto di lemmi e definizioni quanto di fraseologie. Esso poggia largamente sull'implicito, sul non-detto coestensivo al costante e mobile articolarsi degli abiti sociali. Ed è appunto su quel terreno che prende corpo l'intersoggettività e può manifestarsi, con l'affacciarsi dell'Altro sulla scena pubblica, un'intersoggettività interculturale. Costringendo le dinamiche di traduzione e transazione del senso all'interno delle gabbie dell'inter-normatività e del pluralismo inter-legale, si tenta una gestione dall'alto, sostanzialmente dirigistica, delle pratiche d'emersione di una cittadinanza inclusiva. Il risultato è e sarà tendenzialmente asfittico, destinato a impantanarsi nelle paludi degli irrigidimenti identitari omologhi e mimetici rispetto alla rigidità degli apparati normativi posti a confronto.

Assi delle richieste di riconoscimento culturale sono in tutti questi casi i diritti umani e/o fondamentali. Ciò accade, in molti casi, anche perché all'interno dei sistemi o degli ordinamenti di appartenenza le loro potenzialità semantiche tendono a saldarsi alle norme di diritto comune che condensano in sé i codici culturali dell'agire comunitario. Il tentativo che accompagna i traslochi migratori diviene allora quello di affermare in altri luoghi la pari legittimità delle proprie norme di riferimento rispetto al parametro dei diritti umani e/o fondamentali. Il confronto inter-normativo si riprospetta, quindi, come un confronto tra opzioni interpretative dei diritti. Nell'assoluto silenzio circa lo sfondo di senso delle diverse istanziazioni della soggettività situato a livello antropologico, il confronto inter-normativo sbocca inevitabilmente nell'adozione e nella difesa in chiave prototipica delle proprie modalità di interpretazione e attuazione dei diritti umani e/o fondamentali. Le conseguenze di un simile ri-

direzionamento si rivelano però drammatiche proprio sul piano dell'inclusione. E ciò per la semplice ragione che l'incompatibilità registrata al livello delle normative di diritto comune finirà per prospettarsi come una polarizzazione rispetto ai diritti umani presi per sé. Detto più semplicemente, l'esito sarà che tutto quanto contrasta con il "mio" modo di attuare i diritti umani, assunto in chiave prototipica, si dimostrerà per ciò stesso contrario a essi, dunque dis-umano[16]. Così, in un batter di ciglia, da formidabile strumento d'inclusione il discorso e gli enunciati sui diritti si saranno sinistramente trasfigurati in un potentissimo mezzo di esclusione e stigmatizzazione dell'Alterità.

Sul fronte problematico appena tratteggiato, il problema di fondo consiste nell'abitudine, tipica dei giuristi, di stabilire una sorta di priorità logica e cronologica dell'inter-normatività rispetto all'intersoggettività. Si tratta, a ben vedere, di una pratica diffusa e pervasiva che connota un fenomeno, per alcuni versi pure auspicabile, etichettato ai suoi massimi livelli come l'intercostituzionalità e, rispetto ai diritti umani e/o fondamentali, come "inter-giusfondamentalità"[17]. L'affermarsi delle Carte di diritti sovranazionali e dei corrispondenti organi giurisdizionali di garanzia – dalla CEDU alla Corte Internazionale di Giustizia, dalla Corte di Giustizia europea alla Corte penale internazionale ecc. – alimenta un fenomeno altrimenti indicato come "migra-

[16] Cfr. X. Chryssochoou, *Cultural Diversity: Its Social Psychology*, Oxford, Blackwell publishing, 2004; M. Ricca, *Oltre Babele*, cit. e Id., *Uso interculturale dei diritti umani e corologia giuridica*, in *Humanitas*, 2014, n. 3/4.

[17] Cfr. A.A. Silveira, *Diritto dell'Unione Europea: dimensione culturale e artistica in un contesto di intercostituzionalità*, in *Arte e critica*, numero speciale *Nuove Alleanze. Diritto ed economia per la cultura e l'arte*, 2014, pp. 72-77 (il testo si scarica come pdf da www.decamaster.it); J.J.G. Canotilho, *Principios y "Nuevos Constitucionalismus". El problema del los Nuevos Principios*, 2011, visibile su http://www.ugr.es/~redce/REDCE14/articulos/07JJGomesCanotilho.htm.

zione delle idee costituzionali"[18]. Le soluzioni adottate in alcuni sistemi statali sovranazionali influenzano i filoni interpretativi dei diritti umani e/o fondamentali adottati dalle Corti nazionali, e viceversa. Tutto ciò genera una sorta di giuridica lingua comune che può fare da asse di trasmissione su scala globale – e comunque transnazionale – di modelli normativi delle relazioni intersoggettive[19]. Del resto, ogni decisione sui diritti è inerente alle

[18] Cfr. S. Choudhry, *Migration as a New Metaphor in Comparative Law*, in Id. (a cura di), *The Migration of Constitutional Ideas*, Cambridge, CUP, 2006.

[19] Si tratta di un'idea difesa con forza anche all'interno del paradigma funzionalista delle reti. Cfr. G. Teubner, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, trad. it. di scritti vari, Roma, Armando, 2005; Id., *Verfassungsfragmente. Gesellschaftslicher Konstitutionalismus in der Globalisierung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2012 (trad. it. *Nuovi conflitti costituzionali. Norme fondamentali dei regimi transnazionali*, Milano, Bruno Mondadori); C. Joerges, I.-J. Sand e G. Teubner (a cura di), *Transnational Governance and Constitutionalism*, Portland (Or.), Hart Publishing, 2004; F. Ost, M. van de Kerckhove, *De la pyramide au reséau. Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, 2002, riconducibile sul piano filosofico al paradigma rizomatico proposto a suo tempo da Deleuze e ripreso, in termini giuridici, da A. Philippopoulos-Mihalopoulos, *Spatial Justice: Law and the Geography of Withdrawal*, in *International Journal of Law*, 6 marzo 2010; Id., *Law, Spaces, Bodies: the Emergence of Spatial Justice*, in L. de Sutter e K. Mcgee (a cura di), *Deleuze and the Law (Deleuze Connections)*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012. In una prospettiva differente, B. Santos de Sousa, C. Rodríguez-Garavito, *Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization*, in B. Santos de Sousa, C. Rodríguez-Garavito (a cura di), *Law and Globalization from Below: Toward a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, CUP, 2005. Per una critica degli orientamenti post-moderni che vedono nell'attivazione delle reti normative uno strumento di emancipazione dell'individuo dai contingentamenti statalisti e da generalizzazione serializzanti, rinvio a M. Ricca, *Intercultural Law*, cit. In quella sede, pavento il pericolo che le dinamiche macrosistemiche, insieme agli schemi serializzanti le soggettività sociali e mortificanti le differenze, travolgano qualsiasi possibilità per l'*agency* individuale, trasformando il soggetto in nulla più che in un epifenomeno dell'interazione reticolare e/o rizomatica. L'approccio giuridico-interculturale, che io propongo, punta invece a valorizzare e promuovere la creatività individuale.

relazioni che possono generarsi tra gli individui e gli stati, e di riflesso tra gli individui. Inoltre, poiché l'interpretazione costituzionale è alimentata dal confronto con casi pratici, e questi sono a loro volta qualificati attraverso lo spettro delle discipline (e delle culture) giuridiche dei differenti paesi, in qualche modo l'inter-legalità tende a favorire anche *legal transplants* che non interessano soltanto i parametri dell'interpretazione dei diritti umani e/o fondamentali. Insieme a quei parametri, viaggiano anche i paradigmi normativi di diritto comune. Questo gioco di contaminazioni reciproche giova a generare un lessico della soggettività giuridica transnazionale. Lungo le sue coordinate anche gli individui verrebbero guadagnando la possibilità di veder tutelate le proprie istanze di giuridificazione dotate di una curvatura semantica dovuta alla propria differenza culturale. A questo riguardo si parla appunto di dialogo tra le Corti, di inter-legalità, diritto costituzionale cosmopolitico[20], inter-giusfondamentalità[21].

Il sintonizzarsi tra i sistemi segue tuttavia logiche che con la germinazione dell'intersoggettività sociale e transculturale hanno ben poco a che fare. In molti casi, il tracciato delle contaminazioni si direziona lungo le rotte del potere, dei condizionamenti economico-politici generati sul piano delle relazioni internazionali tra stati e potentati finanziari, quando non al seguito delle "ragioni" di una ben oliata retorica di propaganda in materia di diritti umani[22]. I transiti o le migrazioni normative traghettano soluzioni che seguono percorsi di senso totalmente diversi da quelli disegnati o disegnabili da parte delle persone

[20] G. Teubner, *Verfassungsfragmente*, cit.

[21] A.A. Silveira, *Diritto dell'Unione Europea*, cit.; J.J.G. Canotilho, *Principios y "Nuevos Constitucionalismus"*, cit.

[22] Per analoghe valutazioni critiche, ma sviluppate in modo più diffuso, rinvio a M. Ricca, *Culture interdette*, cit.

che migrano e sono impegnate a porre a confronto i propri saperi culturali con i nuovi ambienti. Le sintesi di senso elaborate o elaborabili dalle persone si collocano sul piano antropologico-culturale, e sono ritmate da processi di trasformazione, traduzione e transazione interculturale spesso creativi e, quindi, prevedibilmente asintotici rispetto agli effetti della contaminazione o del trasloco inter-normativo. A loro volta, però, gli esiti di queste operazioni di "invenzione" interculturale potrebbero ben aspirare a iscriversi nello spettro semantico dei diritti umani e/o fondamentali, alimentando un pluralismo assiologico-costituzionale concorrenziale rispetto al pluralismo inter-normativo e ai conseguenti modelli di inter-costituzionalità.

La sincronia e il parallelismo tra un pluralismo di matrice sociale – quindi alimentato dal basso – e un pluralismo di marca istituzionale – invece proiettato dall'alto – può convertirsi in una tutela difettiva della differenza culturale. Proprio perché incasellata entro paradigmi normativo-culturali riconoscibili e già riconosciuti dagli ordinamenti e dalle Corti, la differenza traghettata per mezzo dell'inter-costituzionalità interculturale di tipo formale-legalistico potrebbe avere la meglio sull'interculturalità maturata sul piano antropologico-sociale, oscurandola e inibendone la manifestazione. Il pluralismo degli ordinamenti, delle norme, potrebbe insomma rendere sorda l'interpretazione dei diritti rispetto alle istanze di qualificazione semantico-giuridica promosse a partire dalle transazioni di senso prodotte nell'esperienza concreta[23].

Di fronte a questa sordità – già abbondantemente sperimentata nei contesti multiculturali dove è diffusa la pratica dei *cultural expertises* presso i tribunali – le persone, gli Altri, pur di ottenere il riconoscimento simbolico della propria differenza no-

[23] Su simili pratiche di prestiti normativi cfr., però, *infra* nel testo.

minale, potrebbero rassegnarsi ad autorappresentare i propri bisogni e le proprie istanze mantenendosi rigorosamente entro gli schemi normativi dei propri contesti culturali, religiosi, politici o etnici, di provenienza[24]. A indurre simili comportamenti sarebbe non tanto l'identificazione ortodossa con le proprie cifre culturali quanto piuttosto la paura dell'alternativa, e cioè del misconoscimento totale della propria differenza con il conseguente precipizio nei circuiti (anche psico-socialmente) soffocanti dell'assimilazione culturale. Prese nella morsa del pericolo del non riconoscimento e dell'autorità dei modelli identitari di matrice normativa, le persone finiscono per mortificare la propria creatività (inter-)culturale e accettano, per ragioni preminentemente simboliche, modelli identitari che non corrispondono alle proprie effettive esigenze esistenziali. Questa forbice tra la competenza culturale, intesa come capacità attiva di creare cultura, e la cultura reificata, vista come repertorio di pratiche normativamente configurate, genera linguaggi della cittadinanza tutt'altro che inclusivi.

Lo spazio assicurato all'interno degli ordinamenti a plessi normativo-culturali provenienti da altri sistemi somiglia più a una tessera di un puzzle, alla porzione di un patchwork, anziché a un'iniezione di differenze armonizzate entro il tessuto di una soggettività pubblica e giuridica condivisa. L'alienazione sociale dell'Altro finisce allora per fare coppia con il senso di alienità e di alienazione rispetto ai modelli culturali che gli vengono imposti proprio in nome della tutela per la sua differenza. Di qui allo sbocco verso un uso strumentale, simbolico, antagonistico e strategico della propria identità culturale il passo è brevis-

[24] Cfr. L. Holden, *Expert Report Writing: Professional Commitments and Legal Outcomes*, in L. Holden (a cura di), *Anthropological Expertise and Litigation: Patterns, Conflicts, Narratives*, London-New York, Routledge, 2011.

simo. E, in effetti, viene compiuto in modo pedissequo ancorché multiforme. L'imperativo pluralista dell'inclusione culmina, così, in una pratica dell'esclusione, della subalternità, sovente celebrata nell'aspirazione *alle* e, talora, nella previsione *delle* leggi e *delle* giurisdizioni personali, vero e proprio mausoleo funerario per le possibilità di una cittadinanza inclusiva e interculturale. La lotta per il potere, per lo spazio sociale, diviene a quello stadio la reale posta in gioco delle contrapposizioni identitarie. Contrapposizioni, appunto, tra attori resi in tutto e per tutto identici dall'aspirazione al potere, alla conquista di spazi da sottrarre al proprio Altro, in nome di una specificità culturale trasformata in mero strumento retorico e ormai svuotata di effettive connessioni con una genuina esperienza di senso che non sia quella dell'antagonismo politico e/o etnico.

2. Diversità culturale e istanze di tutela giuridica. Cosa chiedono al diritto statale le persone "in movimento"

La diversità culturale si manifesta con primaria salienza sul piano dei significati articolati nella gestione delle relazioni intersoggettive. Gli apparati normativi, sia quelli di matrice statale sia quelli non statali (religiosi, etnici, locali, etici, associativi ecc.), entrano in gioco solo in un secondo momento, seppur oscurando il fenomeno originario. La loro rilevanza è massima quando le persone sono poste di fronte ai c.d. "conflitti di fedeltà". Le norme dei circuiti statali di provenienza o del gruppo e quelle dello Stato di approdo sovrappongono le loro proiezioni pragmatiche, disegnando modelli di esperienza e obblighi incompatibili. Se questa è la manifestazione più evidentemente patologica delle soggettività in transito o in movimento, non è detto tuttavia che la soluzione a essa debba rintracciarsi neces-

sariamente sullo stesso terreno del suo palesarsi, e cioè quello delle relazioni inter-normative.

Perché sorga un conflitto tra norme è sempre necessaria la presenza di un soggetto veicolatore. Le norme insistono sempre su situazioni di vita, sono formulate per disciplinarle e hanno come destinatari gli individui o i gruppi che le incarnano. Del resto, senza soggetti in azione mancherebbe il presupposto – e il fine stesso – della previsione normativa. Le persone, però, non sono le norme che ne regolano o pretendono di regolarne i comportamenti. Inoltre, i singoli vantano un relativo margine di autonomia nel costruire il proprio agire sociale e, quindi, anche nel far scattare gli effetti normativi. Questo margine, questa sorta di zona grigia, sussiste anche quando un individuo vive e agisce all'interno del suo contesto culturale e territoriale di nascita.

L'ampiezza del margine s'incrementa, tuttavia, almeno in termini potenziali, quando una persona si mette in movimento, migra attraverso differenti contesti esistenziali e diversi circuiti giuridici. In queste occasioni, il controllo sul soggetto, da parte di ciascun sistema, tende ad affievolirsi per una molteplicità di ragioni e in molteplici direzioni. L'affievolimento può dipendere da *deficit* di potere. Chi migra da un territorio statale a un altro diverrà relativamente esente dal mancato rispetto delle norme del paese di origine, mentre sarà sottoposto ai condizionamenti derivanti dal diritto dello Stato di approdo, dai quali era prima reso immune grazie alla cortina di protezione dello Stato di originaria residenza. In simili situazioni, il coefficiente di soggezione di un individuo rispetto agli ordinamenti di provenienza e di approdo potrà dipendere dalle relazioni tra di essi, regolate dal diritto internazionale pubblico e privato. In ogni caso, la possibilità di rimodellamento, di combinazione tra ef-

fetti normativi eteroctoni costituirà una chance effettiva alla portata degli individui.

Il migrare, del resto, può riguardare non solo il profilo fisico, la persona in carne e ossa, ma anche i suoi interessi. Ed è proprio con riferimento a questo profilo, caratteristico di un'esperienza sociale spesso distesa su scala ultra-nazionale, che si parla di de-territorializzazione della soggettività giuridica e di un'inter-legalità prodotta attraverso pratiche di *law shopping* o *law fishing*[25]. Una soggettività antropologicamente e giuridicamente esplosa nello spazio e a cavallo di più circuiti di potere territoriale è sempre più un dato "normale", caratteristico della contemporaneità, ancorché non a portata di tutti o, comunque, non nello stesso modo per tutti. La cittadinanza flessibile o transnazionale[26] è un fenomeno vissuto in modo non univoco. C'è chi può interpretarla da attore, organizzando la propria vita in modo ottimale mediante la distribuzione delle sue attività e dei molteplici volti della sua soggettività tra più piattaforme spaziali e culturali. Al tempo stesso, ci sono persone che subiscono

[25] B. de Sousa Santos, *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*, London, Butterworths, 2002; R. Wai, *The Interlegality of Transnational Private Law*, in *Law & Contemporary Problems*, 2008, 71/3, pp. 107-128; P. Jurčys, P.F. Kjaer e R. Yatsunami (a cura di), *Regulatory Hybridization in the Transnational Sphere*, Leiden, Martinus Nijhoff/Brill Publishing, 2013; v. anche M. Ricca, *Intercultural Law*, cit. e Id., *Sussidiarietà orizzontale e dinamica degli spazi sociali. Ipotesi per una corologia giuridica*, in *Scienza e Pace*, www.scienzaepace.unipi.it, 2014, n. 6, pp. 1-68.

[26] La denuncia carattere sostanzialmente elitario della c.d. *flexible citizenship* inizialmente configurata da A. Ong (*Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press, 1999) rappresenta ormai un elemento acquisito alla letteratura antropologico-politica. Diverso discorso – ed è quello sviluppato nel testo – riguarda gli effetti culturali ed etico-giuridici dell'utilizzo strumentale della cosiddetta *accommodation* raggiunta attraverso l'uso parziale e parcellizzato, da parte dei migranti, di frammenti normativi di molteplice provenienza.

la multi-relazionalità spaziale dei propri luoghi di vita, ritrovandosi costrette ad accettare in qualità di soggetti passivi gli effetti di decisioni assunte altrove e da altri[27].

In ogni caso resta il fatto che il trinomio sistema / norma / persona non è monolitico e la sua tenuta può sfaldarsi in modo tanto più ampio in ragione del dislocamento plurispaziale e pluridimensionale delle persone. Questo sfaldamento non è però sempre sinonimo di transazioni di senso raggiunte sul piano di una soggettività interculturale elaborata ad ampio spettro. Transazioni di senso di questo genere sono, in effetti, l'opposto di quel che offre, in modo solo superficialmente simile, la pratica del c.d. *law shopping* o *fishing*.

In questi casi, le norme degli ordinamenti rimangono formalmente immutate ma sono utilizzate dai singoli – spesso senza che gli operatori istituzionali se ne rendano conto – per scopi contingenti e concreti, talvolta assolutamente in linea e persino ultra-ortodossi rispetto ai blocchi culturali d'origine o di appartenenza. Di "interculturale" e di assiologicamente coerente in queste operazioni c'è ben poco. In molti casi, i migranti usano le norme dei paesi ospiti per imbastire conflitti silenti con l'ambiente d'approdo o, anche, con il loro circuito endo-culturale. Conflitti che possono rimanere totalmente nascosti allo sguardo di chi applica le norme. Tuttavia, anziché servire la coesione sociale e dinamiche inclusive e integrate della soggettività, dare corso e persino plaudire a questo uso del diritto interno del paese d'accoglienza o a improvvisati miscugli internazional-privatistici può generare situazioni normative solo apparentemente interculturali e dotate invece di un profondo disvalore rispetto ai presupposti di legittimazione assiologica e teleologica delle stesse norme

[27] Cfr., a questo riguardo, R. Tinnevelt e H. De Schutter (a cura di), *Global Democracy and Exclusion*, Oxford, Blackwell Publishing, 2010.

applicate al caso concreto. Gli esiti illegittimi del saldarsi tra norma e contesti culturali rischia però, come accennavo, di rimanere oscurato dall'apparente e formalistica coordinazione inter-normativa. In più, l'esito cumulativo di simili pratiche non fa altro che esacerbare le polarizzazioni tra culture e tra sistemi giuridici, gli stessi che sarebbero invece suscettibili di trovare fronti di traduzione/transazione interculturale.

Per intendersi, sul piano formale, non c'è dubbio che il singolo debba essere garantito nella sua possibilità di scegliere la norma da applicare al caso concreto o la giurisdizione da invocare. La legittimità della sua scelta deve essere però contestualizzata, altrimenti potrebbe dar luogo a una incontrollabile e illecita eterogenesi dei fini a carico delle stesse discipline utilizzate per regolare il singolo caso. Sull'altro fronte, poi, c'è il rischio – da più parti paventato – che il *law shopping* si faccia mero strumento di elusione di vincoli normativi. Un pericolo che trova peraltro il proprio controbilanciamento nella tendenza delle giurisdizioni interne a rimodellare sistematicamente e contestualmente gli effetti delle norme importate.

Proprio questa circostanza ha determinato, almeno per il momento, l'ascesa e il declino di un *revival* contemporaneo della c.d. *lex mercatoria* di medievale ascendenza, quantomeno se intesa come frontiera generale dell'esperienza giuridica e non solo quale circuito di tipo eccezionalistico o derogatorio riservato alle multinazionali determinate ad affidare a soluzioni arbitrali di tipo internazionale la soluzione delle proprie controversie. Un'ipotesi, questa, resa poi ulteriormente difficile da praticare

sul piano dell'effettività allorché siano chiamate a dare esecuzione alle decisioni arbitrali le autorità giurisdizionali nazionali[28].

Un'altra causa dell'affievolimento della capacità conformativa, della presa dei sistemi normativi sugli individui, può essere rintracciata nella *ignorantia legis*, cioè nella mancanza di conoscenza da parte dei soggetti di diritto delle norme proprie dei circuiti nazionali, religiosi, culturali, etnici ecc. di appartenenza o provenienza. Il principio *ignorantia legis non excusat* rappresenta una connotazione tanto diffusa – quanto, in astratto, eticamente assurda – di pressoché tutti gli ordinamenti giuridici. Le limitazioni all'operatività del principio, stabilite dalla giurisprudenza costituzionale di molti paesi per il caso di norme ad alto contenuto tecnico, non sventano del tutto l'assurdità delle sue pretese.

Come è possibile configurare la responsabilità di qualcuno se questi non conosce effettivamente la legge? Chiamare in causa il dovere di conoscenza di tutte le leggi in vigore sarebbe, del resto, ridurre la giustificazione del principio stesso al permesso di farsi beffa delle persone. E allora? Perché l'irrilevanza dell'*ignorantia legis* è così diffusa? Perché non è messa in discussione? Il motivo c'è, ed è anche un buon motivo, ma nulla ha a che vedere con la forza intrinseca del diritto positivo. Al contrario, se l'ignoranza delle leggi formali non esclude la responsabilità, ciò è dovuto alla circostanza che *mediamente* le persone sanno come rispettare le leggi anche se non le conoscono. Sembrerebbe trattarsi di un miracolo o di un esercizio collettivo di magia occulta, che per giunta si ripete ogni giorno miliardi di volte; eppure non è così.

La capacità di non violare la legge, pur non conoscendone i testi, dipende dal sapere giuridico *folk* in possesso degli indivi-

[28] Per un'analisi in chiave corologico-interculturale del fenomeno dell'etero-integrazione normativa, rinvio a M. Ricca, *Sussidiarietà orizzontale*, cit. e alla trattazione del caso paradigmatico rappresentato dal *trust*.

dui. Questo sapere è acquisito e trasmesso quasi per osmosi psico-culturale mediante la condivisione ripetuta di pratiche osservate e agite sin dall'infanzia. Chiunque, all'interno di un contesto sociale organizzato, è giurista pur senza avere coscienza di esserlo. In qualche modo, i soggetti obbediscono alle leggi per costume, alle volte scambiando il loro saper fare le cose con ciò che è oggetto del dover fare, cioè i testi normativi. Altrimenti detto, il dover-essere giuridico è introiettato e trasformato nell'essere sociale, in un agire irriflesso. Del resto, il diritto stesso è, a sua volta, prodotto dalla condivisione di valori, fini, pratiche, diffusi a livello sociale; anch'esso sgorga dalla società. Se dunque la gente rispetta le leggi del sistema di appartenenza (discorso che vale anche per gli apparati normativi religiosi o etnici), ciò dipende in gran parte da fattori e da un sapere che non coincidono con le parole contenute nei testi o nelle regole formalizzate. L'obbedienza alla legge deve molto agli abiti culturali agiti dalle persone.

Quando gli individui migrano, quali aspetti del proprio sapere giuridico portano con sé? E per quale diritto avanzano le istanze di riconoscimento? Per il diritto formale dei propri contesti di origine oppure per quello condensato nei loro abiti culturali o di comportamento? Nonostante il pluralismo culturale trovi come risposta la sua riduzione al pluralismo normativo e, quindi, i tentativi di integrazione inter-legale, nei fatti, la maggior parte delle persone che migrano sono prevalentemente preoccupate di poter dar seguito ai propri abiti culturali piuttosto che di rispettare le prescrizioni derivanti da norme formali – che nella maggioranza dei casi neanche conoscono – dettate dai circuiti istituzionali dei paesi d'origine.

Un indiano, un cinese o un arabo che arrivino in Italia è assai difficile che percepiscano il conflitto culturale con il diritto italiano a causa dell'impossibilità di rispettare una norma legisla-

tiva del proprio sistema giuridico di provenienza. E questo per la semplice ragione che le persone comuni, nel proprio contesto culturale e sociale di origine, sanno bene come non violare la legge benché sconoscano quasi del tutto i testi legislativi. È dunque del tutto coerente con il loro sapere di sfondo che ai loro occhi il problema principale consista, da un lato, nel conoscere le leggi del paese d'approdo e, dall'altro, nel riuscire a iscrivere tra le maglie di quel linguaggio giuridico significati corrispondenti ai loro abiti culturali. Questa duplice circostanza rappresenta una *chance* in più per la traduzione interculturale a sfondo giuridico e quindi per un'integrazione inclusiva dell'Alterità. Gli abiti culturali presentano effettivamente una flessibilità assai più spiccata rispetto agli enunciati normativi. Dal punto di vista semiotico, essi hanno carattere sintetico e radiale. L'adattabilità a diversi contesti e situazioni fa parte integrante del loro bacino semantico. Gli abiti presentano una strutturazione di tipo teleologico/assiologico, che li rende assai più plastici con riferimento alla gestione delle loro connotazioni semantiche. Al contrario, gli enunciati normativi presentano un'intrinseca rigidità morfologica e tendono a essere interpretati sulla base di liste di controllo che definiscono le connotazioni pertinenti in modo analitico.

La differenza adesso evidenziata è assai rilevante sul piano dell'esercizio della competenza culturale[29]. Se a dover essere tradotto e transatto è un abito di comportamento, ai fini della sua iscrizione tra le maglie semantiche degli enunciati normativi, la sua capacità di adattamento farà parte integrante della sua autenticità. Di fronte alle possibilità o alle piste pragmatiche offerte dal panorama normativo del paese di accoglienza, le proiezioni di senso dell'abito culturale potranno quindi essere rimo-

[29] Sulla relazione oppositiva tra cultura e competenza culturale, cfr. M. Ricca, *Il tradimento delle immagini*, cit.

dulate. Esse potranno così innescare nuove possibilità di categorizzazione e qualificazione giuridica, del tutto diverse da quelle connesse alla morfologia apparentemente oggettiva dei comportamenti o delle dichiarazioni degli stranieri.

Simili trasformazioni sono legate al fatto che i tratti morfologici dei comportamenti dell'Altro registrati di primo acchito dai soggetti autoctoni (compresi gli operatori del diritto) sono tutt'altro che (assolutamente) oggettivi. Si rivestono piuttosto di questa qualità solo in relazione agli schemi di giudizio adottati sulla base di determinati presupposti culturali ed ermeneutici. È tuttavia sufficiente schiudere i battenti dell'implicito, soggiacente a ogni abito culturale, per vedere apparire interi paesaggi connotativi in grado di rendere fluide le morfologie iniziali e i corrispondenti incasellamenti categoriali[30]. Per ottenere questo effetto è necessaria l'adozione di una specifica metodologia, connessa appunto alla traduzione interculturale. Peraltro, gli effetti di essa non investono soltanto il punto di vista dell'osservatore, del soggetto esterno a una determinata cultura, ma anche chi ne è attore.

Lo sforzo di traduzione interculturale funziona un po' come uno specchio riflettente. Per rappresentarsi alla mente dell'Altro è necessario gettare uno sguardo riflessivo sulla mente propria e sulle sue coordinate culturali. Questo sguardo dipenderà però dall'angolazione che la cultura altrui e le contingenti necessità di traduzione indurranno ad adottare. Se poi nel processo è implicato anche il profilo giuridico, l'effetto di autotrasformazione e di deangolazione creativa dello sguardo su se stessi potrà incrementarsi ulteriormente. La piattaforma discorsiva del diritto,

[30] Sull'implicito culturale e sulle componenti indessicali dei comportamenti culturalmente orientati, rinvio integralmente, anche per le indicazioni bibliografiche, a M. Ricca, *Culture interdette*, cit. e Id., *Intercultural Law*, cit..

se intercettata nel modo adeguato, ha immediate implicazioni pragmatiche. Nel suo spettro, le autotrasformazioni indotte dall'adozione di uno sguardo interculturale su se stessi si prospettano immediatamente come autotrasformazioni esistenziali, effettive, concrete.

Messa di fronte alle possibilità e alla varietà delle risposte dell'ordinamento, in ragione delle molteplici chiavi di prospettazione del significato dei propri abiti di comportamento, la mente dello straniero opererà inevitabilmente una negoziazione pragmatica delle istanze di riconoscimento. In questo modo, adatterà il sapere passato e lo sguardo sul proprio Sé alle possibilità future, generando una sintonizzazione tra le potenzialità dei proprio bacini culturali e le *chance* offerte dal nuovo ambiente. Traduzione concettuale e tra-duzione spaziale, quindi il ricollocamento e il riposizionamento all'interno di nuovi contesti, si manifesteranno come aspetti coestensivi dell'esperienza migratoria o, più in generale, della mobilità personale.

Ciò che è indispensabile sottolineare, a corona dell'illustrazione di simili manifestazioni della creatività culturale, concerne la relazione fra trasformazione e cultura. Modulare l'interpretazione dei propri saperi culturali e la loro prospettazione calibrandole sulle risposte potenziali della piattaforma normativa assicura effettività pragmatica al dialogo interculturale e ai tentativi di integrazione inclusiva. Ciò potrebbe forse far sospettare che il reciproco adattamento tra diritto e differenza culturale possa dar luogo a una sorta di strumentalizzazione utilitaristica e contingente di entrambi. Una considerazione cruciale è però che non esiste un diritto a prescindere dal contatto tra le sue parole, i suoi schemi di qualificazione, le possibilità di combinazione tra essi, e le prospettazioni possibili dei fatti. Al tempo stesso, non ha alcun senso parlare di "cultura" indipendentemente dalle transazioni di senso innescate dal contatto tra i saperi che la compongono e l'ambiente

che ospita il loro incorporamento nell'esperienza – un ambiente di cui le istituzioni giuridiche sono parte tutt'altro che trascurabile.

Nel gioco delle autotrasformazioni speculari tra diritto e differenza culturale, il primo si fa quindi mezzo per l'emersione dei significati culturali e per la loro dinamica messa in opera. Simultaneamente, la differenza culturale agisce come mezzo di sollecitazione per l'estrinsecarsi del potenziale di senso contenuto delle piattaforme discorsive dell'ordinamento. L'autenticità nell'uso sia del diritto dello Stato ospite sia della cultura dei soggetti in movimento si configura ed è assicurata proprio tramite il convergere dei due percorsi di autotrasformazione. Non esiste uno spazio dove l'autenticità possa essere preservata e che non coincida col crocevia semiotico generato dalla traduzione interculturale. Nell'incontro tra differenze, che è poi il circuito sociale della multiculturalità, la trasformazione interculturale è inevitabile, anche quando è invisibile. Essa avviene comunque. La sola via per accoppiarla all'autenticità è rendere consapevole, controllabile il mutamento. Del resto, in un ambiente o un contesto nuovi, solo il mutare e la sua accettazione consentono continuità di senso tra passato e presente, tra ciò che si sa (fare) e ciò che si apprende (a fare).

Il lavoro sul campo fornisce una sorta di conferma di quanto appena osservato attraverso le parole dei migranti posti di fronte alle possibilità loro offerte da un uso interculturale e transattivo del diritto. La loro prima preoccupazione concerne le effettive possibilità di tutela offerte dall'adozione di soluzioni di questo tenore[31]. La forma discorsiva adottata dalle persone è particolarmente efficace nel rendere il senso e la genuinità delle loro autotrasformazioni culturali. Essa si esprime, in genere,

[31] Per uno scandaglio ad ampio raggio delle aree e delle materie interessate dai percorsi di traduzione/transazione giuridico interculturale, rinvio a M. Ricca, *Pantheon*, cit.

sotto forma di quesiti. «Ma davvero se faccio così la legge italiana me lo permette?». «E poi, se appunto faccio questo, la legge mi tutela rispetto agli altri cittadini italiani e anche rispetto ai miei connazionali?». Nella loro laconica icasticità, queste due domande-tipo esprimono pienamente l'ansia e il carico di aspettative legate alla creazione di nuove forme di soggettività culturale; e, ancora, l'emergere della differenza, dell'identità e la transazione di esse in vista della creazione di piattaforme di senso e di azione in grado di consentire un'integrazione inclusiva.

In aggiunta, quelle domande lasciano intravedere come accanto al conflitto interculturale si materializzi anche il rischio, percepito come tutt'altro che remoto, del conflitto infra-culturale, attivato proprio da parte delle persone "in movimento" e, spesso, dalle loro seconde generazioni, che intendono approfittare delle possibilità (pur sempre culturali) offerte dall'esperienza e dal contesto migratorio. Più in generale, a emergere – se si vuole – è il passaggio dalla percezione della condizione di multiculturalità alla produzione di un'esperienza creativa segnata dall'interculturalità: in altre parole, la tensione verso la quintessenza di una cittadinanza attiva, la sola a poter accompagnare i processi d'inclusione della differenza. Le piattaforme discorsive del diritto, se adeguatamente intercettate, possono favorire e potenziare le possibilità di simili percorsi. Il diritto interculturale – nell'accezione che io ne propongo – è specificamente diretto ad accompagnare il loro realizzarsi.

3. Oltre l'interlegalità. Per un diritto interculturale tempestivo

Tradurre gli abiti di comportamento anziché le norme non è tuttavia impresa semplice. Per un giurista di professione può

anzi rivelarsi assai complessa, restituendogli la sensazione di non essere attrezzato metodologicamente per una simile operazione. Perché è così? Da dove derivano queste difficoltà?

Le ragioni sono da rintracciare, a mio giudizio, nel *training* di addestramento che scandisce l'acquisizione e l'uso della conoscenza giuridica da parte degli operatori legali sin dagli anni della formazione universitaria. Il giovane giurista viene abituato a occuparsi principalmente di testi e di commisurazioni delle dinamiche sociali rispetto agli *standard* di comportamento fissati nei documenti normativi. Le articolazioni di senso dell'agire sociale non rientrano nei – o meglio vengono autoritariamente estroflessi dai – suoi oggetti d'indagine. Tutto questo, se non altro, secondo le autorappresentazioni dell'attività giuridica fornite ufficialmente nei circuiti istituzionali e accademici.

Forse è inutile dirlo, ma nella prassi, nel c.d. *law in action*, le cose vanno molto diversamente. Il giurista pratico traduce costantemente dal linguaggio proprio dell'agire sociale al linguaggio tecnico-legale. Ogni attività di qualificazione giuridica è un'attività di traduzione e, come tale, è un'attività creativa e abduttiva[32]. Sennonché il ruolo di traduttore svolto dagli operatori del diritto rimane quasi completamente occulto, sotto-soglia. E se è così, dipende dalla circostanza che nella maggior parte dei casi i giuristi condividono la cultura media dei soggetti, degli attori sociali destinatari dell'attività legale e delle connesse prestazioni professionali. Al meglio di coordinate culturali condivise, gli schemi di categorizzazione e i fenomeni da qualificare si fondono e confondono. Il culturale si riveste e traveste da fattuale, e viceversa. La componente culturale dell'attività di giudizio si presenta alla coscienza sotto le spoglie dell'oggettività

[32] Su questo aspetto, e sui presupposti semiotici dell'approccio a esso, rinvio a M. Ricca, *Culture interdette*, cit., p. 94 ss.

naturale, fenomenica. E questo semplicemente perché il fatto incorpora già, nelle sue connotazioni semantiche, il giudizio e, con esso, le coordinate culturali utilizzate per formularlo. Proprio come accade indossando gli occhiali. Durante l'azione, nel corso dell'attività vitale, non ci si accorge di utilizzare un diaframma, una lente culturale per "vedere" – quindi già nell'atto di fare esperienza, e perciò già prima di percepire e poi di rappresentare coscientemente – il mondo.

La mimetizzazione delle variabili culturali all'interno della prassi comunicativa endo-culturale consente di restituire un'immagine dell'attività del giurista assimilata a quella di chi applica *standard* semantico-deontici di tipo testuale, cioè le norme, ai fatti, intesi a loro volta come fenomeni che stanno là fuori, di là dalla sua mente, e si presentano nella loro oggettività al cospetto dell'occhio sovrano della legge. L'agire degli operatori del diritto è invece intriso di determinanti culturali e, quindi, di un'attività di traduzione e, in qualche modo, creazione (o, più tecnicamente, abduzione) dei dispositivi discorsivi diretti a definire gli estremi giuridicamente rilevanti e cogenti di una determinata situazione[33]. Quelle determinanti culturali sono le stesse che permettono al giurista di decodificare gli abiti degli attori sociali, di coglierne le implicazioni di senso non dette, "mute", destinate a rimanere confinate nei territori dell'implicito.

Quando una persona si reca dall'avvocato o dal notaio, è raro che chieda già da subito quale norma vorrebbe si applicasse per definire la situazione dalla quale sorgono i suoi problemi. Assai più spesso, quella persona rappresenterà narrativamente una storia di relazioni intersoggettive e conflitti, con l'indicazione orientativa di un *output* corrispondente ai suoi obiettivi, ai suoi desi-

[33] Cfr. M. Ricca, *Culture interdette*, cit.

derata concreti. Il senso di quella storia potrà essere carpito facendo leva sugli abiti di giudizio e di comportamento mediamente condivisi a livello culturale. Essi costituiranno le corsie d'accesso semiotico-interpretativo alle relazioni di significato soggiacenti alle parole dette, ai gesti compiuti. La circostanza che l'operatore del diritto li condivida con il cliente o con la parte processuale è il motore che indurrà il primo a porre una serie di domande dirette a chiarificare la situazione in ordine a schemi di qualificazione giuridica progressivamente postulati in via ipotetica.

Il dialogo tra giurista e persona comune condurrà a una sequenza di falsificazioni e verifiche, domande e risposte, fino al raggiungimento di una sorta di transazione tra rappresentazione dei fatti e paradigmi legali da applicare nella loro qualificazione per definire la situazione normativa, il brandello di diritto vivente e vissuto, incarnati dalla singola persona. Quella porzione di fatti giuridicamente qualificata consisterà nella sintesi traduttiva tra linguaggio comune e linguaggio giuridico – analogamente a quel che avviene tra linguaggio sintomatico *folk* dei pazienti e linguaggio clinico-sanitario in sede di diagnosi e cura delle malattie. Come si accennava, però, tutto questo lavorio avviene sotto-soglia, al meglio della condivisione implicita di abiti culturali.

Viceversa, quando di fronte all'operatore del diritto si ritrova una persona di diversa cultura, la traduzione implicita deve necessariamente diventare esplicita per evitare colossali e talora drammatici fraintendimenti. Perché ciò avvenga, è però necessario che il giurista prenda coscienza della sua attività di traduttore e, per alcuni versi, di etnografo, svolta nelle condizioni ordinarie (cioè, endo-culturali) di esercizio della sua professione[34]. A que-

[34] M. Ricca, *Intercultural Law*, cit. e Id., *I notai, don Chisciotte e la sincronica inattualità degli altri. Il notariato latino come medium intergenerazionale e interculturale*, in *Sociologia del diritto*, 2014, n. 1, pp. 7-31.

sta presa di coscienza deve far seguito l'acquisizione di una metodologia adatta a gestire l'attività di traduzione a scopo giuridico da svolgere a cavallo tra diversi circuiti culturali. Tuttavia, è proprio lungo questa soglia che il *know how* tradizionale dei giuristi si inceppa e si rivela insufficiente ad affrontare in modo efficace la differenza culturale.

Non è facile saper "riconoscere" l'azione di un abito culturale eteroctono, farne schiudere narrativamente il paesaggio di senso, promuovere contestualizzazioni esplicative, svolgere uno sforzo di contestualizzazione incrociata utilizzando il proprio sapere come uno scandaglio e non come una gabbia ermeneutica in cui intrappolare le chiavi di significato impiegate dall'Altro, gestire simultaneamente al generarsi di questa inter-contestualizzazione un'opera di traduzione e transazione di senso, astenersi da un uso autoritario e culturalmente etnocentrico delle categorie normative, mettere in campo una consumata – e talora smaliziata – capacità di utilizzo combinatorio e creativo degli effetti giuridici in grado di venire incontro alle articolazioni di significato e ai bisogni manifestati dal destinatario della propria attività professionale. L'elenco delle abilità richieste per condurre in porto un uso interculturale del diritto è lungo e fitto.

Ciò nonostante, non si tratta di svolgere un lavoro che richiede capacità sovrumane. Il giurista è chiamato a fare con la persona di altra cultura quel che fa ordinariamente con il cliente autoctono, con il cittadino tipo. Quel che gli serve è un supporto antropologico in grado di fornire a lui, e anche al cliente o alla parte processuale, gli strumenti per esplicitare le relazioni semiotico-connotative in grado di disvelare le chiavi di senso di quanto è detto e agito. Narrazioni, contestualizzazioni incrociate e traduzioni-transazioni interculturali, costituiscono i tre passaggi indispensabili che dovrebbero essere compiuti in cooperazione dal giurista, dall'antropologo e dal soggetto di altra cultura.

Al meglio di questa attività, il giurista potrebbe scoprire nei paesaggi semiotici descritti dall'Altro indici connotativi in grado di spostare sensibilmente l'asse di salienza categoriale nel giudizio sul fatto da inquadrare normativamente, e di conseguenza nella scelta della norma o del plesso normativo da utilizzare nell'opera di qualificazione giuridica. Lungo questo percorso, sia il giurista sia l'attore sociale sarebbero indotti a una sorta di presa di coscienza dei propri presupposti culturali e, quindi, all'adozione di uno sguardo consapevole su di essi, a un'analisi critica indissolubile dall'auto-distanziamento connesso alla messa in opera di simili pratiche. Variazioni nell'autoconsapevolezza culturale, e quindi nelle opzioni culturali da agire, e variazioni nella selezione delle norme da adottare nel qualificare le coordinate di senso dei fatti, cioè i fatti stessi resi al meglio dell'attività interpretativa interculturale, si presenterebbero allora come due aspetti coordinati e indisgiungibili.

Se tutto ciò costituisce una sorta di affresco, di istantanea sull'uso interculturale del diritto in azione, esso lascia emergere al tempo stesso un orizzonte di possibilità dell'esperienza giuridica contemporanea che si colloca oltre la frontiera dell'interlegalità. Nelle situazioni descritte, non si tratta di impegnarsi in un improbabile e sempre difettivo accomodamento tra enunciati normativi. Al contrario, in gioco vi è la possibilità di porre il diritto statale in condizione di ricevere, di includere tra le maglie delle sue potenzialità di senso gli schemi culturali, gli abiti cognitivi e di comportamento propri di persone di altra cultura. Questa operazione si presenta aperta a margini di flessibilità inconcepibili nel caso di traduzioni-transazioni puramente interlegali o inter-normative. Inoltre, essa chiama in causa come attori creativi, e quindi politici, quegli stessi soggetti sociali che sono poi il motore della produzione culturale.

Se la norma, il testo, interrogati maestosamente tacciono, al contrario la persona è il primo, autentico interprete della propria coscienza culturale e vanta, in questo, una sorta di diritto all'autorappresentazione culturale[35]. Certo, non significa che il riferimento alla cultura possa legittimare un uso disinvoltamente strategico e tornacontistico della propria rivendicata differenza. Arginare l'uso improprio dell'argomento "culturale" non può risolversi, però, nell'adozione di una chiave rigidamente normativista – peraltro tipica del multiculturalismo e delle c.d. *cultural defence* – del concetto di cultura e di differenza. Questa soluzione rappresenterebbe un rimedio peggiore del male, destinato a fare dell'appartenenza e dell'alterità culturali nient'altro che il risvolto "politicamente corretto" di una logica eccezionalistica, alla fin fine segregante, agli antipodi di qualsiasi indirizzo inclusivo.

L'uso interculturale del diritto non ha nulla a che vedere con la creazione di isole di privilegio, di esenzione o di eccezionalità. Iscrivere nelle corsie semantiche del diritto gli abiti culturali sfruttando le potenzialità di senso insite nel linguaggio giuridico vigente di un contesto statale è un'operazione del tutto "normale". Essa punta al riconoscimento e può avere come effetto la rinegoziazione "al centro", per dir così, delle connotazioni categoriali della soggettività. Quanto di più lontano, quindi, dalla logica multiculturalista o dalle correnti del pluralismo giuridico inclini a generare circuiti alternativi della giuridicità come, ad esempio, quelli connessi alla creazione di giurisdizioni personali. È peraltro possibile illustrare nel dettaglio come attivare questa rinegoziazione connotativa della soggettività e perché essa possa germinare in modo consequenziale da un'attività di traduzione in grado di innescare risonanze assio-

[35] Cfr. X. Chryssochoou, *Cultural Diversity*, cit.

logiche e inter-contestuali incrociate. Prima di questo, però, vorrei soffermarmi sugli aspetti temporali della messa in campo di un uso interculturale del diritto, specificando attraverso quali percorsi potrebbe trovare spazio – a mio modo di vedere – un diritto interculturale tempestivo.

Fino a oggi, la dimensione problematica della differenza culturale ha trovato posto all'interno delle prassi giudiziali. Per meglio dire, è lì che l'occhio degli analisti istituzionali, dei politologi, dei giuristi, ha saputo riscontrarla. Tutta l'ormai consolidata corrente che va sotto l'etichetta di studi sulla cittadinanza multiculturale o sulla tutela multiculturale dei diritti tende a focalizzare la propria attenzione sul momento processuale. La pratica e la dottrina della c.d. *cultural defence* ne sono manifestazioni idiomatiche, e recano con sé tutti i problemi di un pluralismo culturale tutelato e configurato in via eccezionalistica e, alla fine, proprio per questo tendenzialmente segregativa. Se ciò accade, tuttavia, non dipende soltanto dall'adozione di una specifica prospettiva ideologica. Secondo me, un'inevitabile rigidità nella prospettazione delle istanze culturali, e la loro resa in termini identitari, dipende dalla circostanza che il processo e il giudizio esercitato dalla classe dei magistrati interviene sempre *post factum*.

Il giudice è chiamato a qualificare giuridicamente qualcosa che è già accaduto, azioni già consumate, piani d'azione ormai realizzati. Anche oggi, indubbiamente, prospettare le differenti chiavi di significazione adottate dalle persone nella scelta dei propri comportamenti può agevolare un'interpretazione delle leggi di tipo inclusivo. Essa, però, dovrà esercitarsi in ogni caso sul *già stato*. Quel che manca, in questi casi, è la possibilità di negoziare i saperi culturali in vista di risultati capaci di incrociare il diritto in un modo che definirei "adattivo". Questa possibilità è invece presente quando gli operatori del diritto sono chiamati in causa prima di agire, cioè in via consultiva.

La consulenza legale costituisce il terreno di coltura delle evoluzioni del diritto vivente, e potrebbe esserlo anche di un diritto vivente interculturale. In quella sede, i professionisti più preparati danno corso alla loro creatività. Come esemplificato più sopra, essi possono lavorare in modo dinamico su due fronti: quello delle richieste e delle aspettative del cliente rispetto alla situazione vissuta e quello dell'esercizio dell'*ars combinatoria et interpretandi* nella modulazione della risposta proveniente dal sistema normativo. In molti casi, si verifica appunto una traduzione transattiva tra i due poli del confronto. Una transazione che vede nel cliente una parte attiva e partecipe anche nella ridefinizione della propria soggettività sociale e giuridica. Sapere cosa può offrire la piattaforma discorsiva del diritto a seconda del modalità utilizzate per interrogarla costituisce un incremento considerevole nella conoscenza dell'ambiente sociale. E questa conoscenza è in grado di coordinarsi con le modalità di autorappresentazione di se stessi da parte dei clienti di altra cultura.

L'interpenetrazione cognitiva tra schemi giuridici e chiavi della soggettività conduce spesso a vere e proprie invenzioni pragmatiche, iscritte però nelle maglie semantiche degli enunciati di legge. Questa caratteristica conferisce una prospettiva di effettività alle prospezioni teleologiche e pratiche elaborate dai soggetti-clienti, poiché assicura tutela giuridica, cogenza, alla realizzazione di esse. La proiezione in termini di effettività diviene poi massima quando le "creazioni" dei professionisti trovano l'avallo in sede giudiziaria.

Il sigillo giudiziale rappresenta tuttavia solo un'eventualità. Sarebbe frutto di un grave equivoco pensare che il diritto vivente coincida con il diritto giurisprudenziale. La vita del diritto si consuma nella normalità, tra le pieghe di una quotidianità non sempre vissuta in termini di conflitto o socialmente patologici. Di fronte al giudice finisce solo una piccola parte di ciò che il diritto

muove, delle dinamiche inter-soggettive pure scandite dai saperi giuridici, ora nella loro versione *folk* ora in quella più smaliziata garantita dalla consulenza professionale. Direi anche di più: quando si finisce di fronte al giudice in qualche modo il diritto ha già fallito nel proprio compito di costruzione e conformazione dell'agire sociale, ed è in cerca di un rimedio, di una presa di posizione "taumaturgica" da parte dell'autorità istituzionale.

Nel rapporto con gli stranieri o con le persone di altra cultura, un intervento da parte degli operatori del diritto di tipo preventivo, in sede di programmazione dei comportamenti da assumere in vista della realizzazione dei propri fini, sarebbe della massima importanza. Esso darebbe luogo alla creazione di soluzioni giuridiche tempestive, suscettibili di porre gli Altri in condizione di scegliere e modulare le proprie auto-rappresentazioni culturali. Per molti di loro, gli Altri, conoscere le potenzialità inclusive delle piattaforme normative costituirebbe appunto una porzione della conoscenza interculturale dell'ambiente di vita indispensabile all'esercizio di una soggettività consapevole, emancipata, autodeterminantesi e, soprattutto, non irretita dall'ignoranza circa le conseguenze possibili delle proprie azioni. Ribadisco però: perché i professionisti del diritto possano imparare a supportare la necessaria attività di traduzione/transazione giuridico-interculturale è necessario che negli studi legali e notarili entrino saperi e metodologie antropologiche.

La consulenza antropologica – a differenza di ciò che avviene nei contesti di datata esperienza multiculturale – non dovrebbe essere limitata al momento processuale[36]. L'*anthropological expertise*, richiesto spesso nei paesi di *common law* dai giudici in sede

[36] Si consideri che in Italia la consulenza antropologica in sede processuale non trova spazio all'interno dell'ordinamento se non per limitati ambiti di materie.

processuale, andrebbe invece anticipato. E grazie a questa anticipazione temporale, all'interno degli studi professionali, esso guadagnerebbe enormemente nella capacità di contribuire alla determinazione di piste di inclusione e integrazione della differenza culturale all'interno del discorso e della tutela giuridici.

Certo, convincere gli stranieri ad andare dall'avvocato prima ancora che sorgano problemi di integrazione non è cosa semplice. I professionisti del diritto non fanno beneficienza – in genere. Le loro prestazioni costano e le persone non appartenenti ai gruppi dominanti non hanno sempre le disponibilità economiche per interpellare l'avvocato prima ancora di "passare all'azione". In questo senso, una posizione particolare, e non solo privilegiata, è quella che caratterizza l'attività notarile. Il notaio (latino) – almeno in determinati settori – è chiamato in causa nella sua duplice veste di professionista e pubblico ufficiale prima che sorgano i conflitti, esattamente nel momento in cui si tratta di conferire ufficialità alla definizione di piattaforme d'azione giuridicamente qualificate. In quella sede, egli è incaricato di scandagliare la corrispondenza tra la volontà del cliente e il tipo di atto giuridico che si tratta di confezionare, e ciò quantomeno in tutte le occasioni in cui ravvisi una discrepanza tra le soluzioni formali sul tappeto e i piani, le aspettative della persona che ha di fronte. Promuovere un incremento di consapevolezza nell'uso interculturale del diritto da parte della classe notarile potrebbe costituire un primo passo nella direzione della sua disseminazione.

Se, a partire dal notariato, l'esperienza di un diritto interculturale tempestivo cominciasse a diffondersi a livello sociale, e soprattutto tra le comunità di stranieri o di persone di cultura differente da quella dominante, potrebbe comunque crearsi un circolo virtuoso, proprio dal punto di vista dell'educazione giuridica. La richiesta del supporto degli avvocati in sede di consulenza potrebbe acquisire una connotazione di crescente utilità,

in grado di controbilanciare il deterrente costituito dal costo delle loro prestazioni. D'altro canto, a una crescita delle richieste di consulenza farebbe eco l'emersione di una casistica giuridico-interculturale in grado di entrare a fare parte del *know how* giuridico *folk* della gente comune.

La funzione anti-processuale svolta dai notai potrebbe poi essere adottata come dispositivo su larga scala di gestione dei conflitti sociali. Così, accanto all'attività professionale – a pagamento – si potrebbero immaginare sportelli di consulenza gratuita, in grado di fornire indicazioni giuridico-interculturali presso i Comuni o agenzie pubbliche specializzate. Io credo che i costi gravanti sulla finanza pubblica e derivanti dalla predisposizione di simili uffici sarebbero abbondantemente controbilanciati dai risparmi sul piano della conflittualità sociale partorita da un mondo sociale segnato ormai irrimediabilmente da flussi di persone e di informazioni connotati in chiave multiculturale.

Immaginando metaforicamente una sorta di equazione politica dei flussi migratori e delle probabilità d'integrazione inclusiva, l'uso interculturale e tempestivo del diritto rappresenta una variabile indipendente nella determinazione del valore di rigidità delle frontiere territoriali. Come un muro di cinta, queste si fanno tanto più spesse quanto più le frontiere interne esistenti sul piano dell'intersoggettività, delle relazioni tra le persone, si dilatano o si mantengono ampie. L'affermarsi di pratiche giuridiche interculturali servirebbe senz'altro a relativizzare le barriere intersoggettive e, di riflesso, a promuovere una rivalutazione del significato politico-spaziale delle frontiere.

Quanto più l'Alterità culturale si rivelasse fattore di crescita e sviluppo sociale tanto più l'apertura delle frontiere, e la loro relativizzazione, si farebbero strada. Soggettività giuridica interculturale e lettura dello spazio darebbero luogo a rinnovate geogra-

fie teleologiche e assiologiche. La coimplicazione tra dinamiche dei significati culturali, diritto e scansioni territoriali-spaziali, chiama allora in causa un'idea antica, che risale al *Timeo* platonico, precisamente l'idea di *Kóra*, inteso come *continuum* semantico-spaziale. La corologia giuridica costituisce l'applicazione di quell'idea alle fluidità generate dalla traduzione/traduzione interculturale nella configurazione e nell'operatività delle categorie del diritto.

4. Corologia giuridica e traduzione interculturale

Cosa hanno a che fare lo spazio e una critica dello spazio con la traduzione interculturale a sfondo giuridico?

Una risposta possibile potrebbe coincidere con le declinazioni di derivazione foucaultiana della geografica critica[37]. Secon-

[37] In generale, sul fronte della geografia critica cfr. G. Olsson, *Abysmal: A Critique of Cartographic Reason*, Chicago–London, The University of Chicago Press, 2007 e Id., *Mapping the Taboo*, in S. Daniels, D. DeLyser, J.N. Entrikin, D. Richardson (a cura di), *Envisioning Landscapes, Making Worlds. Geography and the Humanities*, London–New York, Routledge, 2011, p. 35 ss. Per le reinterpretazioni in chiave foucaultiana e orientate verso il diritto degli approcci critici alla geografia cfr. N. Blomley, *Law, Space and the Geographies of Power*, New York–London, The Guilford Press, 1994; Id., *Unsettling the City. Urban Land and the Politics of Property*, New York–London, Routledge, 2003; Id. (a cura di), *From 'What' to 'So What?'. Law and Geography in Retrospect*, in J. Holder, C. Harrison (a cura di), *Law and Geography*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2003, p. 17 ss.; D. Delaney, *Beyond the Word: Law as a Thing of This World*, in J. Holder, C. Harrison (a cura di), *Law and Geography*, cit., p. 67 ss.; Id., *The Spatial, the Legal and the Pragmatics of World-Making. Nomospheric Investigations*, Abingdon–New York, Routledge, 2010; Id., *Legal geography I: Constitutivities, complexities, and contingencies* in *Progress of Human Geography*, 7 marzo 2014, pp. 1-7; N. Blomley, D. Delaney e R.T. Ford (a cura di), *The Legal Geographies Reader*, Oxford–Malden (MA), Blackwell, 2001; I. Braverman, N. Blomley, D. Delaney e A. Kedar (a cura di), *Expanding the Spaces of Law: A*

do questo approccio, le scansioni spaziali, benché cosificate dal linguaggio empirico utilizzato dalla geografia, sono invece il prodotto e la proiezione di esercizi di potere. La cosalità dello spazio non sarebbe altro che un modo per dissimulare il controllo sociale sull'agire dei soggetti. Il diritto, con le sue cartografie concettuali applicate allo spazio, sarebbe dunque un *medium* per l'oggettivazione delle opzioni di potere. Le scansioni topografico-geografiche da esso utilizzate costituirebbero una dissimulazione dell'arbitrarietà dei suoi presupposti di legittimazione normativa e politica. Frontiere, case, strade, prigioni, fondi, edifici e così via non sarebbero altro che dispositivi linguistici per imporre ordini sotto forma di evidenze empiriche.

Decostruendo, smascherando le coordinate assiologico-politiche soggiacenti alle implicazioni di quella finta cosalità, si darebbe la possibilità alla soggettività sociale di emanciparsi da queste gabbie concettuali per promuovere il loro sovvertimento. Questo è il punto di vista adottato, lungo il filone del *Critical Legal Studies*, dalla corrente della *Legal Geography* diffusa soprattutto in America. La differenza culturale potrebbe agire, dunque, come fattore scatenante, proprio grazie alla sua carica di Alterità e di capacità straniante, per denudare le concrezioni ideologiche delle scansioni giuridico-spaziali. Il problema di questo approccio, pure stimolante, rimane però la tendenza a non andare oltre la critica. La decostruzione degli aspetti ideologico-politici del linguaggio cosale, fatto proprio dal diritto per dissimulare la propria partigianeria, legittima l'apertura di un

Timely Legal Geography, Stanford, Stanford University Press, 2014; F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann e A. Griffiths, *Space and Legal Pluralism. An Introduction*, in F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann e A. Griffiths (a cura di), *Spatializing Law. An Anthropological Geography of Law and Society*, Farnham–Burlington (Vt.), Ashgate, 2009.

conflitto per lo spazio ma non indica la via per risolverlo pacificamente. A una forma di colonizzazione dello spazio se ne opporrebbe, legittimamente, un'altra, di diversa matrice culturale. Imbastire questo antagonismo non spiega però come uscire dalla logica della colonizzazione oppositiva, dal trinomio soggettività/spazio/dominio esclusivo.

Benché il camuffamento delle opzioni politiche nella cosalità delle categorie spaziali sia il bersaglio principale dell'approccio promosso dalla *Legal Geography*, essa non esce dal dualismo mente/realtà, parola/cosa, linguaggio/spazio, diritto/territorio. Ne è una controprova la circostanza che oggetto dello sguardo geografico-giuridico e delle sue opzioni critiche siano situazioni, categorie del diritto, che hanno comunque a che fare con lo spazio fisico così come caratterizzato nel linguaggio comune.

L'analisi non giunge mai a squadernare la capacità di generare spazi d'azione propria del linguaggio e del linguaggio giuridico in particolare[38]. La *Legal Geography*, almeno per quello che

[38] In questo senso, cfr., invece, sempre nell'ambito geografico, S. Whatmore, *Hybrid Geographies. Natures Cultures Spaces*, London, Sage, 2002; B. Anderson, P. Harrison, *Taking-Place. Non Representational Theories and Geography*, London, Ashgate, 2010. Gli autori seguono un'ispirazione che trae origine dall'impostazione epistemologica promossa da Deleuze e, in chiave differente, da Latour. Le implicazioni giuridiche di questi approcci epistemologici non coincidono tuttavia con quanto proposto nel testo, per i già evidenziati problemi sul piano dell'*agency* personale con riferimento agli scritti di A. Mihalopoulos-Philippopoulos, *Spatial Justice*, cit. e Id., *Law, Spaces, Bodies: the Emergence of Spatial Justice*, in L. de Setter, K. Mcgee (a cura di), *Deleuze and the Law (Deleuze Connections)*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012. V., anche in una prospettiva, politico-antropologica, S. Trnka, C. Dureau e J. Park (a cura di), *Senses and Citizenships*, cit.; da un punto di vista antropologico-culturale e cognitivo A. Henare, M. Holbraad e S. Wastell, *Introduction: Thinking trough things*, in A. Henare, M. Holbraad e S. Wastell (a cura di), *Thinking Trough Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London–New York, Routledge, 2007. A conclusioni sintonizzabili con quelle proposte da questi autori giungo seguendo altre piste epistemologiche, riconducibili in parte al pensiero prag-

si è visto sinora, non coglie ad esempio la dimensione spaziale del diritto dei contratti, del diritto successorio. Non scorge come nel definire programmi d'azione ogni parola e ancor più ogni parola giuridica generino spazi d'azione e cartografie dell'esperienza. Al tempo stesso, se essa cogliesse la consistenza linguistica di ogni categoria spaziale, riconoscerebbe immediatamente nei termini «casa», «prigione», «strada», «frontiera» ecc., principalmente relazioni semiotiche, cioè l'architettura intrinseca alla sostanza semantica delle parole. Si paleserebbe allora come "saper manovrare con le categorie linguistiche", promuovendo la loro autotrasformazione, equivalga a produrre trasformazioni critiche della spazialità vissuta. Si potrebbe così focalizzare un aspetto fondamentale della continuità tra spazio e parola, tra spazi fisici/esperienziali e spazi o confini categoriali. A partire da questa acquisizione, diverrebbe quindi possibile sventare in modo creativo e soprattutto costruttivo le mistificazioni cosificanti del linguaggio spaziale integrato nei dispositivi giuridici. La critica non si eserciterebbe più solo sulla decostruzione e delegittimazione ma anche e soprattutto sui presupposti per l'autotrasformazione della portata semantica delle categorie giuridiche – comprese quelle a connotazione spaziale – in ragione di concorrenti petizioni di senso e d'inclusione categoriale culturalmente motivate.

Una risposta differente alla domanda posta in capo a questo paragrafo, potrebbe provenire dall'impostazione data alla critica spaziale da Henri Lefebvre e successivamente da De Certeau,

matista (Peirce, James e Dewey), in parte alle teorie sull'incorporamento dell'esperienza. Su questo tema, mi limito qui a segnalare R.W. Gibbs Jr., *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. Per ulteriori, più ricche indicazioni bibliografiche, rinvio a M. Ricca, *Sussidiarietà orizzontale*, cit.

e ancora – sebbene lungo coordinate differenti – da Soja[39]. Quel che accomuna queste analisi critiche dello spazio è la proiezione verso il futuro, dunque non solo la demistificazione decostruttiva del passato e delle sue genealogia concettuali, delle categorie spaziali. Tutti e tre gli autori osservano, secondo angolature certo differenti, come la politicità dello spazio e quindi la sua costante ri-generazione attraverso l'agire individuale, costituisca un aspetto immanente dell'esperienza sociale. In una feroce critica della modernità e delle sue velleità di serializzazione e controllo razionale degli eventi e dell'esperienza, i tre studiosi mettono in luce l'irriducibilità e la non neutralizzabilità dell'agire individuale nel disegnare costantemente nuove cartografie pragmatiche anche all'interno delle mappe imposte dalla cultura dominante e dal sapere/potere istituzionale. Come entomologi, impegnati nell'osservazione ravvicinata dell'inesausta opera da formiche degli individui attori del quotidiano, essi denunciano la riconfigurazione concettuale degli spazi pubblici realizzata lungo i bordi delle scansioni categoriali/topografiche del linguaggio ufficiale e delle sue proiezioni architettonico/urbanistiche. Lì dove la generalità si fa ambiguità, dove la legge perde il suo nitore, dove le frontiere evaporano perché gestibili attraverso la motilità dei soggetti, la creatività dischiude il suo potenziale rigenerativo, mettendo in campo miriadi di micro-azioni che cumulativamente finiscono per sventare o neutralizzare le aspirazioni al controllo dello spazio sociale provenienti dalle istituzioni o dai gruppi dominanti.

[39] H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Milano, Mozzi, 1974; C. Butler, *Henri Lefebvre. Spatial Politics, Everyday Life, and the Right to the City*, Abingdon, Oxon – New York, Routledge, 2012; M. De Certeau, *L'invention du quotidien, vol. I, Arts de faire*, Paris, Gallimard 1990 (trad. it., *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2005); E. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-imagined Places*, Malden – Oxford, Blackwell, 1996.

La logica dell'imponderabile, dell'imprevedibile, coestensiva alle visioni post-moderne propugnate da tali autori, è fatta propria anche da alcune correnti filosofiche della riflessione giuridica, le stesse che indicano nella relativizzazione delle scansioni territoriali tra gli stati e gli ordinamenti la matrice dell'interlegalità, dell'interpenetrazione tra i sistemi, della conseguente multi-appartenenza di una soggettività giuridica ormai promiscua e frutto dell'interazione sistemica tra le reti normative, e ancora di un'esperienza legale de-territorializzata e connotata dal pluralismo inter-ordinamentale[40].

L'emancipazione del soggetto dalle verticistiche, aprioristiche e contingentanti scansioni categoriali della modernità paga però il prezzo, qui, della possibile evaporazione dell'*agency* individuale. Se nell'affresco dell'intersoggettività sociale così restituito il soggetto-tipo del diritto moderno, scolpito da categorie generali e astratte sorde alla voce della differenza, subisce una sorta di sgretolamento, il soggetto effettivo finisce però per ritrovarsi come nulla più che un epifenomeno delle dinamiche sistemiche. La sua emancipazione dalle catene conformative e serializzanti della modernità sembra commutarsi, a conti fanti, in una sorta di annichilazione politica del singolo.

Confesso di intravedere qualcosa di sinistro in queste rappresentazioni, in ciò sorelle della sociologia della complessità[41], dove l'autonomia individuale e persino la razionalità del soggetto si presentano come pure velleità di fronte alla paralizzan-

[40] A. Philippopoulos-Mihalopoulos, *Spatial Justice*, cit.; Id., *Law, Spacies, Bodies*, cit.; Id., *The Movement of Spatial Justice* (*Il movimento della giustizia spaziale*), in *Mondi Migranti*, 2014, n. 8, pp. 7-20; B. Santos de Sousa, *Toward a New Legal Common Sense*, cit.; G. Teubner, *La cultura del diritto*, cit.

[41] Cfr. Philippopoulos-Mihalopoulos, cit., che fonde nella sua prospettiva della *Spatial Justice* il funzionalismo di Luhmann con la topologia rizomatica di Deleuze, ai quali si richiama espressamente.

te indecifrabilità cognitiva dell'ambiente (globale). Non contesto, ovviamente, che la forza della complessità della contemporanea società globalizzata possa in molti casi neutralizzare le capacità di previsione e controllo connesse all'esercizio dell'autonomia individuale. Temo, però, che credere idolatricamente alla sovrastante e ineluttabile complessità del mondo finisca per rendere quella forza ancora più schiacciante, facendola comparire e incrementandola anche dove essa non c'è o sarebbe superabile. D'altro canto, non penso affatto che il mondo o la natura apparissero meno incontrollabili o complessi agli uomini di altre epoche. Anche nel passato lontano – e, in modi diversi, pure oggi – i miti servivano non solo a esorcizzare l'imprevedibilità o la difficoltà di comprendere ma anche a gestire creativamente e pragmaticamente le relazioni con un ambiente sovrastante ogni umana capacità di controllo.

Questa escursione tra le letture spaziali dell'esperienza giuridica consente di giungere con un equipaggiamento argomentativo più raffinato alla risposta corologica prima suggerita rispetto alla domanda concernente le implicazioni sussistenti tra spazio e intercultura. La prima mossa in questa direzione consiste nel porre in evidenza il carattere proattivo dei saperi culturali.

Le culture non sono collocate in uno spazio vuoto. Esse sviluppano le coordinate semiotiche, mentali, per gestire l'esperienza nello spazio e attraverso lo spazio. I saperi culturalmente elaborati forniscono agli esseri umani gli strumenti cognitivi per "vedere" le scansioni spaziali, per "percepirle". Quel che noi registriamo percettivamente del mondo esterno è sempre la risultante di processi pro-attivi di categorizzazione dell'esperienza. A sua volta l'esperienza è il frutto dei processi di categorizzazione, simbolizzazione creativa di progetti d'azione proiettati nello spazio, nell'ambiente. Tanto che quello stesso spazio che noi umani defi-

niamo "vuoto" è già scandito semanticamente. Esso costituisce una sorta di orizzonte di possibilità commisurate a quanto è assunto culturalmente tra le potenzialità di fondo dell'agire, delle pratiche umane.

Ogni simbolo, ogni parola, presuppone uno spazio già categorizzato mediante molteplici, innumeri elementi connotativi, nel quale proiettare le sue implicazioni semantiche e pragmatiche. Le rappresentazioni spaziali, consapevoli o inconsapevoli, oggetto d'attenzione o costitutive del contesto esperienziale, sono incorporate e riassunte nella singola parola e nel suo significato. Di là dalle configurazioni restituite dalla fisica newtoniana, ogni spazio è psicologicamente e cognitivamente "pieno". La sua "vuotezza" è solo la disponibilità di sfondo a ospitare il nostro agire abituale. Non per nulla, dal punto di vista pragmatico-psicologico, lo spazio cosmico, ancorché sia attraversato dal flusso di sciami di particelle, è solo relativamente vuoto. L'assenza d'aria o di altre condizioni assicurate dall'atmosfera terrestre, lo trasforma in un ostacolo quasi impenetrabile per noi umani, a meno che non ci si doti di protesi che ci consentano di manipolarlo e di manipolarci in modo da realizzare una condizione di possibile, per quanto ancora precario, adattamento. L'assenza di condizioni pro-vitali o pro-biotiche, in altri termini, è esattamente ciò che lo riempie rispetto alle nostre possibilità di farne esperienza.

Le considerazioni ora proposte conducono a postulare che non esiste uno spazio esterno indipendente da quel che facciamo in esso. Noi non siamo in grado di limitarci a percepirlo senza previamente saperne già qualcosa per averci fatto qualcosa (e se non noi, i nostri antenati che ci hanno lasciato in eredità schemi biologicamente orientati di interazione con l'ambiente). Anche quando lo immaginiamo o fantastichiamo su di esso, non facciamo altro che rappresentarcelo secondo categorie con-

cettuali che funzionano abduttivamente elaborando ipotesi a partire da quanto abbiamo sperimentato. Sennonché quel che l'essere umano fa nell'ambiente non è affatto indipendentemente dai suoi schemi culturali, dall'attività di simbolizzazione, dalla concettualizzazione e dall'incorporamento dello spazio sviluppati attraverso l'esperienza e trasformati in schemi cerebrali grazie alla nostra plasticità neurale[42]. Ogni simbolo riassume le proiezioni transattive imbastite bi-direzionalmente tra l'organismo e l'ambiente. Detto diversamente, ogni parola è il risultato di un processo d'incorporamento dell'esperienza condotta nel mondo e, in direzione inversa, di mondanizzazione della mente. Nell'esprimere significato, essa simultaneamente riassume e progetta l'esperienza e le sue possibilità di manifestazione attraverso uno spazio cogenerato dall'agire umano.

Per esprimersi in termini estremamente sintetici e riassuntivi, lo spazio non si dà in modo indipendente da ciò che facciamo in esso, e ciò che facciamo non prescinde dagli schemi categoriali che utilizziamo per pensarlo e muoverci in esso. Ciò significa che ogni categoria proietta e genera uno spazio d'esperienza e ogni contesto spaziale è il riflesso di cartografie concettuali. Ogni cul-

[42] Cfr., a questo riguardo, F. Ansermet, P. Magistretti, *A ognuno il suo cervello. Plasticità neuronale e inconscio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, dove si sviluppa in chiave interdisciplinare (tra psicanalisi e pschiatria) il tema della plasticità neurale elaborato da E.R. Kandel, *The Molecular Biology of Memory Storage: a Dialogue between Genes and Synapses*, in *Science*, 2001, vol. 294, pp. 1030-1038; Id., *Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind*, in *American Psychiatric Publishing*, Wahington 2005 (trad. it. *Psichiatria, psicoanalisi e nuova biologia della mente*, *Raffaello Cortina*, Milano 2007). In modo assai suggestivo, gli autori giungono ad asserire che gli esseri umani sono biologicamente determinati ad essere indeterminati. E ciò proprio in considerazione delle tracce neuronali elaborate e iscritte nella struttura cerebrale attraverso l'esperienza intesa sia come prassi sia come lavoro noetico (per esempio, il fantasticare).

tura e persino ogni mente, in questo senso, vivono in un proprio spazio che esse stesse contribuiscono a generare. Come a dire che non c'è un "prima di" nelle relazioni tra organismo e ambiente. Entrambi si danno reciprocamente e simultaneamente. Tutto il resto è una ricostruzione retrospettiva, di tipo ipotetico e teleologicamente orientata, prodotta a partire da una piattaforma interattiva e relazionale, in cui ciascuno dei due poli, io e mondo, mente e ambiente, si presentano come elementi già integrati nella relazione e da essa forgiati nei loro aspetti connotativi.

Queste considerazioni lasciano intendere che quando l'Alterità irrompe entro i confini di un contesto di vita giuridicamente ordinato, quando varca le frontiere territoriali di uno Stato, essa non penetra soltanto all'interno di uno spazio vuoto già occupato, colonizzato da un'altra cultura. Quella cultura stessa è lo spazio al di qua del confine. L'Alterità dunque si fa spazio, proietta il proprio spazio concettualmente connotato, dentro un altro spazio. Gli scontri, i conflitti, sono l'effetto di un pluralismo radicale, appunto il pluralismo degli spazi di esistenza. Il problema, in altre parole, non è dato dall'impossibilità per due corpi di occupare lo stesso spazio – come avrebbe detto Leibniz. Piuttosto è generato dall'impossibilità di due corpi – e fino a quando li si considererà due corpi distinti – e delle loro proiezioni pragmatico-esperienziali di occupare, di essere un solo corpo, una sola dimensione di esperienza incorporata. Nel confronto/scontro tra reciproche Alterità, non si tratta dunque di diverse prospettive sullo stesso spazio vuoto ma di sovrapposizioni, di incroci semantici e teleologici, tra le connotazioni categoriali e connotative di spazi incommensurabili ed esperiti in modo incommensurabile.

Il solo modo per uscire da questa incommensurabilità è la traduzione – una traduzione simultaneamente inter-culturale e

interspaziale. Apparirà tuttavia plausibile, a questo punto, che la radice latina della parola «tradurre», nella sua duplice accezione spaziale e linguistica, dica già qualcosa di profondamente radicato nell'esperienza. In effetti, la migrazione è insieme una «traduzione» nello spazio e una traduzione inter-categoriale. A generare il conflitto non sono gli spazi globalmente o olisticamente considerati, ma il *continuum* che esiste tra le connotazioni costitutive le categorie che ne consentono la concettualizzazione. Un aspetto, questo, di cruciale importanza, che verrà chiarito ed esplicitato progressivamente di qui in avanti[43].

Il dialogo interculturale, gli sforzi di traduzione/transazione, sono estremamente favoriti dal dischiudersi di scambi narrativi proprio perché la narrazione dipinge paesaggi ricchi di connotazioni. Raccontare una storia, diretta a contestualizzare il significato di una parola o di un comportamento, può porre in primo piano aspetti connotativi del tutto oscurati dall'apparente nitore morfologico della categoria linguistica o del comportamento osservati di primo acchito a partire dagli schemi culturali utilizzati dall'Altra parte culturale. Quegli aspetti connotativi possono rivelare continuità inter-categoriali in grado di mettere in discussione la rigidità dei confini connessi alle liste di controllo implicite nelle categorie di giudizio utilizzate in ciascun circuito culturale. Senonché la generalità delle categorie e quindi la stessa epistemologia della modernità e del diritto moderno elevano enormemente il grado di ambiguità dei confini semantici[44]. Questo perché più una categoria è generale più ampio è il parco connotativo che la costituisce. A questa ampiezza farà seguito, dunque, una maggiore probabilità che tra quel che sta dentro e

[43] Cfr. M. Ricca, *Uso interculturale dei diritti umani*, cit. e Id., *I notai, don Chisciotte*, cit.

[44] Cfr. Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza*, cit.

quel che sta fuori dalla categoria si ravvisi un *continuum* connotativo, che a sua volta renderà vulnerabile il confine categoriale. Le possibilità di un'inclusione rigenerativa dello spettro categoriale prende così consistenza[45]. Ed è appunto questo il motore della traduzione/transazione interculturale.

La continuità inter-categoriale non è tuttavia un'attività di ricognizione oggettiva. Decidere se il *continuum* connotativo riscontrato per mezzo di narrazioni/contestualizzazioni incrociate legittima la rimodellazione dei confini categoriali costituisce un'attività creativa, dunque politica. A deciderne le sorti saranno valutazioni di tipo assiologico-teleologico, inevitabilmente commisurate sulla nuova dimensione inter-contestuale che è poi il dinamismo insito nello stesso fenomeno della convivenza multiculturale e nel rinnovato ambiente d'esperienza co-generato dai suoi attori.

Quanto osservato in precedenza permette adesso di evidenziare come il *continuum* inter-categoriale e connotativo sia simultameamente un *continuum* spaziale. Il suo prendere forma dipende dalla circostanza che i confini categoriali si relativizzano, sciogliendosi un po' come i contorni degli orologi di Dalì. E quel disciogliersi corrisponde al confondersi e al riconsolidarsi in modo nuovo dei confini inter-spaziali. Un processo assimilabile, per molti versi, alla generazione delle metafore, consistenti appunto nella reciproco *trasloco* di uno spettro semantico – correlato a una parola – su un altro e nella mutua transazione – con perdite e guadagni da entrambe le parti – tra le componenti connotative dei significati originari, in vista della creazione di una categoria terza.

La fluidità dei confini categoriali disincaglia dal fondo dell'esperienza, rendendola percepibile, l'esistenza di una sorta

[45] H. Blumenberg, *Teoria dell'inconcettualità*, cit.

di paesaggio connotativo soggiacente e in qualche modo preesistente alle operazioni di mappatura e scansionamento dello spazio. Così, fino a quando questa dimensione sarà mantenuta sullo sfondo, ogni categoria apparirà in qualche modo coestensiva alla rete di relazioni tra le connotazioni che compongono la lista di controllo, la sua struttura semantica. Tuttavia, in determinati frangenti, quelle relazioni si rivelano mobili, animate da una motilità messa in moto dall'ineliminabile *continuum* connotativo tra quel che sta dentro e quel che sta fuori ogni categoria. Quel *continuum* rende fluidi i confini categoriali perché nel slarga o ne riduce i nessi implicativi, il contesto di significazione. Del resto, se è vero che ogni significato è legato al contesto, i contesti stessi sono flessibili. Ed così perché sono costituiti da relazioni implicative tra connotazioni ubique, presenti in più circuiti categoriali. Eppure, i nessi implicativi sono appunto ciò che genera i contesti di esperienza, li tesse, determinando quel che è prossimo e quel che è distante, quel che è interno e quel che è esterno, rispetto allo spettro semantico e d'esperienza implicito in e definito da ogni categoria.

Nel *Timeo* di Platone, si parla del *Kóra* quando si affronta il problema del principio[46]. Un principio persino preesistente all'attività di creazione del cosmo da parte del Demiurgo. In quel tempo che è prima del tempo, gli stessi elementi – aria, terra fuoco, acqua – non sono definiti, distinti. Una condizione ancora ravvisabile nella loro tendenza a trasformarsi l'uno nell'altro non appena perdano stabilità; o, ancora, riconoscibile nei sogni che abitano il dormiveglia, dove i confini tra le cose e i vincoli di pertinenza che sorreggono la loro coerenza concettuale sembrano liquefarsi; e, infine, nei lapilli di un fuoco acceso che sembrano

[46] Cfr. J. Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's* Timaeus, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

confondersi con l'aria nella quale si disperdono. Proprio perché frutto di commistioni tra connotazioni del tutto inusitate, non corrispondenti a idee scolpite ontologicamente, le "apparizioni" del *Kóra* sulla soglia della coscienza hanno carattere spettrale.

Beninteso, il *Kóra* non è la materia indistinta nella quale il Demiurgo proietta la forma delle idee nel corso della creazione del cosmo[47]. Piuttosto, esso è il *continuum* semantico-materiale, dove oggetto e pensiero, senso e materia, non sono distinguibili, e che fa da sfondo animato e dinamico al fondersi tra materia e idee, quindi all'incarnarsi della differenza categoriale e, grazie a questa, alla nascita del tempo. In qualche modo, il *Kóra* è il *medium*, preesistente persino al cosmo, che consente alle idee di farsi spazio e tempo empirici. Un *medium* che nel *Timeo* contamina con la sua energia creativa, rigeneratrice e perciò extra-categoriale, persino le forme geometriche, generando figure ibride, non ottenibili secondo progressioni geometrico-matematiche a partire da figure più semplici.

Uscendo dalla prospettiva epistemologica e dalle configurazioni para-mitologiche del *Timeo*, la dimensione corologica, con il suo riferimento all'origine, sembrerebbe potersi invocare proprio per descrivere in termini metaforici la condizione preesistente al definirsi della relazione tra organismo e ambiente. Benché sia impossibile pensare a qualcosa del genere, essa tuttavia riemerge propri lì dove i confini, i nessi già stabilizzati di

[47] Questo modo di intendere il *Kóra* platonico corrisponde a un'interpretazione del *Timeo* di derivazione aristotelica, che non coglie tuttavia l'ambivalenza del discorso platonico, sviluppato lungo una traiettoria mediana tra spazi categoriali o eidetici e spazi fisici o esperienziali. Benché ancora presente e talora occhieggiante tra i veli delle rappresentazioni oniriche, il *Kóra* e la riflessione su di esso hanno a che fare con una dimensione precedente alla nascita del cosmo, delle differenziazioni e, quindi, del tempo stesso. Cfr., ancora, J. Sallis, *Chorology*, cit.

questa relazione si rinnovano, lasciando intravedere un *continuum* connotativo in grado di generare sempre nuove relazioni e nuovi confini categoriali. Prima – un "prima" immaginario, come il prima precedente l'inizio del cosmo di cui si parla nel *Timeo* – del configurarsi di ogni categoria e di ogni spazio di esperienza, c'è una condizione di promiscuità e ubiquità connotativa; lo stesso "prima", la stessa condizione che occhieggia – appunto come nei sogni, quasi in modo spettrale o fantomatico – nella fase di traduzione/metafora intercategoriale e interculturale.

Nel definirsi di ogni categoria prende corpo, si manifesta e si definisce la differenza. La stessa differenza che consente di percepire lo scorrere del tempo. Tempo che è anch'esso una categoria semantica e dipende da quel che si colloca al suo interno. La coestensività tra spazio e categoria consente di comprendere perché la concettualizzazione di ogni spazio, chiamando in causa elementi connotativi, costituisce una sorta di sintesi temporale, d'immobilizzazione e compattazione della differenza dentro una tassonomia spesso gerarchicamente organizzata[48]. Un riassunto, un'epitome del prodursi di un processo relazionale. È precisamente per questo motivo che nell'interpretazione degli spazi bisogna tener conto della prospettiva temporale.

[48] Cfr. G. Deutscher, *Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages*, New York, Metropolitan Books, Henry Holt and Company, 2010 (trad. it. *Il linguaggio colora il mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013); B. Libet, *MindTime: TheTemporal Factor in Consciouness*, USA, Harvard College, 2004 (trad. it. *Mind Time: Il fattore temporale nella coscienza*, Milano, Raffaello Cortina, 2007); J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1999 (trad. it. *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2000). Tutti e tre gli autori, rispettivamente dal punto di vista linguistico, neuronale e antropologico, sottolineano la conversione delle categorie e dei fenomeni temporali in fenomeni gerarchico-tassonomici.

Dentro i confini categoriali, in veste di elementi connotativi, possono prendere posto situazioni, eventi, fatti, nessi, distribuiti nel tempo e presentificati nella struttura categoriale[49]. Giusto per fare un esempio, basti pensare a un'orma. Passato, presente e futuro – il significato, l'indicazione per l'esperienza seguente che essa fornisce – sono riassunti e attualizzati nella struttura concettuale di ogni orma osservata. I suoi elementi connotativi, dal punto di vista semantico, sono costituiti da qualcosa che non è presente nel tempo attuale pertinente all'atto osservativo e neanche più nello spazio riempito dall'orma stessa. Eppure ne fanno parte integrante e disegnano coordinate spaziali fondamentali per le implicazioni esperienziali, dunque concettuali, connesse all'orma (indicano direzione, distanza, forma e peso dell'autore dell'orma, condizione fisica ecc.). Le implicazioni temporali rendono sincrono sul piano semantico-categoriale quel che è a-asincrono rispetto al metro costituito dal tempo calcolato secondo la processione dei corpi celesti (anch'esso, peraltro, frutto della presentificazione spazio-concettuale di qualcosa che è lontano, anzi remoto dal punto di vista fisico). Quelle implicazioni generano una cornice connotativa che scolpisce uno spazio d'esperienza, costituito dalle potenzialità pragmatiche e

[49] Cfr. F. e K. von Benda-Beckmann, *Places that Come and Go: A Legal Anthropological Perspective on the Temporalities of Space in Plural Legal Orders*, in I. Braverman, N. Blomley, D. Delaney e A. Kedar (a cura di), *The Expanding Spaces of Law: A Timely Legal Geography*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2014, p. 30 ss.; D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford, Blackwell, 1996; D. Ronsenberg, A. Grafton, *Cartographies of Time: A History of Timeline*, Princeton, Princeton Architectural Press, 2010 (trad. it. *Cartografie del tempo. Una storia della linea del tempo*, Torino, Einaudi, 2012). Dal punto di vista linguistico-cognitivo, circa le conversione e le equivalenze metaforiche tra tempo e spazio, cfr. T. Tenbrink, *Space, Time, and the Use of Languages. An Investigation of Relationships*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.

fenomeniche, immaginate prima, realizzabili poi, e coestensive all'impianto interpretativo-categoriale così sviluppato[50].

Le generalizzazioni utilizzate dal linguaggio giuridico moderno, soprattutto dalle norme generali e astratte tipiche del *civil law*, dettano le coordinate spazio-temporali per la costruzio-

[50] La trasformazione e l'assimilazione delle implicazioni (anche quelle che sgorgano dall'esperienza) alle connotazioni categoriali è coestensiva con una visione radiale delle categorie. Sul carattere radiale e implicativo dei processi di categorizzazione cfr. G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1987 e, prima ancora, C.S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, in *Journal of Speculative Philosophy*, 1868, 2 (trad. it. *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, Milano, Bompiani, 1984) e una cruciale osservazione formulata da J. Dewey, *The Historical Background of Corporate Legal Personality*, in *Yale Law Journal*, p. 655 ss., alla famosa definizione di significato formulata da Peirce in quello stesso scritto. Vale la pena riprendere brevemente l'osservazione svolta da Dewey in un suo scritto – guarda caso in materia giuridica – e riguardante proprio la questione della soggettività delle persone giuridiche (oggi reso disponibile anche in traduzione italiana in C. Faralli, *J. Dewey. Una filosofia del diritto per la democrazia*, Bologna, Clueb, 1990, in appendice, p. 222 ss., con il titolo *Profilo storico del concetto di personalità degli enti giuridici*). Quel che è saliente, dal punto di vista teorico e semiotico, sta nella circostanza che in quel saggio Dewey, per risolvere problemi giuridici, facesse direttamente riferimento al principio pragmatista enunciato da Peirce: «Consideriamo quali effetti, che potrebbero avere riferimenti pratici, pensiamo abbia l'oggetto della nostra concezione. Allora la nostra concezione di questi effetti è l'insieme della nostra concezione dell'oggetto». Dewey amplia la portata gnoseologica del principio peirceano chiamando in causa quello della «astrazione estensiva» proposto da N.A. Whitehead, che si applica anche al di fuori delle implicazioni pragmatiche o fisiche e ha ad oggetto tutto il campo delle «relazioni reciproche» (tra segni). Opzione estensiva, quella proposta da Dewey a proposito del principio pragmatista, di pionieristica portata sociosemiotica e che si sintonizza perfettamente con la concezione dello spazio, anzi con il *continuum* spaziale-connotativo, inglobata nella corologia giuridica, a sua volta ispirata al *Timeo* platonico. Più in generale, per una genealogia teorica dell'approccio alle categorie e alla categorizzazione proposto nel testo, rinvio, anche per ampie indicazioni bibliografiche, a M. Ricca, *Culture interdette*, cit., 84 ss. e Id., *Oltre Babele*, cit., p. 217 ss.

ne del circuito della sovranità, che è appunto una sintesi semantico-territoriale. Le istanze di riconoscimento interculturale puntano a rimodellare i confini categoriali del diritto facendo leva sulle continuità connotativo-assiologiche sussistenti tra comportamenti o espressioni simboliche morfologicamente differenti e talora percepite come incommensurabili.

Sennonché il gesto, l'agire dell'Altro che attraversa lo spazio sovrano, è una sintesi corologica poiché riepiloga e genera implicazioni spazio-concettuali che presentificano semioticamente quel che accade a distanze enormi ed è codificato semanticamente secondo coordinate di senso che affondano le radici in eventi remoti anche nel tempo ma inglobati nel saper fare attuale del singolo individuo mediante l'esercizio della memoria. Nell'applicare il diritto, nel qualificare parole e comportamenti, nel tradurre interculturalmente l'agire dell'Altro, quel che è distante nello spazio geografico può dunque farsi concettualmente prossimo, e quel che è remoto da un punto di vista semantico-categoriale può dimostrarsi spazialmente contiguo. L'effetto sarà che la traduzione categoriale si trasfigurerà in inter-spazialità e che la traduzione spaziale – il migrare – si tramuterà in inter-categorialità o metaforicità categoriale.

Il fenomeno va osservato un po' più da vicino anche per mettere in luce come le particolari caratteristiche del linguaggio giuridico rendano il diritto più vulnerabile e, al tempo stesso, funzionale alle sintesi corologico interculturali.

4.1. Come la riconcettualizzazione degli spazi fa mutare le categorie linguistico-normative

Per rendere d'immediata percezione e fruizione l'apporto dell'approccio corologico-interculturale può essere utile teatra-

lizzare in modo quasi-narrativo la relazione tra un ipotetico professionista legale italiano e un cliente straniero; oppure fare riferimento a una relazione inter-soggettiva concreta.

Un caso particolarmente interessante può essere quello delle imprese familiari. In India o in Pakistan si tratta di una realtà assai diffusa. Molti attori dei processi migratori da quei contesti verso l'emisfero nord-occidentale tendono a reiterare l'esperienza dell'impresa familiare anche nel contesto d'approdo. Non di rado, l'attività della stessa impresa viene sviluppata a cavallo dei due contesti territoriali-culturali: quello del paese d'origine e quello del paese di destinazione. Sennonché nei paesi europei le coordinate giuridiche dell'impresa familiare non sono identiche a quelle dei contesti d'origine; a essere differenti sono anche i modelli culturali soggiacenti alla fattispecie normative. Spesso a non coincidere sono proprio le strutture concettuali della famiglia.

A livello di normativa comunitaria non esiste una cornice diretta a disciplinare il fenomeno dell'impresa familiare. Di conseguenza, a fini esemplificativi, potrà essere utilizzata la disciplina italiana dettata dall'art. 230-*bis*. Tra i fini principali della norma c'è quello di impedire lo sfruttamento del lavoro svolto dai membri della famiglia, con particolare riferimento al lavoro femminile e dei minori. Proprio per questa ragione l'impresa familiare assume rilievo giuridico non per mezzo di un atto fondativo di tipo formale ma in base a una situazione di fatto.

In alcuni paesi europei, indiani e pakistani hanno difficoltà a importare le proprie esperienze d'impresa familiare (ad esempio, nel Regno Unito). In Italia, anche grazie alla previsione dell'art. 230-*bis*, probabilmente potrebbero trovare un terreno favorevole. C'è da sottolineare, peraltro, che in India l'attività dell'impresa familiare può essere coordinata con quella d'imprese individuali, in modo da ripartire il carico fiscale. Un dispositivo combinatorio di questo genere è applicato dagli indiani e dai pakistani an-

che in Inghilterra, dove però sta dando luogo a una serie di misure sanzionatorie per violazione delle normative tributarie[51]. In Italia, le recenti innovazioni in materia d'impresa individuale, dirette a semplificarne la nascita, potrebbero sollecitare soluzioni simili, con esiti peraltro tutti da valutare, considerato il carattere fattuale dell'impresa familiare.

Fin qui – si potrebbe osservare – il discorso sembrerebbe collocarsi tutto su un piano inter-normativo. Sennonché, appunto, l'idea di famiglia nucleare italiana non coincide con l'idea di famiglia allargata presente, ad esempio, in India o in Pakistan. Né un'indagine di tipo comparatistico-inter-normativo sarebbe in grado di rivelare a pieno questa discrepanza.

Così, se dall'avvocato si recasse un indiano, intenzionato a creare una succursale italiana della sua impresa familiare, tra i due potrebbe prodursi un profondo fraintendimento circa il significato delle azioni da intraprendere e riguardo le loro conseguenze giuridiche. Se, ad esempio, l'indiano avesse in Italia un nipote figlio del proprio fratello, con ogni probabilità, potrebbe avvertire l'esigenza se non pure l'obbligo morale di farlo lavorare nell'impresa familiare. Questo perché il nipote sarebbe considerato dall'indiano parte integrante della famiglia allargata (o almeno tale rispetto al modello italiano). Nel momento in cui esternasse questa sua esigenza, probabilmente potrebbe trovare una risposta positiva da parte dell'avvocato. L'art. 230-*bis* prevede che l'impresa familiare si applichi sino al parente di terzo grado e all'affine di secondo. I due, cliente e avvocato, po-

[51] Sull'argomento e da un punto di vista sociologico e giuridico-interculturale, può essere interessante consultare il seguente testo di Jyoti Dialani - Solicitor (England & Wales) & Advocate (Bombay), *Hindu Undivided Family: Tool for Tax Planning For Non-Resident Indians*, scaricabile dal sito www.Singhania.com/Publication/HUF.pdf.

trebbero quindi trovare un terreno di intesa, con il secondo convinto di poter dare una consulenza positiva all'indiano.

Quel che l'avvocato però non sa è che nonostante il vincolo familiare allargato, l'etica familiare indiana non accetterebbe, nella maggior parte dei casi, che il nipote diventasse co-socio dell'impresa con poteri di partecipazione alle decisioni imprenditoriali e diritti sulla ripartizione degli utili. Per comprendere il significato di quel che sta chiedendo di poter fare l'indiano, l'avvocato dovrebbe conoscere, ad esempio, le relazioni tra lui e il fratello, padre del nipote immigrato; la disciplina e la condizione di fatto della parte d'impresa familiare gestita in India; e ancora tutta una serie di altre determinanti culturali che senza l'aiuto di qualcuno a conoscenza della cultura indiana – e di quel settore della cultura indiana al quale appartiene il suo cliente – gli rimarrebbero del tutto ignote e inattingibili. Questo perché in generale chi agisce la propria cultura non la conosce e soprattutto non sa offrirne rendiconti, spiegazioni di tipo definitorio-concettuale. Essa costituisce una sorta di sapere di sfondo, che si sa attivare ma non si articola simbolicamente. In mancanza di una conoscenza oggettivata dei saperi impliciti del proprio cliente, probabilmente il legale finirebbe per dare una consulenza errata.

Capire le parole del proprio cliente, il significato dei suoi gesti, richiede dunque un viaggio nello spazio. Solo dopo aver compreso come vanno le cose in India, l'avvocato potrebbe sperare di interpretare nel modo corretto le categorie mentali e quindi il significato dell'agire e delle richieste di chi si rivolge a lui. Messo al corrente della situazione, il legale potrebbe allora esplicitare all'indiano una caratteristica specifica della disciplina italiana dell'impresa familiare, cioè la sua residualità. Ciò significa che se tra l'imprenditore e un parente entro il terzo grado o un affine entro il secondo si dà vita a un altro tipo di rapporto,

allora la fattispecie dell'impresa familiare diventa recessiva. In concreto, e per rifarsi all'esempio in oggetto, l'indiano potrebbe far lavorare il nipote nell'impresa tuttavia configurando la relazione come rapporto di lavoro subordinato, escludendo così qualsiasi partecipazione del secondo alla gestione delle attività imprenditoriali o suoi diritti alla divisione degli utili. Naturalmente, starebbe poi alle modalità di autorappresentazione e autonoma gestione delle proprie coordinate culturali da parte dell'indiano valutare le modulazioni di senso da accoppiare a questa soluzione, soprattutto nel rapporto con gli altri parenti.

Quel che conta da un punto di vista interculturale è che la soluzione del caso potrebbe rimanere nascosta, fuori dalla portata di cliente e avvocato, se non venissero esplicitati i paesaggi connotativi delle categorie utilizzate da entrambi nel proprio agire e comunicare. La prossimità fisica dell'indiano all'interno del contesto territoriale italiano trasloca almeno in parte lo spazio d'esperienza generato in India dalla combinazione di famiglia e impresa. I due spazi entrano in contatto proprio perché possono sovrapporsi pragmaticamente e nella progettazione simbolica del proprio agire da parte dei soggetti migranti.

A sua volta, l'attività dell'avvocato, come di chiunque altro entrasse in contatto con l'impresa familiare italo-indiana, produrrà conseguenze in relazione a questa presenza eteroctona. Se egli saprà interpretare in modo adeguato questa contiguità spazio-categoriale, cioè corologica, sarà stato capace di cogliere le implicazioni della sua consulenza all'indiano in ordine, ad esempio, alla sua attività futura, alla possibilità di avere altri clienti indiani oppure di non averli, alla creazione di una pista d'inclusione oppure di esclusione e magari anche di induzione di comportamenti illeciti, d'incentivazione degli scambi commerciali tra i due paesi, e così via. D'altra parte, nel configurare questo interspazio d'esperienza, egli starà simultaneamente

traducendo le categorie dell'agire familiare proprie della cultura indiana all'interno di quella italiana, riconfigurando così le implicazioni pragmatiche del linguaggio pubblico, che diverrà – almeno per quella porzione – un *tertium*, cioè una sorta di *itandiano* o di *indaliano*.

Un uso interculturale del diritto può quindi trasformare la prossimità spaziale in contiguità categoriale, partorendo un nuovo contesto d'esperienza proprio mediante gli enunciati normativi. Tra l'altro, la legittimità di una simile operazione – della quale potrebbero immaginarsi innumerevoli analoghi in tutti i settori dell'esperienza sociale e giuridica – potrebbe usufruire del *medium* costituzionale e della sua autorevolezza. Il vincolo della solidarietà familiare potrebbe ben iscriversi all'interno dei valori costituzionali italiani, così da legittimare in entrambe le direzioni le scelte dell'imprenditore indiano: vale a dire, l'intenzione di far lavorare il nipote e quella di agire in modo che non venga intaccato l'interesse della porzione più intima della famiglia allargata indiana, cioè quella connotata dal vincolo di coniugio e dalla discendenza diretta.

Di là dalla relativa coincidenza morfologica – in questo caso c'è ma potrebbe anche mancare – tra le configurazioni indiana e italiana d'impresa familiare, sarebbe proprio l'iscrizione degli abiti di comportamento dell'Altro all'interno della categoria assiologica "solidarietà" a fare da *ground* per la determinazione dell'equivalenza tra le rispettive fattispecie giuridico-culturali. Del resto, nulla esclude che una risposta differente da parte dell'avvocato possa produrre effetti disincentivanti rispetto all'inclusione interculturale; effetti che andrebbero a distribuirsi su scala transnazionale. L'idea di non poter evitare che il nipote entri a far parte della succursale italiana dell'impresa familiare potrebbe determinare l'incrinarsi dei rapporti tra l'immigrato e gli altri parenti co-imprenditori in India. In alternativa, potrebbe anche far

risolvere lo stesso indiano ad abbandonare il progetto d'impresa da realizzare in Italia o a scegliere un altro contesto nazionale per portarlo avanti.

Quel che conta di più, però, è l'utilizzazione della solidarietà come *ground traduttivo/metaforico*, poiché è esso che consente una rinegoziazione in chiave interculturale del volto della soggettività, producendo un paradigma processivo, la sintesi simbolica di una dinamica intersoggettiva equivalente a un nuovo abito, a un nuovo schema dell'intersoggettività replicabile all'infinito e adattabile a molteplici situazioni. Sta tutta qui la differenza tra le *accommodation* inter-normative o inter-morfologiche e l'approccio interdisciplinare all'intercultura giuridica.

Nel primo caso si raggiungono soluzioni pratiche di tipo compromissorio, tutte concentrate sulla combinazione possibile tra gli esiti, le escrescenze più appariscenti e visibili delle reti di senso culturali. Nel secondo si punta invece a elaborare cifre della soggettività di tipo inclusivo e generale, risultato di una ri-modulazione avvenuta nell'esercizio della competenza culturale di ciascun attore. Nella prima ipotesi si combinano, spesso per reciproca amputazione gli effetti della differenza culturale; nella seconda, si crea una convergenza tra le cause propulsive, tra i generatori di essa, cioè tra i motori culturali custoditi nelle menti e nei corpi delle persone. La differenza è enorme, ed la stessa che passa tra i sotterfugi utilitaristici, spesso assiologicamente inconsistenti quando non addirittura inaccettabili, e le convergenze sui valori[52].

[52] Sulla differenza tra *accommodation*, pericolosamente tendenti verso possibili *commodification*, mi sono soffermato diffusamente in M. Ricca, *Il tradimento delle immagini*, cit., riprendendo anche alcune suggestioni di Appadurai e ricalibrandone la portata sulla dimensione giuridico-interculturale. Riprendo qui, a scopi ulteriormente esplicativi, un frammento di quel testo: «L'espressione [*accommodation*] è idiomatica al contesto giurisprudenziale an-

glosassone e, in parte, è stata importata dai giuristi europei, italiani compresi. Figlia di una concezione topica della giurisprudenza, costruita sulla dinamica dei *cases law*, del vincolo del precedente e della logica del caso concreto, essa tende a riassumere i risultati di un uso della retorica giuridica, delle buone ragioni del caso, con la prassi istituzionale e i suoi filoni d'indirizzo. Per quanto una buona retorica possa contribuire all'invenzione di buoni significati e buoni contesti di argomentazione, essa tuttavia presuppone la distinzione tra l'argomentare e il significare, tra l'arte di avere ragione e il conoscere. L'epistemologia implicita dell'*accommodation* tende perciò a refluire in una concezione inevitabilmente relativistica della conoscenza o, se si vuole, postmoderna. Personalmente, non penso che il relativismo sia l'unico antidoto a una concezione assoluta e assolutizzante della verità o delle visioni culturali. In una prospettiva semiotica, l'avventura del conoscere è e rimane aperta, tendente all'oggettività e all'universalità pur rimanendo pluralista, anzi proprio perché pluralista, revisionabile perché intrinsecamente ipotetica, transattiva perché adattiva e pragmatica, orientata cioè all'esperienza e a una responsabile e sempre rinnovata invenzione (non costruzione a mano libera) della realtà. Il relativismo insito nelle pratiche di *accommodation* sembra invece articolare la sua dinamica, la danza dei relativi, attorno a qualcosa che rimane fisso, relativamente stabile. Questo qualcosa corrisponde a una forma di ossificazione, di essenzializzazione, della posta in gioco – fatta ora di oggetti, ora di gesti – dei compromessi culturali. Compromesso, appunto, dove si presuppone, inevitabilmente ancorché inconsapevolmente, un'unità di misura di sfondo suscettibile da fungere da moneta di scambio e di calcolo nella composizione degli interessi delle parti culturalmente contrapposte (al riguardo, cfr. R. Shweder, M. Minow e H. R. Markus (a cura di), *Engaging Cultural Differences: The Multicultural Challenge in Liberal Democracies,* New York, Russel Sage Foundations, 2002, spec. la II parte e, per alcuni saggi, la I). Tutto ciò conduce, secondo me, a scadere in un'ineluttabile mercificazione dei confronti, delle traduzioni e delle transazioni interculturali, dove non vi sarà reciproca e bidirezionale trasformazione semiotica e conoscitiva, ma soltanto mutua limitazione tra visioni del mondo, potenzialità d'azione e di significazione destinate a rimanere identiche a sé, anzi irrigidite e sclerotizzate dalla percezione, da parte degli attori in causa, di essere comunque addivenuti a un sacrificio, ancorché giustificato da un calcolo di convenienza materiale o finanziaria, elaborato cioè in base a un'unità di valutazione preesistente all'incontro e alla traduzione/transazione reciproca. Chiudo osservando che *accommodation*, letto in questa angolazione, finisce per evocare e per includere una forma di *commodification*, cioè la trasformazione dei significati delle cose in meri equivalenti di valore di scambio, beni di consumo quotabili sul mercato e nel

4.2. Come la ri-categorizzazione concettuale e normativa modifica la configurazione degli spazi d'esperienza

Per illustrare l'effetto speculare delle pratiche di traduzione giuridica interculturale proporrei il caso di una signora africana di fede islamica (non indico il paese di provenienza per ragioni di tutela della *privacy*). La signora, residente in Italia e in procinto di ottenere la cittadinanza, si rivolge a un legale italiano con la richiesta di fare una "divisione dal marito".

Il legale chiede cosa intenda per divisione e progressivamente nel colloquio emerge che la cliente straniera non ha in mente una separazione dal coniuge della sua stessa fede ed etnia ma la divisione della casa di convivenza in proprietà indivisa con il coniuge. La signora si era precedentemente recata in Comune per chiedere che venisse effettuata tale divisione in modo da rendere indipendenti la porzione dell'abitazione destinata – a suo giudizio – a diventare di sua esclusiva proprietà e la restante parte del marito. Posta di fronte al rifiuto, per impossibilità di procedere in via amministrativa e su richiesta individuale alla divisione, la signora si rivolge appunto al legale.

linguaggio della quantità. Il termine – anche nella lectio *commodititaion*, focalizzata sulla trasformazione delle cose in beni dotati di valore di scambio (cfr. A. Appadurai (a cura di), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, e *ibidem* spec. Id., *Commodities and the politics of value*, pp. 3 ss.) – è entrato in uso nell'ambito giuridico anche con riferimento al pericolo di commercializzazione del corpo umano o di sue parti. Nell'ambito economico, la *commodification* è invece legata alla perdita d'idiomaticità dei prodotti, quindi di un loro significato idiomatico, connessa alla diffusione su larga scala della tecnologia produttiva, cosicché le differenze tra i prodotti offerti si ridurranno esclusivamente al prezzo, essendo divenute tutte le altre qualità del tutto fungibili, equivalenti. Le cose, in altre parole, se fagocitate nel processo di commodificazione non avranno più alcun significato se non quello merceologico-monetario».

L'avvocato, sulle prime, non comprende il perché della richiesta formulata dalla signora. Così, prova a scandagliare circa l'esistenza di eventuali conflitti tra i coniugi. In tal caso, la via maestra sarebbe stata quella della separazione matrimoniale con eventuale richiesta di assegnazione dell'intera casa familiare alla cliente. Soluzione corroborata e resa ancor più percorribile dalla circostanza che la signora dichiara di avere cinque figli conviventi. Ben presto, però, il legale comprende che il divorzio è quanto di più lontano possa immaginarsi dalle intenzioni della cliente. Lei non intende affatto separarsi dal marito, tutto al contrario. Lei non intende comportarsi come una moglie italiana che non si senta rispettata dal coniuge.

Piuttosto, a corona della richiesta avanzata in merito alla proprietà della casa, la signora inizia a parlare della situazione problematica connessa alla ferma intenzione del marito di recarsi in Africa, e questo benché gli avessero ritirato il passaporto nonostante egli fosse già divenuto cittadino italiano. Sollecitando la narrazione delle vicende riguardanti il marito vien fuori che questi era stato condannato per oltraggio a un pubblico ufficiale, precisamente un vigile urbano, per essersi sottratto con la forza alla elevazione di una contravvenzione. Come pena accessoria, gli era stata appunto comminato il ritiro del passaporto. Ciò nondimeno, l'uomo rimane fermamente intenzionato a partire in ogni caso.

Secondo quanto affermato in un primo momento dalla moglie, le ragioni del viaggio sarebbero state legate all'intenzione di vedere la madre anziana residente in Africa e di recarsi lì per cure mediche. Le perplessità manifestate dall'avvocato circa la plausibilità di simili motivazioni – soprattutto quelle relative alla necessità di doversi necessariamente affidare a medici africani – si imbattono inizialmente in un risoluto silenzio della cliente. Convinta di aver schivato i dubbi dell'avvocato, la si-

gnora torna tuttavia sulla necessità di ottenere la divisione dell'immobile, che a questo punto va definendo come inevitabile una divisione giudiziale. Posta di fronte alla necessità di affrontare i costi processuali, la cliente, forse esasperata, si lascia però sfuggire una frase rivelatrice: «Perché io *quella* non la voglio a casa mia! Sì, perché lui me la vuole portare qui! Io lo so!».

A quel punto l'avvocato, dotato se non altro di buon intuito, comprende che il riferimento a «quella» doveva necessariamente avere a oggetto un'altra donna attualmente non residente in Italia. Ulteriormente compulsata, la cliente finisce per rivelare che «quella» non è altri che la seconda moglie del marito, che questi aveva sposato durante un viaggio in solitaria nel paese d'origine. Pian piano, emerge, poi, che «quella» abita presso la casa coniugale sita in Africa che la cliente e il marito avevano originariamente comprato insieme. Situazione che la signora percepisce come un'invasione; e forse solo una prima invasione, suscettibile di reiterarsi anche sul suolo italico nel caso in cui la seconda moglie riuscisse ad approdarvi.

Improvvisamente… e finalmente, all'avvocato si dischiude il significato autentico delle richieste formulate dalla cliente in merito alla divisione della casa coniugale. Una serie di ulteriori quesiti, fondati su una conoscenza di massima del diritto islamico da parte dell'avvocato, precisano ancor più nitidamente il significato della richiesta di divisione. La donna è di fede islamica, tuttavia non accetta di buon grado la poliginia del marito. Forse, se fosse rimasta in Senegal, avrebbe fatto buon viso a cattivo gioco. L'esperienza migratoria e la ricollocazione in un diverso contesto culturale, certamente più ricettivo rispetto alle esigenze di emancipazione femminile, rendono però intollerabile agli occhi della donna quel che nella sua patria originaria avrebbe dovuto subire.

La rivendicazione di una proprietà esclusiva sull'immobile, rivista al meglio delle trasformazioni interculturali maturate dalla cliente africana sull'onda della sua esperienza migratoria, si prospetta come una questione di genere, meglio ancora come un mezzo di emancipazione personale. A quel punto, l'avvocato comprende che la pista da seguire per venire incontro alle reali esigenze della cliente non riguarda tanto il regime di proprietà dell'immobile quanto le relazioni interpersonali con la seconda moglie. Consapevole di ciò, prova allora a tranquillizzare la signora africana esponendole l'impossibilità per il marito di chiedere il ricongiungimento familiare appunto con la seconda moglie. E questo – le spiega – perché la legge italiana considera la poligamia contraria all'ordine pubblico.

Inutile narrare della felice sorpresa che questa notizia rappresenta per la cliente. Incamerata la novità, lei si affretta quindi a chiedere all'avvocato: «Davvero la legge italiana dice questo? Che *quella* non può venire?! Ah! Meno male!». Frattanto un sorriso di soddisfazione le si allarga sul viso. Segno di una gioia inaspettata, che conduce però la stessa cliente a lasciarsi andare a un'ulteriore rivelazione. Così lei aggiunge ancora, colma di soddisfazione: «Bene, così *quello* non potrà portarselo qua!». Sennonché il riferimento a un «quello» lascia decisamente interdetto l'avvocato, che soggiunge subito: «*Quello* chi, scusi?». Nemmeno a dirlo, si tratta del figlio della seconda moglie, che questa – come accade sempre in questi casi – ritiene discriminato rispetto ai figli della prima moglie, proprio per non poter usufruire dei vantaggi derivanti dalla residenza in Italia.

La scoperta di un altro figlio, per dir così, di secondo letto del marito costringe però l'avvocato a incrinare le rosee prospettive di esclusione della seconda moglie dalla convivenza abitativa in Italia, prospettive che la cliente aveva appena visto sbocciare di fronte a sé. Il legale si vede costretto ad avvertire che la presenza

di un figlio cambia le carte in tavola. In effetti, il padre potrebbe chiedere il ricongiungimento familiare con il bambino e poi, se non come moglie almeno nella veste di madre, potrebbe far venire la seconda moglie in Italia, proprio per consentirle di ricongiungersi al figlio (sulla base del c.d. ordine pubblico attenuato *all'italiana* – in parte diverso da quello di derivazione francese – e nel rispetto dei diritti fondamentali del minore)[53].

L'immediata e incalzante domanda della cliente di fronte a questa sopravvenienza è la seguente: «Ma è sempre la legge italiana che dice anche questo?». Benché poco convinta della coerenza del diritto nostrano (e come si potrebbe darle torto!?), alla fine la donna prende atto di questa infausta possibilità. Affranta, tuttavia non si perde d'animo. Ed è a quel punto che, contraendo il viso in un sorriso malizioso, si avvicina all'avvocato stringendogli forte il braccio e soggiunge con fare ammiccante e complice: «Avvocato, questo però non lo diciamo a mio marito!».

Il tratto stupefacente di questo resoconto concerne le trasformazioni interculturali intraprese dalla signora africana di fede islamica. Il culmine della metamorfosi si raggiunge proprio alla fine, quando la presa di posizione contro la poliginia, pure tratto caratteristico delle pratiche matrimoniali islamiche, cerca, come propri alleati, prima la legge italiana e poi addirittura un maschio italiano bianco (l'avvocato), invitato a farsi complice nel nascondere al marito le effettive possibilità offertegli dalla legge circa il ricongiungimento con il figlio della seconda moglie e con quest'ultima. Tutto ciò sembrerebbe dimostrare non solo il pote-

[53] In tal senso, si è espressa la giurisprudenza italiana sin da Trib. Bologna, (ord.) 12 marzo 2003. In materia cfr., anche, Corte cost., n. 224/2005, Cass., 2 marzo 1999, n. 1739. Per ulteriori riferimenti giurisprudenziali rinvio alla rivista *Diritto, immigrazione e cittadinanza*. Ho trattato la questione in modo più diffuso in M. Ricca, *Oltre Babele*, cit., pp. 331-336.

re di relativizzazione degli irrigidimenti identitari prodotti da un uso interculturale delle normative vigenti nello stato di accoglienza, ma anche il carattere interspaziale delle torsioni interpretative adottate dall'avvocato nel tentativo di qualificare giuridicamente la situazione vissuta dalla cliente a cavallo dei due circuiti territoriali e culturali, italiano e senegalese.

Per giungere a soluzioni efficaci e adatte al caso, quindi a una selezione delle norme da chiamare in causa per venire effettivamente incontro alle esigenze della sua assistita, l'avvocato deve tener conto di quel che accade in un altrove lontano, che però rientra nel circuito semiotico e, dunque, nella categorizzazione fattuale e giuridica di quel che la cliente intende fare. Ed è appunto attraverso questa sequenza che la ri-categorizzazione interculturale si fa asse di modificazione e riconfigurazione degli spazi d'esperienza.

Quale piega abbiano preso alla fine le vicende familiari della signora africana non saprei dirlo, né conosco la soluzione finale escogitata dall'avvocato per venirle incontro. Certamente, le prime e la seconda si saranno sviluppate di pari passo, coinvolgendo in un gioco di rappresentazioni incrociate, di mosse e contromosse, un insieme di attori unificati nell'azione da una scena "teatrale" transnazionale. Il teatro della storia è appunto il *Kóra* transterritoriale e transcategoriale che ne scandisce, sottosoglia e simultaneamente, l'emersione, la materializzazione e la significazione interspaziale e interculturale, sfociando nella delineazione di un nuovo spazio d'azione forgiato da nuove scansioni culturali[54].

L'antropologia culturale e la stessa antropologia del diritto registrano e concettualizzano, con riguardo a casi simili, una

[54] Cfr. M. Ricca, *Uso interculturale dei diritti umani*, cit.

crescente de-territorializzazione sia dell'esperienza culturale sia della soggettività[55]. Questa qualificazione, figlia dell'influenza esercitata dall'idea di globalizzazione, ha senso, tuttavia, fino a quando si consideri il territorio come una sorta di sinonimo di "circuito spaziale monoculturale". Adottando una prospettiva corologica, le cose appaiono invece in modo diverso. Ogni luogo, da tempo immemorabile e persino a livello biologico o fitologico, è frutto di sintesi interspaziali incapsulate all'interno di ciò che abita in esso. Le entità presenti in un singolo luogo possono avere provenienze le più remote. E queste provenienze possono a loro volta rivelarsi determinanti per comprendere le caratteristiche, le implicazioni, il significato di quel che ci si trova davanti in quel luogo.

Alle volte, proprio per comprendere questo significato, è necessario compiere viaggi fisici o immaginari nei luoghi d'origine. Luoghi che vanno a collocarsi in una dimensione inter-spaziale o, forse, semplicemente "spaziale", dove si comprenda che forse non c'è alcuna distinzione tra territorio e luogo, da un lato, e spazio, dall'altro. Questo perché lo spazio non è una cosa, una dimensione oggettiva e vuota posta là fuori, quanto piuttosto

[55] Sulla de-territorializzazione e sulle analisi antropologiche multi-situate mi limito qui a richiamare G.E. Marcus, *Ethnography in /of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, in *Annual Review of Anthropology*, 1995, XXIV, pp. 95-117; Id., *What is at Stake – and is not – in the Idea and Practice of Multi-Sited Ethnography*, in H.L. Moore, T. Sanders (a cura di), *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*, Malden (Mass.) – Oxford – Carlton (Victoria), Blackwell, 2006; B. Santos de Sousa, C. Rodríguez-Garavito, *Law, Politics, and the Subaltern*, cit., p. 1 ss.), M. Goodale, *Introduction: Locating Rights, Envisioning Law between the Global and the Local*, in M. Goodale, S. Engle Merry (a cura di), *The Practice of Human Rights: Tracking Law between the Global and the Local*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 26 e l'ormai pressoché classico A. Gupta, J. Ferguson (a cura di), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology,* Durham (N.C.) – London, Duke University Press, 1997, benché di questi autori non condivida l'approccio post-moderno.

una dimensione semiotica in grado di rendere prossimo il fisicamente lontano e concettualmente distante quel che pure può collocarsi vicino. Tutto sta non tanto nella misurazione della distanza fisica tra gli oggetti ma nella loro capacità di prospettarsi come implicazioni l'uno dell'altro. Ragione che rende, se adeguatamente tradotti, gli oggetti o i fenomeni prossimi nello spazio potenziali connotazioni da includere all'interno delle categorie concettuali utilizzate per definire altrettanti oggetti vicini ai primi. Come definire le corsie d'implicazione, come cartografare il mondo e forgiarne le distanze di senso, è questione governata dai valori e dai fini propri del "cartografo"[56].

5. Diritto errante. Metamorfosi cartografiche e deficit cognitivi della qualificazione giuridica

Con le persone migrano anche i loro spazi d'esperienza. Questo significa che per qualificare quel che accade qui e ora, il diritto e gli operatori giuridici devono imbarcarsi lungo rotte geografico-culturali mai navigate prima. Per leggere le situazioni "presenti" il diritto deve farsi errante. L'applicazione di una norma appartenente a un sistema statale e territoriale dovrà transitare attraverso un processo di etero-integrazione informativa e semiotica. Per comprendere quel che fa, pensa e vuole una persona proveniente da un altro stato o appartenente a un differente circuito culturale si renderà necessario compiere una sorta di viaggio "altrove". Lì, bisognerà andare in cerca degli indici semantici e contestuali in grado di far emergere le ra-

[56] J. Pickles, *A History of Spaces. Cartographic Reason, Mapping, and the Geo-Coded World*, London – New York, Routledge, 2004, e *ibidem* per ulteriore bibliografia sul tema.

dici di senso di quel che è fatto e detto nel qui e nell'ora o che comunque è "attualmente" soggetto a interpretazione in seno a uno spazio d'esperienza.

Al riguardo, è indispensabile sottolineare che il transito inter-contestuale non equivale a una neutra raccolta di dati. Lo sguardo dell'osservatore forgia i percorsi e le emergenze della ricerca. In più, esso deve fare i conti con la circostanza che la ricerca è orientata in modo bidirezionale e vettori di essa sono l'esperienza, la volontà, la capacità di elaborazione culturale di tutti gli attori protagonisti della vicenda migratoria.

Non compiere il viaggio oltre-confine, non tenere conto delle autotrasformazioni culturali vissute e gestite dalle persone, equivarrebbe a comprendere in modo monco, difettivo, gli estremi della situazione posta sotto la lente della qualificazione giuridica. Sennonché una erronea qualificazione del fatto si tramuterebbe in una qualificazione giuridica non corrispondente alla reale situazione da disciplinare, la stessa che funge da mezzo per la realizzazione dei fini incorporati nelle norme selezionate per l'applicazione. In altre parole, un *deficit* nella configurazione interculturale della c.d. fattispecie concreta darebbe luogo a una sorta di eterogenesi dei fini nell'attuazione delle normative statali. Non riuscire a rintracciare la corologia soggiacente al vissuto delle persone di volta in volta attratte nel circuito di applicazione delle singole norme si risolverebbe insomma in una falsa rappresentazione del fatto, quindi in un radicale eccesso di potere da parte degli operatori del diritto e delle istituzioni italiane.

Nel configurarsi di un nesso tra eccesso di potere e *deficit* della traduzione interculturale in sede di qualificazione giuridica degli eventi orbitanti attorno ai percorsi migratori o, comunque, a situazioni distribuite tra più circuiti territoriali / culturali / normativi, si delinea un aspetto centrale del diritto interculturale. E cioè la circostanza che esso non è finalizzato al raggiungimento

di scopi inclusivi aprioristicamente o dogmaticamente postulati, a loro volta scaturigine di un'ideale predisposizione per l'allofilia. Il motore del diritto interculturale è di tipo cognitivo. Perché la legge italiana possa realizzare i suoi stessi fini intrinseci, perché la sua applicazione sia coerente con i valori/fini posti a suo fondamento, si rende indispensabile l'attivazione di uno sforzo di traduzione interculturale. Ancor più sinteticamente e in modo evocativo: la curvatura interculturale nell'applicazione delle leggi italiane (o di qualsiasi altro Stato) è necessaria affinché esse possano rimanere se stesse, coerenti con i propri presupposti di legittimazione.

L'errore, il *deficit* cognitivo, rispetto alla decodificazione del fatto – di cui è parte anche la mente dell'agente straniero unitamente al contesto di senso da egli utilizzato nel progettare il proprio agire – può facilmente sostanziarsi nel commettere o nel farsi complici inaccorti di un'ingiustizia. Un'ingiustizia facilmente configurabile come violazione di principi costituzionali, dei diritti umani o di qualsiasi altro *standard* assiologico-valutativo sufficientemente vago e ambiguo da facilitare l'iscrizione nel suo spettro semantico di indici culturali connotati dalla differenza, dalla distanza semiotica rispetto a quelli autoctoni.

Per poter produrre effetti sistematicamente coerenti, il diritto deve farsi errante e, con esso, anche l'attività di qualificazione normativa svolta dai suoi operatori. Deve errare proprio per non "errare", perché i giuristi non sbaglino clamorosamente nell'interpretare i fatti che il diritto è incaricato di regolare. In questo senso, la carica assiologica degli enunciati di principio, e in particolar modo di quelli integrati nel discorso sui diritti, li rende simili alle c.d. norme di presupposizione[57]. Così come queste pre-

[57] Cfr. M. Ricca, *Metamorfosi della Sovranità e ordinamenti confessionali*, Torino, Giappichelli, 1999.

suppongono definizioni normative, descrizioni fattuali, che abitano in circuiti differenti da quelli dell'ordinamento e degli ambiti di competenza ai quali esse appartengono, allo stesso modo gli enunciati di principio, le categorie assiologico-giuridiche di rango costituzionale proiettano la loro portata semantica e deontica di là dai confini culturali e geografici dello Stato presupponendo quanto vi accade come elemento integrativo dei propri effetti. Ciò accade e può accadere perché la capacità inclusiva del loro spettro semantico è estremamente ampia e, soprattutto, suscettibile di tollerare un'ampia plasticità morfologica nelle fattispecie o estensioni riconducibili al di sotto del loro ombrello. Un'esemplificazione basterà a esplicitare il senso di questa asserzione.

Si considerino la categoria "gioia" o quella "solidarietà". I comportamenti, gli eventi, gli oggetti e i fenomeni categorizzabili sotto queste due calotte semantiche, o lemmi, possono differire enormemente dal punto di vista morfologico, tanto da non presentare dal punto di vista analitico ed empirico alcun elemento in comune. Nel circuito delle implicazioni della gioia, quale sua determinante, possono assumersi tanto una navigazione in barca a vela quanto una carezza data a un bambino[58].

[58] A questo riguardo è necessaria una precisazione. Nella teoria psicologica si distingue sovente tra condizioni elicitanti delle emozioni ed emozioni in se considerate. Questa distinzione, apparentemente intuitiva, poggia tuttavia su una lettura di tipo dualistico dell'esperienza. Come se, appunto, le condizioni elicitanti fossero fatti, posti fuori dalla mente e dal corpo, e l'emozione una reazione interna, endo-corporea e psichica. L'oggettività dei fatti e anche la loro apparente esteriorità è pero una conseguenza delle relazioni tra una mente incorporata e l'ambiente (di cui la stessa mente incorporata è parte integrante). Allo stesso modo, l'entità mente/corpo non esiste a prescindere dalle relazioni con l'ambiente. Ciò significa che le emozioni concorrono nel processo di determinazione degli oggetti e dei fenomeni c.d. esterni, come questi nel sorgere delle emozioni e delle trasformazioni corporeo-mentali che le sostanziano. La reazione emotiva penetra ed è parte integrante dell'attività percettiva ancor prima che essa giunga alla coscienza. Esattamente come accade

Allo stesso modo, tra i gesti di solidarietà possono riconoscersi l'empatia per la sofferenza di qualcuno come la costituzione di una borsa di studio per i più meritevoli.

Dal punto di vista della corrispondenza connotativa di tipo analitico/morfologico, i membri delle coppie elencate non condividono quasi nulla. Eppure, ciascuno di essi è accomunabile sotto il medesimo ombrello categoriale dell'altro in relazione alle sue connotazioni assiologiche, emotive o teleologiche. Del resto, i confini categoriali sono quasi sempre determinati assiologicamente o teleologicamente[59]. Le connotazioni, gli elementi delle liste di controllo semantico, possono considerarsi anche

per le percezioni e le loro categorizzazioni. Ciò non significa che la riflessione, così come il sentimento, non possano poi retroagire sulle reazioni mentali-corporee condizionandone, controllandone o modificandone il manifestarsi. Anzi, i ri-orientamenti consapevoli dell'attività percettiva ed emotiva possono divenire con il tempo irriflessi, trasformarsi in abiti adottati dal binomio mente-corpo in modo inconscio, automatico. La componente emotiva, in molti casi, può non essere più percepita dalla coscienza, così da rendere invisibile l'aspetto qualitativo, estetico, assiologico, intrinseco a tutto ciò che viene percepito, alle sue categorizzazioni e al processo che conduce al prender forma dell'esperienza. Il soggettivo, l'interno, svanisce dall'orizzonte della coscienza. Il contraltare di questa sparizione è l'oggettività esterna, che è invece il luogo di condensazione di soggetto e oggetto. Il raggiungimento della condizione di stabilità coincidente con l'oggettività è però solo momentaneo, mai definitivo, almeno in termini assoluti. Le angolazioni della relazione soggetto/oggetto possono sempre mutare, riattivando l'attività emotiva e la percezione cosciente degli aspetti qualitativi dell'esperienza, in vista di e fino a nuove configurazioni dell'oggettività, di nuove sintesi soggetto/oggetto. L'insieme di queste considerazioni consente di assumere, come negli esempi formulati nel testo, la navigazione a vela e la carezza a un bambino, la manifestazione empatica per il dolore altrui e l'elargizione di una borsa di studio, quali implicazioni, connotazioni costitutive le categorie emotive della gioia o della solidarietà, e non mere condizioni elicitanti o implicazioni pragmatiche del manifestarsi di eventi mentali o puramente psichici quali sarebbero, appunto, le emozioni in una prospettiva dualistica.

[59] Cfr., per questi profili, M. Ricca, *Culture interdette*, cit. e Id., *Il tradimento delle immagini*, cit.

alla stregua di mezzi, di porzioni della relazione e del processo di relazionamento/implicazione che dà luogo a quel che indichiamo con la categoria e con la parola che la rappresenta. La determinazione dei contesti, dei confini categoriali, dipende dai fini adottati nel definirli; senonché il significato, il contenuto dei fini è il risultato delle relazioni dinamiche tra i mezzi; i quali, a loro volta, definiscono il contesto. Si tratta di un circolo, dal quale permette di uscire appunto la plasticità delle categorie assiologico/teleologiche, grazie alla loro inclusività in grado di relativizzare e varcare i confini delle connotazioni morfologiche.

La possibilità di iscrivere comportamenti, parole, oggetti, all'interno delle categorie assiologiche di vertice, e perciò semanticamente più aperte, degli ordinamenti statali (gli enunciati sui diritti umani e/o fondamentali ne sono l'emblema) può essere attivata mediante l'esplicitazione di paesaggi narrativi ricchi di indici connotativi. Facendo leva su questi paesaggi connotativi, è possibile rintracciare continuità semantiche tra le forme dell'agire dell'Altro e lo spettro semantico delle categorie assiologiche integrate negli enunciati normativi di principio. Una volta tracciate simili linee di continuità, sarà poi necessario affrontare un percorso di valutazione circa la salienza di quella che ho già definito come risonanza inter-contestuale incrociata. In parole più semplici, si tratterà di giustificare perché non includere sotto l'ombrello della tutela assicurata da un principio-valore comportamenti che contengono il medesimo elemento assiologico all'interno del proprio parco connotativo[60].

Si ipotizzi che nonostante tutte le possibili differenze morfologiche, l'attività di contestualizzazione narrativa e di traduzio-

[60] Sulla risonanza contestuale incrociata, con più ampie motivazioni e richiami bibliografici, cfr. M. Ricca, *Culture interdette*, cit.

ne/transazione interculturale dei significati conduca a rinvenire in un oggetto gli estremi di un simbolo religioso anziché di un arma contundente o di altro tipo (è appunto il caso del *kirpan*). A quel punto bisognerebbe riuscire fornire un motivo ragionevole per vietare a una persona di portarlo con sé nei luoghi pubblici e permettere, simultaneamente, a un cattolico di andare in giro con una croce d'acciaio del peso di mezzo chilo[61]. Per giungere a questo stadio, tuttavia, l'interprete dovrà usare la norma di principio e il valore in essa contenuto come una sorta di rampa di lancio per escursioni in territori semiotico-culturali assai distanti da quello italiano o occidentale. Un'autentica attuazione del valore rispetto alla situazione concreta esige, insomma, un'eterointegrazione semantica del vocabolario e dei confini categoriali utilizzati nell'applicazione degli apparati normativi. Questa eterointegrazione potrà includere spazi d'esperienza assai distanti da quelli territorialmente prossimi alla sfera di operatività geografica del singolo ordinamento statale. Ciò nondimeno, l'esigenza di fornire un'interpretazione assiologicamente coerente della situazione da regolare costringerà a prendere in considerazione e a includere ciò che è culturalmente e geograficamente lontano.

La precisazione della dimensione semantico-spaziale soggiacente alle relazioni connotative riassunte da comportamenti, cose, fenomeni, parole, non è altro che un'opera di configurazione corologica delle situazioni da regolare e, di riflesso, delle norme da utilizzare per regolarle. Attraverso le lenti di una corologia interculturale è perfettamente coerente che il distante geografico si faccia prossimo e il morfologicamente discontinuo si palesi continuo. È così perché il generatore delle percezioni e configu-

[61] Cfr. M. Ricca, *Il tradimento delle immagini*, cit.

razioni tanto semantiche quanto spaziali è comunque e sempre semiotico. E nell'ambito delle relazioni tra i segni il distante e il prossimo dipendono dai nessi d'implicazione sintetizzati nella creazione dei significati e delle loro reti connotative, non dalle distanze chilometriche. Considerazione che può condurre a concludere che un oggetto prossimo fisicamente può rivelarsi, a uno sguardo corologico, del tutto remoto o inattuale, poiché privo di salienti nessi d'implicazione con gli aspetti connotativi di una categoria.

Fallire nella configurazione della cornice corologica di atti, parole e oggetti, può dar luogo a forme d'ineffettività dei valori apicali degli ordinamenti. Un'ineffettività facilmente suscettibile di convertirsi nel carattere illegittimo delle scelte normative o giudiziali riconosciute come cause di essa. Del resto, che la sovranità statale e le sue proiezioni normative debbano estroflettersi e etero-integrarsi con quel che è esterno a esse in termini semantico-spaziali è un'implicazione agganciata all'agire degli stessi cittadini autoctoni dei singoli stati. L'attività delle persone doppia costantemente i confini nazionali, e la stessa tutela dei diritti fondamentali, la soddisfazione dei bisogni primari della popolazione, dipendono da fattori che si muovono lungo corsie asintotiche rispetto alle coordinate del diritto e della politica endo-statali. Quando il rifiuto di etero-integrare l'ordinamento si palesa come lesione di un diritto fondamentale, di un principio-valore di esso, la funzione di presupposizione svolta da entrambi si dimostra con altrettanta forza che nell'ipotesi di richieste di riconoscimento della propria differenza culturale avanzate dai migranti.

D'altra parte, i circuiti culturali, come ad esempio quelli religiosi, non corrispondono affatto alle scansioni e alle mappe della geografica politica statale. Comprendere il senso di un'istanza religiosa formulata qui e adesso richiede spessissimo

l'eterointegrazione cognitiva e assiologico-normativa di fattori generati in un altrove territoriale, talvolta persino in non-luoghi fisici perché piuttosto spazi della trascendenza e dell'esperienza di essa.

In generale, va poi osservato che gli enunciati giuridici sono assai più vulnerabili delle categorie analitiche di tipo empirico alle pressioni semiotiche esercitate dalla diversità culturale. Benché tutte le categorie, persino quelle astrattamente analitiche, integrino elementi assiologici, viceversa negli enunciati e nelle categorie del diritto questa presenza è assai più evidente. È dunque più semplice, più immediato, forzare i confini connotativi delle categorie linguistiche facendo leva sulla plasticità semantica (e, direi, corologica) dei valori. Ed è così perché il diritto non descrive ma prescrive. E la prescrizione, per essere dotata di obbligatorietà, deve essere in un modo o nell'altro – e nei sistemi democratico-costituzionali in maniera perspicua – dotata di pregevolezza assiologica e/o teleologica. Una cosa si deve fare perché è bene farla. Nessuna versione dell'imperativismo o del formalismo giuridico può sfuggire alla presa di questa esigenza, di questa condizione antropologica dell'esperienza giuridica, quantomeno a livello di norme di chiusura dell'ordinamento. Non appena s'intercetti la connotazione assiologica degli enunciati normativi o i suoi referenti sistematico-gerarchici, l'approccio corologico-interculturale diverrà percorribile. Per questa via, e nonostante possa apparire paradossale, proprio il diritto, arma letale nel concretizzarsi dell'oppressione coloniale e del dirigismo di marca occidentale nell'era post-coloniale, può tramutarsi in una sorta di strumento di auto-collasso del discorso etnocentrico, identitario, nazionalistico e così via.

Il necessario errare del diritto lungo le rotte di una corologia interculturale si prospetta qui come specularmente inverso a quello che accompagnò il colonialismo, peraltro in entrambi in

sensi del termine "errare". Se un tempo il diritto occidentale spadroneggiava errando per il pianeta col vento in poppa dell'imperialismo occidentale, oggi esso erra anche per coordinarsi con il flusso di ritorno antropico generato dalle migrazioni verso l'Occidente. Analogamente, se i trapianti giuridici imposti dai poteri coloniali in altri contesti culturali commisero l'errore di non tradursi nei linguaggi locali, così da tentare di dar vita a processi di inclusione interculturale[62], oggi il diritto degli Stati occidentali è posto di fronte alla necessità di tradurre l'Alterità presente in casa propria al fine di poter rimanere coerente con se stesso, di non collassare sui suoi presupposti di legittimazione a causa dei propri errori interpretativi e dei deficit antropologico-cognitivi dei suoi operatori. Per evitare di "errare", di applicare in modo incoerente e culturalmente asimmetrico le proprie norme, quel diritto deve errare in senso corologico-interculturale. È un po' come se la storia moderna si ribaltasse e il presente si stesse trasformando nello specchio del passato coloniale. *A parti geografico-culturali invertite*, questo ribaltamento è effetto di un medesimo errore, e l'intercultura – quella non realizzata nel passato e quella ancora da realizzare nel presente – ne può costituire il rimedio.

Le coordinate assiologico-politiche del diritto moderno avevano quale loro cifra l'universalità o, comunque, una petizione di

[62] I tentativi fatti, come ad esempio l'*adat law*, corrisposero piuttosto a prove di traduzione dell'esperienza giuridico-morale dei popoli colonizzati entro le categorie e la razionalità (sistematica) propria del diritto occidentale. E quando queste operazioni davano esito fallimentare, la conclusione era univoca e certa: i popoli colonizzati mancavano di senso del diritto. Il caso dell'India all'epoca della colonizzazione inglese è emblematico. Cfr., al riguardo, R. Lingat, *The Classical Law of India*, Berkeley, University of California Press, 1973; J.D.M. Derret, *Religion, Law, and State in India*, Delhi, Oxford University Press, 1999.

universalità. Eppure, per ragioni legate a una sorta di economia delle possibilità, le petizioni di universalità, contenute per esempio nelle dichiarazioni cosmopolitiche sui diritti naturali e/o umani, trovarono attuazioni locali, territorialmente limitate ai contesti nazionali[63]. L'effetto fu appunto quello di produrre esperienze e concretizzazioni etno-locali dell'universalità, sue versioni territorialmente e culturalmente situate, si potrebbe dire persino "provinciali". Le dichiarazioni dei diritti si saldarono alle categorie normative di diritto comune, colme invece di rughe storico-culturali e, come accennato più sopra, di riflessi della teologia morale di matrice cristiana. Tuttavia, compiuta questa identificazione metonimica tra cultura europea e universalità (*id est*: potenzialità universalistiche degli enunciati sui diritti dell'uomo), essa venne utilizzata come mezzo di legittimazione per l'inculturazione forzata dei domini coloniali. L'identità europea fu spacciata per universalità, e ciò creò l'alibi per deprezzare e ignorare la "dignità" culturale dei modi di vivere degli Altri[64]. L'imperialismo coloniale avanzava grazie a vele e cannoni, certo, ma il suo carburante consisteva anche di questi dispositivi "ideali".

L'universalità tradita dal colonialismo e dal nazionalismo presenta però il suo conto oggi, proprio sull'onda delle migrazioni. L'ingresso nell'era della decolonizzazione ha lasciato molte ex-colonie con un'eredità di difficile gestione. Il sogno della propria autonomia si è ritrovato, come materiale da costruzione, i mezzi istituzionali e le categorie politiche tipiche della cultura occidentale. Al tempo stesso, però, ha dovuto regi-

[63] Cfr. J. Habermas, *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa*, in Id., *Morale, diritto, politica*, Torino, Einaudi (raccolta di scritti vari), 1992; S. Benhabib, *The Rights of the Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge, CUP, 2004.

[64] Cfr. S. Muthu, *Enlightenment against Empire*, cit.

strare tutte le difficoltà di coordinazione tra questi mezzi e gli immaginari culturali tradizionali, finalmente affrancati dal giogo dell'oppressione e "liberi" di manifestarsi quali corsie di autorappresentazione della volontà politica degli individui.

Il "sogno" democratico ha dunque dovuto fare i conti con una sostanziale asincronia e incommensurabilità con molte figure antropologico-simboliche della mentalità etnica, non di rado radicate in tradizioni religiose diverse dal Cristianesimo e, quindi, dalle coordinate di senso dell'immaginario occidentale. Questa frattura, oltre alle pressioni post-coloniali e a un uso spesso artatamente retorico e tornacontistico dei diritti umani da parte di agenzie internazionali pilotate dal blocco di potere euro-americano, ha fatto da miccia all'esplosione di fondamentalismi di varia estrazione. Tratto comune a tutti questi fenomeni è però il radicamento nelle difficoltà di elaborare forme di soggettività giuridico-sociale in grado di condensare, includere e tradurre reciprocamente le culture e le tradizioni locali rispetto alle categorie del diritto moderno di marca occidentale. In qualche modo, è questa la mela avvelenata nascosta dentro l'apparente pacco-dono delle dichiarazioni di affrancamento dal giogo coloniale, *più o meno* munificamente rilasciate dagli stati europei nel corso del Novecento.

Il *deficit* di traduzione interculturale, figlio dell'universalismo etnocentrico propugnato dal colonialismo, si ripropone, oggi, come sfida all'interno degli stessi Stati occidentali odierni. L'Altro che arriva è già carico, *più o meno* consapevolmente, delle incongruenze politico-antropologiche connesse all'asintonia sussistente nel paese d'origine tra categorie del diritto moderno e immaginari religioso-tradizionali. L'approdo in Occidente, attraverso i tracciati delle migrazioni, avviene dunque già sull'onda di un pregiudizio o, quantomeno, di uno sforzo di coordinazione tra modernità e tradizione gestito spesso in modo dialettico, op-

positivo. Sennonché l'aver spacciato la nostra identità europea per universalità non è affatto un tratto eliminato, corretto o superato dell'esperienza giuridica e democratica dei paesi occidentali. La differenza culturale agita dai migranti si ritrova così a combattere – ripeto, a parti geograficamente invertite – una battaglia analoga a quella già perduta nel passato in casa propria e riapertasi con la de-colonizzazione. Mi riferisco: *a)* al tentativo di sfruttare le potenzialità universalizzanti e inclusive di chi prova a iscrivere i propri codici culturali nello spettro semantico del discorso sui diritti e *b)* al riempimento in chiave prototipica dei contenuti di esso con le categorie della cultura giuridica e le chiavi antropologiche occidentali/nazionali.

Frasi-motto come: «chi viene deve rispettare i nostri valori e dimostrare di condividerli», «all'integrazione bisogna mettere dei paletti», «non è possibile farsi balcanizzare o islamizzare», «bisogna rispettare le regole della convivenza civile nel nostro paese» e così via, funzionano da alibi retorici per giustificare la totale assenza di traduzioni interculturali e, soprattutto, un uso etnocentrico ed escludente dei diritti umani e/o fondamentali. Bisogna comprendere, però, che non sarà possibile tradire troppo a lungo l'originaria (e genuina)[65] petizione cosmopolitica intrinseca nel discorso sui diritti.

Non si può predicare l'universalità, e assumerla quale asse nella costruzione dei paradigmi della convivenza civile, per poi restituirne una versione totalmente modellata sulla cultura locale. L'ingresso dell'Alterità entro i confini nazionali degli Stati euro-americani (o di cultura occidentale come l'Australia) mette capo alla richiesta implicita di dimostrare quanto sia autentica e praticabile la cifra universalistica del diritto moderno d'Occidente. An-

[65] Cfr., ancora, S. Muthu, *op. cit.*

che perché, se alla prova dei fatti le democrazie occidentali palesassero di non riuscire a includere l'Alterità in via interculturale, generando una soggettività giuridica equidistante dalle differenze culturali e non asimmetrica nel farsi riflesso delle loro molteplici istanze di riconoscimento, a crollare sarebbe allora tutto il progetto moderno.

Benché qualcuno *non veda l'ora* che questo avvenga, io – anche se non è di moda – resisto. Non so pensare cosa potrebbe accadere dei destini planetari se domani la tesi del pensiero postmoderno dovesse rivelarsi veritiera, e cioè che le potenzialità della modernità, della sua grammatica universalistica, non sono più del cattivo uso fattone dal colonialismo. Se la modernità, alla fine, si dimostrasse coincidente soltanto con l'insieme delle sue difettività, non so dove e come potrebbe trovarsi una piattaforma comunicativa per evitare un cieco conflitto di tutti contro tutti.

Il diritto interculturale e la sua metodologia antropologico-semiotica di traduzione/transazione tra le differenze costituiscono tentativi per provare a condurre a termine il progetto moderno, fornendo a esso piste di realizzazione culturalmente inclusive. L'adozione di questa prospettiva induce, tra l'altro, a immaginare risposte assai diverse alle istanze di pluralizzazione del lessico giuridico, fondate proprio sulla utilizzazione delle potenzialità inclusive insite nella semantica dei diritti.

Questo compito può essere affrontato adottando una visione del pluralismo giuridico-culturale diversa da quella attualmente più diffusa e, di conseguenza, una lettura dell'inter-costituzionalità e dell'inter-giusfondamentalità caratterizzata da dinamiche non coincidenti con quelle ad oggi alimentate dall'azione congiunta delle agenzie istituzionali sovranazionali e statali.

5.1. Pluralismo assiologico *vs.* pluralismo normativo

Il pluralismo giuridico è oggi prevalentemente inteso – come ho più volte osservato sopra – come pluralismo inter-ordinamentale. Questo approccio conduce tuttavia a inquadrare le richieste di riconoscimento culturale avanzate dalla persone all'interno di *frames* di operatività consentite dal diritto internazionale privato o veicolate dal diritto comparato. Nel primo caso, cioè quando si utilizza il diritto internazionale privato, l'istanza di riconoscimento proposta dal singolo è testata sulla base della sua congruenza rispetto a un apparato normativo in qualche modo riconoscibile come tale. È forse anche per questo motivo che le richieste di tutela della differenza culturale tendono ad assumere la forma di richieste di tutela della libertà religiosa.

Quasi tutte le religioni del mondo hanno prodotto nel tempo codici e ortoprassi formalizzate e tramandate in termini normativi. Per di più, l'appello alla libertà religiosa vanta una particolare corsia di legittimazione di fronte agli ordinamenti laici o secolarizzati. Le giurisdizioni secolari non sono competenti ad analizzare nel merito la fondatezza assiologica delle richieste avanzate in nome della religione, a costo di smarrire la propria laicità, di tradire il carattere secolare dei propri presupposti di legittimazione e di violare così il divieto d'intrusione nella sfera della coscienza e della fede religiosa[66]. I giuristi, del resto, han-

[66] Sul perché la rubricazione delle istanze di tutela della differenza culturale sia di tipo religioso rinvio a M. Ricca, *Pantheon*, cit.: lì provo a evidenziare (spec. nel cap. 1) il carattere non puramente strategico di questa opzione, genuinamente motivata, in molti casi, dalla continuità sussistente sul piano antropologico tra le attuali forme culturali della soggettività giuridica e le impronte lasciate su di esse (comprese quelle laiche occidentali) dalla plurisecolare commistione tra religione e cultura. Si tratta di un discorso che vale per

no maggiore dimestichezza a trattare con i loro più consueti strumentari metodologici gli indici della differenza culturale riducibili a standard normativi. I mezzi dell'eterointegrazione inter-ordinamentale sono già rodati, primo fra tutti il rinvio, e compresi di dispositivi (come ad esempio l'ordine pubblico) per limitarne e contro-limitarne l'operatività (tutela dei rifugiati, diritto d'asilo, violazione dello *jus cogens* internazionale).

La questione è, però, che la pluralità culturale/ideale e le sue esigenze di tutela non si collocano soltanto sul piano delle relazioni possibili tra sistemi di norme, declinandone quindi le implicazioni solo in senso inter-ordinamentale. Esse sono concepibili, e sono effettivamente così concepite in seno alle differenti esperienze costituzionali, come componenti di un pluralismo assiologico, incarnato e attivato lungo le corsie del diritto vivente dalle diverse opzioni prospettate dai singoli individui o gruppi nel prospettare letture dei diritti umani e/o fondamentali.

Proprio in nome della vocazione universalistica degli enunciati a tutela dei diritti e dell'intrinseca apertura transepocale e ultralocale dei valori da essi espressi, non vedo perché tra le chiavi del plurale manifestarsi di queste letture non possa e non debba considerarsi anche la differenza culturale. Perché se è vero che tutti sono eguali di fronte alla legge, indipendentemente dalla razza, dal sesso, dalle opinioni politiche e dalla cultura,

tutte le esperienze e le culture giuridiche. Sottolineare l'ubiqua commistione tra religione e cultura, unitamente alla sua resilienza all'interno dei linguaggi giuridici, diverrà progressivamente tanto più importante di pari passo con l'incrementarsi della multilateralità e multidirezionalità dei processi di co-implicazione globale, e quindi anche di motilità planetaria delle persone e dei loro interessi (M. Ricca, *Soggetto, diritto, religioni. Sentieri antropologico-culturali della capacità giuridica*, in *E|C. Rivista dell'Associazione italiana di Studi semiotici*, www.ec-aiss.it, 5 febbraio 2014, pp. 1-46).

allora appare del tutto legittima anche la lettura dei testi costituzionali, e di quelli legislativi riguardati nella prospettiva pluralistica dell'interpretazione della Costituzione.

La scommessa del pluralismo giuridico e culturale non si gioca, dunque, sul terreno dei rimandi inter-normativi, con tutti i limiti di coordinazione e compatibilità reciproca che ciò presenta; o, almeno, non solo su quello. Al contrario, la sfida più interessante s'inscena – purché si apra il sipario – sul palcoscenico di un'interpretazione condotta in chiave universalistico-inclusiva dei diritti, mediata da un'attività di traduzione-transazione interculturale focalizzata sulle prassi, sulle forme esplicite e sulla dimensione implicita (le *parti mute*)[67] dell'esperienza giuridica.

Tutto ciò, tra l'altro, presenterebbe un duplice vantaggio. Da un lato, esso consiste nella possibilità di situare l'invocazione dei diritti in una rete semiotica già strutturata, e ottenuta appunto attraverso l'attivazione diffusa e costante delle pratiche di traduzione interculturale. Così facendo, si eviterebbe l'uso strumentale delle enunciazioni dei diritti e della loro vaghezza semantica, sovente finalizzato a legittimare aprioristicamente qualsiasi petizione di tutela, così riducendo, al contempo, a un sostanziale vuoto anomico la loro capacità di esprimere direttive per l'azione, la loro prescrittività[68].

[67] Sulle *parti mute* dell'esperienza giuridica – del tutto diverse da quello che i comparatisti definiscono "diritti muto" (cfr. R. Sacco, *Mute Law*, in *American Journal of Comparative Law*, 1995, 43, L. 455) – rinvio, per un'estesa trattazione, a M. Ricca, *Culture interdette*, cit.

[68] Cfr. C. Douzinas, *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Oxford–Portland (Or.), Hart Publishing, 2000; M. von Hildebrandt, *Human Rights as preconditions for intercultural society*, in *Selected Works of Mireille von Hildebrandt*, 2010, leggibile all'indirizzo *web* http://works.bepress.com/mireille_hildebrandt/28; M. Ricca, *Sussidiarietà orizzontale*, cit.

Per altro verso, una lettura in chiave assiologico-ermeneutica del pluralismo giuridico offrirebbe l'opportunità di favorire le autotrasformazioni culturali, caratteristica cruciale dell'esercizio della competenza culturale e della creatività insita in esperienze migratorie condotte (come dovrebbe essere) nel segno dell'emancipazione personale[69]. Ciò permetterebbe al diritto del singolo Stato di rispondere in chiave interculturale a ciò che le persone *vogliono*, e che spesso non coincide affatto con il trapianto giuridico delle norme dei sistemi di appartenenza.

Al contrario, come emerge dalle indagini sul campo, il migrante di altra cultura tende a creare *mix* culturali e, quindi, normativi. Egli non vuole "o questo o quello", secondo una logica antagonistica delle appartenenze o secondo patchwork ispirati a un rigido tornacontismo orfano di qualsiasi genuina e consapevole trasformazione interculturale, ma piuttosto "un po' e un po'". Potrà però aspirare a questo, a una rilettura creativa e assiologicamente coerente delle molteplici opzioni culturali, solo se dotato dei necessari supporti informativi circa le possibilità e le conseguenze delle proprie azioni al meglio di un coordinamento interculturale tra le sue aspettative e le risposte, comprese quelle giuridiche, della società d'accoglienza. In altre parole, egli dovrà poter sapere tempestivamente che sono possibili sia un percorso interculturale sia la proposizione di istanze di tutela interculturalmente modellate. Senza questa consapevolezza e la corrispondente possibilità, lo scadimento della auto-rappresentazione culturale in caricature identitarie di tipo folkloristico e antagonistico sarà – come purtroppo è – inevitabile.

[69] M. Ricca, *Il tradimento delle immagini*, cit.

5.2 I tracciati policentrici dell'inter-costituzionalità interculturale

Il transito da un pluralismo puramente inter-ordinamentale/inter-normativo a un pluralismo assiologico-interculturale tenderebbe ad assicurare ai circuiti "della differenza" uno spazio *dentro* lo spazio della sovranità statale. Il generarsi di simili inter-spazi d'esperienza vedrebbe all'opera quale motore della comunicazione tra esperienze giuridiche l'inter-soggettività, cioè le relazioni tra soggetti con bagagli culturali differenti. Grazie al suo operare e a una prassi interculturale dell'interpretazione costituzionale endo-statale potrebbe prodursi un fenomeno di progressiva sintonizzazione policentrica nelle prassi istituzionali di diversi paesi. Proverò a indicare subito le possibili sequenze di questo processo.

L'esistenza di un parco enunciativo dei diritti umani e/o fondamentali – per chiamarlo così –morfologicamente comune pressoché a molte le costituzioni del mondo è certamente fonte di contestualizzazione e diversificazione spaziale della loro portata semantica. Il significato dei diritti è dato dalle loro conseguenze, dalle loro implicazioni. Le conseguenze del discorso sui diritti sono prodotte dalla combinazione delle loro potenzialità di senso con i sistemi normativi dei diversi paesi e con lo sfondo d'esperienza sociale chiamato a interrogare e far sviluppare quelle potenzialità. La loro è un'universalità situata, del resto come è proprio di ogni autentica forma di universalità. Quando non fosse così e mancasse l'inclinazione a diversificarsi e situarsi, rendendo la piattaforma dei diritti specchio di molteplici punti di vista, non si tratterebbe di universalità ma di identità, di omogeneità.

Del resto, le stesse comunità del mondo non Occidentale, dopo un periodo di contestazione della logica dei diritti umani, hanno finito per mutare rotta. Accanto al moltiplicarsi di carte

regionali-universali, forse ossimoriche in apparenza ma sostanzialmente confermative dell'interesse per l'universalismo giuridico, la stessa antropologia del diritto, storicamente ostile a paradigmi cosmopolitici della soggettività giuridica, ha dovuto registrare una sorta di polietnica e corale volontà di non smarrire le chance di autorappresentazione delle proprie istanze culturali offerte dalla piattaforma normativa e discorsiva dei diritti umani.[70]

Semmai la tendenza antropologico-politica in corso sembra catalizzarsi attorno a un tentativo di declinare in modo culturalmente plurimo i significati dell'universalità. Questa, anziché essere intesa in termini essenzializzanti o ontologici, è piuttosto utilizzata come un orizzonte. In altre parole, essa non sembra più situarsi alle spalle delle manifestazioni della soggettività culturale e politica, fungendo da polo di confronto per saggiarne la conformità. Piuttosto, l'universalità parrebbe progressivamente essere assunta come asse teleologico, quindi come mezzo procedurale per promuovere un'azione polifonica diretta a raggiungere construttivamente, cammin facendo, quella linea d'orizzonte. Tutto questo, lungo un procedere potenzialmente infinito poiché a ogni stadio la soglia interculturale e inclusiva dell'universalità si sposterebbe ancora in avanti. Come è proprio, d'altra parte, di ogni orizzonte geografico, che si lascia avvicinare giusto per allontanarsi ancora.

[70] Cfr. T. Inoue, *Reinstating the Universal in the Discourse of Human Rights and Justice*, in A. Sajó (a cura di), *Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism*, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2004; K.M. Clarke, M. Goodale, *Introduction: Understanding the Multiplicity of Justice*, K.M. Clarke, M. Goodale (a cura di), *Mirrors of Justice: Law and Power in the Post-Cold War Era*, New York, CUP, 2010; per ulteriori, ampi riferimenti bibliografici sul tema, rinvio a M. Ricca, *Culture interdette*, cit.

In questo quadro, anziché pensare a migrazioni inter-istituzionali delle idee e delle pratiche ermeneutiche dei diritti, partorite quindi a livello di autorità pubbliche o di blocchi di potere di matrice finanziaria, il pluralismo assiologico-interculturale troverebbe quali vettori proprio i soggetti "in movimento", i singoli. Un indiano, ad esempio, tenderà, *a latere* dell'opera di traduzione antropologico-interculturale delle sue pratiche esistenziali, a proporre nel paese d'accoglienza soluzioni interpretative dei diritti che faranno eco a quelle diffuse nel proprio paese d'origine.

Grazie al coordinamento fra traduzione-transazione interculturale e richiesta di tutela costituzionale, simili pratiche potranno evitare però l'anomia o l'antagonismo identitario nella stessa lettura della portata dei diritti. Viceversa, questi funzionerebbero in questo caso come interfaccia orizzontale, come *ground* di traduzione, in vista della creazione di un lessico antropologico-giuridico della quotidianità di tipo interculturale e interspaziale[71]. Da un certo punto di vista, l'innescarsi di un simile fenomeno genererebbe un'inter-costituzionalità posta al seguito del prodursi delle esperienze intersoggettive imbastite dai soggetti "in movimento". Si avrebbero, dunque, modelli d'intersoggettività che non costituirebbero il prodotto di sintesi normative e inter-istituzionali gestite dall'alto, per esempio attraverso il c.d. dialogo tra le corti, ma che sarebbero il frutto di nuove esperienze interculturali, coestensive al diffondersi della multiculturalità sociale, capaci di funzionare da metronomo e da membrana osmotica per l'intersecarsi delle prospettive ermeneutiche sui diritti e, quindi, tra le dinamiche costituzionali dei paesi del globo.

[71] M. Ricca, *Sussidiarietà orizzontale*, cit.

Ogni luogo della multiculturalità potrebbe divenire una sorta di laboratorio locale dell'intercostituzionalità globale. Tra l'altro, l'incrementarsi multidirezionale dei flussi migratori, che non sono solo da Oriente verso Occidente, o dal Sud verso il Nord del pianeta, lascia supporre che il prender forma di laboratori per un costituzionalismo interculturale diverrà simmetrico e simultaneo in molti paesi. L'effetto complessivo potrebbe essere quello di un'inter-costituzionalità policentrica, di tipo non dirigistico, ma invece capace di germogliare dal basso, dal quotidiano, e di trovare il proprio punto di confluenza globale in un lessico antropologico-giuridico della soggettività polifonicamente "inter-legibile" dalle diverse prospettive locali. Non più glocalità, quindi, intesa quale soglia di adattamento del locale al globale e come risposta del globale alle peculiarità dialettiche del locale, quanto piuttosto polifonicità delle esperienze giuridico-interculturali elaborate nei diversi circuiti spaziali e coordinate in vista dell'emergenza progressiva, sintetica, di lineamenti di una soggettività planetaria.

Questo fenomeno potrebbe essere accompagnato e alimentato anche dalla multi-territorialità che segna la contemporanea esperienza migratoria. Chi si sposta verso un nuovo contesto di vita, non abbandona più, radicalmente, quello di origine. Soprattutto, le sue esperienze sono in grado di tenere aperto in modo costante un canale di comunicazione bidirezionale con i luoghi di provenienza. Se gli stati del mondo riuscissero a coniugare le loro tradizioni giuridiche e le connesse forme della soggettività con la differenza culturale, il tutto ispirandosi alla cifra di un costituzionalismo interculturale, probabilmente esse fornirebbero ai migranti le chiavi per riproporre le soluzioni così raggiunte anche in patria. Ciò forgerebbe "i presidi farmaceutici" per contribuire a rimediare – certo tardivamente: ma meglio così che mai – alle distonie culturali esistenti nei paesi post-coloniali

tra le forme giuridico-istituzionali ereditate dall'Occidente e le tradizioni, i linguaggi, gli abiti di vita legati ai codici antropologici pre-coloniali e sopravvissuti sotto soglia o alla periferia rispetto alle "gesta" imperialistiche degli Europei di ieri.

La diffusione a livello planetario di un approccio e di un atteggiamento cognitivo ispirato all'interculturalità, e quindi a un uso interculturale dei saperi giuridici, potrebbe creare una rete di *feedback* incrociati tra i modi di situare il discorso sui diritti. Essa potrebbe prendere forma per effetto di una sorta di mutua impollinazione antropologico sociale, le cui api sarebbero proprio i migranti, i soggetti "in movimento", con i loro tracciati di spostamento. Il fenomeno, se incrementato e potenziato dal diritto, anziché essere conculcato da un suo utilizzo sordo all'Alterità culturale e alle sue ragioni, potrebbe diffondersi similmente a quel che accade nei campi nella stagione della fioritura. Guardando il paesaggio, è dallo sbocciare ubiquo, spontaneo e simultaneo dei fiori che s'intuisce l'arrivo della primavera, non certo dallo scoccare del fatidico 21 marzo, fissato dall'illusorio convincimento degli esseri umani di poter contingentare per decisione istituzionale il ritmo delle stagioni. Poter superare l'inverno dei rinati antagonismi religiosi e culturali, sconfessando il mantra – tanto simile a quelle delle nonne secondo cui non ci sarebbero più le stagioni – professato in modo ossessivo-compulsivo dei tanti contemporanei sacerdoti del *verbo* economicistica, dipenderà però solo dagli esseri umani. Interculturalità e diritto interculturale non sono metanarrazioni a finale obbligato riguardo gli esiti della storia. Insieme, costituiscono semplicemente possibilità, sentieri percorribili. Incamminarsi lungo la loro traccia non è semplice, e per questo rimane oggetto di scelta. In un modo o nell'altro, *errare humanum est*.

anno IV, n. 4, 2014
data di pubblicazione: 18 gennaio 2015

Abstract

Errant Law. Spaces and Subjects

The essay will address the following topics:

a) In the first part, I treat questions concerning the possibilities of inclusive citizenships, intercultural translation and inter-normative/inter-constitutional pluralism. My speech will be further divided as follows:

1. Intersubjectivity and interconstitutionality; Transnational mobility and inclusive citizenship.

2. Cultural diversity and claims for legal recognition/protection. What the persons "on the move" appeal to the law of hosting countries and for what reasons?

3. Beyond inter-legality: Towards a *timely* intercultural law.

b) In the second part, I deal with the intertwining between cultural categories and spatial categories. The first axis for the analysis will address the interspatial blurring and blending produced by the trans-*lating* of the individuals through manifold and culturally plural circuits of state/territorial sovereignty.

The second axis will focus on the intercultural translation intended as place of convergence and condensation of categorical connotations used by different cultures for marking the space. I will try to show how translating cultures, each into another, by means of law's spectrum could be equivalent, coextensive with trans-*lating* different 'spatialities', and viceversa. Reaching this interlocutory target allows for the configuration of inter-spaces capable of working as a platform to assure the relevance and the legal qualification of different culturally oriented subjective agencies. Within such inter-spaces the physical-geographical coordinates may undergo deep semiotic alterations. As a conse-

quence, it will be that by the cognitive understanding and legal qualifying of the culturally different behaviours and claims for recognition, the geographical distance between subjects might shrink, while the apparent close topographical features might end up quite far away.

The theoretical toolkit I use to investigate these topics and possibilities is termed "legal chorology". It can be explained by these sequential steps:

1. Legal corology and intercultural translation.

x) How the re-categorization of spaces results in a change of linguistic-normative categories and their boundaries.

y) How the re-categorization of conceptual and normative patterns remould spaces of experience.

2. Errant Law. Cartographical metamorphosis and cognitive deficiencies of legal qualifications across cultures.

c) In the third part, I try the apply the above considerations to the to the legal pluralism and its different conceptions. My aim will be to envisage a pluralistic legal approach such that can go beyond the coordinates of an intercultural integration carried out exclusively by inter-normative devices. The steps of this last part are as follows:

1. Axiological pluralism vs. inter-normative pluralism.

2. The polycentric traces and bottom-up paths of an intercultural inter-constitutionality.