

Mario Ricca

La traduzione interculturale dell'invisibile/*Al-Ghayb*

Un 'farmaco semiotico' per le *sincope* giuridico-comunicative tra individui di differente cultura¹

Abstract

This article illustrates the methodology of intercultural translation and its applications, focusing the analysis on the category of 'invisibility.' This category is examined both from the perspective of its epistemological scope and in terms of its anthropological and cultural significance, particularly within the Islamic tradition, where it is labeled as *Al-Gahyb*. The text is the result of field research carried out in Italy and Spain as part of a research project on legal language and processes of intercultural integration.

Keywords: Translation, Intercultural, Invisible, Al-Gahyb, Labor Law.

Abstract

L'articolo presenta la metodologia di traduzione interculturale e le sue applicazioni calibrando l'analisi sulla categoria dell'"invisibilità". Tale categoria è presa in considerazione sia per la sua rilevanza epistemologica, sia per la sua rilevanza antropologico-culturale, soprattutto nella tradizione islamica, dove assume il nome di *Al-Gahyb*. Il testo si pone come il risultato di indagini sul campo condotte in Italia e in Spagna nell'ambito di un progetto di ricerca sul linguaggio giuridico e i processi di integrazione interculturale.

Parole chiave: Traduzione, interculturale, invisibile, Al-Gahyb, Diritto lavoro.

1. Relazioni interculturali, qualificazione giuridica e traduzione. Rappresentare e/è trasformare i fatti sociali

Oggetto di questo articolo sono il diritto interculturale e l'uso interculturale del diritto. Preciso subito il significato di questa formula. Il diritto interculturale non è un'area del diritto, come ad esempio il

¹ Il presente contributo si inserisce nelle attività sviluppate in connessione con il Progetto PRIN 2022 "Migrants, institutions, translations: Easy-read law", CUP: D53D23012690006 e condotte a Córdoba (Spagna).

Il titolo in spagnolo della relazione tenuta a Córdoba il 5 maggio 2025 presso un simposio dal titolo "La traducción intercultural de lo invisible/Al-Ghayb (الغيب)" tenutosi a 'Casa Árabe' era: "*La traducción intercultural de lo Invisible/Al-Gahyb. Una medicina semiótica para los conflictos políticos y jurídicos entre diferentes culturas*". Fornisco qui due iniziali riferimenti bibliografici di accompagnamento al testo esposto. Riguardo la traduzione giuridico-interculturale, rinvio a Ricca (2023);, riguardo la categoria dell'*Al-Gahyb* nella cultura islamica e ai suoi risvolti antropologici, rinvio alla Special Issue "*Al-Ghayb: The Poetics and Politics of the Unseen*" in *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life*, 2019, 13, 1, curata da Nils Bubandt, Mikkel Rytter, Christian Suhr: <https://link.springer.com/journal/11562/volumes-and-issues/13-1> In stretta connessione al presente testo si veda Girneata (2025).

diritto commerciale, il diritto penale, il diritto costituzionale. Piuttosto, con l'espressione 'diritto interculturale' mi riferisco all'uso 'interculturale del diritto', qualsiasi area del diritto o dell'esperienza giuridica si prenda in considerazione².

Cosa significa, dunque, 'uso interculturale del diritto'? Utilizzare in modo interculturale il diritto significa, per prima cosa, considerare che qualsiasi proposizione giuridica, qualsiasi regola, qualsiasi espressione normativa, è concepita per regolare il mondo dei c.d. 'fatti'. Per poter regolare un fatto, tuttavia, è necessario conoscerlo nella sua individualità, nella sua particolarità. Conoscere i fatti singoli non implica, però, soltanto un'attività di accertamento. Per comprendere quale sia il significato di un fatto, quale sia la categoria corretta per inquadrarlo in un uno schema generale, è necessario estrarre le sue caratteristiche dal flusso dell'esperienza fenomenica – più semplicemente, dall'avvicinarsi degli eventi, dei soggetti e degli oggetti.³

Il linguaggio giuridico contiene categorie empiriche e prescrizioni: cioè, parti descrittive e parti imperative o deontiche.⁴ Per costruire le parti descrittive si utilizzano parole che appartengono al linguaggio tecnico del diritto ma anche termini che provengono dal c.d. linguaggio naturale, lo stesso che le persone utilizzano ogni giorno. È vero che il linguaggio giuridico, in molti casi, utilizza le parole in modo più preciso, meno vago, e a volte differente rispetto al linguaggio ordinario. La differenza, tuttavia, non può essere mai troppo accentuata. È così perché altrimenti le leggi non potrebbero essere comprese e, addirittura, correrebbero il rischio di essere elaborate per poi essere applicate a un mondo che non esiste. D'altra parte, bisogna anche considerare che il significato che le leggi attribuiscono a parole presenti anche nel linguaggio comune o naturale con il tempo – se il diritto è dotato di efficacia ed effettività – finisce per fondersi con il linguaggio naturale. Se ciò non accadesse, significherebbe che il diritto non è rispettato. Una tendenziale convergenza tra significati giuridici e significati ordinari deve necessariamente verificarsi perché il diritto esista⁵. Ciò può avvenire sia perché l'interpretazione delle parole della legge si apre all'inclusione dei significati sociali e al loro caleidoscopico manifestarsi; sia perché progressivamente il linguaggio sociale, e quindi anche l'agire delle persone che lo utilizzano, si approssima ai significati elaborati dai legislatori, dai giudici, dagli avvocati ecc.⁶

Fin qui potrebbe sembrare che il lavoro dei giuristi e di tutti gli operatori del diritto sia abbastanza semplice. In linea di massima, se un ordinamento è vigente ed effettivo, applicare il diritto ai fatti consisterebbe in un'operazione lineare.⁷ Se il linguaggio sociale e il linguaggio giuridico non divergono troppo (e non possono divergere troppo per le ragioni esposte più sopra), qualificare giuridicamente i fatti dovrebbe esaurirsi nella determinazione di quale sia lo schema linguistico-categoriale corrispondente già definito in termini generale dalle leggi. Del resto, i fatti stessi sono descritti, progettati e significati dalle persone (i soggetti di diritto) con un linguaggio naturale che non diverge troppo da quello giuridico: quindi, il problema dell'applicazione della legge non consisterebbe in

² Sul rapporto tra diritto interculturale e uso interculturale del diritto rinvio a (Ricca 2023).

³ Su rapporto tra fatto, norma e attività semiotica nella costruzione del termine medio del sillogismo giuridico, rinvio a Ricca (2020, 2023b).

⁴ Questa distinzione è anche restituita attraverso la dicotomia 'phrastic/neustic': il riferimento, qui, è a Hare (1963). A questo riguardo, con specifico riguardo all'esperienza giuridico-interculturale, rinvio ancora a Ricca (2020, 2023b).

⁵ Cfr. Mertz, Ford and Matoesian (2016), Ricca (2022, 2023b).

⁶ Cfr. Ricca (2014, 2024).

⁷ Dworkin (1986: 11-12). Di diverso avviso, i diversi autori riconducibili alla scuola di ermeneutica giuridica tedesca presenti nel volume *L'ermeneutica giuridica tedesca contemporanea* a cura di Carlizzi e Omaggio (2016). Sulla non condivisibilità della posizione di Dworkin rimando a Ricca (2023b, 2023c, 2023d).

null'altro se non nella capacità di arrivare ad essere informati circa quel che accade (come nel caso, ad esempio, di un omicidio: scoperto l'autore del comportamento criminoso, si applicherà lo schema descrittivo e sanzionatorio corrispondente)⁸. Questo è appunto quello che viene definito sillogisma giudiziario o legale. Se qualcuno ha adottato un determinato comportamento e la legge stabilisce che i soggetti che adottano la categoria di comportamenti cui appartiene quel singolo comportamento adottato devono andare incontro a determinate conseguenze, allora all'adozione del comportamento in questione seguiranno le conseguenze che la legge imperativamente prevede per l'intera categoria. L'applicazione della legge contiene un momento di qualificazione dei fatti che funziona come una sorta di procedura di riconoscimento – almeno questa è l'idea di fondo⁹. Una volta accertato che il riconoscimento è efficace e la categoria contenuta in una previsione legislativa corrisponde 'veramente' al caso singolo, il lavoro del giurista o dell'operatore del diritto diventa puramente meccanico. Oggi potrebbe dirsi che anche una macchina o un computer potrebbe compierlo nel modo migliore – probabilmente anche meglio di un essere umano¹⁰.

Il pensiero giuridico moderno – lo stesso che modella, per la gran parte, gli aspetti strutturali delle istituzioni sociali – ha fortemente insistito, in modo diretto o indiretto, sul rapporto tra convergenza dei significati delle leggi e dei significati sociali, da una parte, ed esistenza stessa degli ordinamenti giuridici, e quindi del diritto, dall'altra¹¹. Senza un determinato – per la verità piuttosto elevato – grado di 'trasparenza' e 'univocità' del linguaggio giuridico e dei suoi significati il diritto – questa è la tesi – non potrebbe esistere. L'esiste di un ordinamento, insomma, si baserebbe sull'esistenza di un 'contratto sociale semantico' dotato di una densità e di una pervasività comunicative, per dir così, assai intense¹². Senza questa base quasi comunitarista¹³, la nitidezza dei significati giuridici e la possibilità di stabilire nessi di logico-veritativi tra le categorie delle norme da applicare e i fatti – e quindi tra i significati delle prime e quelli dei secondi – avrebbe spazio. Senza questa corrispondenza quantomeno tendenziale, senza questo grado di ovvietà-oggettività della comunicazione giuridica, non vi sarebbe alcuna certezza del diritto e nessun ordinamento potrebbe dirsi dotato di effettività, e forse neanche di efficacia. Il positivismo-formalismo, così come il pensiero giuridico analitico, evocano una dimensione sostanziale, quasi comunitario-affettiva, che sembra quasi agli antipodi del modo in cui metodologicamente si presentano e perfino si strutturano. A mio giudizio, la evocano irresistibilmente innanzi tutto perché la presuppongono, non possono farne a meno. Il nitore 'logicheggiante' e vero-funzionale dei ragionamenti formalistico-analitici, il rigore letterale del positivismo, risultano quasi abbaglianti nella loro presunta oggettività, evidenza e univocità di significati. Eppure, quel bagliore

⁸ Così, quasi testualmente, appunto Dworkin (1986: 11-12).

⁹ Sull'idea di matrice analitica che tra qualificazione giuridica e traduzione, in seno alla costruzione del sillogisma giudiziario, vi sia una netta e insuperabile distinzione cfr., di recente, Zeifert & Tobor (2022). La posizione di questi due autori, e con loro di molti altri, è a mio giudizio profondamente errata. La pratica della qualificazione giuridica nell'ambito dei rapporti interculturali, a mio giudizio, è il banco di prova dove quella posizione trova radicale confutazione, dimostrando che l'approccio positivistico nel suo complesso, e ancor più la sua filiazione analitica, sono basate su pre-condizioni assimilabili al comunitarismo più radicale.

¹⁰ A questo riguardo, in una letteratura che diviene sempre più vasta, v. Zhang & Zhang (2023), Song (2025), Linna & Linna (2026), Zheng (2026), Condello et al. (2026).

¹¹ Per tutti Kelsen (1959, 1966) e Hart (1974).

¹² Sul contratto sociale semantico e la sua rilevanza in ambito giuridico, cfr. Ricca (2018, 2022, 2023b). Sulla categoria 'contratto sociale semantico' cfr., da una prospettiva semiotica generale, Greimas (1983: 103-113).

¹³ Cfr. Zipursky (2001: 219, Adler (2006).

serve anche a proiettare un'ombra, a oscurare il debito che l'esperienza giuridica ridotta ad atomi di significato presuntivamente univoci ha con ciò che intende negare: l'indeterminatezza, il carattere dinamico, pro-attivo e quindi trasformativo, geneticamente teleologico di qualsiasi significato, di ogni plesso relazionale trasfigurato in categorie.

Vi è una circostanza pratica che riguarda i fatti, una circostanza pressoché insuperabile da qualsiasi virtuosismo epistemologico, che risulta fatale alle pretese di univocità dei significati consustanziali al positivismo, al formalismo e all'approccio analitico al diritto. Essa può essere espressa in modo estremamente semplice e sintetico: il mondo dei fenomeni non ha etichette. Lo stesso mondo che il diritto vorrebbe regolare, facendolo diventare ciò che il diritto vorrebbe fosse e significasse in modo assoluto, oggettivo, non corrisponde agli schemi categoriali che la mente umana elabora per tentare di controllarlo, per cercare di prevedere e gestire le sue dinamiche e tutto ciò attraverso cui, a sua volta, il mondo 'avviene'. Le categorie del linguaggio non sono fotografie del mondo¹⁴. Non lo rappresentano in modo esaustivo, quasi ne fossero una metafora geometrica. Nulla delle nostre rappresentazioni può essere considerato morfologicamente corrispondente (cioè, isomorfo) in modo immanente o naturale all'universo dei fenomeni. Le rappresentazioni del mondo – in senso etimologico – servono a rendere 'presente' alla mente ciò che altrimenti sarebbe remoto, distante, irraggiungibile, inconoscibile, ingestibile, non maneggiabile. Esse rispondono a una funzione: rendere le cose/fenomeni indeterminati e remoti come presenti, farli apparire estraendoli dall'inarrestabile flusso percettivo che li avvolge, rendendoli sfuggenti, proteiformi, pronti a trasformarsi gli uni negli altri. Fare *presente* qualcosa è come sottrarlo all'assenza e quindi alla conoscenza, alla non percepibilità, all'invisibilità. Il rappresentare è un comportamento pro-attivo, non una reazione passiva e predeterminata a ciò che è¹⁵. Esattamente come il 'presente', esso è il risultato dell'esercizio dell'attenzione, di un atteggiamento tramite il quale l'unità corpo-mente si focalizza su qualcosa generando una relazione. Questa relazione è selettiva e 'speciosa'. Il presente stesso è conosciuto solo per inferenza¹⁶. Se ne prende coscienza solo quando è già trascorso. E da ciò che è trascorso si coglie ciò che è rilevante all'interno di una cornice spazio-temporale¹⁷. Quella cornice, tuttavia, è determinata in base a schemi cognitivi già acquisiti. E questi schemi, a loro volta, la definiscono sulla base delle relazioni tra ciò che la compone, ciò che è accaduto e ciò che accadrà. Nella sua apparente isolata immediatezza, il presente è sempre la sintesi di connessioni retrospettive e prospettiche¹⁸. Basterà pensare, ad esempio, all'immagine presente di un 'seme'. Ciò che esso è, il modo in cui lo percepiamo, il modo in cui lo isoliamo da tutto ciò che lo circonda, il modo in cui focalizziamo alcuni suoi aspetti piuttosto che altri, è profondamente influenzato da ciò da cui deriva e da ciò che potenzialmente può divenire. La sintesi tra passato e futuro mediata dal presente è il significato. Tuttavia, il significato stesso non è estraneo alla percezione. Noi percepiamo anche in base a ciò che sappiamo. E ciò che sappiamo include anche ciò che non sappiamo di sapere ma che attiviamo inconsapevolmente nell'elaborazione dei giudizi percettivi. I 500 μs (microsecondi) che trascorrono tra lo stimolo e la percezione cosciente¹⁹

¹⁴ Rorty (2004).

¹⁵ Per una visione d'insieme dell'approccio non rappresentazionalista connesso all'enattivismo, cfr. Newen, De Bruin and Gallagher (2018). Per le implicazioni del non rappresentazionalismo enattivista con riferimento ai processi di categorizzazione in ambito giuridico cfr. Ricca (2023b) e *ibidem* per ulteriori rinvii bibliografici.

¹⁶ Peirce (1984).

¹⁷ Cfr. Bakhtin (1979) per la configurazione della categoria del 'cronotopo'.

¹⁸ Rinvio per ulteriori considerazioni in proposito a Ricca (2023d).

¹⁹ Cfr. Libet (2006).

sono sufficienti a ospitare la interpenetrazione enattiva tra stimolo e processi cognitivi dell'organismo. Il risultato è la rappresentazione e la generazione di una 'attualità presente' che è generata in base ai bisogni umani, sia biologici sia culturali.

Come osservavo più sopra, la percezione e la rappresentazione non sono uno specchio, una fotografia del reale (ammesso che specchi e fotografie non trasformino ciò che 'fanno vedere') ma selezioni/elaborazioni operative. Esse sono geneticamente teleologiche/assiologiche e solo in termini funzionali. Ciò significa che nessuna rappresentazione coglie il suo oggetto prima come è strutturalmente per poi, in base a valutazioni funzionali, offrire questa struttura morfologica a possibili usi in vista di fini. Più semplicemente, potrebbe dirsi che non vi è una netta distinzione tra ciò che qualcosa è, da una parte, e ciò a cui essa serve, dall'altra. I fini/valori sono inerenti al processo di selezione della morfologia della percezione e, quindi, alla rappresentazione che ne scaturisce²⁰.

La selezione generativa che le rappresentazioni inglobano non determina tuttavia la possibilità di divorziarle dall'insieme di relazioni in cui sia l'unità mente-corpo del soggetto percepente, sia quel che è percepito/rappresentato sono entrambi immersi. Le rappresentazioni sono segnava, boe direzionali, che non possono prescindere dall'ambiente che le circonda e dal quale emergono. Se le rappresentazioni vengono spesso isolate e ontologizzate è solo perché l'insieme delle relazioni al contorno – che potrebbero definirsi come l'insieme delle condizioni ecologiche – rimane relativamente stabile. In situazioni di relativa stabilità, si può anche non considerare l'alone o l'ombra relazionale che circonda le rappresentazioni all'interno del flusso dei fenomeni. Se tuttavia quelle condizioni ecologiche mutano, le rappresentazioni – che, appunto, altro non sono se non segnava per l'azione (sia essa cerebrale o pratica – rischieranno di trasformarsi in 'guide inaffidabili'. Esse dovranno allora essere aggiornate, modificate. Per far questo, tuttavia, bisognerà prendere coscienza che esse dipendono da ciò che la loro precedente nitidezza, il bagliore della loro evidenza nascondevano, rendendolo non percepibile, e appunto invisibile. È esattamente in simili fasi di revisione-trasformazione che si comprende come tra percezione e significato dei fenomeni non esista una netta distinzione. In questi frangenti, può accadere che persino gli aspetti della percezione veicolati da predisposizioni o valori biologici perdano stabilità. Questo accade perché la ricerca di rappresentazioni adeguate, e quindi, capaci di integrarsi con l'orizzonte di fini del soggetto indagante può spostare l'asse di salienza della percezione da un aspetto a un altro del flusso fenomenico che soggiace alla 'forma' di ciò che è percepito²¹. A seconda di ciò che si cerca – e quindi di ciò che si sa – si creeranno continuità e discontinuità differenziate all'interno del paesaggio degli stimoli sensoriali. Come tutti sappiamo, un esperto 'vede', 'sente', 'odora', 'tocca' cose o aspetti che il non-esperto neanche percepisce. Questi aspetti 'speciali', per dir così, sono poi unificati in reti relazionali, governate da valori-fini, capaci di produrre morfologie differenti, insiemi fenomenici ai quali sovrapporre ulteriori profili funzionali. Questi insiemi fenomenici potranno a loro volta acquisire morfologie del tutto invisibili alla persona non esperta.

Il termine 'morfologie' può essere tradotto nel linguaggio comune con le parole 'cose', 'eventi', 'fenomeni'. Tutte insieme, esse costituiranno una sorta di 'paesaggio esperienziale', il cui nome è 'cultura'. Gli oggetti culturali, tuttavia, sono a loro volta solo emergenze, punti di riferimento sintetici

²⁰ Per una critica alla distinzione tra significato e funzione spesso adottata in sede epistemologica – ad es. Searle (1995: 19) – o giuridica – ad es., Coleman (2003: pos. 523 ff.) rinvio a Ricca (2023b, 2023d).

²¹ Per un'analisi dettagliata del valore cruciale dei processi di spostamento dell'asse di salienza categoriale per i processi e le pratiche di traduzione interculturale rinvio a Ricca (2008, 2013, 2023).

e indicativi dei processi cognitivi, delle relazioni dinamiche che li sostanziano e delle relazioni complessive che animano l'universo di esperienza nel quale essi si producono. Le rappresentazioni generate attraverso i processi cognitivo-culturali saranno a loro volta sintesi di reti relazionali che saranno rese invisibili dalle stesse rappresentazioni, ma che non per questo sono meno reali o determinanti. La connessione tra il visibile e l'invisibile²², tra il rappresentato e il presupposto, soggiacente alla morfologia della rappresentazione, sarà sempre presente e determinante sia rispetto a ciò che è percepito, sia al suo significato²³. E questo anche perché – come ho provato a suggerire – tra percezione, cognizione e significato esiste una circolarità interna. Questo può essere espresso, per usare una formula sintetica, asserendo che gli esseri umani percepiscono ciò che fanno e la percezione si dipana in base alle esigenze di significazione e al loro continuo adattarsi all'esperienza. La cultura è tutto questo preso nel suo insieme. Essa include sia le morfologie espresse, sia le relazioni invisibili, inesprese, collaterali che le sorreggono e circondano, definendone l'intero complesso di implicazioni retrospettive e prospettive, cioè il loro significato.

Tutto il discorso svolto fino a ora serve a porre l'accento su due aspetti cruciali riguardanti l'uso del diritto interculturale. Il primo può essere espresso con la seguente affermazione: *il mondo non ha etichette*. Il secondo, invece, con quest'altra: *la cultura è inerente ai processi cognitivi; essa determina non solo ciò che ha valore o è funzionale a determinati fini soggettivi ma modella ciò che è*²⁴.

Le asserzioni appena formulate assumono grande rilievo per quel che riguarda l'attività di interpretazione e applicazione del diritto in contesti multiculturali. Esse implicano che i fatti del mondo non sono 'fotografati' dal linguaggio: sia esso naturale o giuridico. Non esistono corrispondenze isomorfe tra la struttura morfologica delle categorie espresse dai termini del linguaggio e dalle loro combinazioni, da una parte, e ciò che esiste nel mondo dei fenomeni, dall'altra. L'uso del linguaggio e la circostanza che le persone pensino di capirsi quando parlano la stessa lingua e vivono nei medesimi contesti sociali non fanno del linguaggio una sorta di archivio tipologico di tutto ciò che accade in quei contesti linguistico-sociali e del suo significato. Le parole e le strutture morfologiche contenute dalle definizioni dei vocabolari, così come le liste di controllo di caratteristiche categoriali corrispondenti a ogni lemma, hanno solo una funzione indicativa, orientativa. Il significato di ogni termine include molto più di quanto non sia espresso da quelle definizioni. Riprova ne è la circostanza pratica per cui la lettura delle definizioni lessicali contenute nei dizionari spesso non è sufficiente a far capire a chi ascolta a quale lemma o parola la definizione si riferisca²⁵. Questa asimmetria dipende appunto dalla rilevanza dell'implicito, del non espresso, dell'invisibile, nella comprensione del significato e della stessa 'esistenza' di qualcosa.

Come osservavo in precedenza, le parole e le categorie soggiacenti sono geneticamente teleologiche. Esse sono elaborate per orientare l'agire nel mondo, per tentare di guidare l'esperienza futura in base a quella precedente. Per questa loro intrinseca caratterizzazione teleologica, parole e categorie non possono evitare di includere un coefficiente abbastanza elevato di entropia semantica²⁶. In termini più semplici, ciò significa che il loro significato, quel le rappresentazioni che supportano, non è connesso al mondo dei fenomeni da un'interfaccia di corrispondenza biunivoca o isomorfa ma

²² Qui il riferimento è a Merleau-Ponty (2003).

²³ Cfr. Newen, De Bruin and Gallagher (2018), Maturana & Varela (1980), Lakoff (1987), Lakoff & Johnson (1998).

²⁴ Ricca (2013).

²⁵ Per maggiori dettagli su questo aspetto, e con specifico riferimento all'esperienza giuridica, rinvio a Ricca (2008).

²⁶ Cfr. Ricca (2023d).

solo probabilistica e contingente. In questo senso può dirsi che le categorie sono semanticamente 'plastiche'. La loro struttura morfologica è sorretta solo dalla occorrenza della stabilità di dinamiche relazionali e funzionali. Ribadisco, confondere questa stabilità – che è anch'essa fenomenica – con una caratteristica ontologica è solo un'allucinazione cognitiva basata sulla regolarità, sull'uso, sull'abitudine. Scambiare le regolarità contingenti con l'eterno è un vizio del quale gli esseri umani – e persino la riflessione filosofica (specialmente quella di matrice occidentale) – sembrano cadere in modo quasi irresistibile. Si tratta dell'aspetto tirannico e assolutizzante della cultura. Il suo carattere normativo, quindi assiologico-teleologico, è saturante. Per dir così, esso apre gli orizzonti per poi assolutizzarli, congelandoli nella loro apparente stabilità. La normatività di ogni cultura, nella pratica dei suoi appartenenti, non si limita a indicare ciò che 'dovrebbe essere' ma anche 'ciò che è', la 'natura delle cose'²⁷. Quando ciò accade, il mondo sociale come quello (presunto) naturale – che sono appunto una invenzione, frutto anche delle elaborazioni umane generate da frangenti o cicli di un'esperienza in continua evoluzione – è percepito e spacciato per il mondo reale, anzi l'*unico* mondo reale. Nell'assumere questo atteggiamento, tuttavia, parole e categorie vengono amputate del loro coefficiente di entropia semantica, rischiando di divenire disfunzionali. Se ciò accade, tuttavia, non si verifica perché l'autentica struttura semantica delle categorie si oppone al caos del divenire fenomenico. Il conflitto avviene all'interno della stessa dimensione categoriale. Va ribadito, a questo riguardo, che le categorie servono per orientarsi nel futuro. Esse non hanno alcuna pretesa di cancellare il coefficiente di novità, di imprevedibilità insito nell'esperienza. Se l'affidabilità semantica delle categorie davvero consistesse nella coincidenza tra la loro struttura morfologica e quella dei fenomeni del mondo coevo alla loro elaborazione, esse cesserebbero di svolgere il compito per il quale sono generate. In altre parole, sarebbero incarnate nella fatticità di un cosmo immutabile, ne sarebbero solo un riflesso, un duplicato inutile. A queste condizioni, con ogni probabilità, non sarebbero nemmeno mai state inventate. Né varrebbe a confutare questa osservazione obiettare che esse sono solo imperfette e che l'ideale regolativo della conoscenza è l'avvicinamento asintotico alla loro coincidenza con il reale²⁸. Questo perché riconoscerne l'imperfezione e pretendere la corrispondenza isomorfica al mondo reale è solo un gioco di parole che nasconde una intrinseca contraddizione. Se esse sono imperfette e tuttavia guidano l'azione, quest'ultima dovrebbe operare in modo imperfetto all'interno di un mondo perfetto e quindi eternamente stabile, perciò del tutto immune e impermeabile alle conseguenze all'azione umana. L'intera intrapresa della conoscenza, e quindi della cultura, sarebbe assimilabile – secondo questa prospettiva epistemologica – a una visita dall'oculista. Le categorie sarebbero come le lenti con diverse gradazioni che il medico sostituisce progressivamente fino a quando non si riconoscono con nitidezza le forme, i contorni, delle lettere poste sul tabellone posto di fronte al paziente. Ciò che non funziona in questa metafora oculistica è la circostanza che la forma delle lettere, la loro determinazione, sono predefinite all'interno del linguaggio umano in modo (relativamente) libero o, come si dice, per convenzione²⁹. Convenzioni con il mondo dei fenomeni, però, non è facile farne, anche perché tutta la conoscenza diverrebbe solo una questione di buone intenzioni nei commerci tra l'attore umano e l'ambiente (ammettendo che tra i due possa stabilirsi una cesura netta): situazione in cui l'aleatorietà

²⁷ Ricca (2013, 2022b).

²⁸ Com'è noto, questa è in linea di massima la posizione epistemologica neo-kantiana, che si ritrova, ad esempio, in Cassirer.

²⁹ Sulle ragioni per cui la tesi 'convenzionalista o stipulativa' concernente il rapporto tra simboli linguistici e referenti empirici dei significati da essi veicolati non è del tutto plausibile all'interno dei singoli circuiti culturali rinvio a Ricca (2026, forthcoming).

aumenterebbe a dismisura. La stessa coppia paziente-oculista, d'altra parte, interagisce sulla base di un'equivalenza che si basa su un'enorme quantità di elementi impliciti, in buona parte non conosciuti (neanche dal medico): ad esempio, come il cervello elabora la visione, l'assenza presunta di fenomeni contingenti di offuscamento delle capacità di mettere a fuoco determinati da fattori fisiologici complessivi e non strettamente pertinenti all'apparato visivo, il modo utilizzato dal cervello per calcolare le distanze, i percorsi culturali che hanno condotto a identificare le lettere e a chiamarle in un determinato modo, etc.). Il 'tabellone' del mondo fenomenico, come osservavo, non ha etichette. L'agire guidato dalle categorie lo modifica nelle sue reazioni, inducendo controreazioni negli organismi. Le uniche stabilità che si generano sono quelle prodotte dalla interpenetrazione trasformativa tra organismo e mondo. Non si può conoscere senza 'l'accadere' e 'il far accadere', dentro e fuori dall'unità mente-corpo. Proseguendo per un momento con la metafora della visita oculistica, potrebbe dirsi che la conoscenza e l'uso delle categorie connesso all'esperienza concreta può essere assimilato a un controllo della vista in cui il paziente e il medico generano collaborativamente e attraverso transazioni progressive la forma, i contorni e l'identità delle lettere poste sul tabellone.

Se l'uso delle categorie è orientativo, ciò implica che la loro 'verità' rispetto al mondo va intesa sempre e comunque in termini di 'adeguatezza', 'adattabilità'. Ed è esattamente per questo motivo che il loro genuino e autentico, persino originario, significato non può escludere il loro adattamento progressivo al mondo. Un adattamento che non tradisce ma piuttosto è in linea di continuità con gli stessi valori/fini che hanno originariamente determinato cosa inglobare e cosa escludere (cioè, quali caratteristiche, entità, etc.) dalle liste o confini categoriali.

Le osservazioni appena proposte hanno un cruciale rilievo per l'attività dei giuristi. La qualificazione dei fatti in termini giuridici non può essere configurata come una semplice operazione di sussunzione dell'istanza individuale (*token*) nel tipo generale (*type*) contenuto nella parte descrittiva delle norme di legge e – per i paesi di *common law* – nella comparazione morfologica tra gli elementi costitutivi la struttura semantica di casi presenti e passati. La riconoscibilità dell'appartenenza categoriale dell'istanza individuale (*token*) a cui applicare il diritto è un'opera di qualificazione in senso proprio: essa attribuisce qualità alla situazione di fatto in modo selettivo e pro-attivo. I fatti non parlano da soli (*res de re non predicatur*, sosteneva Abelardo). Attenendosi alla radice etimologica della parola 'fatto', bisogna tener conto che nel qualificare le situazioni e i frangenti dell'esperienza sono sempre gli esseri umani che concorrono a 'fare i fatti'³⁰.

Lo sguardo culturale concorre a fare i 'fatti' nella loro oggettività relativa. L'apporto valoriale e teleologico della categorizzazione riguarda sia la creazione delle categorie astratte e la determinazione dei loro confini, sia la qualificazione categoriale dei singoli 'fatti concreti': compito condotto mediante l'estrazione selettiva di essi dal flusso dell'esperienza e l'agency cognitiva esercitata attraverso il *know how* pragmatico e pro-attivo dei membri di ogni circuito culturale. Laddove mi riferisco all'apporto valoriale e teleologico, non vorrei tuttavia essere frainteso.

Nella prospettiva qui proposta, il riferimento a fini e valori non è da intendersi come il rinvio alla dimensione soggettiva, in quanto tale contrapposta a una dimensione oggettiva. Detto in altri termini, a mio giudizio non esistono fatti oggettivi, uguali per tutti, da una parte, e proiezioni soggettive differentemente elaborate a partire da essi in base alla cultura di appartenenza o alle proprie preferenze personali dei singoli individui. Questo modo di vedere le cose è figlio della modernità e di quella che

³⁰ Al riguardo, rinvio a Ricca (2023b).

potrebbe definirsi ‘epistemologia della secolarizzazione’³¹. L’idea che esistano qualità primarie oggettive, equivalenti cioè a modalità costanti di reazione umana agli stimoli esterni e suscettibili di trattamento razionale-scientifico, è del tutto erronea se utilizzata per distinguere la realtà esterna dalle qualificazioni soggettive di essa³². Purtroppo, questo approccio epistemologico è quello posto alla base del multiculturalismo giuridico e delle c.d. *cultural defenses*, così come delle *cultural accommodations*³³. A dispetto del successo di simili approcci non ci sono tuttavia ‘fatti’ univoci, da una parte, e valutazioni contrastanti di essi, dall’altra. Nella misura in cui lo sguardo culturale è coinvolto, le differenze sono innanzi tutto cognitivo-culturali e solo in seconda battuta assiologico-culturali. Le qualità primarie di un oggetto, di un comportamento o di un evento, se utilizzate per costruire la struttura morfologico-categoriale di esso, non sono affatto univoche. Decidere se categorizzare in un modo o in un altro un ‘dato di fatto’ dipende da quella tra le sue caratteristiche che si presceglierà come asse di salienza, cioè come centrale piuttosto che secondaria³⁴. E non solo. Prima ancora di determinare i ‘confini degli elementi di fatto’ da prendere in considerazione, bisognerà compiere un trasceglimento tra tutti quelli che concernono la situazione da considerare in termini sia spaziali, sia temporali. E ancora, le qualità primarie esteriori o empiriche sono soltanto una sorta di ‘protusione’ tra tutti i fattori che concorrono a determinare l’appartenenza categoriale e il significato di un frangente dell’esperienza vissuta e delle sue componenti. In moltissimi casi, sono aspetti relazionali, elementi non coincidenti con gli aspetti empirici della situazione, caratteristiche non visibili, a funzionare come fulcro nella determinazione dell’appartenenza categoriale del ‘fatto’³⁵.

Un singolo gesto – come, ad esempio, alzare il braccio – può essere ricondotto a categorie del tutto diverse in base a situazioni definite da elementi che non concorrono affatto a comporre il quadro empirico-materiale di ciò che accade. Un braccio alzato può essere interpretato e ricondotto alle categorie, rispettivamente, del saluto, della richiesta di fornitura di un servizio (la fermata dell’autobus), alla conclusione di un contratto (un’asta), a un gesto di appartenenza politica o, al contrario, di dissidenza (si pensi alle iconologie fasciste, marxiste, etc.)³⁶. Anche solo considerando questi pochi esempi, è facile avvedersi come il rapporto tra il visibile e l’invisibile, il percepito connesso alla dimensione empirica presente e il significato legato a quella segnica, ubiqua sia temporalmente sia spazialmente, non veda affatto i primi termini delle diverse coppie come fattori determinanti nella qualificazione categoriale del singolo dato preso in considerazione.

Se quanto argomentato sin qui è plausibile, allora è da escludere l’idea che possano esistere modalità di connessione tra linguaggio e mondo dei ‘fatti’ di tipo morfologico formale o isomorfo relazionale. Considerazione, questa, che vale sia per i linguaggi descrittivi o constativi, sia per i linguaggi considerati di tipo performativo, compreso quello deontico. Le parti descrittive delle espressioni deontiche, e quindi anche di quelle legislative, includono termini e corrispondenti schemi categoriali che si caratterizzano per un coefficiente di entropia semantica determinato dalla struttura geneticamente assiologico-teleologica della categorizzazione in generale.

³¹ Cfr. Mignolo (2000), Ricca (2023).

³² Dewey (1931).

³³ Paradigmatiche, in questo senso, l’impostazione proposta da Van Broek (2001). Cfr., anche, Renteln (2004, 2010), Foblets & Renteln (2009); v., anche, Young (1999).

³⁴ Ricca (2023).

³⁵ Cfr. Ricca (2008).

³⁶ Cfr. Ricca (2008).

Indubbiamente, il linguaggio giuridico contiene vincoli di pertinenza semantica molto forti. La pretesa normativa per cui l'essere sociale 'deve' (ancorché asintoticamente) corrispondere al 'dover essere' espresso dalle norme è formulata in modo esplicito nel linguaggio utilizzato dal legislatore. Tuttavia, come nel caso della categorizzazione constativa (che ha sempre un grado di normatività o di derivazione assiologico/teleologica, per le ragioni già esposte), il linguaggio giuridico non è in grado di fissare una volta per tutte i significati sociali. Ed è così almeno per due ragioni.

a) La prima delle ragioni accennate ha a che fare con le caratteristiche epistemiche di ogni linguaggio deontico. In generale, può dichiararsi che qualcosa debba essere fatto solo con riferimento a un presupposto assiologico o teleologico dotato di caratura qualitativa che stia alla base della formulazione di un obbligo e della relativa pretesa di adempimento. A meno che non si tratti di un imperativo condizionato connesso esclusivamente alla costrizione fisica, le espressioni deontiche si basano su presupposti di legittimazione/giustificazione coincidenti con valori o fini³⁷. Qualcosa si deve fare perché è bene farlo. La determinazione di cosa sia bene fare, si intreccia inevitabilmente con la determinazione di cosa 'sia da fare' in termini semantici. Come si è detto, la categorizzazione include geneticamente al suo interno elementi assiologico-teleologici. Decidere che qualcosa appartenga a una categoria piuttosto che a un'altra, determinare su quali aspetti porre l'accento considerandoli primari invece che secondari nell'opera di categorizzazione, etc., sono attività assiologicamente/finalisticamente orientate, cioè di tipo qualitativo. Trascurare alcuni aspetti ed evidenziarne altri all'interno di una determinata situazione varrà non solo a determinare ciò che un determinato 'fatto' serve a realizzare, ma anche quali siano gli elementi che compongono il significato e l'essere stesso di quel 'fatto'.

Si supponga che una legge includa determinati comportamenti all'interno dei propri enunciati prescrittivi. Si assuma, quindi, che quei comportamenti siano prospettati da qualcuno come rilevanti rispetto a valori/fini che richiederebbero una normazione differente. Se questa prospettiva dovesse rivelarsi fondata, quella legge – almeno nei sistemi dotati di controllo di costituzionalità – potrebbe essere definita illegittima. L'illegittimità avrebbe come conseguenza una rimodellazione delle 'categorie fattuali' e quindi una ricategorizzazione delle situazioni di fatto da regolare e del loro significato. In genere, il contenuto di tali dichiarazioni di illegittimità costituzionale (e sono la stragrande maggioranza) corrisponde alla seguente formula: la norma *x* è illegittima *nella parte in cui include (oppure, esclude) il dato, il comportamento, il soggetto z nella (o dalla) sua portata prescrittiva*.

Per quanto possa apparire paradossale, il linguaggio giuridico – benché pervaso da un'impronta autoritativa spesso considerata immune alla rilevanza scientifica o sociale dei fatti (si ricordi l'espressione kelseniana 'il diritto fa il proprio fatto')³⁸ – può dimostrarsi ancora più vulnerabile del linguaggio descrittivo o constativo alle dinamiche dell'esperienza e alle variazioni del binomio cultura/cognizione³⁹. È così perché nel linguaggio constativo-categoriale i valori sono mimetizzati nella presuntivamente 'oggettiva' struttura morfologica di oggetti, eventi, comportamenti, etc., mentre nel linguaggio giuridico la determinazione dei confini semantici e pratici del dover-essere, degli imperativi, riposa sempre e in modo estrinseco su presupposti di legittimazione assiologico-teleologica. Questo è anche il motivo – fra altri – per cui il diritto parla in genere al presente indicativo utilizzando formule

³⁷ Kelsen (1959, 1966).

³⁸ Kelsen (1966).

³⁹ Per la distinzione tra linguaggio prescrittivo/performativo e linguaggio descrittivo/constativo rinvio ad Austin (1962). Sul rapporto tra performatività e constatività, con specifico riguardo agli enunciati perlocutivi, rinvio a Ricca (2022b).

constativo-descrittive: *il contratto è...*, *la proprietà è...* In molti casi, esso tenta di camuffare la propria dipendenza dai presupposti di legittimazione assiologico-teleologici, controvertibili soprattutto in relazione ai modi e ai mezzi della loro realizzazione, sotto le vesti di 'false' descrizioni empiriche. In effetti, il massimo della sovranità e del potere autoritativo del diritto si esprime proprio dove esso manovra retoricamente per stabilire 'cio che è' anziché 'quel che deve essere'⁴⁰. È una strategia per silenziare la critica, l'opposizione, il dissenso, sotto il peso dell'oggettiva natura delle cose. Si tratta, come dimostra l'esperienza, di tentativi incapaci di resistere al tempo e, soprattutto, alle contraddizioni interne alla stessa categorizzazione giuridica. Contraddizioni che dal punto di vista sistematico investono tutti gli irrigidimenti che tentino di immunizzarsi dal nesso – ribadisco – genetico che lega la stessa attività di categorizzazione all'adattamento ai mutamenti dell'esperienza.

b) La seconda delle ragioni prima indicate ha che fare con un'esigenza di non contraddittorietà inerente al significato stesso del diritto. Gli esseri umani si danno leggi per tentare di controllare il corso degli eventi sociali e di indirizzarlo. In questo, il diritto (in generale) ha qualcosa in comune con la categorizzazione in sé e per sé considerata e, precisamente, con il suo aspetto genetico normativo-teleologico. Le norme – come le categorie – nascono per orientare pro-attivamente il futuro. Se il futuro non potesse essere differente dal presente – lo stesso presente cifrato nelle categorie utilizzate nelle parti descrittive delle proposizioni giuridiche – allora le norme di legge non avrebbero significato. In un mondo di questo tipo, ogni regola suonerebbe assurda come l'ordine impartito a un sordo di non ascoltare o a un muto di non proferire parola. A questa osservazione potrebbe opporsi che l'univocità e stabilità dei significati espressi dal linguaggio giuridico non esclude che le situazioni di fatto prefigurate possano non essere realizzate, e cioè violate dagli esseri umani. Questa osservazione è senz'altro da condividere. Ancor più perché – come appena osservato – se in via di fatto un comando non potesse essere violato o la situazione da esso prefigurata non potesse non esistere, allora il comando non avrebbe senso. Comandi e valori/fini sono necessariamente corredati da una dialettica dell'assenza che caratterizza le loro proiezioni di fatto, il loro adempimento, la loro realizzazione. Se ciò è vero, tuttavia, significa anche che non vi è nulla che possa garantire a priori la perfetta simmetria e/o coincidenza tra il contenuto semantico delle situazioni prefigurate e le situazioni di fatto a venire. Come già osservato, il linguaggio simbolico si serve di rappresentazioni ma queste non sono fotografie della realtà (né passata, né futura). Esse sono piuttosto strumenti di orientamento il cui uso è sempre connesso alla realizzazione di valori/fini. I mezzi, le circostanze, le situazioni attraverso cui realizzare quei valori/fini, possono variare all'infinito e con esse dovrà variare anche la portata semantica degli strumenti categoriali utilizzati per realizzarli. Questo problema si pone in modo tanto più pervasivo, quanto più si accetti che le strutture morfologico-rappresentative sono solo un aspetto di ciò che determina il loro significato e che questo dipende da relazioni spesso implicite, invisibili, soggiacenti alle liste di controllo o agli spettri categoriali⁴¹.

In esito al discorso prospettato sin qui, può dirsi che i 'fatti' non sono separabili da 'chi li fa'. Non basta affermare che ci si attiene agli elementi empirici per qualificare come oggettivi i propri giudizi. Quando un giudice qualifica un fatto giuridicamente, deve prima stabilire quali sono i profili semantici della situazione di fatto e, ancor prima, determinare come scontornare la situazione da

⁴⁰ Su questo aspetto rinvio a Ricca (2013).

⁴¹ Cfr. Ricca (2023).

considerare rilevante per estrapolarne selettivamente i ‘fatti’: e cioè, la loro categorizzazione e, quindi, la corrispondenza di essa rispetto agli schemi categoriali contenuti, ad esempio, nel linguaggio legislativo in ragione della compatibilità di questo con i principi e i valori/fini posti all’apice dell’ordinamento e della sua legittimazione sociale. Gli elementi costitutivi ogni situazione da regolare, presi nel loro insieme – come si è detto – sono porzioni di quell’insieme di rappresentazioni coscienti e relazioni implicite soggiacenti nei circuiti ambientali che può chiamarsi ‘cultura’.

Alla luce di tutto ciò, cosa ne è quindi dell’edificio positivistico-formalistico-analitico nell’interpretazione del diritto allorché circuiti culturali, e quindi cognitivo-fattuali differenti, si incrociano, si ‘traducono l’uno nell’altro’ interpenetrandosi reciprocamente? Potrà ancora supporre la stabilità del contratto sociale semantico come presupposto per l’interpretazione dei fatti e per la loro qualificazione giuridica? Oppure, in alternativa, dovendo ammettere che ‘universi fattuali’ diversi si compenetrano – come fossero galassie, con coordinate spazio-temporali differenti, che si vanno fondendo – dovrà concludersi che nessun ordinamento preesistente potrebbe resistere a questa metamorfosi? Se così fosse, però, cosa ne sarebbe dei presupposti di legittimazione degli stessi ordinamenti statali-nazionali e della vernacularizzazione locale del loro linguaggio universalistico⁴²? Cosa resterebbe di tutto il linguaggio giuridico della modernità e del suo radicamento nell’idea di universalità, uguaglianza, generalità e astrattezza? Non rischierebbe forse di collassare su sé stesso? E se, in linea di principio, si affermasse che la differenza culturale non è compatibile con il fenomeno giuridico, cosa ne sarebbe dello stesso pluralismo democratico che caratterizza – pur con molte carenze – l’esperienza giuridica costituzionale⁴³? Ammettere di essere incapaci di tradurre la differenza, asserire che l’ontologizzazione (necessariamente fittizia) degli universi sociali locali e della loro presunta omogeneità è un requisito essenziale alla tenuta della narrazione universalistica del diritto, non aprirebbe forse la strada al dispotismo e alle più radicali pretese di omogeneizzazione sociale?

Per quanto possa apparire esagerato, rispondere positivamente alle domande appena poste equivarrebbe a asserire che nel mondo di oggi, caratterizzato da una mobilità indissociabile dal livello di sviluppo tecnologico raggiunto dall’umanità, non vi è più posto per il diritto. Giungo a questa conclusione perché un diritto senza istanze di universalizzazione poste alla sua base si riduce alla mera istanza contingente (cioè, alla *non-legge*) del più forte.

Nei contesti sociali multiculturali, in cui mondi diversi si traducono l’uno nell’altro, l’accertamento dei fatti da qualificare giuridicamente non può che allinearsi con i processi di traduzione materiale, tra spazi di esperienza differenti, che intessono il paesaggio delle relazioni intersoggettive. Il discorso – solo apparentemente astratto – sul nesso tra categorizzazione e teleologia svolto più sopra rivela che non utilizzare le categorie utilizzate dal linguaggio giuridico traducendole nei nuovi contesti di esperienza, significherebbe tradirne la portata semantica colta nella loro genetica autenticità.

⁴² Cfr., al riguardo, Engle Merry (2010), Goodale (2007, 2023).

⁴³ Qualcuno forse ricorderà ancora la tesi – qui radicalmente rigettata – secondo cui pluralismo e multiculturalità siano ‘dimensioni’ incompatibili della fenomenologia democratica: Sartori (2000). Con accenti molto diversi, qualche tempo dopo, si è affacciata, raggiungendo la ribalta, la teoria della c.d. ‘super-diversity’: Vertovec (2014). L’ideatore di questo approccio si è, per la verità, affrettato a sottolineare come il suffisso ‘super-’ non fosse da riferire a un elemento quantitativo relativo alla ‘diversità culturale’, quanto piuttosto qualitativo, e cioè incidente simultaneamente su molteplici proiezioni dell’esperienza sociale. Si trattava di una precisazione senz’altro assai opportuna, che tuttavia rivelava la profonda mancanza di conoscenza da parte dell’autore della cifra e delle proiezioni multiformi all’interno dell’ambito sociale del pluralismo costituzionale degli inizi del Novecento, lo stesso da cui germinò la costituzione di Weimar e, dopo il II conflitto mondiale, tutte le costituzioni democratiche del dopoguerra. Si veda, in merito, Heller (1997).

Analogo discorso vale per le categorie descrittive che il diritto mutua dal linguaggio naturale. Qualificare i comportamenti di persone di cultura differente negando qualsiasi entropia semantica, qualsiasi capacità di adattamento alle categorie del linguaggio di nuovi contesti socio-spaziali, significherebbe divorziarle dall'esperienza e, quindi, disattenderne la originaria funzione cognitiva. Anziché strumenti di orientamento nel mondo, le categorie e gli abiti cognitivo-comportamentali verrebbero utilizzati come armi per un conflitto cieco e, in fondo, privo di intelligenza, intimamente contraddittorio quanto più spacciato per morfologicamente integralista, fedele a sé stesso, dotato di intransigente e assoluta coerenza interna. In fondo, bisogna ammetterlo, il discorso identitarista⁴⁴, nonostante la legittimità delle sue matrici anti-assimilazioniste e in opposizione alle versioni mistificatrici dell'universalismo aprioristico ed etnocentrico, non si allontana molto da questa deriva, finendo per alimentare un'eterogenesi dei fini di cui il lievitare planetario del razzismo contemporaneo è incarnazione.

2. La traduzione e l'invisibile

Nelle considerazioni presentate fin qui, il termine '*invisibile*' è stato utilizzato più volte. Esso incorpora uno snodo cruciale nella gestione della qualificazione giuridica in contesti sociali interculturali⁴⁵. Qualificazione giuridica interculturale che – come si è provato brevemente a mostrare – non può considerarsi dissociabile dalla traduzione. Comprendo bene che quanti si trovano di fronte a queste asserzioni potranno chiedersi, giunti a questo punto, come sia possibile tradurre universi di significato differenti se non esiste alcun un mondo dei fatti univoco, 'buono per tutti', trasversale a tutti i possibili punti di vista⁴⁶. Per esprimersi in modo più diretto, se le culture sono spazi cognitivi differenti, in cui anche gli aspetti empirici hanno significati diversi e sono persino percepiti in modo differente, come è possibile far dialogare gli esseri umani appartenenti a diverse culture?⁴⁷ E, ancor più, come è possibile usare in modo interculturale il diritto nazionale se questo è, a sua volta, il prodotto di una cultura specifica?⁴⁸

La risposta, per quanto mi riguarda, trova la sua possibilità e la propria origine nel superamento del paradigma rappresentazionalista o referenzialista del significato e dei linguaggi simbolici.

Quando si consideri come plausibile l'idea che rappresentazioni, parole e simboli in generale non 'ritraggano' il mondo in modo isomorfo ma siano solo strumenti per orientarsi in un ambiente in costante cambiamento, il problema della traduzione tra universi culturali apparirà sotto una veste completamente differente. In quanto strumenti, enciclopedie di saper-fare che si completano con l'ambiente e che solo in questa relazione dinamica esprimono il loro autentico significato, si guadagnerà una prospettiva totalmente diversa sulla questione. Questa prospettiva implica una concezione della cultura e dell'autenticità culturale come insiemi di strumenti, in quanto tali intrinsecamente votati a tradursi in relazioni dinamiche con l'ambiente. Ciò implica, in altre parole, che l'autenticità culturale non stia e non vada ricercata nei prodotti culturali ma nel motore di questa produzione, vale a dire

⁴⁴ Cfr. Dick (2011), Remotti (2001).

⁴⁵ Ricca (2023).

⁴⁶ Cfr. Budick (1996), Cronin (2006), Venuti (1995), Heeschen (2003).

⁴⁷ Van Brakel (2006), Silverstein (2003).

⁴⁸ Meckled García & Çali (2006).

nell'esercizio della capacità umana di utilizzare il proprio patrimonio di saperi per creare transazioni adattive con l'ambiente⁴⁹. Per usare un'espressione solo apparentemente paradossale, l'autenticità delle culture giace nel futuro piuttosto che nel passato. La cultura in sé non è una collezione di 'saputi' quanto piuttosto un bacino di mezzi per generare nuovo sapere, per tradurre il passato nel presente verso il futuro. Al di fuori di questa prospezione intertemporale, il termine 'cultura' rischia di trasformarsi solo in un dispositivo noetico e pragmatico destinato a sancire l'alienazione degli individui come delle comunità da sé stessi, dal proprio potenziale esistenziale. Questa considerazione serve anche a fugare i timori di chi ritiene che una visione strumentale/adattiva della categorizzazione e del significato possa cancellare qualsiasi certezza e, quindi, anche la certezza del diritto. In merito, mi limito a osservare che una 'certezza non adattiva' è soltanto presuntuosa e ostinata ignoranza, foriera della più grave delle incertezze: più esattamente, quella che deriva dalla cosiddetta eterogenesi dei fini. In un mondo in costante mutamento aggrapparsi a false certezze, la cui unica funzione è quella di negare il cambiamento stesso, è solo un modo più sofisticato per condannarsi alla catastrofe, all'auto-annichilimento.

Punto di partenza nella qualificazione/traduzione giuridico-interculturale dei fatti è la consapevolezza che nulla è 'auto-evidente', che la tessitura aperta (*open texture*)⁵⁰ del linguaggio naturale e normativo è una condizione eccezionale di esso ma costante. L'eccezione, semmai, è proprio il frangente della stabilità/fissità dei contenuti del contratto sociale semantico su cui si base la comunicazione⁵¹.

Comprendere che le rappresentazioni e, prima ancora, le percezioni sono strumenti per gestire l'esperienza e non calchi simmetrico-naturalistici di oggetti, eventi, etc., pone il soggetto chiamato ad applicare la legge con riferimento a un 'fatto' a porsi in termini dubitativi rispetto a quel che 'percepisce'. Un modo retoricamente efficace per descrivere questo atteggiamento può essere rinviare al quesito: "Vedo quel che vedo?" Più esplicitamente, la mia rappresentazione di ciò che sembra oggettivo è effettivamente corrispondente alla rappresentazione dell'Altro? E, se non lo fosse, da cosa dipende questa non corrispondenza? La risposta ha che fare, ancora una volta, con il ruolo dell'invisibile nella conoscenza e in ciò che appare 'reale'. L'importanza epistemica dell'attenzione all'invisibile è straordinariamente espressa dall'espressione araba '*Al-Ghayb*'⁵². Essa esprime la consapevolezza dell'intima relazionalità di tutto ciò che è e dell'incapacità umana di avere 'presenti', cioè di rappresentarsi consapevolmente e istantaneamente, tutte le possibili reti relazionali. Esse possono essere scandagliate, portate alla luce, mai dominate del tutto. Per far questo ci vorrebbe l'occhio di Dio. Riuscisse un essere umano a 'vedere' l'insieme complessivo e totale delle connessioni tra il visibile e l'invisibile, ne uscirebbe probabilmente disintegrato, irrimediabilmente annichilito nelle sue capacità cognitive. Questa idea è comune a tutte le religioni del ceppo abramico, ma non è per nulla estranea, per esempio, al Daoismo, al pensiero Zen o al Buddhismo – solo per fermarsi ad alcuni esempi. Nel dialogo tra pensiero occidentale e Islam – giusto per fermarsi a esso – la consapevolezza incrociata del

⁴⁹ Per ulteriori argomentazioni a supporto di questa idea dinamica e generativa di 'cultura' rinvio a Ricca (2013, 2020, 2023).

⁵⁰ L'espressione 'open texture' è riconducibile ad Hart (1974).

⁵¹ Su questo profilo, rinvio a Ricca (2023b).

⁵² Cfr. Bubandt (2019), El-Zein (2009), Drieskens (2006), El-Aswad (2020). Sulla categoria della conoscenza dell'invisibile ("Ilm al-Ghayb") nella teologia islamica, alcune informazioni possono essere tratte dalla consultazione del seguente sito: <https://al-islam.org/shiite-encyclopedia/knowledge-unseen-knowledge-book>. See also al-Jilani (2019). On the theologies of *al-Ghayb* from an ethnographic perspective, see Mittermaier (2019: 20 ss.).

ruolo che nella conoscenza e nella significazione assumono rispettivamente l'invisibile e l'*Al-Gahyb* potrebbe giovare moltissimo alla traduzione reciproca. In quanto tale, l'invisibile tende confondersi con l'ovvio. Proprio per questo la sua conoscenza è data per scontata. Esso opera nei processi di significazione di ciascun soggetto ma inconsapevolmente e, per questo, si tende a presumere che l'Altro non possa non 'vederlo'. Di contro, solo nello specchio dell'Altro, nell'intuizione che egli non conosce l'implicito, l'invisibile, che giacciono sorreggendole al di sotto delle rispettive rappresentazioni e delle loro morfologie formali, ciascuno è in grado di cogliere, di gettare luce, anziché ombra, su ciò che non sa di sé stesso, benché gli sia intensamente intimo.

'Vedo ciò che vedo?' è dunque il primo quesito per accedere al processo di traduzione e uso interculturale del diritto⁵³. E ancora, è ciò che vedo, quel che io mi rappresento istintivamente, in modo irriflesso, ciò che l'Altro sta facendo, il significato di esso? Al riguardo – va rammentato – non va mai trascurata la circolarità esistente tra significato e percezione, per cui percepiamo non solo in base a dotazioni genetiche ma anche in forza di ciò che sappiamo e abbiamo acquisito culturalmente modificando le nostre stesse capacità biologico-sensoriali. La strada per far uscire dall'ombra ciò che si sa ma non si sa di sapere, e che condiziona le proprie percezioni e rappresentazioni, è aprire reti narrative⁵⁴. Questa operazione può essere fatta in chiave de-costruttiva anche attraverso un atteggiamento critico di tipo riflessivo. In questi termini, si tratta tuttavia di un'operazione relativamente incompleta, se non altro perché è difficile uscire dal circuito relazionale nel quale siamo immersi e che ci sovradetermina. L'impatto dell'Altro, dello spazio dell'Altro nel proprio spazio vitale, costituisce una rottura dello scenario nel quale si è immersi. Per questo, provare a dare corso a una sequenza di narrazioni incrociate, caratterizzate da una riflessività gestita reciprocamente e simmetricamente, può essere il primo passo utile a far emergere l'invisibile, il sapere non saputo di ciascuna delle parti coinvolte nella relazione interculturale.

Provare a spiegare a qualcun altro, appartenente a un'altra cultura, perché si categorizzano gli eventi in un determinato modo, in quali situazioni, con quali implicazioni potenziali – presumendo che l'Altro potrebbe non conoscerli – è senz'altro un modo di specchiarsi non isomorfo, che trasforma, che rende l'ovvio solo possibile e, quindi, disponibile alla coscienza, alla gestione simbolica. Nel sentire le narrazioni di una parte, l'Altra probabilmente non capirà alcune cose, chiederà spiegazioni, inizierà a imbastire contro-narrazioni che servano a far capire alla prima parte narrante cosa e perché qualcosa non risulti comprensibile. Ogni contro-narrazione, a sua volta, stimolerà altre narrazioni e così via in una sorta di elica spiraliforme che potrà condurre a nuovi assetti interpretativi. Lungo il processo potranno verificarsi alcuni cambiamenti importanti – che potrebbero definirsi 'eventi semiotici'. Innanzi tutto, sarà possibile scoprire che il tessuto narrativo dell'Altro contiene profili rilevanti rispetto ai nostri fini, ancorché incarnati, gestiti, concretizzati in strumenti, oggetti, comportamenti morfologicamente differenti. Ciò potrà condurre ciascuna parte a superare e relativizzare le differenze morfologiche, agganciando a esse reti relazionali e di significazione del tutto diverse da quelle elaborate inizialmente⁵⁵. Questa dinamica trasformativa potrà far sì che il visibile e l'invisibile scambino le rispettive posizioni; così come che ciò che è saliente all'interno di uno schema

⁵³ Ricca (2023).

⁵⁴ Per l'esplicitazione del significato e del ruolo delle 'narrazioni incrociate' all'interno della metodologia della traduzione interculturale in ambito giuridico e con riguardo specifico all'uso interculturale del diritto rinvio a Ricca (2008, 2023).

⁵⁵ Gli aspetti teorici dei saperi antropologici ed etnografici coinvolti nella gestione delle narrazioni incrociate sono indagati diffusamente in Ricca (2013), a cui rimando per ampie indicazioni bibliografiche.

ermeneutico-categoriale divenga periferico e ciò che è periferico acquisti centralità⁵⁶. L'intero processo è assai verosimile che conduca a una trasfigurazione reciproca tra le differenze percepite inizialmente, rendendole differenti da quelle iniziali. L'esito delle narrazioni incrociate non è detto che conduca a punti di convergenza. Tuttavia, potrà aprire bacini semantici in grado di essere sfruttati in modo creativo grazie all'emersione dei nessi relazionali che all'interno di ogni contesto tengono insieme fini, mezzi, significati e situazioni complessive. Maggiore sarà la ricchezza dei dati semiotici *chiamati* in gioco, maggiore sarà la possibilità rintracciare linee di trasformazione metaforica mediate da fini, valori o elementi qualitativi che funzionino appunto da *ground* della traduzione. Nello specchio dell'Altro, ciascuno potrebbe così rintracciare aspetti insospettati di sé stesso, dei propri itinerari di significazione, più intimi a sé di quanto il soggetto stesso non potesse immaginare.

Ribadisco, l'intero scambio dovrà essere assistito dalla reciproca predisposizione alla riflessività incrociata e accompagnato dalla condizione di simmetria. Ciò significa che dovrà essere orientato alla conoscenza, evitando ogni alibi al disimpegno che derivi dalla consapevolezza di godere di una posizione di potere. Senza questo atteggiamento disposizionale non sarebbe possibile dar corso a nessuna narrazione genuinamente incrociata e, in ultima istanza, a nessuna traduzione che non sia addomesticante, partigiana e, dunque, falsata⁵⁷.

Le narrazioni incrociate, tuttavia, non sono solo scambi simbolici. Nel descrivere situazioni vissute per farsi capire dall'Altro e nel tentativo di comprenderlo, la selezione degli elementi narrativi evocherà inevitabilmente, generandoli, contesti di esperienza pratica incrociati, i cui contorni potranno diventare progressivamente più nitidi grazie all'emersione degli aspetti teleologici che relativizzano le discordanze morfologiche tra i mezzi, le rappresentazioni, gli oggetti, etc., utilizzati da ciascuna 'parte culturale' nell'organizzare la propria esperienza⁵⁸. Del resto, i contesti non sono altro se non l'insieme dei mezzi selezionati e qualificati in base ai fini, così come questi ultimi sono in ultima istanza l'epitome, il riassunto integrato di tutti i mezzi impiegati per realizzarli. La relazione dinamica tra mezzi e fini disegna implicitamente il contesto, generando tra questi tre elementi – contesto, fini e mezzi – una situazione di circolarità e di immanenza reciproca (anche se da intendersi in termini asintotici).

Le contestualizzazioni incrociate, tuttavia, altro non sono se non processi di fusione tra circuiti spazio-temporali, che vengono trasferiti l'uno nell'altro e contemporaneamente trasformati reciprocamente. Il processo produce sempre perdite e guadagni, acquisizioni e relativizzazioni. La sua caratteristica intrinseca è la transazione/ adattamento⁵⁹. Tali transazioni non sono però forme di alienazione perché transitano attraverso fasi di presa di coscienza riflessiva di ciò che si sa ma non si sa di sapere a proposito di sé stessi. Una volta emerso, l'invisibile è straniente e identificante al tempo stesso, rendendo quasi impossibile stabilire dove stia il sé genuino, vero, autentico. La transazione, in questo senso, è un elemento intrinseco, inerente al processo di traduzione⁶⁰. Questo perché la transazione è trasformazione e la trasformazione non è il tradimento della cultura ma il suo modo

⁵⁶ Sullo slittamento di ciò che è centrale all'interno delle mappe categoriali verso ciò che è periferico, e viceversa, rinvio a Ricca (2023: 125 ss., 245 ss., 291 ss.).

⁵⁷ Venuti (1995).

⁵⁸ Sulla 'categoria processiva' delle 'contestualizzazioni incrociate' rinvio ancora a Ricca (2008, 2023).

⁵⁹ Su questo fronte si evidenzia la distanza teorico-metodologica tra il diritto comparato, inteso anche nelle sue versioni più critiche ed ermeneuticamente consapevoli – cfr. ad es., Legrand (2022, 2024, 2025) – e l'approccio giuridico interculturale.

⁶⁰ Sulla fase di 'traduzione/transazione' come momento del processo di traduzione giuridica interculturale rinvio ancora a Ricca (2008, 2023).

effettivo di manifestarsi, riprodursi, ‘accadere’⁶¹. Cultura e traduzione transattivo-interculturale non devono – e, secondo me, non possono – essere considerate come contrapposte perché il lemma ‘cultura’ non può avere altro significato se non uno ‘verbale’, processivo. La cultura è ciò che diventa. Senza alcuna sintonia con il ritmo dell’esperienza e con la sua dinamica essa si riduce alle sue istanziazioni materiali, alle se reificazioni, smarrendo il legame con l’inesausto processo di produzione del significato. Se così intesa, la cultura è resa equivalente a un repertorio di pratiche esauste e dalle implicazioni del tutto casuali.

Alcuni potranno obiettare che leggere in chiave processiva i fenomeni culturali rischia di mettere a repentaglio l’identità, la preservazione delle culture stesse, esponendole a qualsiasi alterazione forzata. Non posso che condividere questa preoccupazione ma solo a patto di ri-configurarla epistemologicamente e pragmaticamente. Per questo è cruciale nel fuoco processi interculturali cercare di mantenere le condizioni di simmetria comunicativa, cognitiva e pragmatica. Ammetto che queste condizioni possano postularsi soltanto in astratto. Considerare ogni cultura come ‘il permanere dell’identico con il già stato’ non è però la cura adeguata a evitare domesticazioni etnocentriche dell’alterità culturale. E ciò innanzi tutto perché l’identità presuppone l’elaborazione di un meta-criterio, di uno standard per misurare cosa sia identico a cosa. Secondariamente, perché l’elaborazione di questo standard – se accompagnata da condizioni esogene di asimmetria – finirà per essere comunque condizionata strumentalmente e in modo alienante dall’esigenza di contrapporsi all’Altro.

Quel che è cruciale sottolineare, a tal riguardo, consiste nel rapporto tra oggettivazione e fattualità che prende forma lungo il processo di traduzione interculturale. Rispondere alla domanda ‘vedo quel che vedo?’ fa sì che non esista nessun dato ‘oggettivo’ da cui partire e che preceda il percorso di traduzione-transazione. In altre parole, non esiste nessuno sguardo a-direzionale, proiettato da ‘nessun-luogo’, che consenta di limitarsi a ‘registrare i dati’ e spacciarli come base oggettiva su cui potersi sbizzarrire con le più diverse interpretazioni. I ‘dati’ sono sempre interpretazioni e quindi il risultato di trasformazioni determinate da processi enattivi e pro-attivi⁶². È l’invisibile che abita all’ombra delle rappresentazioni, delle percezioni e delle categorizzazioni e che ogni essere umano utilizza in modo irriflesso, a rendere ‘cognitivamente e, quindi culturalmente, orientato’ ciò che percepiamo. Uscire dalla partigianeria dell’interpretazione è possibile (ancorché non integralmente) solo attraverso la gestione dell’interpretazione come impresa comune, co-elaborata, aperta alla transazione reciproca. Ciò richiede di operare con la consapevolezza che il ‘dato’ è il ‘risultato’ di ciò che entrambe le parti dell’attività traduttiva/transattiva ‘danno reciprocamente e trasformativamente’ l’una all’altra. Detto in altri termini, l’‘oggetto’ della conoscenza deve essere assunto come un ‘fatto’, comunque influenzato *dal fare* dei soggetti coinvolti nell’opera di traduzione interculturale; *un fare* che potrà essere considerato concluso, quindi trasformato in ‘fatto oggettivo’, equidistante dagli strumenti ermeneutici, dagli universi semantici di ciascuno degli attori iniziali, solo in esito al processo del reciproco trasformarsi attraverso cui si dispiega. Benché sia un participio passato, la parola ‘fatto’ ha casa solo negli esiti della relazione interpretativa e traduttiva, cioè nel futuro.

Il giudice, l’avvocato, il notaio, l’operatore del diritto, ma anche due contraenti di diversa cultura, potranno dichiarare di aver determinato il ‘fatto’ da considerare presupposto della categorizzazione

⁶¹ Sul nesso tra autenticità culturale e trasformazione mediata dal diritto rinvio a Ricca (2020) ma anche ai dati emersi da una ricerca sul campo condotta tra i notai italiani: cfr., al riguardo, Ricca, Sbriccoli (2015).

⁶² Ricca (2023b, 2026).

giuridica solo alla fine del processo di traduzione – di cui il diritto è parte integrante⁶³. Ogni operatore, a seconda della funzione svolta, opererà con modalità differenti: l'esigenza di dar corso a un preventivo confronto transattivo-traduttivo con l'Altro sarà comunque inaggirabile. Diversamente, a farne le spese sarebbero esattamente le potenzialità dell'ordinamento positivo. Proverò a illustrare brevemente perché sia così.

Come osservato in precedenza, lungo il processo di qualificazione/traduzione interculturale del fatto (con le tre fasi di 'narrazione incrociata', 'contestualizzazione incrociata', 'traduzione/transazione') può prodursi un fenomeno di relativizzazione delle strutture morfologico-categoriali in ragione della connessione di esse e dei loro elementi costitutivi con fini/valori che le trasformano in mezzi. Questa trasformazione in mezzi apre alla relativizzazione di essi poiché il medesimo fine può essere realizzato con mezzi differenti⁶⁴. Di conseguenza elementi morfologicamente differenti possono dimostrarsi continui, compatibili rispetto a un medesimo fine che operi da selettore, qualificando in modo differente gli elementi che costituiscono morfologicamente i mezzi stessi. Più semplicemente, identificare un fine può sospendere a enfatizzare un aspetto piuttosto che un altro di un determinato oggetto, di un comportamento e della corrispondente categoria. Tutto ciò sostanzia veri e propri processi metaforici dotati di immediate proiezioni pragmatiche, cioè concretamente trasformativi dell'esperienza e della sua comprensione.

Tra i fini che innescano tali processi di metaforizzazione possono anche esservi i fini/valori dell'ordinamento giuridico al quale appartiene ciascuna parte del processo di traduzione. In effetti, l'apertura delle reti narrative apre bacini semantici suscettibili di generare molteplici profili di rilevanza rispetto alla 'volta' dei significati normativi espressi da ciascun ordinamento. I processi metaforici e le conseguenti ri-semantizzazioni potrebbero dunque derivare da esigenze di rimodellamento innescate direttamente dal diritto positivo vigente – ancorché destinate a rimanere sconosciute fino a quando le narrazioni incrociate e i corrispondenti bacini semantici non abbiano avuto l'opportunità di disincagliarsi dal cono di invisibilità prodotto dagli stessi abiti culturali. Queste esigenze di rimodellamento, a loro volta, potrebbero investire anche le parti descrittive delle norme legislative, le

⁶³ Rinvio ancora a Ricca (2020) e a Ricca, Sbriccoli (2025), Ricca (2015).

⁶⁴ Ciò non significa, nel modo più assoluto, che possa adottarsi un approccio funzionalistico in base al quale anche cambiando 'mezzo' il fine e il suo significato rimarranno identici. Questo approccio, definito anche come con la formula 'equivalenze funzionali' è da rigettare recisamente poiché è veicolo di strumentalizzazioni e soggiogamenti culturalisti. Come si è osservato più volte nel testo, i fini *qualificano* i mezzi ma sono anche il risultato dell'interpenetrarsi cumulativo dei mezzi stessi. Allorché si aprono le reti narrative e si procede con le contestualizzazioni incrociate bisognerà che le parti 'giochino liberamente' nel determinare quali elementi all'interno dei paesaggi semiotici disvelati dalle reciproche narrazioni siano da considerare salienti e rilevanti nel costruire il contesto incrociato di interazione e, quindi, nella modellazione del processo di transazione/traduzione metaforica. Il funzionalismo interculturale (così come 'inter-legale', spesso adottato in passato in sede comparatistica o internazionale-privatistica) rischia di porre nelle mani (o negli occhi) dei soggetti più potenti la decisione riguardante cosa considerare saliente oppure no nei paesaggi semiotico-culturali dell'Altro al fine di stabilire equivalenze funzionali. L'addomesticamento dell'Alterità connesso a questo modo di procedere è coestensivo al significato che il termine 'funzionale' può assumere: funzionale come servente, appunto, all'interesse del più forte e all'annichilamento di tutto ciò che nell'universo altrui resiste all'assimilazione, al dominio. Purtroppo, simili pratiche funzionalistiche hanno accompagnato l'impresa coloniale e la missione teologica di conversione (più o meno forzata) a essa coeva, macchiando di cecità epistemica verso l'Altro anche i meno malintenzionati: cfr., a questo riguardo, le nitide critiche prospettate da Keane (2007: 223 ss.). Sulla violenza epistemica che può inficiare anche i processi di metaforizzazione interculturale quando ispirati al funzionalismo interpretativo/traduttivo rinvio a Kidd, Medina, Pohlhaus Jr. (2017). Per una severa (e condivisibile) critica al funzionalismo nell'ambito della comparazione giuridica, cfr. Legrand (2022) e Teubner (1998: 11 ss.) avuto specifico riguardo ai c.d. *legal transplants*.

categorie di cui si compongono e che sono mutate dal linguaggio naturale. Come segnalato, negli ordinamenti dotati di controllo di legittimità costituzionale, il rimodellamento potrebbe condurre anche a fenomeni di illegittimità costituzionale o, se non altro, a reinterpretazioni conformi a costituzione degli enunciati normativi e dello spettro semantico delle categorizzazioni che essi utilizzano. In altre parole, la considerazione dei valori/fini dell'ordinamento potrebbe incidere, in seno al processo di traduzione/transazione interculturale, sulla determinazione del 'fatto' da qualificare in base alle risorse semantiche e prescrittive dell'ordinamento.

A tal riguardo, potrebbe essere utile fornire un'esemplificazione su un tema di dominio pubblico noto ai più. Tra i tanti 'pomi della discordia' tra posizioni culturali differenti, negli ultimi anni il 'velo islamico', in tutte le sue molteplici istanziazioni, ha certamente giocato un ruolo quasi antonomastico⁶⁵. Quando si considerino le rappresentazioni del 'velo' come elemento di fatto contenute, ad esempio, nella giurisprudenza dei paesi europei, non si riesce a trovare molto di più che 'pezzo di stoffa posto sulla testa o sul viso'. L'elemento soggettivo di questo 'fatto' è ascritto alle ragioni religiose. Aprire la rete dell'invisibile soggiacente all'apparenza morfologica 'modellata dallo sguardo empirico occidentale' rivela, tuttavia, che tradurre 'velo' (cioè, *hijab*, *niqab*, *chador*, etc.) con 'pezzo di stoffa posto sulla testa o sul viso' costituisce solo una porzione di ciò che l'oggetto significa nel circuito di significazione musulmano. Aprire la rete narrativa, tra l'altro, lascerebbe comprendere che a dispetto della sua origine religiosa, esso si trasfigura in uno strumento culturale capace di intersecare e modellare molteplici aspetti del rapporto tra la donna e l'ambiente. Quelle reti narrative mostrerebbero, in sequenza: innanzi tutto il rapporto tra il visibile e l'invisibile nella cultura islamica; il modo di questa di cartografare gli spazi (si pensi alle strutture architettoniche articolate tra mura esterne spoglie e patii interni ricchissimi); la scansione etico-spaziale tra apparenza esteriore e universo interiore; la dialettica immagine/voce e la sua straordinaria rilevanza nell'immaginario islamico; e ancora la connessione tra la propria autorappresentazione rispetto agli altri e l'identità personale della donna; l'attitudine del velo a ritmare i rapporti con l'altro sesso; quindi, la rilevanza del velo rispetto al valore della libertà personale; il rapporto tra uso del velo, senso del pudore e dignità nelle relazioni intersoggettive; e, di conseguenza, anche la sua rilevanza religiosa da cogliersi – per le ragioni che si approfondiranno tra breve – come un'agenzia di produzione di senso dotata di un portata antropo-poietica a vasto raggio, anziché come una dimensione soggettivo-psicologica equivalente all'universo dell'in-oggettività empirica e sociale proprio della dimensione meramente confessionale – quantomeno secondo l'epistemologia della secolarizzazione occidentale⁶⁶. In considerazione di tutto quel che precede, per gestire la traduzione di termini come *hijab*, *niqab*, *chador*, etc. bisognerebbe provare a compiere una narrazione incrociata e riflessiva orientata a rintracciare nella cultura occidentale qualcosa di sintonizzabile con queste dimensioni dell'invisibile islamico. In questa sede proverò solo a prospettare un possibile risultato dell'incrocio tra invisibilità e quindi una traduzione che riposizioni l'asse di salienza andando oltre le apparenze morfologiche 'immediatamente' ritenute oggettive dallo sguardo occidentale. Una plausibile traduzione di 'velo' coincide probabilmente con la parola 'mutandina'. Al fine di rendere esplicito e di immediata percezione il significato di questa proposta traduttivo/transattivo/metaforica, chiederei a tutte le donne europee di rammentare la situazione dei controlli di sicurezza in aeroporto e a focalizzare la memoria sui casi in cui hanno visto i pubblici ufficiali chiedere alle donne musulmane di togliersi il

⁶⁵ Per un'analisi in chiave semiotico-interculturale del 'velo islamico' rinvio a Ricca (2022c) e ai relativi riferimenti bibliografici.

⁶⁶ Ricca (2023).

velo. Propongo alle stesse donne europee di immaginare che, superato il metal detector, un agente di sicurezza si rivolgesse candidamente loro con queste parole: ‘per favore, signora, si tolga le mutandine’. Lascio volutamente alle donne europee (qui ipoteticamente) interrogare la valutazione in termini mimetico-metaforici di questa esperienza, invitandole ad adottare il medesimo approccio traduttivo in ogni occasione in cui si troveranno a percepire l’alterità culturale di fronte a sé.

3. La ricerca sul campo a Córdoba

Negli scorsi mesi, in relazione all’iniziativa convegnistica già indicata e in linea con le ricerche connesse al PRIN nel cui ambito si iscrive questo saggio, è stata condotta a Córdoba dalla dott.ssa Fabiola Girneata e da me una ricerca sul campo di tipo etnografico-giuridico. La ricerca è stata improntata alla metodologia di traduzione interculturale sopra esposta. Essa si è sostanziata in interviste condotte con metodo qualitativo e rigorosamente non strutturate. Tutto ciò in ossequio all’idea che il ‘dato’ etnografico genuino non possa emergere altrimenti che attraverso un processo riflessivo di trasformazione/transazione. Stabilire domande predeterminate, fissare in modo distinto i ruoli (del ricercatore e dell’indagato’, per così dire), porre l’Altro sotto l’occhio della telecamera o nel raggio d’azione dell’udito di strumenti di registrazione vocale, comprometterebbe radicalmente la simmetria delle parti, innanzi tutto dal punto di vista comunicativo. La ‘scena interculturale’ sarebbe inevitabilmente pervasa da un soffuso pregiudizio epistemico, peraltro e a dispetto di quanto possa pensarsi presente in modo del tutto simmetrico e bidirezionale tra l’intervistante e l’intervistato. La ricerca è stata condotta con persone di religione islamica. Tuttavia, non ha avuto a oggetto la religione islamica o l’appartenenza islamica considerate in quanto tali. Questa scelta è stata intenzionale. Essa si pone in contrasto diretto con l’epistemologia della secolarizzazione, che posiziona la religione nel regno della soggettività, delle convinzioni prive di riscontri empirico-razionali corrispondenti a categorie composte da qualità primarie.

Affrontare le questioni poste dalla diversità culturale e religiosa ponendosi come obiettivo l’intervista di un ‘musulmano’ – sostantivando, quindi, l’attributo musulmano riferito a un essere umano – avrebbe significato compromettere sin dall’inizio qualsiasi possibilità di traduzione-transazione. Questo perché la ricerca avrebbe puntato a riscontrare gli elementi denotativi che l’immaginario epistemologico, così come quello giuridico, occidentali e moderni considerano propri della religione. In effetti, le ricerche in materia religiosa connesse alla gestione dei conflitti culturali incapsulano in sé una impropria sinonimia. Esse considerano il termine ‘religione’ equivalente al termine ‘confessione religiosa’. Nel far questo, tuttavia, esse non si avvedono di applicare un pregiudizio epistemologico proprio del pensiero razionalistico-secolare. La categoria ‘confessione religiosa’ è un’invenzione della modernità e del suo ‘dialetto epistemologico’. Essa appartiene al dominio politico ma anche epistemico incentrato sul riconoscimento della libertà religiosa e dell’autonomia soggettivo-individuale. I suoi contenuti nulla hanno a che fare con il mondo oggettivo dei fatti empirici e con i valori mondani socialmente oggettivati che fungono da asse di legittimazione della sfera pubblica e giuridica secolare nella cultura gius-politica occidentale.

Il ‘dominio’ del religioso, tuttavia, non si limita affatto ai profili psicologici o rituali, strettamente fideistici, con i quali il pensiero e il diritto secolari identificano l’area confessionale. Le religioni, intese in termini antropologici, popolano con le loro semantiche anche i lessici e gli immaginari secolari,

compreso quello giuridico. Non trattare la religione come un'agenzia culturale dotata di portata generale rende i ricercatori occidentali – e non solo loro – spesso ciechi rispetto al 'lascito semantico' di matrice fideistica resiliente nel linguaggio e nell'esperienza 'oggettiva' dell'Occidente e suscettibile di categorizzazione in termini razionali. Questa cecità è determinata esattamente dalla circostanza che la religione è 'cultura', anzi è un motore di produzione culturale e, proprio per questa ragione, essa diventa invisibile a chi vive nel suo bacino di influenza storico-sociale. Gli occidentali semplicemente non si accorgono di quanta religione vi sia nelle loro categorie mondane ritenute del tutto 'secolarizzate' – e in particolar modo in quelle giuridiche – perché le considerano 'ovvie', 'evidenti', dunque, 'razionali'.

Proiettare la stessa cecità sul mondo musulmano produrrebbe, tuttavia, un effetto ancor più catastrofico. Si tratterebbe di una cecità speciosa. E ciò per la semplice ragione che tutto ciò che la religione musulmana significa e produce nell'esperienza dei suoi fedeli, verrebbe riconosciuto come riconducibile soltanto all'area di quel che in Occidente si considera 'confessionale'. I suoi legami con i domini extra-confessionali come cartografati dalla cultura secolare occidentale sarebbero implicitamente negati. Analogamente, le differenze morfologiche rispetto all'area mondana disegnata in Occidente sarebbero colte nella loro evidenza immediata, completamente scissa dal legame di senso con i bacini semantici e assiologici-teleologici contenuti nella religione islamica e nelle sue proiezioni antropologiche. In altre parole, applicare il dualismo difettivo e strabico che caratterizza l'auto-coscienza della secolarizzazione occidentale alla ricerca sul campo di impronta interculturale equivarrebbe a condannarsi all'incomprensione e al pregiudizio: in breve, all'impossibilità di qualsiasi processo di traduzione-transazione genuinamente interculturale.

In ragione delle motivazioni sopra esposte, l'attività di ricerca è stata condotta concentrandosi sui problemi connessi al rapporto di lavoro, vero e proprio terreno di costruzione dei percorsi di posizionamento nella società spagnola – come in tutte le società occidentali – per i musulmani di origine extra-europea. Le interviste realizzate in modo dinamico-discorsivo e de-strutturato sono state condotte a partire da una prima soglia di indagine: la conoscenza da parte dei migranti della normativa spagnola corrispondente ai loro rapporti di lavoro.

La serie di interviste ha fornito dati estremamente interessanti innanzi tutto perché l'indagine è stata prospettata come orientata a fornire un supporto agli eventuali problemi scaturenti dalla mancanza di conoscenza da parte dei lavoratori riguardo i propri diritti e doveri stabiliti dalla legge spagnola. Avendo lei stessa alle spalle un'esperienza di migrazione, la dott.ssa Girneata è riuscita a improntare le interviste a un'intensa condizione di simmetria comunicativa. La mancata conoscenza delle normative gius-lavoristiche spagnole è stata presentata come un problema – *mutatis mutandis* – già vissuto da lei in Italia e quindi da condividere sulla base di una prospettiva condivisibile: in altri termini, un problema di tutte le parti coinvolte nel dialogo. Questa proiezione finalistica e discorsivo-concreta ha consentito di relativizzare il ruolo di intervistante e intervistato, così come di europeo ed extra-europeo, per non dire quello di islamico e cristiano-ortodosso (le religione di appartenenza della dott.ssa Girneata – che mi ha autorizzato a rivelarla in questa sede). La funzionalizzazione del dialogo e delle sue componenti di indagine-accertamento alla analisi di un problema concreto e delle sue possibilità di soluzione ha posto la relazione interculturale su binari cooperativi orientati *dall'inter-esse*. La comunicazione, in altri termini, si è posta come un termine medio, un diaframma di inter-mediazione, tra i soggetti coinvolti e la realizzazione di ciò che vi è tra essi e i propri fini (appunto, *inter-esse*, etimologicamente inteso come ciò che è *tra*). La stessa dott.ssa Girneata ha gestito in modo riflessivo e trasformativo la propria esperienza nello specchio delle narrazioni fornite dagli intervistati, e viceversa.

Su tutto ciò vi è stato un continuo confronto con me, che è culminato nella progressiva ‘messa in opera’ della metodologia di traduzione/traduzione interculturale nelle fasi successive del lavoro sul campo svolto a Córdoba.

Con riferimento alla religione islamica va detto che non è rimasta affatto al di fuori del dialogo. Tuttavia, essa ha operato come risorsa interpretativa utilizzata per cogliere il senso delle scelte operate dai lavoratori nel corso della loro esperienza. In tal senso, la dimensione religiosa ha dimostrato una dinamica interna e intrinseca assai più ricca di quanto non sarebbero emerso da un’indagine che la avesse confinata alle norme di matrice confessionale o al rapporto tra ortoprassi di fede e contesto sociale spagnolo⁶⁷. Al contrario, il bacino di senso di matrice religiosa ha mostrato di modellarsi e rimodellarsi discorsivamente al medesimo ritmo di trasformazione che ha accompagnato il posizionamento dei singoli lavoratori intervistati all’interno della società spagnola. Esso ha funzionato, in altri termini, come invisibile, silente criterio di orientamento dell’assunzione di comportamenti apparentemente in contrasto con la dimensione normativa dell’appartenenza di fede o, in alcuni casi, a tutta prima qualificabili come irrilevanti rispetto a essa. Da limite alle possibilità di inserimento per ragioni di pregiudizio culturale, la religione islamica ha mostrato di essersi trasformata in alcuni casi – soprattutto attraverso i criteri-standard di valore della ‘responsabilità’ e della ‘meritevolezza’ rispetto ai nuclei familiari di origine – in un’interfaccia di traduzione interculturale e di interpenetrazione pragmatica tra gli schemi di comportamento propri della società ospitante e di quella d’origine. Un aspetto peculiare di questi processi di trasformazione/transazione, emerso con nitidezza dalla ricerca condotta a Córdoba, è la presenza dell’universo semantico della fede inteso come fattore di traduzione e di orientamento nella cornice di significazione di comportamenti che dall’esterno sembrerebbero ‘empiricamente’ non avere nulla a che fare con la dimensione religioso/confessionale. Nel suo saggio intitolato “*A los occidentales solo les importa lo que ven*”. *Percorsi e pratiche di traduzione dell’invisibile fra lavoro, diritto e temporalità nella Córdoba “migrante”*, la dott.ssa Girneata⁶⁸ fornisce, come esito delle interviste condotte, alcune traiettorie d’esperienza (e di esistenza) che si snodano attraverso passaggi interculturali di tipo trasformativo in un modo quasi paradigmatico. Si considerino i due esempi-sequenze seguenti:

a. x) Un ragazzo che non indossa gli abiti da lavoro per ragioni connesse al desiderio di superare l’etichettatura di ‘musulmano’ ma al tempo stesso per affermare la sua capacità di essere alla pari degli europei scegliendo di indossare abiti griffati. y) L’apertura a rinunciare alla trasgressione delle regole di sicurezza, pure bonariamente tollerata dal datore di lavoro, in ragione del rapporto affettivo instaurato con questo, dell’apprezzamento mostrato dal datore di lavoro attraverso la promessa-invito al lavoratore di trasformarsi in futuro imprenditore e, quindi, del dovere di matrice musulmana di responsabilità nei confronti di quest’ultimo.

In questi comportamenti, ancora una volta l’invisibile denota il visibile in modo che uno sguardo non aperto all’emersione delle narrazioni incrociate non riuscirebbe a cogliere. Paradossalmente,

⁶⁷ Quest’approccio, tendente a ridurre le persone alle norme dei propri ordinamenti (statali, religiosi o culturali) di appartenenza è praticamente coestensivo alla metodologia giuridico-multiculturalista, così come alla messe di ricerche e indagini condotte da chi si iscrive nel filone c.d. *Law and Religion*. Sui problemi epistemologici sia dell’approccio giuridico-multiculturalista, sia dell’ambito di ricerche poste sotto l’etichetta ‘Law and Religion’ – oltre che sui nefasti effetti che gli esiti di queste indagini e pratiche discorsive hanno prodotto sulle modalità di gestione della coesistenza tra culture e fedi diverse nell’ambito dei circuiti nazionali e a livello internazionale – rinvio integralmente a Ricca (2023).

⁶⁸ Girneata (2025).

in questa storia in fieri, anche mediante l'intervista, la scelta di omologarsi alle regole gius-lavoristiche si basa su una motivazione religiosa e sull'applicazione di un principio radicato nella cultura musulmana).

b. x) Una ragazza (migrante) rivela di aver avuto un percorso di allontanamento dalla religione musulmana, caratterizzato dal desiderio di emanciparsi e inserirsi nella società europea. y) Aggiunge, tuttavia, di essere riuscita a realizzarsi come piccola imprenditrice, avendo dato seguito all'esigenza di responsabilità e meritevolezza nei confronti dei propri genitori praticanti musulmani; quindi, di aver avviato solo a questo punto un percorso di riappropriazione della religione musulmana.

Un itinerario culturale-personale che la induce simultaneamente a: α) rinunciare al matrimonio incoraggiato dalla famiglia dei genitori musulmani praticanti, tuttavia orgogliosi dell'impegno della ragazza e del suo merito etico nell'aver dato seguito ai sacrifici connessi alla loro esperienza migratoria; β) a svestirsi del velo in tutti in contesti di esperienza lontani dalla famiglia o da meccanismi di riconoscimento comunitario; γ) a ritornare a praticare il *Ramadan* come scelta autonoma di riacquisizione della coscienza di valori che le permettono al tempo stesso di essere musulmana e di inserirsi con successo nella società spagnola come imprenditrice.

Più analiticamente, il percorso d'integrazione/convivenza della ragazza sembra poter essere scandito nei seguenti passaggi: 1. Togliersi il velo per lavorare o nel posto di lavoro è un gesto di emancipazione ma, al tempo stesso, uno *medium* (in effetti, non indossare il velo, come diceva il ragazzo marocchino, facilita il lavoro femminile nelle società occidentali) per esercitare concretamente la propria responsabilità, la propria gratitudine, la propria fedeltà rispetto al gruppo familiare e ai sacrifici che il progetto migratorio ha imposto loro. 2. Realizzata la propria autonomia sia in termini simbolico-culturali, sia in termini lavorativi-economici, il dovere etico nei confronti della famiglia può trovare concretizzazione. 3. Diventare un lavoratore ben retribuito nella società di accoglienza, o addirittura un imprenditore, consente il superamento della condizione di subalternità e la coscienza di essersi comportati con buoni musulmani, in conferenza con gli imperativi solidaristici e di leale responsabilità che rappresentano il nocciolo della cultura islamica; 4. Essere un buon musulmano perché si è lavoratori di successo o imprenditori – nonostante l'apparente paradossalità di questa equivalenza, soprattutto agli occhi degli occidentali – consente alla ragazza di rigenerare il significato del velo o del *Ramadan* come atti di autonomia personale ma, al tempo stesso, come radici semantiche del suo stesso posizionamento egualitario, non più subalterno, all'interno della società occidentale. Se togliersi il velo o non rispettare il Ramadan erano stati inizialmente viatici per rispettare i doveri di fedeltà e responsabile lealtà nei confronti dei genitori e dei loro sforzi migratori, oggi indossare il velo (quando si ritiene opportuno) o rispettare il Ramadan possono essere recuperati come elementi che si pongono in continuità semantica sia con l'essere diventati lavoratori di successo o imprenditori, sia con l'essere ancora musulmani. 5. Il tutto potrebbe essere sintetizzato con un'asserzione ai confini dell'assurdo secondo gli stereotipi culturali tristemente più in voga ma invece perfettamente razionale dalla prospettiva della trasformatività intrinseca nei processi interculturali. L'asserzione potrebbe essere formulata quasi come un chiasmo, nel modo seguente: *lavoratore o imprenditore di successo perché buon musulmano; buon musulmano perché imprenditore di successo*. L'etica religiosa, nello spettro di questa sintesi, si è trasformata da linea di

confine in passaporto semantico. Grazie alla sua funzione traduttivo-metaforica la frontiera si è dileguata. Il confine è diventato un *con-fine*, cioè un orizzonte teleologico comune sgorgato dalla rigenerazione processiva di tutti i suoi mezzi (le pratiche) e dei loro significati.

Anche questa ragazza si è dimostrata estremamente interessata alle normative gius-lavoristiche sia in relazione all'esigenza di prendere coscienza dei suoi rapporti con la società spagnola nel passato con riferimento alla fruizione dei suoi diritti, sia con riguardo all'aspirazione ad avere in futuro lavoratori alle proprie dipendenze. Ancora una volta, l'elemento della responsabilità nei confronti degli altri, derivato dall'etica musulmana, si è prospettato come interfaccia di traduzione/transazione tra pratica religiosa e standard di comportamento richiesti dalla legge spagnola.

Le indagini condotte dalla dott.ssa Girneata e da me hanno posto in luce come aspetti propri delle ortoprassi religiose (vestiario, matrimonio, responsabilità familiare-affettiva, meritevolezza-fedeltà rispetto alla famiglia, *Ramadan*) possano trasmutare in modo relazionale i propri significati lungo il dispiegarsi dei processi culturali che si snodano all'interno dell'esperienza lavorativa. Quanto emerso rappresenta una nitida esemplificazione della stretta connessione esistente tra cultura e trasformazione mediata dalle dinamiche di una traduzione/transazione interculturale orientata alla soluzione di problemi pratici piuttosto che a tracciare una cartografia dell'esistente ancorata all'uso categorie morfologiche caratterizzate da un falso, perché unilaterale e statico, oggettivismo epistemologico.

Esse dimostrano come un'efficace traduzione interculturale mediata dal diritto possa funzionare solo a patto di fare emergere, di là dalle apparenti strutture morfologiche costruite dallo sguardo occidentale a partire dai comportamenti adottati da soggetti di cultura differente, l'intera rete relazionale su cui esse poggiano. Una rete spesso oscurata dalla falsa nitidezza delle categorizzazioni e delle percezioni operate a partire da abiti cognitivi di cui gli interpreti e gli attori in gioco non sono consapevoli ma che applicano pedissequamente.

L'accesso alla dimensione dell'invisibile/*Al-Gahyb* costituisce una risorsa di senso potente, ingiustificatamente trascurata, ma capace funzionare come un vero e proprio 'farmaco' – in senso platonico – per veicolare i processi di interpenetrazione e transazione interculturale. Utilizzare il diritto, anche i diritti nazionali, recuperando le potenzialità inclusive del linguaggio universalistico del costituzionalismo e dei diritti umani e facendole interagire con i bacini di senso depositati nell'implicito, può far funzionare la competenza culturale degli attori sociali come motore per il rinnovarsi degli orizzonti di universalizzazione dal basso. Del resto, la capacità 'terapeutica' del dare voce all'implicito e visibilità all'invisibile può cogliersi in filigrana anche nei casi sopra riferiti e analizzati. In essi, quasi con disarmante spontaneità e attraverso la stessa discorsività delle parti dialoganti, la religione riesce ad affrancarsi dalle limitazioni e dal ruolo preminentemente conflittuale che le ha imposto la logica della secolarizzazione, la sua epistemologia dualista e l'incompletezza culturale dei suoi processi di realizzazione. Per questa via, sia le aprioristiche discontinuità tra significati di fede e significati mondani, sia l'incommensurabilità postulata in termini assoluti (fomentata ma mai dimostrata attraverso un genuino processo di traduzione interculturale) tra valori islamici e valori cristiani e occidentali, appaiono entrambe quasi destrutturate e dissolte – anziché semplicemente risolte – nell'esperienza vissuta dei ragazzi intervistati. Questa metamorfosi trova il proprio parallelo nella propensione manifestata dagli stessi attori dei percorsi migratori a sviluppare un atteggiamento mimetico rispetto ai membri della società ospitante. La prospettiva di potersi trasformare in

imprenditori della Spagna di oggi e di domani sembra rimodellare il significato della loro relazione sia con la legislazione giuslavoristica spagnola, sia con gli altri soggetti in prospettiva coinvolti nel rapporto di lavoro. Visibile e invisibile, religione e diritto statale, passato e futuro, presente e futuro immaginato, appaiono interagire dinamicamente nel processo di traduzione. Un processo in cui la legge pare operare come un perno attorno al quale fare orbitare la co-costruzione della società spagnola di domani⁶⁹. In tal senso, il *medium* legislativo sembra spogliarsi del suo carattere eteronomo, etero-imposto per divenire agli stessi soggetti di cultura islamica un'interfaccia di pianificazione personale, ponte tra saperi culturali, nesso inter-temporale tra origine migratoria della propria collocazione sociale e prospettive di convivenza sociale interculturale, tra pluriversi della soggettività e spazi di oggettivazione interazionale, politica, economica.

Quanto osservato non equivale affatto ad affermare che i problemi interculturali siano di facile soluzione e che gli sforzi di traduzione e di uso interculturale del diritto conducano sempre a esiti positivi. La restituzione dei risultati del lavoro sul campo e dell'applicazione della metodologia interculturale qui proposta dimostra tuttavia che esistono le risorse umane, e specificamente cognitive, per poter giungere a risultati positivi. La speranza e l'augurio sono che tutto questo possa avere un seguito e sia replicabile su scala sempre più vasta⁷⁰.

⁶⁹ Cfr. Ricca (2020), Ricca, Sbriccoli (2015).

⁷⁰ Giusto per fornire un esempio, che l'applicazione della metodologia giuridico-interculturale qui prospettata possa produrre risultati concreti trova e ha trovato riscontro nell'utilizzo in sede giurisprudenziale dell'articolo Ricca, Sbriccoli (2016). Per alcuni esemplificazioni del seguito giurisprudenziale ottenuto da questa ricerca cfr. <https://calumet-review.com/index.php/it/2019/04/15/shylock-del-bengala-e-seguito-giurisprudenziale-1-2/> e <https://calumet-review.com/index.php/it/2021/04/12/shylock-del-bengala-e-seguito-giurisprudenziale-2-2/>

Bibliografia

- Adler, Matthew D. 2006. *Constitutional fidelity, the rule of recognition, and the communitarian turn*. In *Contemporary positivism*. In *Fordham law review*, 75, 1671. University of Pennsylvania Law School, Public Law Working Paper No. 06-19.
- al-Jilani, Shaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani. 2019. *Revelations of the Unseen (Futuh al-Ghaib): 78 Discourses by Shaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani*. FT. Lauderdale, Florida. Al-Baz Publishing.
- Austin, John L. 1962. *How to Make Things with Words*. Oxford: OUP.
- Bachtin, Michail. 1979. *Estetica e romanzo. Un contributo fondamentale alla „scienza della letteratura*. Torino: Einaudi.
- Bubandt, Nils, Mikkel Rytter and Christian Suhr, 2019. *A second look at invisibility: Al-Ghayb, Islam, ethnography*. In *Contemporary Islam* 13, 1-16.
- Bubandt, Nils, Mikkel Rytter, Christian Suhr. 2019. Eds. "Al-Ghayb: The Poetics and Politics of the Unseen". In *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life*, 2019, 13, 1.
- Budick, Sanford. 1996. *Crises of Alterity: Cultural untranslatability and the experience of secondary otherness*. In *The Translatability of Cultures: Figurations of the space between*, ed. by Sanford Budick, Wolfgang Iser. Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1-22.
- Carlizzi Gaetano, Vincenzo Omaggio. 2016 (a cura di). *L'Ermeneutica Giuridica Tedesca Contemporanea*. Pisa: Edizioni ETS.
- Coleman, Jules. 2003. *The Practice of Principle: In Defense of a Pragmatist Approach to Legal Theory*. New York: OUP, Kindle edition: pos. 523 ff.
- Condello, Angela et al. 2026. *Law, Language, and Terminology. Challenges of Generative AI*. In *International Journal for the Semiotics of Law*. <https://doi.org/10.1007/s11196-026-10430-z>
- Cronin M. 2006. *Translation and Identity*. London – New York: Routledge.
- Dewey, John. 1931. *Qualitative Thought*. In Id., *Philosophy and Civilization*. New York: Minton Balch & Company, 93-116.
- Dick Caroline. 2011. *Perils of Identities: Group rights and the politics of intragroup difference*. Vancouver – Toronto: UBC Press.
- Drieskens, Barbara. 2006. *Living with Djinns: Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*. London: Saqi Books.
- Dworkin, Ronald M. 1986 *Law's Empire*. Cambridge, MA, London (England): Belknap Press of Harvard University Press.
- El-Aswad, El-Sayed. (2020). *Al-Ghaib: The Invisible/Unknowable* . In *Encyclopedia of Psychology and Religion*, ed by Leeming, David A. Cham: Springer, 40-43.
- El-Zein, Amira. 2009. *Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn*. New York: Syracuse University Press.
- Engle Merry S. 2010. *Beyond Compliance: Toward an anthropological understanding of international justice*. In *Mirrors of Justice: Law and Power in a Post-cold War Era*, ed. by Clarke K. M., Goodale M. New York: CUP, 28-43.
- Foblets M.-C., Renteln A.D. 2009. (eds.), *Multicultural Jurisprudence: Comparative perspectives of the cultural defences*. Portland: Hart Publishing.
- Girneata, Fabiola. 2025. "A los occidentales solo les importa lo que ven". *Percorsi e pratiche di traduzione dell'invisibile fra lavoro, diritto e temporalità nella Córdoba "migrante"*. In *Calumet – Intercultural Law and Humanities Review*. 23/2025: 168-190.
- Goodale, Mark. 2007. *Introduction: Locating rights, envisioning law between the global and the local*. In *The Practice of Human Rights: Tracking law between the global and the local*, ed. by Goodale Mark, Sally Engle Merry Cambridge: CUP, 1-38.

- Goodale, Mark. 2023. *Justice in the Vernacular: An anthropological critique of commensuration*. In *Law & Social Inquiry, Special Issue entitled "Measures of Justice: A Symposium in Honor of Sally Engle Merry"*, edited by Dixon P, Firchow P, and Vera-Adrianzen F., 7-25.
- Greimas, Algirdas, J. 1983. *Du Sens II – Essais Sémiotiques*. Paris: Seuil.
- Hare, Richard M. 1963. *The Language of Morals*. Oxford: OUP.
- Hart, Herbert L. 1974. *Il concetto di diritto*. Torino: Einaudi.
- Heeschen, Volker. 2003. *Linguist and Anthropologist as Translators*. In *Translation and Ethnography: The anthropological challenge of intercultural understanding*, ed. by Tullio Maranhão, Bernhard Streck. Tucson: University of Arizona Press, 115-134.
- Heller, Hermann. 1997. *Il concetto di legge nella Costituzione di Weimar*. In Id., *La sovranità e altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*. Milano: Giuffrè.
- Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: The University of California Press.
- Kelsen, Hans. 1959. *Teoria generale del diritto e dello Stato*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Kelsen, Hans. 1966. *La dottrina pura del diritto*. Torino: Einaudi.
- Kidd, Bylan J. José Medina, and Gaile Pohlhaus Jr. 2017. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Abingdon, Oxon – New York: Routledge.
- Lakoff, George, Mark Johnson. 1998. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lakoff, George. 1987. *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Legrand, Pierre. 2022. *Negative Comparative Law: A Strong Programme for Weak Thought*. Cambridge: CUP.
- Legrand, Pierre. 2024. *The Negative Turn in Comparative Law*. London – New York: Routledge.
- Legrand, Pierre. 2025. *Derrring Literarity: The Case of Negative Comparative Law*. In *Law & Literature*, 37:2, 247-267.
- Libet, Benjamin 2006. *Mind Time. Il fattore temporale della coscienza*. Milano: Raffaello Cortina.
- Linna, Eljas, Linna, Tuula. 2026. *Challenges for generative AI in legal reasoning*. *Discover Artificial Intelligence* 6, 170. <https://doi.org/10.1007/s44163-026-00902-3>
- Maturana, Humberto R., and Francisco J. Varela. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, Boston, London: Reidel.
- Meckled Garcia, Saladin and Başak Çali B. 2006. *Lost in Translation: The human rights ideal and international human rights law*. In *The Legalization of Human Rights* ed. by Ead. Abingdon - New York: Routledge, 11-31.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2003. *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani.
- Mertz, Elizabeth, William K. Ford, and Gregory Matoesian, eds. 2016. *Translating the social world for law: Linguistic tools for a new legal realism*. Kindle. New York: OUP.
- Mignolo, Walter D. 2000. *The Many Faces of Cosmo-polis: Border thinking and critical cosmopolitanism*. In *Public Culture*, 12, 2000, 721-748 (<https://people.duke.edu/~wmignolo/Interactivecv/Publications/ManyFacesCosmo.pdf>)
- Mittermaier, Amira. 2019. *The unknown in the Egyptian uprising: towards an anthropology of al-Ghayb*. In *Contemporary Islam* 13, 17-31.
- Newen, Albert, Leon De Bruin, Shaun Gallagher. 2018. Eds. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: OUP.
- Peirce, Charles S. 1984. *Questioni concernenti certe pretese facoltà umane*. In Id., *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai Collected Papers*. Milano: Bompiani.
- Remotti, Francesco. 2001. *Contro l'identità*. Roma – Bari: Laterza.
- Renteln, Alison D. 2004. *The Cultural Defense*. Oxford: OUP.
- Renteln, Alison D. 2010. *Making room for culture in the court*. In *The Judges Journal*, 49(2), 7-15.
- Ricca, Mario, Tommaso Sbriccoli. 2015. *Notariato e diritto interculturale. Un viaggio giuridico-antropologico tra i notai d'Italia*. In *Calumet – Intercultural Law and Humanities Review*, 1. Available at <https://calumet->

- [review.com/index.php/it/2015/05/06/notariato-e-diritto-interculturale-un-viaggio-giuridico-antropologico-tra-i-notai-ditalia-2/](https://calumet-review.com/index.php/it/2015/05/06/notariato-e-diritto-interculturale-un-viaggio-giuridico-antropologico-tra-i-notai-ditalia-2/)
- Ricca, Mario, Tommaso Sbriccoli. 2016. *Shylock del Bengala. Debiti migratori, vite in ostaggio e diritto d'asilo (Un approccio corologico-interculturale alle implicazioni anti-umanitarie del patto commissorio)*. In *Calumet – Intercultural Law and Humanities Review*, 2. Available at <https://calumet-review.com/index.php/it/2016/06/10/shylock-del-bengala-debiti-migratori-vite-in-ostaggio-e-diritto-dasilo-un-approccio-corologico-interculturale-alle-implicazioni-anti-umanitarie-del-patto-commissorio/>
- Ricca, Mario. 2008. *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*. Bari: Dedalo.
- Ricca, Mario. 2013. *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ricca, Mario. 2015. *Diritto interculturale e prospettive di sviluppo per le professioni legali. Nuove opportunità per la formazione dei giuristi e la consulenza legale*. In *Calumet – Intercultural Law and Humanities Review* 1/2015. Available at <https://calumet-review.com/index.php/it/2015/05/15/diritto-interculturale-e-prospettive-di-sviluppo-per-le-professioni-legali-nuove-opportunita-per-la-formazione-dei-giuristi-e-la-consulenza-legale/>
- Ricca, Mario. 2018. Ignorantia Facti Excusat: Legal Liability and the Intercultural Significance of Greimas' "Contrat de Véridition". In *International Journal for the Semiotics of Law* 31, 101–126.
- Ricca, Mario. 2020. Planning Facts Through Law: Legal Reasonableness as Creative Indexicality and Trans-categorical Re-configuration. In *International Journal for the Semiotics of Law* 33: 1089–1123.
- Ricca, Mario. 2022. Perpetually Astride Eden's Boundaries: The Limits to the 'Limits of Law' and the Semiotic Inconsistency of 'Legal Enclosures'. In *International Journal for the Semiotics of Law* 35, 179–229.
- Ricca, Mario. 2022b. The 'Spaghetification' of Performativity Across Cultural Boundaries: The Transculturality/Trans-Spatiality of Digital Communication As an Event Horizon for Speech Acts. In *International Journal for the Semiotics of Law* 35, 2435–2479.
- Ricca, Mario. 2022c. Don't Uncover that Face! Covid-19 Masks and the Niqab: Irony Transfigurations of the ECtHR's Intercultural Blindness. In *International Journal for the Semiotics of Law* 35, 1119–1143.
- Ricca, Mario. 2023. *Intercultural Spaces of Law: Translating Invisibilities*. Cham: Springer.
- Ricca, Mario. 2023b. How to Undo (and Redo) Words with Facts: A Semio-enactivist Approach to Law, Space and Experience. In *International Journal for the Semiotics of Law* 36: 313–367.
- Ricca, Mario. 2023c. Cultural Constraints of Legal Interpretation and Legal Translation. In A. Wagner, A. Matulewska (eds.), *Research Handbook on Jurilinguistics*. Cheltenham–Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Ricca, Mario. 2023d. Semiotics and the Space-Time Ingredients of Legal Experience. In A. Wagner, S. Marusek (eds.), *Research Handbook on Legal Semiotics*. Cheltenham–Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Ricca, Mario. 2024. *Traduzione interculturale*. In *Interculturalismo. Lessico comparato* a cura di S. Bagni, M.C. Locchi, C. Piciocchi, A. Rinella. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 685-707.
- Ricca, Mario. 2026. *Rights without Earth: Dynamics of the Nature/Law Chiasm in Outer Space*. In *International Journal for the Semiotics of Law* (forthcoming).
- Rorty, Richard. 2004. *La filosofia e lo specchio della natura*. Milano: Bompiani.
- Sartori, Giovanni. 2000. *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei. Saggio sulla società multietnica*. Milano: Rizzoli.
- Searle, John R. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Silverstein, Michael. 2003. Translation, transduction, transformation: Skating «glossando» on thin semiotic ice. In *Translating cultures: Perspectives on translation and anthropology*, ed. by Paula G. Rubel and Abraham Rosman. Oxford – New York: Berg, 75-105.
- Song, Yumei et al. 2025. Legal text summarization via judicial syllogism with large language models. In *Journal of King Saud University. Computer and Information Sciences* 37, 111 (2025). <https://doi.org/10.1007/s44443-025-00113-3>
- Teubner, Günther. 1998. Legal Irritants. Good faith in British law or how unifying law ends up in new divergences. In *The Modern Law Review*, 61 (1), 11-32.

- Van Brakel, Jaap. 2006. *De-essentializing across the Board: No need to speak the same language*. In *Rechtstheorie & Rechtspraktijk*, 35, 2006, 263-284.
- Van Broeck J. 2001. *Cultural defence and culturally motivated crimes (cultural offences)*. In *European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice* 9(1), 1-32.
- Venuti, Lawrence. 1995. *The Scandals of Translation: Towards an ethics of difference*. London – New York, 1995.
- Vertovec, Steven 2014. *Super-diversity*, London and New York, 2014.
- Young, Crawford. 1999. *The Accommodation of Cultural Diversity: Case-studies*. Basingstoke – London: Macmillan Press.
- Zeifert, Mateusz, Tobor, Zygmunt. 2022. *Legal Translation Versus Legal Interpretation. A Legal-Theoretical Perspective*. In *International Journal for the Semiotics of Law* 35, 1671-1687.
- Zhang, Ni and Zixuan Zhang. 2023. *The application of cognitive neuroscience to judicial models: recent progress and trends*. In *Frontiers in Neuroscience*. 17:1257004. doi: 10.3389/fnins.2023.1257004
- Zheng, Huan. 2026. *The Epistemological Dilemma of Algorithmic Justice: What is Lost When Law Becomes 'Computable'?* In *Law and Philosophy*. <https://doi.org/10.1007/s10982-026-09564-9>
- Zipursky, Benjamin C. 2001. *The model of social facts*. In *Hart's Postscript: Essays on the postscript to the concept of law*, a cura di Jules Coleman. New York: OUP.

mario.ricca@icloud.com

Pubblicato online il 24 marzo 2026.