

Mario Ricca

Europa Unita e pluralismo euclideo. Il paradosso antropologico dell'attuale esperienza giuridica europea¹

Abstract

The European Union was born under the sign of 'unity in diversity' and pluralism. Such a design with its rather oxymoronic combination of ends has so far found an institutional and procedural synthesis. From a cultural point of view, however, Europe is divided, and efforts towards anthropological translation, at least in as reflected by the law, have so far been very scant. This diffraction results in a legal pluralism that addresses the national cultures as if they were parallel entities and, just like in a Euclidean universe, doomed never to meet. This essay aims at opening a pathway to develop a European legal interculture, as an outcome of both anthropological-spatial understanding – chorology – and legal experience aligned with the needs of European citizens and amenable to support the project of a Europe whose 'unity' may no longer consist of reciprocal cultural indifference. A Europe that no longer shares a common space of justice but rather, precisely, shares an interspace of a common justice.

Keywords: Europe - intercultural - translation - chorology – pluralism.

L'Unione Europea è nata nel segno dell'unità e del pluralismo. Questo binomio, per alcuni versi ossimorico, ha trovato una sua sintesi istituzionale e procedurale. Da un punto di vista culturale, invece, l'Europa è divisa e gli sforzi di traduzione antropologica nello specchio del diritto sono stati finora assai scarsi. Questa diffrazione si traduce in un pluralismo giuridico che tratta le culture nazionali e sub-nazionali come se fossero entità parallele destinate a non incontrarsi mai, proprio come nell'universo della geometria euclidea. Il saggio tenta di indicare i percorsi per sviluppare un'intercultura giuridica, sintonizzata su una dimensione antropologico-spaziale – corologica – in grado di rispondere ai bisogni dei cittadini europei e di supportare il progetto di un'Europa che non sia *unita nella reciproca indifferenza* culturale. Un'Europa non più spazio comune di giustizia ma, appunto, interspazio di una giustizia comune.

¹ Il presente saggio è precedentemente apparso in versione inglese sulla rivista UNIO - EU Law Journal. Vol. 1, No. 1, July 2015, pp. 3-26, consultabile sul sito www.unio.cedu.direito.uminho.pt

1. Prologo.

L'Europa è unita, le culture che la abitano invece no. Questo è lo stato dei fatti e rappresenta certamente un paradosso. Tuttavia, i paradossi logici abitano spesso i processi storici. Nell'accadere politico e sociale il ritmo dei cambiamenti è segnato dalla trasformazione, dalle sue fasi e dalla inevitabile coesistenza di contraddizioni. Anche i mutamenti improvvisi e rivoluzionari, dietro e avanti a sé, devono misurarsi con la persistenza degli abiti culturali, delle tradizioni, degli usi consolidati. Vecchio e nuovo, sincronico e asincronico, convivono all'interno dei tracciati della storia. L'Unione Europea è un progetto, mentre i paesaggi antropologici e le mentalità etico-giuridiche dei popoli d'Europa sono già realtà. E, come se non bastasse, sono realtà disomogenee anche al loro interno. Le tensioni etnico-politiche in seno agli stati nazionali ne sono la dimostrazione – penso alla Scozia, alla Catalogna, ai Paesi Baschi, alla Jugoslavia, agli antagonismi tra Sud e Nord d'Italia, solo per fare alcuni esempi. Quali sono le strategie utilizzate dalle istituzioni europee per affrontare queste discrepanze culturali e per coordinare i connessi, differenti immaginari della soggettività? Cosa è stato escogitato sinora per realizzare l'ideale dell'unità nella diversità, motto della stessa Unione Europea? Come sono state e sono tutt'oggi coniugate differenze e istanze di giustizia rivolte alle istituzioni comunitarie? Quali sono i dispositivi istituzionali e normativi impiegati per raggiungere questi obiettivi?

Le risposte a tutti questi interrogativi corrispondono a una parola d'ordine: pluralismo. In questo saggio non mi occuperò delle articolazioni tecniche adottate dalle istituzioni comunitarie per attuare il fine-guida del pluralismo. Piuttosto, proverò a gettare su di esse uno sguardo – per così dire – da lontano o dall'esterno. Perciò, non prenderò in considerazione le tecniche istituzionali in sé e per sé, considerate per la loro forma procedurale. Viceversa, a formare oggetto della mia indagine sarà la 'materia prima' dell'esperienza giuridica, cioè: a) i significati socio-antropologici immessi e da dover immettere nella macchina procedurale; b) i metodi per raccogliarli e trasformarli; c) la congruità teleologica tra quei significati, i risultati normativi ottenuti alla fine del processo istituzionale e, quindi, il fine dell'integrazione politico-culturale tra gli Europei.

2. La lettura piramidale della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea.

Il mio discorso prende le mosse esattamente dalla dichiarata vocazione pluralista della normazione sovranazionale e dai suoi standard d'interpretazione. Inizierei dalla Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea e dall'attività interpretativa della Corte Europea dei Diritti Umani. Sussidiarietà (verticale e orizzontale), proporzionalità, margine di apprezzamento, sono tutte formule di ampio utilizzo, dirette a supportare un'applicazione pluralista della Carta. A esse si accoppia una valutazione circa la legittimità delle normative nazionali il più possibile responsiva rispetto alle esigenze locali. Non mi soffermerò qui sulla descrizione e sull'analisi di questi standard interpretativi. La loro conoscenza, quantomeno da un punto di vista generale, sarà data per presupposta. Piuttosto, vorrei mettere a fuoco l'approccio piramidale riscontrabile nell'interpretazione della Carta e nell'uso dei suoi standard assiologici e normativi.

Generalmente, le differenze locali sono poste in dialogo con la piattaforma dei diritti attraverso tracciati di coordinazione semantica di tipo verticale. L'adattamento tra particolare e generale, locale e sovranazionale, si risolve così in una disarticolazione politopica o multilocale dei principi normativi elaborati a livello centrale. Tutto questo avviene però senza promuovere una traduzione interculturale

e orizzontale tra le differenze, tra i diversi 'dialetti' della soggettività sociale e giuridica vissuta nei singoli paesi. L'appello pluralista al rispetto della differenza stimola così una corsa antagonistica a iscrivere le proprie specificità (spesso più affermate che argomentate) nel lessico normativo apicale delle istituzioni europee. L'eterogeneità dei fini si rivela la cifra più autentica di questo modo di procedere. Nei fatti, il proclama e il fine dell'*unità nella differenza* finisce fatalmente per convertirsi in una forma di *pseudo-unità nell'indifferenza*. Per di più, si tratta un'indifferenza percepita e retoricamente restituita come una sorta di orizzonte ottimale, specchio di un pluralismo garantista e rispettoso delle differenze politiche e culturali. Tutto ciò è però poco più che un'illusione, anche perché quell'orizzonte è contestualmente reso irraggiungibile dalle spinte all'omologazione provenienti dai paesi politicamente ed economicamente più forti. Un'omologazione che a sua volta si riflette nelle modalità di interpretazione dei diritti fondamentali e, a cascata, sui modelli di soggettività giuridica così immessi per via istituzionale nelle pratiche sociali dell'intera Europa.

Ciò che trova realizzazione, in tutto ciò, è indubbiamente una visione difettiva dell'integrazione europea. Un'integrazione che sembra rinunciare in partenza a un processo e a uno sforzo di traduzione/transazione tra i bacini antropologici dei diversi popoli d'Europa e tra le corrispondenti forme di soggettività giuridica. Eppure, senza tradurre e transigere le enciclopedie culturali degli Europei non sarà possibile raggiungere il traguardo della creazione di una soggettività giuridica e sociale di tipo interculturale. Gli Europei non potranno avere una cittadinanza comune finché la semantica della convivenza quotidiana non sarà declinata in chiave interculturale. Questo anche perché la cittadinanza non è (solo) affare di riconoscimenti formali, di etichette, registri o certificati. Tutto questo materiale è da considerarsi come la conseguenza, la risultante politico-burocratica di pratiche antropologicamente condivise a partire dalle pieghe dell'agire individuale immerso nel flusso della quotidianità; non il loro presupposto.

Dar vita a una grammatica della soggettività europea di tipo interculturale richiede uno sforzo di tipo interdisciplinare. Per far questo, bisogna sicuramente confrontarsi con i sistemi giuridici dei diversi paesi-nazione. Pensare di unire gli Europei prescindendo da un'attenta considerazione degli ordinamenti statali e delle loro differenze è pura chimera. Qualsiasi pista di unificazione culturale deve necessariamente confrontarsi con il diritto. Senza questa coordinazione essa mancherebbe di effettività. La cultura non abita solo l'immaginario simbolico ma anche quello pragmatico. Le idee, i pensieri, hanno conseguenze. Lungo le vie delle proprie implicazioni pratiche, esse incontrano inevitabilmente la legge, le norme istituzionali e sociali. La sintonizzazione tra i tentativi di traduzione culturale e gli standard giuridici è dunque imprescindibile. Diversamente, il diritto risulterà sordo alle esigenze e agli sforzi interculturali, farà da argine al cambiamento e si comporterà come un censore, inevitabilmente conservatore e nazionalista, di qualsiasi sforzo di integrazione.

La comparazione, se limitata al dato positivo, tuttavia non basta. Unire gli Europei non equivale a confrontare, sovrapporre o comporre le loro diversità normative². Le persone non sono norme (fortunatamente). Al contrario, le norme sono il precipitato formale di tradizioni di giustizia, mentalità, schemi antropologici, standard etici ecc., prodotti e posti a disposizione delle persone e del loro agire progettante. Tutto questo 'materiale simbolico' è assai più flessibile delle espressioni

² Riguardo il 'carattere istituzionale' (mancante però di qualsiasi riferimento antropologico) degli sforzi teorici diretti a fornire una concettualizzazione del pluralismo dell'Unione Europea, cfr. Martinico (2013: 23 ss.) e *ibidem* per un'interessante analisi critica della letteratura sul tema.

normative, benché costituisca la radice di esse. Non a caso, la gente, in media e soprattutto quando transita tra diversi contesti giuridici, non è tanto interessata alla conservazione dei propri apparati normativi quanto alla ricollocazione delle loro coordinate di senso. È così per la semplice ragione che nell'agire quotidiano sono ben pochi quelli che rispettano la legge perché la conoscono. Il principio *ignorantia legis non excusat* non si basa sulla conoscenza diretta degli apparati normativi. Piuttosto, quel principio – in sé e per sé apparentemente assurdo – si fonda sulla corrispondenza di massima e la convergenza pratica tra diritto e cultura, tra plessi normativi e costumi, tra regole e abiti. Le norme giuridiche devono la loro effettività, il fatto di essere mediamente obbedite, all'esistenza di abiti di comportamento coestensivi rispetto ai contenuti degli apparati giuridici e diffusi presso la popolazione. Questi abiti costituiscono una parte nascosta della legislazione di ogni paese, eppure indispensabile. Essi sono il contesto e la condizione di effettività delle regole dettate dalle istituzioni. Inevitabilmente, quando le norme affrontano processi di decontestualizzazione socio-culturale le loro chances di effettività diminuiscono. Senza una conoscenza incrociata degli sfondi di senso retrostanti ai diversi sistemi giuridici, trovare punti di contatto, possibilità di traduzione e di transazione tra gli apparati normativi diviene quasi impossibile. L'orizzonte linguistico diventa allora l'unico visibile, le parole utilizzate dalle leggi la sola garanzia di corrispondenza tra cultura e regola. Qualsiasi mutamento, aggiustamento o rimodellamento del tenore linguistico-normativo, si tramuterà quindi nel pericolo di una rottura culturale (perché così sarà percepito). A queste condizioni, la possibilità di gestire l'integrazione tra popoli differenti attraverso la comparazione e la coordinazione normativa diviene allora un esercizio impossibile e votato al fallimento sicuro o comunque a esiti gravemente difettivi.

La storia dei tentativi di unificazione legislativa condotti dalle istituzioni europee in ambito contrattuale, successorio, familiare, e così via, è costellata di percorsi abortiti, di sentieri interrotti. Del resto, dove la rigidità delle norme è l'unico indice di espressione di una cultura, compromettere o rinunciare a quella rigidità è avvertito come un atto di autolesionismo, anti-identitario. Così, all'intrinseca rigidità del linguaggio giuridico finisce per accoppiarsi quella caratteristica delle prese di posizione ideologica. La partita dell'integrazione transattiva si dimostra, se così impostata, già persa in partenza. Per questo motivo, per poter tradurre efficacemente i sistemi giuridici, è necessario osservarli attraverso una lente storico-antropologica. È indispensabile fare un tuffo nelle mentalità, seguendo percorsi e contingenze storiche soggiacenti agli attuali assetti giuridici. Quel che va tradotto, ed è effettivamente passibile di una traduzione/transazione creativa, sono gli abiti, le cifre di senso soggiacenti e re-interpretate riflessivamente come tali dalle parti coinvolte nelle trattative di coordinamento internormativo e politico. Altrimenti, senza un'adeguata consapevolezza storica e uno scandaglio antropologico, i soggetti chiamati a gestire i processi di traduzione/transazione finiranno inevitabilmente per arenarsi sulle secche di sterili guerre sulla singola parola da usare, innalzata a blasone e vessillo della propria identità³.

³ La ricerca antropologica (e antropologico-giuridica) non ha accompagnato lo sviluppo dell'esperienza comunitaria. Più di recente, essa si è concentrata sulla costruzione dell'identità europea attraverso strumenti politico-culturali gestiti dall'alto. La dimensione psico-sociale è stata invece scandagliata in due direzioni: le relazioni tra i c.d. Eurocrati, cioè tra i funzionari di diversa cultura impegnati presso le istituzioni comunitarie, e i diritti delle minoranze culturali e/o linguistiche presenti nelle diverse realtà nazionali. I problemi della traduzione inter-normativa considerata su vasta scala

Lo snervante ripetersi di simili inutili trattative conduce spesso le istituzioni europee a intraprendere due strade apparentemente opposte. Le soluzioni normative unitarie, finto riflesso di un'integrazione che non c'è, possono essere imposte - quando possibile - dall'alto, d'autorità. In questi casi, però, il potere mostra il suo volto di Gorgone. Gli stati più forti riescono a far valere la propria capacità di condizionamento. Ciò nondimeno, questa via non è però sempre percorribile. Dove esistono fronti di diversità, caratterizzati da una forte valenza simbolico-identitaria, la strategia preferita è quindi di tipo diverso. Sotto la calotta retorico-giustificativa del pluralismo, si adottano provvedimenti normativi che lasciano ai diversi paesi la possibilità di mantenere normative, soluzioni giurisprudenziali, prassi istituzionali e pratiche della soggettività giuridica sostanzialmente differenziati e paralleli. Entrambe le soluzioni - peraltro assai diffuse - suscitano però due interrogativi in larga parte convergenti.

Di fronte a un'unificazione normativa gestita e imposta dall'alto, cosa ne sarà delle differenze culturali sedimentate nell'agire quotidiano delle persone e legalmente non riconosciute? C'è da pensare che svaniranno d'un soffio, come se evaporassero? O, piuttosto, continueranno a vivere esistenze parallele, possibilmente dissimulate all'ombra delle prassi legali ufficiali? O, ancora, incastonate negli anfratti della normativa formale in modo da produrre una sorta di eterogenesi dei suoi effetti meno graditi? Spesso, nella dimensione locale, le previsioni europee di tipo omologante subiscono una sorta di trasfigurazione. Questa si verifica simultaneamente al loro inserimento nel contesto delle variabili socio-culturali delle singole aree.

All'opposto, la soluzione radicalmente pluralista, che affida alcune materie all'autoregolamentazione da parte delle singole istituzioni nazionali, non rischia di generare un'Europa disaggregata? E quella mancanza di coordinazione, unita alla carenza di un lessico comune della soggettività giuridica, non corre il pericolo di lasciar prevalere su lungo periodo le soluzioni adottate dai paesi più forti? Un rischio che accompagnerà tutte le situazioni in cui persone provenienti da più paesi si troveranno a interagire? Il verificarsi di una simile eventualità, connessa al sovrapporsi tra intersoggettività e interspazialità, ha una precisa matrice geografico-giuridica, anzi "corologica". Su di essa mi soffermerò più avanti⁴.

Per adesso, importa evidenziare come il pluralismo del "fai da te", di un diritto all'autodeterminazione nelle scelte nazionali di politica del diritto, possa risolversi in un'illusione. Ed è così perché le persone e i loro interessi doppiano costantemente i confini degli stati-nazione, surclassando le barriere territoriali della sovranità. Alla luce di ciò, l'idea che a casa propria ogni popolo faccia quel che è più consono alla sua cultura, immaginata come una sorta di entità isolata dal resto del mondo, può dimostrarsi del tutto scollata dalla realtà storica e, quindi, sostanzialmente impraticabile. L'isolamento politico e la disarticolazione culturale potrebbero insomma rivelarsi strategie perdenti, sia sul piano economico, sia sul piano della concreta declinazione etno-culturale dei diritti. I ritmi transnazionali dell'intersoggettività potrebbero innescare dinamiche di intercostituzionalità a senso unico. Esse procederebbero, con ogni probabilità, dai paesi più forti in direzione di quelli più deboli, ma non viceversa. In un colpo solo, risulterebbero così mortificate entrambe le proiezioni del pluralismo. Mi riferisco rispettivamente al pluralismo infra-statale e al

come indispensabile contraltare dell'integrazione politico-culturale sono rimasti invece al di fuori dello sguardo antropologico e giuridico. Al riguardo, cfr. Barrera-Gonzales (2004); Wilken (2012).

⁴ Sulla corologia giuridica, rinvio a Ricca (2014a, 2014b), e *infra*.

pluralismo eso-statale, cioè quello sintonizzato sulla dimensione globale dell'esperienza culturale, politica ed economica vissuta dai diversi soggetti di diritto. Gli stati nazionali, in nome della curvatura etno-etica riconosciuta dall'Europa alle loro politiche di diritto interno⁵, si ritroverebbero sostanzialmente autorizzati a schiacciare le minoranze interne, comprese ovviamente quelle prodotte dall'impatto dei flussi migratori. Simultaneamente, quegli stessi stati e i loro gruppi dominanti finirebbero per subire gli effetti di un'omologazione di ritorno generata dalla dimensione transnazionale dell'esperienza individuale soggetta alle piattaforme normative utilizzate dai paesi più forti per regolare e controllare gli interessi orbitanti attorno a essa.

In parziale risposta ai quesiti e ai dubbi sin qui avanzati, si prospetta spesso la funzione svolta dal principio della tutela del c.d. nucleo essenziale dei diritti previsti dalla Carta Europea dei Diritti fondamentali. In base a questo principio, sia nel caso delle soluzioni imposte dall'alto, sia nel caso dell'autodeterminazione a livello statale, non sarebbe possibile appunto violare il nucleo essenziale dei diritti fondamentali. Senonché la determinazione di cosa sia 'il nucleo essenziale' è già difficile di per sé senza chiamare in campo questioni di differenza culturale⁶. Spesso, anzi, adottare una diversa prospettiva culturale significa esattamente decentrare lo sguardo, de-essenzializzare il processo di costruzione dei giudizi, rideterminare le relazioni tra quel che è centrale e quel che è periferico all'interno di ogni categoria. Citare il principio dell'inviolabilità del 'nucleo essenziale' dei diritti come argine di garanzia rispetto alla mancanza di interculturalità nell'azione comunitaria appare un po' come invocare il digiuno per curare un paziente affetto da malnutrizione.

L'insieme delle considerazioni proposte sembra suggerire un'equivalenza metaforica tra la geometria euclidea e il pluralismo praticato dalle istituzioni europee contemporanee. Nel mondo immaginato da Euclide con il suo quinto teorema, le parallele sono destinate a non incontrarsi mai. A esse è dato in sorte di procedere nello spazio in modo simultaneo e simmetrico ma necessariamente indipendente. Allo stesso modo, il pluralismo culturale e statale restituito – almeno fin qui – dal cammino comunitario disegna il percorso storico di entità nazionali votate a mantenere un'incolmabile distanza reciproca. Omologate o divergenti che siano le loro legislazioni nazionali e gli schemi culturali a esse soggiacenti, le culture giuridiche dei popoli europei sembrano inibite dalla possibilità d'incontrarsi, di tracciare piste di traduzione interculturale.

Lo spazio geometrico, tuttavia, non è lo spazio politico e storico. Se il primo può essere immaginato come vuoto, postulando per ogni retta parallela una distanza fissa dall'altra, al contrario lo spazio culturale e vitale si presenta sempre popolato e scandito dai significati attribuiti a ciò che accade ed è agito all'interno di esso. La possibilità di mantenere una distanza fissa dipende dalle relazioni di senso

⁵ Si constata fin troppo facilmente, anche analizzando la stessa giurisprudenza della CEDU in materia di diritti fondamentali, come l'intero armamentario argomentativo da essa utilizzato e costituito da standard valutativi come "margine di apprezzamento", "principio di proporzionalità" e, persino, il "principio di sussidiarietà", sia utilizzato sovente come lasciapassare per consentire agli stati adottino politiche e normative fortemente ispirate a una sorta di localismo etno-nazionale. Cfr. Dembour (2006); Pera (2015).

⁶ Cfr. Hildebrandt (2010). Nel saggio dell'autrice non vi sono riferimenti alla metodologia da utilizzare per evitare un uso 'verticale' e essenzialistico delle enunciazioni dei diritti. Riguardo alla questione del "nucleo duro" dei diritti, si pone poi il problema della tensione tra il nucleo duro delle prerogative pertinenti alla cittadinanza europea e quello dei diritti e delle libertà fondamentali dell'Unione Europea sottoposti a letture multilaterali e multiculturali. La tensione è emersa a seguito della nota sent. della CGUE *Ruiz Zambrano*. In proposito, cfr. De Vries (2011); e in senso favorevole allo sciogliersi di questa tensione, principalmente per ragioni di coerenza sistematico-istituzionale, Silveira (2014).

che ogni linea di condotta e ogni categoria utilizzata per rappresentarla simbolicamente intrattengono con tutte le altre e con le loro connotazioni. Il procedere di queste linee di condotta avverrà dunque in uno spazio curvato dalle implicazioni di significato, dalle connessioni simboliche e pragmatiche che ciascuna condividerà con le altre. Saranno questi nessi d'implicazione a determinare cosa è distante e cosa è prossimo, cosa è convergente e cosa divergente, cosa s'interseca e cosa si muove in modo asintotico.

L'impossibilità di immaginare uno spazio politico-culturale vuoto e non curvato delle relazioni di senso, uno spazio dove ogni entità è isolata e concettualmente isolabile dalle altre, suggerisce che l'interculturalità avviene comunque, anche quando è negata o non coltivata a livello istituzionale. L'unico modo per controllarne gli effetti, altrimenti nascosti e perciò imprevedibili, è prendere atto della sua inevitabilità e tentare di gestirne la fenomenologia in modo esplicito, consapevole.

L'unificazione europea può aver contribuito a generare una sorta d'illusione geometrico-politica. Lo spazio comune europeo è stato immaginato come istituzionalmente continuo, per alcuni versi omogeneo. Tendenza, questa, sintomaticamente denunciata dalla diffusa retorica riguardo il profilarsi di una cittadinanza europea. Tuttavia "cittadino europeo" è una figura ottenuta per iper-astrazione dalle concrete dinamiche politico-culturali, modellata ignorando le diversità piuttosto che traducendole e transigendone le divergenze all'interno di schemi interpretativi e normativi di tipo inclusivo. L'omogeneità fittizia soggiacente alla cittadinanza europea è lo stesso ingrediente che ha fatto postulare, con ogni probabilità, l'esistenza di uno spazio uniforme, vuoto, dove ogni paese, ogni cultura, possono essere mantenuti come entità parallele appunto di uno spazio euclideo. Per molti versi si tratta però di una rappresentazione mistificante, esattamente speculare a quella presupposta dalle retoriche della globalizzazione su scala planetaria. In questo caso, a essere postulato è un mondo di entità esplose in uno spazio d'incommensurabili e reciproche diversità sottoposte, a loro volta, a un irresistibile benché contraddittorio processo di omologazione. Nel caso dell'Europa Unita, invece, è l'unificazione già avvenuta a livello istituzionale a postulare uno spazio omogeneo dove le diversità possono essere configurate e garantite quali proiezioni di un pluralismo orchestrato dall'alto. In entrambi i casi, a mio modo di vedere, il deficit cognitivo/culturale si accompagna ed è causa di errori nella progettazione giuridico-istituzionale e nelle strategie di azione politica.

Le letture piramidali dei diritti umani, così come dei diritti fondamentali dell'Unione europea, sono esattamente l'opposto di ciò che potrebbe favorire processi di traduzione e transazione interculturali. Perché questi processi possano prendere corpo è invece necessario pensare al discorso sui diritti come a un'interfaccia di traduzione tra le differenti tradizioni e mentalità giuridico-culturali agite dai diversi popoli d'Europa nel dispiegarsi della quotidianità vissuta dalla gente comune nei diversi spazi e interspazi di esistenza.

3. Uso interculturale dei diritti fondamentali dell'UE e (inter-)soggettività giuridica europea.

L'immaginazione politico-istituzionale dell'UE sembra non riuscire a liberarsi della logica gerarchico-piramidale nell'interpretazione e attuazione dei diritti umani e/o fondamentali neanche quando appare animata dalla migliori intenzioni. Per rendersene conto è sufficiente leggere il Libro Bianco sul dialogo interculturale redatto nel 2008, proclamato appunto anno del dialogo interculturale. Tutto il testo è pervaso da riferimenti alla diversità, al rispetto del pluralismo e al dialogo reciproco tra le diverse identità europee. L'intero progetto tracciato dal Libro Bianco è inteso a disegnare un

percorso d'integrazione nel segno del rispetto e dell'inclusione delle differenze culturali all'interno della piattaforma dei diritti umani e/o fondamentali. Come tradurre queste differenze, con quali metodologie scandagliarle, come generare schemi di transazione sulla base di equivalenze di senso colte di là dalle differenze morfologiche e dai connessi irrigidimenti simbolico-identitari, di tutto questo il Libro Bianco non fa parola. Soprattutto, poi, esso non dice come il dialogo possa trovare sbocco nell'elaborazione di parametri normativi di tipo inclusivo. Di là dal potere evocativo e quasi magico attribuito all'aggettivo "interculturale", in realtà vi è davvero poco. Anzi, l'inno alla differenza, come valore in sé, sembra consegnare gli esiti pratici delle attività promosse dal testo al fatale destino dell'indifferenza reciproca. Sullo sfondo dell'universalità dei diritti e della vaghezza semantica delle loro enunciazioni, ogni popolo, ogni individuo, potrà rivendicare la propria esclusività identitaria da negoziare, poi, nell'arena dei confronti politico-istituzionali. La risultante in termini normativi di questi confronti non potrà che essere tuttavia una soluzione, per così di re, a doppia uscita: a) soluzioni omologate e omologanti, modellate secondo le esigenze dei più forti; b) soluzioni nomotetiche ispirate alla giustizia procedurale, dove sostanzialmente ciascuno si autodetermina all'interno di un quadro programmatico assai vago. Il trionfo della geometria politica euclidea o, piuttosto, di quello che nella tradizione politica più ermetica veniva definito come "piano delle convergenze parallele".

A dire il vero, nel Libro Bianco sul Dialogo Interculturale di diritto e soluzioni normative si parla ben poco. Per i redattori del documento, non giuristi ma esperti di intercultura, sarebbe possibile avanzare una contro-critica ai miei rilievi. Essi potrebbero accusarmi di promuovere un'illegittima visione legecentrica delle relazioni interculturali, quando queste si muoverebbero invece su un piano culturale, del libero scambio di idee, della creatività, dell'arte. Potrei, insomma, venir tacciato di avere una stretta visione da burocrate, capace di pensare alla politica solo come fucina di gabbie istituzionali e legalistiche dell'esperienza umana anziché come fenomeno culturale ad ampio spettro.

Tuttavia, come emergerà dalle pagine di questo saggio⁷, non occorre alcuno sforzo per convincermi che le dinamiche interculturali siano da gestire prima sul piano antropologico-culturale che su quello giuridico; o, detto diversamente, che i processi antropologico-interculturali precedano e debbano precedere la determinazione dei contenuti di un diritto interculturale. Sarebbe invece difficile persuadermi del contrario. La questione è però un'altra. Io credo, come ho potuto constatare anche mediante la ricerca sul campo⁸, che i processi interculturali rischiano di rimanere privi di conseguenze senza uno sforzo specifico diretto a porre in ascolto le agenzie normative. Fino a quando il diritto rimarrà sordo alle istanze provenienti dall'esperienza dell'interculturalità, questa rischierà di rimanere solo sulla carta. Tuttavia per riempire le forme giuridiche di contenuti interculturali sono necessarie metodologie specifiche in grado di disegnare un percorso di elaborazione normativa che dalla contestualizzazione incrociata delle differenze culturali, passando per l'opera di traduzione reciproca, possa giungere alla loro transazione all'interno di piattaforme concettuali e legali di tipo inclusivo. In altre parole, per promuovere il dialogo interculturale in modo efficace è necessario pensare simultaneamente a un diritto interculturale e alle tecniche nomotetiche per immaginarlo e costruirlo.

⁷ ...ma è anche testimoniato dai miei scritti in tema di diritto interculturale. Cfr., Ricca (2008, 2012a, 2012b, 2013, 2014; 2014a; 2014c).

⁸ Cfr. nota prec.

Per quanto possa apparire paradossale, affidare le aspettative di realizzazione di uno spazio europeo di convivenza interculturale alla astratta portata universalistico-inclusiva dei diritti umani e/o fondamentali è esattamente l'opposto di quel che serve allo scopo. Ogni cultura ha astrattamente la possibilità di vedersi specchiata nello spettro semantico delle enunciazioni dei diritti o, se non altro, dei principi etici che esse richiamano. Chi non si riconoscerebbe nelle idee di equità, fratellanza, giustizia, rispetto per le persone e per la loro dignità, libertà, uguaglianza, e così via? Il problema sta nella circostanza che queste idee sono poi interpretate in modo assai diverso secondo gli occhiali culturali indossati da ogni comunità o individuo culturalmente e storicamente situati. Per fermarsi al panorama europeo, parlare di un patrimonio costituzionale comune vuol dire ben poco se non si osservano le implicazioni pratiche dei diritti. Senonché queste sono semioticamente e pragmaticamente intrecciate con gli schemi concettuali agiti dalle persone nei diversi contesti. Gli stessi schemi concettuali che si ritrovano nelle tradizioni giuridiche di diritto comune che regolano attraverso i diversi istituti la vita di quelle persone.

I diritti umani e/o fondamentali acquisiscono significato e implicazioni concrete in ragione del combinarsi reciproco tra lo spettro semantico dei loro enunciati e quello delle legislazioni vigenti nei diversi paesi. Successioni, contratti, forme di reato e così via, presentano curvature culturali e normative differenti all'interno degli stessi stati d'Europa – senza parlare poi di quel che accade quando si varcano i confini del Vecchio Continente. Senza uno sforzo di traduzione tra questi bacini culturali e tra gli istituti che li esprimono non servirà a nulla invocare i diritti umani e/o fondamentali per articolare il dialogo interculturale. Anzi, ciascuna delle parti in causa finirà per leggere nella propria tradizione giuridico-culturale il prototipo dell'attuazione dei diritti umani⁹. Di riflesso, ogni differenza rispetto a questo prototipo sarà considerata come inaccettabile perché contraria o, se non altro, distante rispetto al discorso sui diritti e alle prerogative 'umane' da esso garantite. A queste condizioni, qualsiasi proposta di transazione potrà apparire come un ingiustificato attentato alla propria identità. La rigidità propria delle norme, poi, farà il resto. Così, alla fine, la transigibilità interculturale finirà per essere assorbita dalla transigibilità normativa, anzi dalla tendenziale *intransigibilità delle norme*. A scatenarsi saranno allora vere e proprie guerre per i significati da attribuire ai diritti umani e/o fondamentali, da una parte, e alle categorie di diritto comune, dall'altra. Guerre sulle formule prima ancora che sui contenuti.

Esiste un modo diverso e possibilmente più efficace di affrontare sia la sfida dell'integrazione europea in senso interculturale sia i suoi risvolti giuridico-istituzionali?

Io tenderei a dare una risposta positiva. Per incamminarsi nella giusta direzione penso tuttavia che si debbano fissare alcuni presupposti.

a) Interlegalità come interculturalità.

Base di partenza per una declinazione genuinamente interculturale del motto "unità nella diversità" dovrebbe essere l'idea, e quindi la convinzione, che l'interlegalità tra i paesi europei – anche nella forma dell'intercostituzionalità – sia sinonimo d'interculturalità. Questo assunto implica che non è possibile ed è da considerare uno sforzo inutile tentare di trovare piattaforme giuridiche comuni se prima non si rintracciano piattaforme culturali comuni. Come corollario di questa tesi, bisognerebbe

⁹ Cfr. Chrissochou (2004), Douzinas (2000), Hildebrand (2010).

introdurre il postulato che senza una previa ricerca condotta a profondità antropologiche (e, quindi, storico-geografiche) la creazione/invenzione di un diritto comune¹⁰, in qualsiasi settore di materie, sarebbe un tentativo vano e affetto da enormi deficit cognitivi e informativi.

Quel che va integrato sono le persone prima ancora che le norme. I saperi culturali sono assai più plastici delle forme e degli enunciati giuridici che pure ne sono espressione. Inoltre, le persone hanno titolarità politica, le norme di per sé considerate no. Se interrogati, gli enunciati normativi tacciono o, comunque, esprimono quel che gli interpreti sostengono essi abbiano da dire. In altre parole, le norme in se stesse non possono andare oltre la loro reciproca diversità morfologico/linguistica. A differenza delle persone, non sono *attrezzate* per farlo. Ecco perché i tecnocrati impegnati nelle commissioni di progettazione legislativa comunitaria dovrebbero guardare di là dalle norme, attingere alle mentalità, porle in dialogo, magari attraverso indagini sul campo di tipo antropologico-giuridico. Dovrebbe essere questo il loro ambito di ricerca in vista del raggiungimento di un orizzonte d'integrazione. Stare seduti a tavolino, tentando di tradurre e transigere testi normativi, come se questi fossero l'essenza delle persone, dei futuri soggetti delle discipline comunitarie, rischia di produrre ben pochi risultati e, anzi, di fomentare il saldarsi delle rigidità normative con quelle etnico-identitarie.

b) *Metodologia interculturale. Narrazioni, contestualizzazioni incrociate, traduzioni/transazioni.*

Assunta l'interdipendenza tra analisi giuridica e analisi antropologica in vista del raggiungimento e della stessa configurazione dell'orizzonte interculturale, c'è da precisare come questo tandem andrebbe articolato in termini procedimentali e quale dovrebbe essere il suo oggetto. A tal riguardo, c'è da considerare che qualsiasi forma di traduzione internormativa sconta in modo accentuato i limiti che connotano la traduzione linguistica. L'atto del tradurre non può essere mai integrale e interamente fedele. Ogni lingua e il suo uso riposano su contesti di esperienza non trasferibili punto per punto l'uno sull'altro. Le equivalenze di senso implicano sempre una trasformazione. Questa tuttavia non è necessariamente una perdita, ed è anzi il motore stesso dell'attività di traduzione. Tradurre significa trasporre la dimensione esperienziale dell'Altro nella propria. Tuttavia trasposizione non significa affatto annullamento mimetico. Nello sforzo di traduzione, il Sé o la cultura traduce deve mantenere la sua Alterità. Essa intende conoscere l'Altro, non diventare l'Altro. La mimesi operata dal traduttore è insomma sempre e comunque destinata a rimanere trasformativa. Nel caso della traduzione giuridica, persino quando funzionalizzata a realizzare *legal transplants*, il mantenimento dell'identità della parte traduttrice si colora di connotazioni assiologiche ancora più accentuate. La lingua utilizzata dal diritto ha vincoli di pertinenza molto stretti. Questo perché nell'ambito giuridico la scelta delle parole corrisponde a precise opzioni di valore, veicolate da decisioni di tipo politico e dotate di immediate conseguenze pratiche. Comprendere perché il diritto di un determinato paese usa una o più parole specifiche per nominare e definire un comportamento richiede lo scandaglio dei percorsi storico-sociali che hanno condotto a quella scelta.

Il primo passo per rintracciare piattaforme semantiche utili a gestire i processi di transazione/traduzione internormativa corrisponde alla produzione di narrazioni incrociate che ricostruiscano e coinvolgano la storia culturale dei singoli istituti. Fare la storia delle parole usate dal

¹⁰ Da intendersi nel senso proposto da Glenn (2005).

diritto significa però inoltrarsi lungo i sentieri dell'antropologia culturale. Questa operazione può appunto fornire i mattoni da costruzione per la successiva attività di traduzione/transazione interculturale.

Il secondo passo, appena successivo alle narrazioni incrociate - ma solo in termini logici e non certo cronologici, giacché le due attività nella pratica si sovrappongono - consiste nella contestualizzazione incrociata delle narrazioni compiute dalle parti in causa. Comprendere (ma anche elaborare) una narrazione richiede, in effetti, un'opera di contestualizzazione e inter-contestualizzazione. Ed è così semplicemente perché nessuno può comprendere i contesti di significazione delle narrazioni altrui senza utilizzare elementi tratti dai propri contesti di esperienza e conoscenza, ovvero dai propri parchi semiotici. Per evitare il rischio di interpretazioni addomesticanti o etnocentriche, fondate sulla falsa presupposizione che i propri schemi concettuali siano universali o 'naturali', esiste una sola possibilità. Essa consiste nell'utilizzare la contestualizzazione in chiave riflessiva traendone elementi d'interrogazione, di scandaglio, per sollecitare l'altra parte ad arricchire, integrare, specificare le proprie narrazioni¹¹. Questo sforzo deve ovviamente essere compiuto in modo bi- o multi-laterale. Senza un effetto spola, nel gioco di domande e risposte, la falsa rappresentazione della mente e della cultura dell'Altro sarebbe sostanzialmente inevitabile e insuperabile. Man mano che le parti producono narrazioni più ricche, a prendere forma sarà la rete di relazioni semiotiche retrostanti ogni singola parola o frase. Quel che è importante sottolineare è che le narrazioni rese da ciascuna parte si articoleranno in modo speculare, e saranno condizionate dai contesti culturali espressi dall'altra parte. In termini più diretti, un inglese narrerà se stesso a un cinese in modo diverso da come farebbe se avesse come interlocutore un ghanese. I processi interculturali sono un prisma nel quale anche la conoscenza di Sé acquista sfaccettature differenti a seconda dell'interlocutore, della situazione, del tempo, e così via.

Gli sforzi di contestualizzazione incrociata, accompagnati dagli incrementi narrativi, forniranno pian piano paesaggi semantici sempre più ricchi e articolati. A partire da essi, sarà più agevole rintracciare connotazioni concettuali in grado di fungere da asse di equivalenza tra le categorie utilizzate dalle lingue e dalle culture poste a confronto nel dialogo inter-soggettivo. L'emersione di un insieme di connotazioni semantiche suscettibili di funzionare da ponte genererà progressivamente categorie inter-contestuali, terze eppure continue con quelle originariamente utilizzate dalle parti. Il coesistere delle caratteristiche di terzietà o innovatività, per un verso, e di continuità con il passato, per l'altro, è dovuto alla circostanza che la rappresentazione della propria differenza, il prenderne coscienza, non è immune dal confronto interculturale, dallo sforzo di traduzione. Come a dire che le differenze postulate in principio subiscono un processo di trasformazione e al tempo stesso di chiarificazione attraverso lo sforzo di tradursi, di capire e farsi capire dall'Altro. Tutto ciò lascia intendere che la traduzione è un'attività cognitiva dotata di un'alta componente creativa, e dunque politica: soprattutto quando da essa debbano scaturire immediati effetti pratici.

La creatività della traduzione l'avvicina all'utilizzo e all'invenzione metaforica. Allo stesso modo delle metafore, il tradurre traspone il significato di una parola su quello di un'altra. Nel far questo, però, a essere sovrapposte non sono solo parole ma anche contesti di esperienza. La dimensione inter-contestuale che ne risulta è dunque una dimensione anche inter-spaziale, che fungerà da sfondo per

¹¹ Rinvio per tutte le indicazioni bibliografiche al riguardo a Ricca (2014, 2013, 2008).

la comprensione del significato delle azioni poste in essere dalle parti in conseguenza dell'attività di comprensione reciproca condotta in chiave interculturale. E si tratta di una dimensione nuova, prima inesistente, dove ciascuno degli iniziali contesti di senso e dei loro confini categoriali acquisterà elementi inediti e ne perderà altri. Le parole scelte per la traduzione finale costituiranno solo la punta dell'iceberg dell'insieme di relazioni semiotiche (composte tanto di simboli quanto di esperienze effettive o potenziali) definito dall'opera di creazione del nuovo contesto interculturale. Traduzione e transazione creativa e/o politica saranno due modi di definire un unico processo.

Quel che c'è da chiedersi, giunti fin qui, è se l'inter-contestualità e l'inter-spazialità a questa connessa siano solo conseguenza degli sforzi di traduzione interculturale o anche una situazione in qualche modo a essi preesistente.

c) Spazio e cultura. La corologia giuridica.

Rispondere alla domanda implicita posta alla fine del paragrafo precedente costituisce il terzo presupposto a mio modo di vedere indispensabile per un'integrazione interculturale in grado di coinvolgere anche la dimensione giuridico-istituzionale. Per pervenire al risultato, prenderò le mosse proponendo alcuni interrogativi apparentemente contraddittori rispetto all'andamento del mio discorso. Essi esprimono ragioni che potrebbero essere le stesse articolate da un "avvocato del diavolo" impegnato a delegittimare il dialogo interculturale.

Per quale motivo le sintesi normative tra le tradizioni giuridiche dei diversi paesi membri non potrebbero essere gestite in modo gerarchico-sistematico sulla base dei diritti fondamentali? Perché muovendo dalle differenze, *adeguatamente* scandagliate con occhio giuridico, non potrebbero imporsi a livello di istituzioni comunitarie soluzioni omogenee, in grado di garantire uno spazio di giustizia europeo dotato di coerenza e stabilità? La stabilità così raggiunta non garantirebbe forse la certezza del diritto e la possibilità di dare sicurezza agli spostamenti di persone e cose nel circuito territoriale comunitario? E per quale ragione, dove questa omogeneizzazione non fosse possibile, nemmeno promuovendo un progressivo ravvicinamento delle legislazioni, non si potrebbe far luogo a soluzioni ispirate alla giustizia procedurale e, quindi, a un decentramento delle competenze in grado di far salve le specificità culturali di ciascun contesto? Perché l'esercizio del potere e dell'autorità delle istituzioni comunitarie non potrebbe essere utilizzato come dispositivo di semplificazione rispetto alla paralisi politica determinata dalla difesa a oltranza di specificità locali spesso invocate pretestuosamente al solo scopo di legittimare antagonismi identitari o particolarismi egoisti e miopi?

La mia risposta è che lo spazio europeo è già un interspazio culturale e pragmatico. Fino al recente passato, l'armonizzazione dei rapporti tra le nazioni e tra le genti d'Europa aveva come *focus* diretto la gestione di interessi avvertiti e delineati politicamente a livello di istituzioni statali. Con ciò non intendo dire che quegli interessi non avessero ricadute sulla vita delle persone. Vorrei soltanto sottolineare che le implicazioni di una loro gestione vantaggiosa o svantaggiosa erano percepite dai singoli cittadini, dagli individui, solo in via indiretta. La necessità di politiche coordinate, pacifiche, intese alla collaborazione e non al conflitto, atteneva alla dimensione macro-sistemica e rimaneva affare delle agenzie di governo. Lo sguardo dei singoli, concentrato sulla quotidianità, non arrivava a includere, ad esempio, il ravvicinamento delle legislazioni in determinate materie come un'esigenza decisiva per i propri destini immediati, per la sorte dei propri interessi. Semmai l'abitudine e l'assuefazione alle proprie tradizioni rendevano piuttosto ostici da accettare i mutamenti ispirati e imposti per soddisfare quell'esigenza.

Certo, tra gli operatori governativi l'interrelazione tra le scelte di politica del diritto condotte all'esterno della propria dimensione sovrana e il benessere nazionale poteva anche apparire nitido. Tuttavia le agenzie di governo avevano anche da rispettare i vincoli di rappresentanza e, quindi, l'indice di gradimento elettorale. Lo iato tra le loro rappresentazioni e quelle dei cittadini finiva così per avere un peso sull'effettiva gestione delle politiche d'integrazione europea. Beninteso, quella dei cittadini poteva anche essere una forma di miopia dovuta a un deficit cognitivo e all'incapacità di comprendere la relazione esistenti tra le proprie prassi giuridico-culturali e le conseguenze complessive da esse prodotte sul piano transnazionale dal punto di vista politico, macro-economico ecc. In democrazia, però, la miopia cognitiva può occupare le corsie del consenso e il popolo, fino a prova contraria, ha sempre ragione in quanto detentore della sovranità e del diritto di voto.

Del resto, chi non sa, non vede; e chi non vede, non vuole. Non saper vedere o prevedere qualcosa tuttavia non implica che essa non accada ugualmente se è iscritta nella trama dei fenomeni. Così, solo quando sarà accaduta – e talora neanche il quel caso – diverrà chiaro che non si conosceva il significato delle proprie decisioni per la semplice ragione che non si era stati in grado di rappresentarsi correttamente l'ambito, il perimetro delle loro conseguenze. Non conoscere le conseguenze delle proprie azioni tuttavia vuol dire non conoscerne il significato. E il significato di qualsiasi oggetto o fenomeno, ricondotto a una categoria utilizzata per interpretarlo, è restituito dalla lista delle sue implicazioni. Queste, inserite nella lista di controllo che definisce ogni categoria, divengono connotazioni categoriali o concettuali¹². Conoscere le connotazioni di qualcosa, fenomeno, oggetto o parola, vuol dire dunque saperne immaginare anche le implicazioni pragmatiche, le stesse che si producono attraverso lo spazio e lo modellano. Per molti versi – tornando così alle questioni politiche europee – se i cittadini di ieri non sapevano cogliere le connessioni tra locale e transnazionale, tra i propri schemi di comportamento e le loro implicazioni spaziali, essi non solo non conoscevano il significato effettivo della loro stessa cultura e del loro diritto ma neanche il loro reale perimetro esistenziale.

Le considerazioni appena svolte servono a mettere in luce la continuità esistente tra parola e spazio, tra scansioni categoriali e confini spaziali. Questa continuità dipende dalla circostanza che lungo il processo di produzione e percezione del significato, del senso, le prime tendono a tramutarsi nei secondi e viceversa. L'esperienza è incline a porre costantemente sotto stress sia i confini categoriali sia le frontiere spaziali. Essa sprona a elaborare nuovi significati per risolvere i problemi posti dall'ambiente e dalle sue barriere vitali. Nel far questo, gli esseri umani usano l'immaginazione, la fantasia, producendo vere e proprie migrazioni delle connotazioni o implicazioni semantiche dall'una all'altra categoria. In qualche modo, trans-ducono, fanno cambiare contesto alle connotazioni e agli elementi connotativi, generando metafore cognitive, cioè nuove lenti per guardare il mondo e sperimentarlo. Essi usano le conoscenze già acquisite, le disarticolano, le manipolano, e creano così nuove possibilità, nuove forme dell'esperienza. L'agire umano, guidato dai nuovi schemi conoscitivi, si proietta però nello spazio, rimodellandolo, riarticolandone i confini, connettendo in modo inedito gli elementi connotativi che definivano precedenti relazioni semiotiche e correlazioni fenomeniche. Tutto ciò non avviene in uno spazio vuoto ma in quello che lo stesso agire simbolicamente orientato

¹² La progressiva commutazione delle implicazioni (anche quelle che sgorgano dall'esperienza) in connotazioni categoriali è coestensiva a una concezione radiale delle categorie, differente dalla teoria aristotelica delle essenze. Riguardo l'approccio radiale alla categorizzazione, cfr. Lakoff (1987).

contribuisce a plasmare. E lo plasma utilizzando come tornio l'immaginazione, la fantasia, cioè abilità cognitive capaci di cogliere continuità tra connotazioni presenti in cornici categoriali discrete e di disaggregare plessi connotativi precedentemente rappresentati ed esperiti come fossero compattati in categorie unitarie¹³. Tutto si dispiega lungo un flusso di trasfigurazioni e metamorfosi che prendono corpo a partire da quella dimensione spazio-semiotica popolata e costantemente posta in motilità dall'ancora non cartografato fluire degli indici connotativi. Tale spazio primigenio e tuttavia perennemente coesistente con il cosmo categoriale, e causa delle sue metamorfosi, corrisponde al platonico "Kóra"¹⁴. L'analisi di esso, della sua duplice e simultanea realtà semantica e fisica, ideale e materiale, eidetica ed esperienziale, è la corologia. Ed è esattamente una prospettiva corologico-giuridica a giustificare e a schiudere la strada all'integrazione interculturale dello spazio europeo, così come di quello globale. Essa consente di cogliere il cambio di passo nel modo di percepire il senso dello spazio politico dell'Europa Unita da parte dei cittadini, degli esseri umani presenti nei diversi paesi membri. Proverò a illustrare brevemente perché.

Quel che i cittadini europei di ieri faticavano a comprendere e ad accettare, cioè la prospezione di uno spazio di esperienza ultra-statale, sembra essere divenuto un patrimonio acquisito all'immaginazione e all'azione di tutti. Dall'alto dell'oggi, cioè retrospettivamente, è difficile stabilire cosa sia venuto prima: se il prodursi di uno spazio di esperienza ultra-nazionale o la rappresentazione simbolica delle azioni che hanno condotto al suo prodursi. Probabilmente, tutto è avvenuto in simultanea, conducendo solo pian piano alla consapevolezza del prodursi di un nuovo spazio politico ed esistenziale – non sempre anche alla coscienza di aver contribuito a produrlo con il susseguirsi cumulativo di azioni individuali apparentemente non correlate. Quest'opera silente ma pervasiva, assimilabile all'inesausta agitazione di un formicaio, ha lentamente riconfigurato lo spazio modellato dal sempre più frequente e intenso transito di persone, oggetti, capitali e interessi, che scandisce oggi il senso e il destino degli individui europei.

Sono sempre di più le persone che concludono contratti, acquistano beni immobili, lavorano, danno vita a imprese, creano relazioni interpersonali ecc., agendo a cavallo dei confini nazionali e doppiandoli di continuo. Nel far questo, esse comprendono più di prima il peso delle differenze culturali, delle tradizioni culturali, degli immaginari etici e giuridici di ciascun paese. Nello spettro di questa acquisita maggiore capacità di comprensione, essi "vedono" le implicazioni ultra-locali, ultra-nazionali, inter-spaziali delle scelte fatte nel "qui e ora", dei paradigmi concettuali e assiologici utilizzati per operarle, degli schemi rappresentativi impiegati per calcolarne le conseguenze e, dunque,

¹³ Per un'analisi della cornice teorico-epistemologica di queste considerazioni, soprattutto nell'ambito della geografia critica, cfr. i saggi contenuti nei seguenti due volumi: Anderson, Harrison (2010); Daniels, DeLyser, Entrikin and Richardson (2011).

¹⁴ Cfr. Sallis (1999). Cfr., inoltre, le interpretazioni del *chora* platonico elaborate da Derrida (1993). Ciò nondimeno, l'approccio decostruzionista e i suoi approdi post-moderni si situano al polo opposto della mia visione della corologia e dei suoi possibili utilizzi in ambito giuridico. Alcune ulteriori chiavi interpretative, più vicine al mio modo d'intendere il *chóra* platonico, possono trovarsi in Kristeva (1984) e nella distinzione tra simboli e segni ivi operata. In effetti, la mia lettura della corologia è frutto di una combinazione tra la semiotica di derivazione peirceana e le ricerche sviluppate in seno alla geografia critica e, più di recente, alla *legal geography*. In proposito, cfr., rispettivamente: Olsson (2007, 2011: 34-43); Anderson and Harrison (2010); e Delaney (2010); Braverman *et al.* (2014). In ogni caso, "corologia" è un termine che appartiene sia alla tradizione geografica sia al pensiero filosofico, benché con differenti connotazioni: cfr., in proposito, Olwig (2011: 44-54).

il senso. Questo “vedere” è alla base del loro agire e ne è anche conseguenza. La ridefinizione dei confini categoriali, delle cornici di significato che accompagnano questa visione, si tramuta nella percezione di nuovi spazi ed è effetto di nuovi modi di “traduzione” delle persone attraverso molteplici e inediti contesti. La capacità di cogliere implicazioni semiotiche del proprio agire, prima non percepite, è la quintessenza della traduzione interculturale e anche il suo asse di legittimazione. La risposta ai quesiti da “avvocato del diavolo dell’intercultura” proposti più sopra risiede in questa stessa capacità e nella sua indispensabilità per poter cogliere il reale contesto di proiezione e attuazione dei fini individuali e collettivi. Il dialogo tra le culture europee condotto a profondità antropologica unitamente a un’approccio interculturale all’esperienza giuridica nello spazio comunitario vanno intesi, insomma, come esiti inevitabili di una presa di coscienza delle piattaforme di relazione tra i fenomeni che orchestrano il comporsi polifonico dei destini individuali, locali e particolari.

Guadagnare una corretta visuale corologica sulle dinamiche socio-politiche dello spazio comunitario costituisce una vera e propria chiave di volta epistemologica nell’analisi dei rapporti tra intercultura e diritto. A partire da essa, diviene abbastanza semplice comprendere perché la traduzione interculturale tra le molteplici Alterità europee sia il presupposto per la comprensione delle implicazioni degli atti progettazione normativa nazionale. L’esercizio della propria sovranità da parte dei singoli Stati come della propria autonomia personale da parte degli individui ha senso solo se include nel calcolo delle sue conseguenze, e quindi del suo significato, anche le reazioni dell’Altro. Conoscere, tradurre e transigere con l’Altro da Sé vuol dire, in altre parole, conoscere l’Altro di Sé risultante dall’inevitabile interazione dei propri gesti con quelli altrui. La compresenza in una cornice corologica comune rende l’Alterità sinonimo di Futuro e, al tempo stesso, la traduzione/transazione interculturale sinonimo di prevedibilità.

Il diritto scandisce la vita di tutte le popolazioni europee, fin nelle pieghe più minute dell’agire individuale. Colto nel caleidoscopio delle sue differenziazioni culturali, esso non è comprensibile senza uno sforzo di caratura antropologica. D’altra parte, la grammatica culturale di queste popolazioni transita necessariamente e capillarmente attraverso il setaccio delle qualificazioni giuridiche. Ne discende che dialogo interculturale e dialogo inter-normativo devono procedere di pari passo, pena il fallimento inevitabile di entrambi. Per far questo è però necessario avvalersi di una metodologia traduttiva che declini in chiave “orizzontale”, e non più gerarchico-piramidale, la capacità d’inclusione dei diritti umani e/o fondamentali.

Poiché dialogo interculturale e connessione inter-normativa devono procedere appaiati, ne discende che l’opera di traduzione tra gli assetti giuridici dei diversi paesi europei, nelle specifiche materie, va condotta calibrandola sui problemi e sulle esigenze corologico-culturali dei diversi soggetti. L’intersoggettività, i suoi tragitti e le sue trame, devono fare da sestante nell’impostare l’analisi incrociata di culture e diritti al fine di poter elaborare piattaforme giuridico-culturali comuni e inclusive, in grado di produrre uno spazio di giustizia europeo.

Porre l’accento sull’intersoggettività e sulle sue manifestazioni topiche è di fondamentale importanza ai fini di un’efficace traduzione interculturale. L’elaborazione, lo scambio e il confronto di narrazioni e contestualizzazioni incrociate non sono qualcosa di puramente oggettivo o meccanico. Lo sguardo sull’Altro, sulle reti di senso e di esperienza soggiacenti al suo linguaggio, sulla sua storia osservata con scandaglio antropologico, non è puramente ricognitivo. Quanto osservato e restituito dal dispiegarsi dell’incontro non parla da sé. Ciò che emerge dal processo di narrazione/contextualizzazione dipende

dalle domande che vengono poste. Queste, a loro volta, sono influenzate dai problemi che s'intende risolvere, dal loro modo di presentarsi, quindi dalla fenomenologia del presente e dalla lettura che le parti in causa ne offrono. Come si è detto, senza un approccio interdisciplinare e storico-antropologico ai bacini di esperienza e alle normative coinvolte nel confronto interculturale la traduzione sarà deficitaria e sboccherà negli esiti caratteristici del pluralismo euclideo. L'indagine sul passato e, dunque, il passato stesso, non saranno immuni dall'ombra proiettata su di esso dal presente. Entrambi diranno soltanto quel che sarà loro chiesto e quel che verrà chiesto sarà la conseguenza del modo di perdurare e innestarsi nel presente dei loro segni, delle orme da essi impresse nella memoria e nel sapere dei diversi popoli e dei loro individui. L'oggettività dello sguardo storico-antropologico, insomma, è inevitabilmente circolare e dinamica, esattamente come ogni relazione semiotica e rappresentativa tra soggetto e oggetto della conoscenza.

L'utilità del dischiudersi di paesaggi semiotico-connotativi, come esito delle narrazioni/contextualizzazioni incrociate, sta nella possibilità di superare le differenze puramente morfologiche e di articolare le 'parti mute', l'implicito incluso nelle parole, nelle rappresentazioni linguistiche e comportamentali utilizzate dalle parti del dialogo. In molti casi, l'incommensurabilità tra indici culturali e tra plessi normativi è il frutto di rappresentazioni e valutazioni dell'Alterità, dei suoi codici, elaborate a partire dai propri schemi cognitivi e calibrate sulla produzione di connotazioni morfologiche, di apparenze rivestite d'oggettività. A ben guardare, la gran parte dei conflitti interculturali dipendono dall'enfaticizzazione di alcuni profili morfologici, in genere i più appariscenti e facili da cogliere, e dalla loro utilizzazione metonimica. Essi sono presi come parte per il tutto e a partire da questa sostituzione vengono poi modellate le reazioni all'Alterità. A queste condizioni, tracciare bande di traduzione e transazione diventa difficilissimo, se non pure impossibile. Confrontarsi rischia anzi di diventare del tutto inutile, talvolta persino controproducente dal momento che giova soltanto a radicare ancor di più i reciproci pregiudizi.

Per superare simili 'giri a folle' del dialogo interculturale è indispensabile lavorare appunto sulle 'parti mute'¹⁵, cioè su tutte le relazioni di senso soggiacenti alle apparenze morfologiche. In questa direzione, l'approccio storico-antropologico è indispensabile e straordinariamente efficace se accoppiato alla prassi delle narrazioni/contextualizzazioni incrociate. Il paesaggio connotativo soggiacente agli indici morfologici è straordinariamente ricco dal punto di vista semantico ed è in grado di mostrare continuità assiologiche, teleologiche ed esperienziali insospettabili. Esso aiuta a situare parole, precetti, gesti, lasciandone emergere le possibili genealogie di senso. Questo gioco inter-semiotico permette di approfondire simultaneamente la conoscenza di Sé e dell'Altro, partorendo già *in itinere* un *ground* interculturale. Naturalmente, la produzione di questo *ground* non implica affatto né un accordo automatico né l'evaporazione delle possibili divergenze. Piuttosto, essa giova a creare un lessico co-costruito per la qualificazione delle differenze reciproche (che non saranno più le stesse percepite all'inizio).

È precisamente in questa fase che acquisisce importanza l'uso interculturale dei diritti umani e/o fondamentali. Le loro enunciazioni sono cariche di elementi assiologici. D'altronde, è l'aspirazione

¹⁵ Cfr. Ricca (2013, 94 ss.) e *ibidem* per ampie considerazioni sulla profonda differenza tra 'le parti mute', intese come sfondo semiotico rispetto al contenuto delle leggi, e il c.d. 'diritto muto', così come elaborato dai comparatisti: cfr. Sacco (1995).

all'universalità insita in essi che tende a favorire l'utilizzo di categorie semantico-valutative vaghe e aperte all'inclusione. Utilizzare queste categorie per iscrivere in esse gli elementi connotativi schiusi allo sguardo dalle narrazioni/contestualizzazioni incrociate può far superare molte delle incompatibilità morfologiche tra le manifestazioni culturali/normative e innescare, così, il riconoscimento di piattaforme di transazione interculturale. In molti casi, si renderà manifesto come parole o comportamenti morfologicamente giudicati incompatibili possano invece entrare a far parte della stessa categoria assiologico/teleologica integrata nell'enunciazione dei diritti umani/fondamentali. A quel punto, si produrrà tra i sistemi culturali e normativi una sorta di risonanza inter-contestuale incrociata che renderà davvero difficile negare *a priori* legittimità e giustificazione a comportamenti divergenti nella forma ma convergenti nel senso. All'interno di questo processo, i diritti umani e/o fondamentali funzionerebbero come interfacce di traduzione, *ground metaforici*, posti dunque 'orizzontalmente' rispetto alle parti del confronto interculturale e inter-normativo. Essi agirebbero come agenzie semiotico-normative di traghettamento delle reciproche Alterità all'interno dei rispettivi contesti di senso, nei loro circuiti corologico-giuridici. La collocazione gerarchico-piramidale del discorso sui diritti risulterebbe integrata, inclusa nel processo di traduzione, e agirebbe in modo riflessivo all'interno di ciascun circuito culturale/ordinamentale, per dir così, a *traduzione interculturale già in atto*. In questo modo, si eviterebbero gli utilizzi in chiave iper-relativistica e antagonista-identitaria della vaghezza semantica delle enunciazioni dei diritti umani e/o fondamentali, fomento – come si è detto – di strategie di esclusione e conflitto anziché di occasioni di dialogo e inclusione. L'uso interculturale e 'orizzontale' di essi potrebbe al contrario promuovere il prodursi di pratiche di traduzione e transazione orientate alla creazione di schemi concettuali e normativi in grado di organizzare un inter-spazio europeo di convivenza, comunicazione e giustizia.

Superare le barriere e le rigidità morfologiche significa sventare i pericoli degli antagonismi identitari. Tuttavia non si tratta di un'attività puramente ricognitiva. La creazione di categorie inclusive mediante la traduzione/transazione interculturale non si riduce affatto a un mero prendere atto di equivalenze funzionali insite nei diversi codici culturali e normativi. Tutto al contrario, tradurre e transigere sono attività creative e, quindi, intimamente politiche. I loro esiti non sono conoscibili in anticipo, il loro successo dipende non dalla forza delle cose ma dalla responsabilità e dalla consapevolezza corologica delle parti. Quel successo sarà alla portata soltanto di chi sarà capace di scorgere nell'Altro una componente ineliminabile del proprio futuro da includere nel calcolo del proprio spazio esistenziale e delle sue componenti, da gestire in modo coordinato e intelligente. Questo atteggiamento, inoltre, dovrà essere reciproco. Senza un flusso simmetrico degli sforzi di riconoscimento le aspirazioni al dominio, all'esercizio del potere sull'Altro, all'escogitazione di dispositivi volti a neutralizzarne le istanze, prenderanno inevitabilmente il sopravvento. Controprezzo di tutto ciò sarà l'impossibilità di produrre 'spazi di previsione' delle conseguenze del proprio agire, giacché questi possono essere frutto esclusivo della fiducia e della collaborazione bi- o multi-laterali. Come si sa, però, la storia umana e le sue catastrofi sono costellate dall'illusione di poter neutralizzare la soggettività altrui, scorgendo in questa strategia la strada più corta per ottenere i propri obiettivi. Che quella sia la più corta ma non anche la più breve delle vie è tuttavia la storia stessa che si è incaricata di insegnarcelo. Raramente, però, noi umani ci siamo dimostrati bravi allievi. La costruzione di uno spazio europeo interculturale per la gestione delle relazioni inter-soggettive rappresenta un'occasione epocale per dimostrarci all'altezza di quel che potremmo fare, una sfida che

puttroppo noi europei rischiamo di perdere. A mio modo di vedere, c'è un'opera ciclopica da condurre 'dal basso', impegnandosi nella ri-scrittura in chiave interculturale delle grammatiche del quotidiano e nella successiva traduzione/transazione dei loro paradigmi giuridici. Generare lo spazio dell'Europa interculturale potrebbe giovare anche come rimedio ai risentimenti mai sopiti prodotti nella coscienza culturale delle popolazioni coinvolte, a suo tempo, nella costruzione dell'Europa degli Stati Nazionali¹⁶. In molti casi - c'è da riconoscere - i processi di omologazione nazionale sono stati condotti dall'alto, con gesti di puro potere totalmente disimpegnati e sordi sul fronte dell'inclusione socio-antropologica. I sistemi normativi statali, in modo del tutto speculare, si sono adagiati su paesaggi antropici colmi di differenze culturali, ammutolendole sotto il manto di un'uguaglianza legislativa infarcita di significati e coordinate di valore non condivise dalle componenti etniche delle nascenti 'nazioni'. I rigurgiti di autonomismo regionale, oggi sulla ribalta europea e incarnati dalle consultazioni referendarie e/o plebiscitarie scozzese e catalana, sono un segno inequivocabile del deficit di conoscenza antropologica che ha segnato l'esperienza politica e giuridica dell'Europa moderna¹⁷.

Le difficoltà interculturali che s'incontrano in sede di elaborazione di testi comuni europei nelle diverse materie (dai contratti alle successioni) offrono l'occasione per rileggere la moderna esperienza statale e per rimediare alle sue mancanze attraverso la costruzione di uno spazio di giustizia responsivo rispetto alle diversità. Quel che mi sembra assolutamente da evitare, comunque, è la reiterata imposizione dall'alto di schemi socio-normativi culturalmente estranei ai destinatari; oppure l'elaborazione di soluzioni compromissorie che lascino a dinamiche incontrollate e rese incontrollabili il comporsi di differenze abbandonate alla logica di un autonomismo nazionale o locale del tutto disancorato dalle dinamiche, già da tempo in atto, dell'interdipendenza transnazionale. In breve, bisogna decidersi ad abbandonare la tentazione del pluralismo euclideo nel suo bicefalo e difettivo manifestarsi. Entrambe le strategie politico-nomotetiche appena richiamate

¹⁶ A questo riguardo non sarei così sicuro, come Shore (2000; 2004: 40), che i processi di nazionalizzazione culturale coestensivi alla nascita e all'affermarsi degli stati nazionali abbiano superato tutte le difficoltà e le reazioni prodotte dal sovrapporsi di poteri centralizzati sulle dinamiche antropologiche presenti sui territori inghiottiti nelle singole cornici statali.

¹⁷ Colpisce che i rigurgiti regionali si accompagnino sovente a fenomeni di radicalismo etno-nazionale, caratteristicamente orientati contro l'immigrazione ma, stranamente, assestati sulla rivendicazione di una tradizione culturale, religiosa e giuridica tutta europea, in questo distinta da quelle del 'resto del mondo'. La 'fortezza Europa' è il parto di questi immaginari contraddittori. Una fortezza difesa con tanta più forza verso l'esterno quanto segnata da crescenti divisioni all'interno. La contraddizione è però solo apparente. Essa dipende dal fatto che l'interculturalità infra-europea e quella extra-europea o globale sono due vasi comunicanti. Apprendere a gestire le relazioni interculturali con l'alterità proveniente dalla dimensione extra-europea fornisce un ottimo *know how* per non cadere nella trappola di una proclamata ma inesistente omogeneità culturale infra-europea. Specularmente, una frequente pratica orientata a operare traduzioni/transazioni tra le culture europee permetterebbe di leggere le culture nazionali e i loro diritti come circuiti aperti alle relazioni interculturali su scala globale. Del resto, la corologia europea è intrecciata a quella globale, che penetra fin nelle trame più intime della vita condotta all'interno delle nazioni e delle loro città. Di conseguenza, nel circuito dell'interculturalità europea si mancherebbe il bersaglio se non si fosse in grado di leggere l'Altro infracomunitario come un attore globale. Tutto questo senza prendere in considerazione la presenza di culture extra-occidentali all'interno del territorio storicamente identificato con l'Europa: una presenza effetto, appunto, dei flussi migratori contemporanei distesi su scala globale. Su questo tema, tuttavia, devo rinviare ad altri miei lavori (Ricca 2008, 2013, 2015).

sono il frutto di false corologie politico-giuridiche. E un'Unione Europea che le pratici e le predichi non farà che spargere i semi della propria autodissoluzione.

Del resto, il sintomo principale dell'inefficienza di politiche imposte dall'alto è la diffusione della corruzione sia a livello nazionale sia a livello europeo e delle interrelazioni burocratiche comunitario-nazionali¹⁸. Un diritto che non parli la stessa lingua dell'etica sociale compresa e praticata dalla gente, dai soggetti di diritto, è fatalmente destinato a produrre circuiti di devianza e corruzione. La risposta alla domanda "perché la gente obbedisce al diritto?" ha una componente antropologica ed emotivo-culturale troppo spesso trascurata. Esperienze come quella italiana¹⁹ o quella jugoslava²⁰, segnate da un processo di unificazione nazionale relativamente recente e gestito senza alcuno sforzo di integrazione etnico-culturale, conoscono sbocchi diversi ma ugualmente drammatici. Organizzazioni mafiose che spadroneggiano sul territorio e cruenti conflitti etnici sono la triste progenie di operazioni di unificazione e giuridificazione gestiti dirigisticamente, senza porre le istituzioni e il diritto in ascolto dei lessici antropologici coniugati e agiti dalle popolazioni nel loro quotidiano.

Eppure, anche nelle analisi più avvedute condotte dagli scienziati politici e dai giuristi, il deficit antropologico del linguaggio legislativo rimane privo di una propria casella nella tassonomia delle cause dei fenomeni di corruzione e devianza o di conflittualità infra-nazionale di marca autonomistica. Nella stessa opinione pubblica, l'unica ragione 'reale' riconosciuta alla base delle recenti consultazioni scozzese e catalana rimane prevalentemente, se non pure esclusivamente, quella economica. L'unica prospettiva esplicativa adottata corrisponde a una sorta di sceneggiatura fissa che vede il più ricco o colui che potrebbe sfruttare in solitaria determinate risorse desideroso di liberarsi di chi dipende da lui e concorre nella spartizione della "sua" ricchezza. Le ragioni culturali sembrano essere considerate come puramente pretestuose. L'invisibilità della componente "cultura" è però un paradosso su cui riflettere e ancora tutto da spiegare. Sarà forse perché senza competenza culturale e senza l'operare degli schemi cognitivi e valutativi da essa prodotti non saremmo neanche in grado di formulare simili giudizi?

4. Il pluralismo euclideo alla prova del diritto positivo.

Per chiudere in chiave giuridico-positiva il discorso condotto sin qui vorrei proporre l'analisi di un testo normativo dell'Unione che esemplifica in modo che definirei spettacolare l'effettiva pratica del pluralismo euclideo. Si tratta del "Regolamento (UE) n. 650/2012 del Parlamento europeo e del Consiglio del 4 luglio 2012 relativo alla competenza, alla legge applicabile, al riconoscimento e all'esecuzione delle decisioni e all'accettazione e all'esecuzione degli atti pubblici in materia di successioni e alla creazione di un certificato successorio europeo". Un testo che verte su uno degli argomenti culturalmente e antropologicamente più 'sensibili', cioè la trasmissione intergenerazionale

¹⁸ Tänzler, Maras e Giannakopoulos (2012).

¹⁹ Cfr. Della Porta, Vannucci (2012), che tuttavia non identificano ragioni specificamente giuridico-antropologiche alla base dei fenomeni di corruzione in Italia. Un'eccezione, in quella stessa raccolta di saggi, è rappresentata dall'articolo di Luis de Sousa (2012), che si distingue per l'accuratezza e la profondità della sua analisi psico-antropologica della corruzione portoghese. Un discorso suscettibile di essere esteso a tutti i paesi del Sud Europa. Per un discorso sulla corruzione condotto da un punto di vista antropologico generale, ma senza riferimenti alla dicotomia tra diritto e soggiacenti abiti etico-sociali, cfr. Pardo (2004, 2013); Haller, Shore (2005). Cfr., anche, Sykes (2009).

²⁰ Hayden (2000).

della ricchezza.

Il documento normativo – è bene dirlo – nasce tal tentativo fallito di produrre una normativa comune a livello europeo in materia successoria. Copione già visto, questo, anche in altri settori dell’esperienza giuridica. Il Regolamento 650/2012 costituisce per alcuni versi un ripiego. Mette insieme un po’ di spinta accentratrice e un po’ di pluralismo. In qualche modo, è conseguenza della carenza di dialogo interculturale nella progettazione normativa europea ma rischia a sua volta di essere causa di un deficit di interculturalità.

Mi limiterò, anche per esigenze di spazio, alla riproduzione di alcune disposizioni normative, con l’aggiunta di brevi commenti. Questo per lasciare direttamente al lettore la possibilità di riconoscere i tratti del *modo euclideo* di intendere la pluralità all’interno del discorso legislativo delle Istituzioni Europee.

Partirò con il punto (6) dei “considerando” premessi al testo normativo vero e proprio, illustrando, poi, quelli successivi:

(6) Nella riunione tenutasi a Bruxelles il 10 e l’11 dicembre 2009, il Consiglio europeo ha adottato un nuovo programma pluriennale, denominato «Programma di Stoccolma – Un’Europa aperta e sicura al servizio e a tutela dei cittadini»). Nel programma secondo il Consiglio europeo si dovrebbe estendere il riconoscimento reciproco a materie non ancora contemplate che tuttavia rivestono un ruolo centrale nella vita di tutti i giorni, quali successioni e testamenti, tenendo conto nel contempo degli ordinamenti giuridici degli Stati membri, tra cui l’ordine pubblico, e delle tradizioni nazionali in questo settore.

In questa disposizione potrà riconoscersi un elemento caratteristico. Le intenzioni e i proclami attengono agli aspetti culturali e sociali, le attuazioni solo a quelli tecnico giuridici: ordinamenti giuridici, ordine pubblico e tradizioni nazionali, queste ultime incluse – si badi – all’interno della casella “diritto” come una sottoclasse di esso.

(7) È opportuno contribuire al corretto funzionamento del mercato interno rimuovendo gli ostacoli alla libera circolazione di persone che attualmente incontrano difficoltà nell’esercizio dei loro diritti nell’ambito di una successione con implicazioni transfrontaliere. Nello spazio europeo di giustizia, i cittadini devono poter organizzare in anticipo la propria successione. I diritti di eredi e legatari, di altre persone vicine al defunto nonché dei creditori dell’eredità devono essere garantiti in maniera efficace.

Qui è invece possibile rintracciare l’indice della falsa corologia inclusa nel pluralismo euclideo. Essa è riconoscibile nel riferimento del tutto presuntivo allo spazio europeo di giustizia. Uno spazio vuoto, generato dal potere istituzionale comunitario, che ospita differenze da coordinare formalisticamente, indipendentemente da processi e procedure di traduzione/transazione interculturale. L’assenza di considerazioni riguardanti la dimensione antropologica sembra denunciare una visione del tutto deficitaria dei presupposti culturali per una cittadinanza europea di tipo sostantivo, coinnestata nella condivisione dei codici della quotidianità.

(10) Il presente regolamento non si dovrebbe pertanto applicare alle questioni inerenti ai regimi patrimoniali tra coniugi, comprese le convenzioni matrimoniali riconosciute in alcuni sistemi giuridici nella misura in cui non trattino questioni di successione, e i regimi patrimoniali relativi a rapporti che si considera abbiano effetti comparabili al matrimonio. Le autorità che, a norma del presente regolamento, sono competenti per una determinata successione dovrebbero tener conto, in funzione della situazione, dello scioglimento del regime patrimoniale tra coniugi o del regime patrimoniale assimilabile del defunto ai fini della determinazione dell’eredità del defunto e delle rispettive quote dei beneficiari.

Mi limito a osservare che il criterio dell'esclusione o quello dell'assimilazione indicati in questa norma potrebbero produrre, in sede di successione, effetti culturali di enorme portata - e inevitabilmente conflittuali - per le relazioni tra i soggetti coinvolti.

(12) I diritti di proprietà, gli interessi e i beni creati o trasferiti con strumenti diversi dalla successione, per esempio a titolo di donazione, dovrebbero essere altresì esclusi dall'ambito di applicazione del presente regolamento. Tuttavia, dovrebbe spettare alla legge designata dal presente regolamento, quale legge applicabile alla successione, determinare se le donazioni o altre forme di disposizioni *inter vivos* che comportano l'acquisizione precedente alla morte di un diritto reale debbano essere oggetto di collazione e riduzione ai fini del calcolo delle quote dei beneficiari secondo la legge applicabile alla successione.

Qui non è da considerare, ai fini di un'indagine sul pluralismo delle tecniche nomotetiche, il carattere monitorio della disposizione. Quel che conta è osservare come l'accentramento dei criteri per la determinazione del cespite ereditario possa creare enormi sperequazioni sul piano culturale.

(15) Il presente regolamento dovrebbe consentire la creazione o il trasferimento per successione di un diritto su un bene immobile o mobile secondo la legge applicabile alle successioni. Non dovrebbe tuttavia incidere sul numero limitato («*numerus clausus*») dei diritti reali conosciuti nel diritto nazionale di taluni Stati membri. Uno Stato membro non dovrebbe essere tenuto a riconoscere un diritto reale su un bene situato in tale Stato membro se il diritto reale in questione non è contemplato dal suo diritto patrimoniale.

In questo caso, i possibili conflitti inter-normativi, e quindi intersoggettivi, sono affrontati attraverso strumenti esclusivamente gius-positivi. L'ombra della cultura sugli istituti coinvolti, e quindi delle aspettative personali, etiche e ideali calibrate sui codici culturali, sembra invisibile agli occhi del legislatore europeo.

(16) Per consentire tuttavia ai beneficiari di godere in un altro Stato membro dei diritti che sono stati creati o trasferiti loro per successione, il presente regolamento dovrebbe prevedere l'adattamento di un diritto reale non riconosciuto al diritto reale equivalente più vicino previsto dalla legge di tale altro Stato membro. Nel procedere all'adattamento occorre tener conto degli obiettivi e degli interessi perseguiti dal diritto reale in questione nonché dei suoi effetti. Ai fini della determinazione del diritto reale nazionale equivalente più vicino, le autorità o le persone competenti dello Stato la cui legge si applica alla successione possono essere contattate per ulteriori informazioni sulla natura e sugli effetti del diritto. A tale scopo, si potrebbero utilizzare le reti esistenti nel settore della cooperazione giudiziaria in materia civile e commerciale nonché qualsiasi altro mezzo disponibile che agevoli la comprensione di una legge straniera.

Questa norma è sintomatica della resistenza dei redattori di testi normativi europei a varcare i confini del discorso giuridico positivo nell'affrontare problemi di rilievo interculturale. Gli strumenti presi in considerazione sono il diritto internazionale privato, il diritto comparato e qualcosa di sorprendentemente indeterminato: "qualsiasi altro mezzo disponibile che agevoli la comprensione di una legge straniera". C'è posto - mi chiedo - tra quegli 'altri mezzi' per una traduzione interculturale basata su indagini storico-antropologiche?

Esigenze di spazio m'impediscono di proseguire nell'analisi testuale dei successivi considerando. Rinvio il lettore al testo del regolamento per i *considerando* nn. 23-25, dove si fa riferimento alle circostanze di vita del defunto; n. 29, dove si richiama la risoluzione in via stragiudiziale delle controversie successorie anche secondo le normative di stati diversi dallo stato membro, sollevando

problemi di interculturalità infra-europea e extra-europea o globale; n. 34, dove si parla di ‘funzionamento armonioso della giustizia’ senza fare alcun riferimento alla dimensione culturale delle popolazioni coinvolte, ma esclusivamente con riguardo a profili e soluzioni procedurali; n. 38, dove si fa riferimento alla necessità di accertare se la scelta della legge da applicare da parte del testatore non sia finalizzata a frustare le aspettative degli aventi diritto alla quota di legittima, tutto e ancora una volta senza alcun riguardo a una valutazione antropologicamente orientata; n. 58, dove si rintraccia un riferimento alla cultura per il tramite dell’articolo 21 della Carta Europea dei Diritti fondamentali: qui, tuttavia, il principio di non discriminazione rischia di ricevere un’applicazione piramidale e non informata a una metodologia in grado di supportarne un’applicazione orizzontale e integrata in un processo di traduzione interculturale; n. 71, dove si presenta il problema di valutare se la buona fede nell’ignorare i profili giuridici espliciti e impliciti (le ‘parti mute’ del discorso giuridico) delle informazioni contenute nel certificato successorio europeo debba essere valutata al meglio di uno scandaglio di tipo antropologico-interculturale; n. 81, dove il pluralismo euclideo trova esplicita manifestazione nel riferimento alle modalità di rispetto e attuazione dei diritti fondamentali dell’Unione Europea: il regolamento li rispetta in termini testuali e accentrati, gli organi giurisdizionali dovranno rispettarli in sede di applicazione tenendo conto del diritto all’autodeterminazione degli stati membri e dei loro individui, ma “come”, avvalendosi di quale metodologia, non è specificato.

Passando alla normativa vera e propria, sono da segnalare gli articoli 4, 22 e 5 , che determinano i due criteri principali per l’identificazione della legge applicabile e del foro competente al fine di regolare la successione di persone che durante il corso della loro vita abbiano transitato attraverso e vissuto in più paesi europei. I criteri sono quello della residenza abituale al momento della morte e quello della scelta della legislazione. A questo riguardo, c’è da chiedersi se il principio della residenza abituale e quello della scelta della legge, a condizione che coincida con quella propria di un paese di cui il *de cuius* abbia la cittadinanza, rispetti l’identità culturale del defunto e degli eredi o non risponda a interessi ricollegabili alla sovranità nazionale e alle sue pretese (ultra-territoriali) di controllo politico-territoriale. Questa considerazione è estensibile anche all’art. 10.2, sulla competenza sussidiaria calcolata in base al luogo dove si trovano i beni ereditari e all’art. 12.2, che tendono entrambi a comporre criteri centralistici con eccezioni di tipo localistico legittimate sulla base di dispositivi procedurali.

Gli articoli 20, 21 e 22, dettano i criteri generali per la determinazione della legge da applicare alla successione. Residenza abituale e scelta del testatore, come detto, sono quelli principali. Il secondo mitiga in chiave liberale il nesso soggetto-territorio implicito nel criterio della residenza. Un riferimento molto interessante è contenuto nell’articolo 21.2, che dispone:

Se, in via eccezionale, dal complesso delle circostanze del caso concreto risulta chiaramente che, al momento della morte, il defunto aveva collegamenti manifestamente più stretti con uno Stato diverso da quello la cui legge sarebbe applicabile ai sensi del paragrafo 1, la legge applicabile alla successione è la legge di tale altro Stato.

Rimane il dubbio circa il significato e i metodi da utilizzare per accertare i “collegamenti manifestamente più stretti del defunto con uno Stato diverso”.

Altra espressione sintomatica del pluralismo euclideo e della sua duplice sfaccettatura è l’art. 25. In esso si regolano i patti successori e i criteri per stabilirne il regime nel caso di potenziale concorrenza di leggi. L’aspetto interessante è che questo criterio non si applica qualora uno dei soggetti del patto

sia soggetto alla legge di uno stato che non preveda i patti successori. Analoghe considerazioni possono essere svolte per l'art. 30.

L'art. 31 concernente l'adattamento tra le figure dei diritti reali recepisce il considerando n. 16, già analizzato più sopra.

Un'altra norma di rilevanza interculturale è l'art 37, rubricato "ordinamenti plurilegislativi a base personale". Inutile dire che anche qui i criteri di analisi sono solo formalistici, senza alcun riferimento a profili culturali e/o religiosi da valutare in base ad analisi antropologiche.

Un'altra disposizione spiccatamente connotata dal pluralismo euclideo è l'art. 62, che istituisce il certificato successorio. Essa sancisce che l'uso del certificato non è obbligatorio e non sostituisce gli altri documenti utilizzati per scopi analoghi nei singoli stati. Una volta richiesto e rilasciato, tuttavia, il certificato avrà valore in tutti gli stati membri secondo l'art. 69 e anche nello Stato che lo ha rilasciato. All'ombra dell'autonomia privata, del riconoscimento della libera scelta del testatore nel richiedere il certificato, si staglia ancora una volta l'alternativa tra omologazione e particolarismo nazionale. Un'alternativa dialettica o esclusiva, che rischia però di dilaniare le vicende familiari di chi si troverà a gestire l'eredità a cavallo tra diversi sistemi giuridico-culturali.

Chiudo segnalando che in base all'art. 83 il regolamento si applicherà alle successioni delle persone decedute alla data o dopo il 17 agosto 2015. Mi chiedo se ci sarà tempo per prendere coscienza dei deficit interculturali di questa normativa considerata nel suo complesso e nelle sue fonti di ispirazione nomotetica. E pongo questa domanda avvertendo che l'uso corologico-interculturale del diritto, e dei diritti umani e/o fondamentali in particolare, può servire a ridefinire normativamente gli spazi di esistenza dei soggetti. Se, però, gli spazi d'esperienza modificano la portata e il significato sia dei saperi culturali sia delle norme giuridiche, allora lavorare sulla parole del diritto, sui processi di ricategorizzazione a base interculturale, vuol dire (essere in grado di) rimodellare gli spazi esistenziali. L'espressione "spazio di giustizia", utilizzata dallo stesso legislatore europeo, è in sostanza bidirezionale. Essa indica sia la giustizia che si dispiega all'interno di una cornice spaziale sia lo spazio d'esperienza che è prodotto dall'esercizio della giustizia. Spazio e cultura, spazio e parola, spazio e diritto, categorie spaziali e categorie linguistiche o normative, sono insomma false dicotomie. Entrambe le ali di ogni coppia esprimono entità o grandezze reciprocamente continue e coestensive. L'impegno a comprendere i nessi corologici tra diritti, spazi e tracciati dell'intersoggettività è condizione perché le future geometrie politico-sociali dell'Unione Europea possano infrangere, almeno nel campo delle relazioni umane, il quinto teorema di Euclide e realizzare un pluralismo antropologicamente inclusivo. Concluderei, dunque, con un quesito. L'Europa è fatta (forse), riusciremo a fare gli Europei?

Bibliografia

- Anderson B. and Harrison P. 2010, *The Promise of Non-Representational Theories*, in Id., cit. 1-34.
- Anderson B., Harrison P. 2010, eds., *Taking-Place: Non-Representational Theories and Geographies*, Farnham-Burlington (VT): Ashgate.
- Barrera-González A. 2004, *Towards an Anthropology of Europe: Outline for a Teaching and Research Agenda*, in Petr Skalník (ed.), *Anthropology of Europe: Teaching and Research*, Prague, Set Out, pp. 3-25.
- Braverman I. et al. 2014, eds., *Expanding Spaces of Law: a Timely Legal Geography*, Stanford: Stanford University Press.

- Chrysochoou X. 2004, *Cultural Diversity: Its Social Diversity*, Malden (MA) – Oxford – Carlton (Victoria): Blackwell.
- Daniels S., DeLyser D., Entrikin J. N., and Richardson D. 2011, eds., *Evisoning Landscapes, Making Worlds: Geography and Humanities*, London-New York: Routledge.
- De Vries, S.A. 2011, *A New Route into the Promised Land? Being a European Citizen after Ruiz Zambrano* in «European Law Review», 36/5.
- Delaney D. 2010, *The Spatial, the Legal and The Pragmatics of World-Making: Nomospheric Investigations*, Abingdon-New York: Routledge.
- Della Porta D., Vannucci A., *When Anti-Corruption Policy Fails: The Italian Case Eighteen Yeras After the manipulte Investigations*, in Tänzler D., Maras K. & Giannakopoulos A. cit.
- Dembour, M.-B. 2006, *Who Believes in Human Rights? Reflection on the European Convention*, New York: CUP.
- Derrida J. 1993, *Khôra*, Paris: Galilée.
- Douzinas C. 2000, *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Oxford – Portland (Or.): Hart Publishing.
- Glenn H. P., 2005, *On Common Laws*, Oxford: Oxford University Press.
- Haller D., Shore C. 2005, eds., *Corruption: Anthropological Perspectives*, London-Ann Arbor (MI) 2005: Pluto Press.
- Hayden R.M. 2000, *Blueprints for a House Divided: The Constitutional Logic of the Yugoslav Conflicts*, Michigan: The University of Michigan Press.
- Hildebrandt von M. 2010, *Human Right sas preconditions os an intercultural society*, in *Selected Works of Mireille von Hildebrandt*, http://works.bepress.com/mireille_hildebrandt/28
- Kristeva J. 1984, *Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University Press.
- Lakoff G. 1987, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Martinico G., 2013, *The Tangled Complexity of the EU Constitutional Process: The Frustrating Knot of Europe*, London – New York: Routledge.
- Olsson G. 2007, *Abysmal: A Critique of Cartographic Reason*, Chicago-London: Chicago University Press 2007.
- Olsson G. 2011,, *Mapping the Taboo*, Daniels et al., cit., 34-43.
- Olwig R. 2011, *Choros, chora and the Question of Landscape*, in Daniels et al., cit., 44-54.
- Pardo I. 2004, *Between Morality and Law: Corruption, Anthropology and Comparative Society*, Aldershot: Ashgate.
- Pardo I. 2013, *Who Is Corrupt? Anthropological Reflection on the Moral, the Criminal, and the Borderline*, in «Human Affairs», 23(2), 124-147.
- Pera A. 2015, *The 'Margin of Appreciation' in ECHR Case-Law As a Boundary Line to Legal Transplants*, in Farran S., Gallen J., Hendy J., and Rautenbach C. (eds.), *The Diffusion of Law: The Movement of Laws and Norms Around the World*, Aldershot: Ashgate, *forthcoming*.
- Ricca M. 2008, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari: Dedalo.
- Ricca M. 2008a, *Sul diritto interculturale. Costruire l'esperienza giuridica oltre le identità*, in «Daimon», 8, 8-42.
- Ricca M. 2013, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri: Torino.
- Ricca M. 2013a, *Intercultural Law, Interdisciplinary Outlines: Lawyering and Anthropological Expertise: Before the Courts*, in «E/C», www.ec-aiss.it, 1-53.
- Ricca M. 2014, *Sussidiarietà orizzontale e dinamica degli spazi sociali. Ipotesi per una corologia giuridica*, in «Scienza e Pace», www.scienzaepace.it, 1-68.
- Ricca M., 2014a, *Usò interculturale dei diritti mani e corologia giuridica*, in «Humanitas», 4/5, 2014
- Ricca M., 2015, *Diritto errante. Spazi e soggetti*, in «Democrazia e Sicurezza», 2015.
- Sacco R. 1995, *Mute Law*, in «American Journal of Comparative Law», 43, L. 455.
- Sallis J. 1999, *Chorology: On the Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington: Indiana University Press.
- Shore C. 2000, *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*, New York: Routledge.

- Shore C. 2004, *Whither European Citizenship? Eros and Civilization Revisited*, in «European Journal of Social Theory» 7(2): 27-44.
- Silveira A.A. 2014, *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», pp. 72-77, scaricabile in formato pdf dal sito www.decamaster.it
- Sousa L. de, 'Above the Law, Below Ethics': *Some Findings on Portuguese Attitudes Towards Corruption*, in Tänzler, Maras & Giannakopoulos cit.
- Sykes K. 2009, eds., *Ethnographies of Moral Reasoning: Living Paradoxes of a Global Age*, New York 2009: Palgrave Macmillan.
- Tänzler D., Maras K. & Giannakopoulos A. 2012, (eds.), *The Social Construction of Corruption in Europe*, Aldershot: Ashgate.
- Wilken Lisanne 2012, *Anthropological Studies of European Identity Construction*, in U. Kocjel, M. Nic Craith & J. Frykman, *Companion to the Anthropology of Europe*, Malden (MA) - Oxford - Chichester: Wiley-Blackwell.

(pubblicato online il 31.07.2015)