

Francesco Sorvillo

Parigi, l'arte musicale e il diritto

Abstract

The Paris events have generated a growing islamophobia in Western countries, linked to the fear of “the other”. Those who are different and who do not fit within a given culture are viewed with suspicion and excluded from society. The fear forces therefor the researcher to look for mechanisms to counter this phenomenon at various levels: psychological, semiotic and legal. Particularly, in the latter field one could question whether the general principle of secularism, which is typical for Western democracies has eroded its duty or whether it can still be considered as a valid measure to govern differences within a society. In this same context we should consider music, which constituted a symbolic target in the terrorists’ attacks. At the same time music is also a powerful symbol of unification and creator of new meanings, both within the institutional as well as in the religious world. For this reason it plays a fundamental role in our lives, namely as an expression of art, as an act of cult deserving legal protection, and last but not least, as an expression of spirituality.

Abstract

Gli avvenimenti di Parigi hanno generato una crescente islamofobia nei Paesi occidentali collegata alla paura dell'Altro. Infatti colui che è “diverso” e non si inquadra all'interno di una data cultura viene visto con sospetto ed escluso dal tessuto sociale. La paura costringe quindi lo studioso a ricercare strumenti per affrontarla sotto diversi profili: psicologico, semiotico e giuridico. In particolare in quest'ultimo campo c'è da chiedersi se il principio generale di laicità tipico delle democrazie occidentali abbia esaurito il suo compito o possa essere ancora considerato un valido strumento per il governo delle differenze. In questo panorama si pone anche la musica. Quest'ultima rappresenta un elemento simbolico colpito negli attacchi terroristici. Essa tuttavia è anche un potente mezzo di unificazione e creazione di nuovi significati, sia in ambito statale che confessionale. Per questa ragione essa assume una fondamentale importanza nelle nostre vite, sia come espressione d'arte, sia come atto di culto che merita protezione giuridica, sia come espressione di spiritualità.

Keywords: Paris – Islamophobia – Secularism – Music – Law

1. Dottrina ecclesiasticistica e semiotica della paura: due strumenti per decodificare il “terrore culturale”

Sorprende osservare come alcuni anni fa la dottrina ecclesiasticistica avesse già colto molte delle problematiche che sarebbero nate dall’interazione tra Islam ed Europa¹, o tra Islam e democrazie occidentali moderne², compresa la conflittualità latente che questa ha storicamente comportato³.

Nel corso dell’ultimo anno, in particolare, per ragioni non sempre di segno positivo l’Islam si è nuovamente imposto all’attenzione internazionale per aspetti e motivi eterogenei⁴.

Il fondamentalismo è uno di essi.

L’insensata violenza che ne è espressione, ed è talvolta camuffata sotto le vesti di una presunta volontà divina, ne rappresenta, ad un tempo, la manifestazione più condannabile e, recentemente, anche il veicolo di un assurdo modello comunicativo. È per questo che la dottrina giuridica italiana, in riferimento ai fatti di Charlie Ebdò, si è premurata di sottolineare come essi non debbano in alcun modo alimentare un possibile “scontro di civiltà”, né essere attribuiti «all’ensemble des musulmans invece che a determinati individui e movimenti, che ammantano strumentalmente di afflato religioso le loro imprese criminali finanziate con il prezzo del petrolio e con le armi dei nemici interni ed esterni della democrazia e dei diritti universali»⁵.

Malgrado ciò, assistiamo ancora alla riedizione di quanto è già più volte accaduto nel corso della storia. La violenza meschina diviene strumento e cassa di risonanza del terrore, la sua spettacolarizzazione un effetto mediatico di sicuro impatto emotivo la cui conseguenza più insidiosa è di generare in molti contesti sociali una paura⁶ strisciante che si insinua nelle menti e nelle vite di ciascuno.

¹ Durham, Torfs, Kirkham, Scott, (2012); Jackson, (2007:394-426); Sageman, (2004); Potz, Wieshaider, (2004); ma per i profili nazionali vedi anche Ferrari, (2012: spec. 305 ss.); Mancuso, (32/2012:9 ss.); Tedeschi, (2014: 361- 364), mentre per una panoramica della tradizione dottrinale di diritto ecclesiastico, lo studio delle discipline ecclesiasticistiche e alcuni profili storico-comparatistici cfr. Id., (2007:10 ss); Id., (1987: 177); Id., (1992).

² Mahmood, (2012: 29 ss.).

³ Cfr. Tedeschi, (2004: 51 ss.).

⁴ Tra gli aspetti positivi sono da segnalare la rinnovata attenzione per i sistemi alternativi alle economie capitalistiche occidentali, e precisamente gli sforzi del mondo musulmano nell’ambito dell’*Islamic Finance*, ma anche lo sviluppo dei principi Coranici nell’ambito delle regole e delle abitudini alimentari, del turismo religioso e delle economie “verdi”. Su alcuni di questi punti sia consentito un richiamo a Sorvillo, (2012: 54 ss.); ma anche a Fuccillo, Sorvillo, (6/2013: 1-21), nonché Fuccillo, (2011: 8 ss.) e (2015).

⁵ Per la lettura del testo integrale del documento cfr. Casuscelli, (2015: 1).

⁶ La paura è un’emozione primordiale che si manifesta in varie sfumature: biologica, razionale, euristica, narcisistica ecc. e proprio per la sua pervasività può spingere ad assumere “comportamenti inaffidabili e imprevedibili”. Tuttavia la paura deve essere affrontata e superata attraverso una «vita esaminata», creando democrazie riflessive invece che impetuose, equilibrate invece che irriflessivamente antagonistiche. Così si esprime in varie sezioni del suo volume Nussbaum, (2012: spec. 35 ss. e 225 ss.)

Nell'ambito delle passioni⁷, come è stato osservato, la semiotica offre il suo aiuto «perché il problema della paura mette lo studioso davanti a questioni di carattere non soltanto psicologico⁸, ma anche semiotico⁹. Infatti è proprio in questa circostanza che vengono svelati meccanismi culturali alla base di politiche identitarie e di aggregazione¹⁰ che, in altri contesti socio-culturali, rimangono celati allo sguardo e non si palesano con evidenza¹¹.

È vero infatti che la semiotica costituisce un mezzo di analisi non soltanto di oggetti linguistici¹², ma anche di forme non verbali di significazione¹³ «allorché esse si verificano in momenti di aspri conflitti intellettuali (e di conseguenza anche semiotici), che riflettono momenti di tensione e di crisi dello sviluppo sociale dell'umanità¹⁴».

Ebbene, proprio questa relazione appare esplicitata con nitidezza in alcuni studi del semiologo Jurij M. Lotman dove si sottolinea come l'analisi di una società vittima di una paura di massa riveli fondamentalmente due tipi fenomenici. Il primo s'incarna in società minacciate da un pericolo evidente (una guerra ad esempio), e la fonte del pericolo è chiara ed ha un destinatario reale. Il secondo, invece, più subdolo nelle sue dinamiche di manifestazione, prende corpo quando il pericolo non è immediatamente riconoscibile e la società è attraversata da una *corrente di paura* di cui ignora le reali cause.

A questo secondo modello sembrano ascrivibili le attuali forme di terrorismo globale, che – per dirla ancora con le parole di Lotman – costringono all'individuazione di destinatari demistificati, costruiti semioticamente, e nei quali ciascun attore sociale codifica se stesso e il mondo che lo circonda.

⁷ La paura intesa come passione generatrice di conflitto rinvia anche ad alcuni tratti caratteristici propri della filosofia politica di Hobbes la quale, per certi versi, sembra essere tornata d'attualità. Per una sua rilettura riferita anche al sentimento di diffidenza nei confronti dell' "altro" cfr. Pulcini, (2009: 68 ss.).

⁸ Per un "identikit di questa emozione primaria più veloce del pensiero, iscritta nel nostro patrimonio genetico e potente a tal punto da dominare le civiltà umane" cfr. Ferraris, (2013).

⁹ Cfr. Burini, (2/2005: 3).

¹⁰ Per la disamina completa della relazione esistente tra violenza e basi identitarie sin d'ora si rinvia a Sen, (2006: 3 ss.), dove l'A. sottolinea immediatamente come «l'identità può anche uccidere, uccidere con trasporto. Un sentimento forte – ed esclusivo – di appartenenza a un gruppo può in molti casi portare con sé la percezione di distanza e divergenza da altri gruppi», e che in questo contesto «la violenza è fomentata dall'imposizione di identità uniche e bellicose a individui abbordabili, sostenute da esperti artigiani del terrore». Per quanto concerne invece lo studio antropologico del sentimento di vendetta che potrebbe essere alla base tanto delle azioni violente che delle sue reazioni, una lettura particolare della prospettiva ebraica e cristiana in Di Bella, (2/2008: 13 ss.).

¹¹ Si pensi ad esempio alle cornici culturali che sono alla base della "comprensione" o peggio ancora della "giustificazione" della violenza quale strumento di affermazione dei diritti.

¹² Sull'utilizzo della semiotica e delle sue categorie concettuali in campo giuridico e bioetico cfr. Fuccillo, (2014: 174 ss.); mentre per i profili generali della materia Floch, (2000: 50 ss.), ed anche Eco, (1975).

¹³ Cfr. Eco, (1994: 2 ss.).

¹⁴ Così si legge in Lotman, (2008).

In situazioni simili, la paura tende a concentrarsi sulla presenza del *čuzoj* ossia “dell’Altro”, di colui che è estraneo al sistema e non si iscrive all’interno di una data cultura, e per questo tende a essere trasformato in *izgoi*, ossia il reietto¹⁵.

Il pericolo più attuale pare dunque quello della riproduzione incessante di questo circuito di mistificazione culturale in cui l’Altro finisce per essere marginalizzato e, in ultima analisi, escluso dal tessuto sociale¹⁶. Ciò nondimeno, c’è da considerare che le culture costituiscono sistemi dinamici e che proprio in virtù dell’irruzione degli “Altri” nel “sistema” sono inclini a ricodificarsi attraverso criteri di traduzione culturale delle diversità¹⁷.

Ora, al fine di traslare questo schema ermeneutico all’interno delle categorie giuridiche, è necessario evidenziare che nelle società occidentali il medesimo tentativo di traduzione e contemporanea elaborazione di un lessico giuridico condiviso presuppone necessariamente il passaggio dal multiculturalismo all’interculturalità, insieme alla ridefinizione dei contesti di senso in cui essi trovano dimora. Un simile scarto tra paradigmi teorici e pragmatici appare necessario per un approccio prescrittivo più corretto, nel quale al rispetto dell’identità culturale possa essere abbinata la tutela dell’identità personale. Questo perché se da una parte il multiculturalismo ha consentito una presa di coscienza sulla necessità di tutelare le differenze culturali nel momento giuridico di interazione con i diritti individuali, dall’altra, con il passare del tempo, ha reso difficoltosi proprio i percorsi d’integrazione che nelle migliori intenzioni mirava a favorire¹⁸. La preoccupazione di eludere processi di ibridazione culturale, non a torto considerati come occasione per la fagocitazione del più debole da parte del più forte, ha così favorito il prevalere di una visione “negativa” delle culture, interpretate come “monoliti ideali”¹⁹, e per questo funzionali più alla separazione che all’aggregazione. Eppure, se da questo punto di vista il passaggio all’interculturalità potrebbe apparire scontato, le resistenze verso questa transizione sembrano invece moltiplicarsi. Del resto, se è vero che l’idea di multiculturalismo presuppone la *diversità* e per questa stessa ragione nasconderebbe in sé il germe del suo superamento, è altrettanto vero che il “coraggio culturale” per la negoziazione dell’alterità difetta

¹⁵ Su questa fondamentale ricostruzione cfr. Lotman, Uspenskij, (1975); ed anche Burini, (2005: 2).

¹⁶ Si pensi al caso delle *banlieues* francesi e le molteplici questioni irrisolte poste dall’immigrazione nelle periferie urbane. Per maggiori approfondimenti su queste attualissime problematiche si rinvia a Melotti, (2007: 15 ss.), ed anche Marchi, (VII, 2, /2010: 15 ss).

¹⁷ Cfr. Ricca, (2012).

¹⁸ Nello specifico, sotto il profilo delle facoltà connesse al diritto di libertà religiosa anche la situazione italiana presenta non poche criticità. Si pensi, ad esempio, al problema dell’edilizia di culto che denota ancora l’esistenza nel nostro Paese di quel confessionismo strisciante che trasforma il concetto di laicità in un “principio allo stato tendenziale”. Su quest’ultimo punto cfr. Tedeschi, (2010: 112-113), ed il saggio dal titolo *Quale laicità?*, in Id., (1994: 63); mentre per l’attualità sul problema dell’edilizia culturale si veda anche un recente articolo apparso sul quotidiano Corriere della Sera di giovedì 10 dicembre 2015, dal titolo *L’Islam in Italia. Quelle mille moschee invisibili, preghiere in capannoni e scantinati*, a firma di Alessandra Coppola.

¹⁹ Per una “istantanea del multiculturalismo” e la definizione delle culture come monoliti ideali si rinvia a Ricca, (2008: 10).

immancabilmente²⁰. Questo è ciò che accade quando la transazione culturale che è alla base dell'interculturalità non è realmente contrassegnata da volontà indirizzate a favorire reciproche concessioni²¹, e per questo essa viene vissuta come mera rinuncia e rischia costantemente di inaridirsi. La sensazione complessiva che ne deriva è quella di avanzare nel processo di trasformazione delle società contemporanee rimanendo perennemente in bilico tra un modello e l'altro, senza che vi sia mai la forza di imboccare con decisione una strada piuttosto che l'altra, sprecando così preziose occasioni per progredire sul campo di una pacifica convivenza sociale²².

2. Charlie Hebdo e Bataclan. Spunti investigativi sul rapporto tra arte musicale, diritto e religiosità

Se sotto il profilo emotivo le vicende di Charlie Ebdò e del Bataclan hanno risvegliato l'Europa dal suo letargico materialismo laico, dal punto di vista giuridico esse hanno posto non poche sollecitazioni. Negare, d'altra parte, che gli eventi che si sono succeduti sul territorio francese abbiano prodotto implicazioni di tipo giuridico significherebbe smentire la realtà dei fatti.

La prima conseguenza da registrare è probabilmente il conclamarsi della crisi del modello di laicità francese nelle sue varie interpretazioni, a partire da quelle contrapposte di *laïcité pacificatrice* e *laïcité de combat* figlie della c.d. "separazione ostile", per giungere sino a quelle più attuali di "neutralità rispettosa"²³ e "laicità positiva" dell'ultima era politica di Nicolas Sarkozy²⁴ e François Hollande. Simili formule, utilizzate di volta in volta come principio per il governo delle differenze nel sistema d'oltralpe, non hanno comunque impedito l'insorgere di un conflitto identitario tra appartenenze

²⁰ Come è stato correttamente osservato "l'incapacità di varcare le barriere interculturali non è un'affezione esclusiva dei colonizzatori ma un fenomeno globale connaturato all'identità culturale", e per questo gli studi di diritto interculturale assumono centralità nell'ambito delle esperienze giuridiche e nell'ambito della ricerca scientifica, in quanto "per la loro eterogeneità riescono ad essere intellettualmente redditizi incrementando la conoscenza". Così Rozbicki, (2015: 3).

²¹ È questo il "senso" dell'accordo transattivo rivolto all'appianamento o alla prevenzione di una lite previsto e disciplinato nel nostro ordinamento all'art. 1965 del Codice civile.

²² Sul piano dei tentativi realizzati a livello regionale, e che tuttavia sono sovente rimasti frustrati, si registra "per i suoi elementi di novità non immuni da dubbi di legittimità costituzionale, la Proposta di legge n. 135/2006 della Regione Campania recante l'*Istituzione della Consulta delle Confessioni Religiose e del Registro delle Confessioni*, depositata in Commissione e non sottoposta all'esame del Consiglio Regionale per intervenuta scadenza della legislatura". Così riporta Santoro, (2009: 11), ed anche Id., (2008: 377 ss.).

²³ Per alcune definizioni e i loro significati ricostruiti anche sotto il profilo storico si rinvia a Ceccanti, (2001: 75 ss.); Cavana, (2005: 3 ss.); Id., (1998), mentre per una disamina più generale del principio di laicità sin d'ora si rinvia a Casuscelli, (2007: 169 ss.); Tedeschi, (1996).

²⁴ La definizione di "laicità positiva" è invece tratta dal saggio di D'Arienzo, (2/2008: 269 ss.).

originarie e assimilazione nelle istituzioni nazionali²⁵ del quale gli eventi parigini sono tragica espressione.

Da qui, anche le note vicende della legislazione sfavorevole all'ostensione di simboli religiosi negli spazi pubblici²⁶, delle *banlieu*, e più recentemente le problematiche inerenti il reclutamento dei c.d. *foreign fighters*, che vedono i paesi francofoni in testa al contributo di uomini per l'arruolamento nelle file dell'ISIS, e trovano in Francia terreno fertile²⁷.

C'è da chiedersi a questo punto se il principio di laicità nella sua espressione più generale abbia esaurito il suo compito, oppure se possa essere ancora utilizzato come cardine dei costituzionalismi moderni²⁸. Pur nel confermare la coestensività del principio con il paradigma politico-democratico, nondimeno è da ritenere – del resto, come già è avvenuto – che esso debba essere anche riconsiderato e riadattato alle società contemporanee²⁹, e questa volta sì, declinato in termini interculturali.

La laicità interculturale³⁰ rappresenta infatti l'unico strumento possibile che può essere adottato per impedire il proliferare di pericolose derive identitarie proprio nei Paesi occidentali. Peraltro, le questioni giuridiche sorte con Charlie Ebdò e con i fatti avvenuti al Bataclan non sono da relegare solamente nell'ambito delle interpretazioni da assegnare al concetto di laicità. Essi hanno anche coinvolto i rapporti tra la libertà di manifestazione del pensiero e la sua interazione con altre libertà³¹ fondamentali. Anche in Italia (sulla scia della Francia) l'evento di Charlie Hebdo ha esasperato il

²⁵ Della crisi del modello di laicità francese si sono recentemente interessati anche diversi quotidiani nazionali. Ad esempio, dalle pagine del Corriere della Sera di venerdì 18 dicembre 2015, il giornalista Mauro Magatti ha così titolato “La laicità francese ha fallito, serve un nuovo modello”, individuando in tre aspetti problematici la causa di questo fallimento. Il primo, rappresentato dalla possibilità per gli individui di coltivare una identità esterna rispetto a quella del paese di residenza, circostanza quest'ultima che costituisce un problema per il modello della laicità che presupporrebbe invece uno stato nazionale in grado di esercitare il monopolio identitario. Il secondo, costituito dai cronici fallimenti dei processi di integrazione sociale ed economica, con la conseguenza che l'incrinarsi del modello di laicità alla francese sarebbe da imputare in tal caso all'assenza di risorse e alla incapacità di sostenersi. Il terzo e ultimo aspetto problematico riguarderebbe invece il deterioramento nella sfera pubblica, dei canoni di rispetto reciproco. Secondo l'A., in nome di una male interpretata idea di libertà di espressione, il positivo superamento di ogni censura è stato inteso come licenza di ingiuria ed offesa, innescando così una spirale di risentimento e odio sociale.

²⁶ Su questi profili la dottrina è sterminata e si rinvia solo per brevità ai seguenti contributi Nussbaum., (2012: 132 ss.); Cavana, (2012); Pacillo, Pasquali Cerioli, (2005); Arcopinto, (2014: 179 ss.).

²⁷ Nella statistica riportata in un articolo del Sole 24 Ore del 29 dicembre 2015 a firma di Roberto Bongiorno e Vittorio Da Rold dal titolo *Lupi solitari e foreign fighters, chi sono i combattenti di un terrore inafferrabile*, è riportata la stima numerica delle partenze verso i teatri di guerra, secondo la quale la Francia avrebbe contribuito sino ad ora con circa 1.300-2.000 combattenti, rappresentando così il Paese con il flusso di *foreign fighters* più consistente, mentre il piccolo Belgio con circa 450 partenze, rappresenta il Paese con la più alta percentuale di combattenti per densità di popolazione residente.

²⁸ Questo stesso interrogativo è già stato oggetto d'indagine in dottrina e per approfondimenti si rinvia a Dalla Torre, (2/1991: 274 ss.), e Id., (1993).

²⁹ Per una rilettura del principio di laicità cfr. Stefani, (2013), ed anche Helzel, (I/2013: 323 ss.).

³⁰ Ricca, (2012: 9 ss.).

³¹ Recentemente, sul concetto di eguale libertà religiosa e le sue restrizioni globali cfr. Falanga, (2012: 229 ss.).

possibile conflitto tra diritto alla satira e sensibilità religiosa individuale o collettiva³², rendendolo estremamente problematico³³. Proprio per questa ragione, in dottrina i riferimenti alla tutela approntata nell'ambito dell'art. 21 della Costituzione non sono sembrati esaustivi, richiedendo a livello nazionale una interpretazione bilanciata con le ragioni legate al sentimento religioso³⁴ che trovano nell'art. 19 della Costituzione importanti elementi di chiarificazione.

Tuttavia, nonostante i fatti di Charlie Hebdo abbiano evocato questioni di indubbio rilievo, i successivi avvenimenti del Bataclan hanno generato questioni di portata potenzialmente assai più ampia. Essi scaturiscono da un'interpretazione della libertà di manifestazione del pensiero ancora più generale poiché riguardata in una delle sue forme più emblematiche che è quella dell'espressione artistica e, in particolare, di quella musicale che trova ampia tutela negli articoli 9 e 33 della Costituzione. In fondo, è proprio questo l'elemento da considerare come l'aspetto più inquietante dell'aggressione al Bataclan. Essa, da un punto di vista giuridico, coinvolge norme dal carattere promozionale e di *favor libertatis* mentre, sotto il profilo simbolico, investe la sfera emotiva ed estetica che ciascuno collega alle manifestazioni artistiche, ivi compreso il concerto degli *Eagles of death metal* in esecuzione proprio durante l'attacco terroristico. Di contro, certo, si potrebbe egualmente obiettare che in realtà la musica non ha nulla a che vedere con quanto accaduto, e che la concomitanza con l'evento concertistico sia stato frutto di mera casualità. Questa possibile obiezione non mi pare, però, del tutto plausibile.

Se esistono altri possibili modi nei quali la musica può interagire con la laicità e la sfera della giuridicità, essi risiedono nella semanticità, nella capacità di veicolazione di significati che è propria della radice socio-antropologica dell'espressione e del discorso musicale. Sotto questo profilo la trasmissione di segni musicali, al pari della laicità interculturale, possiede un'intima connotazione *autotraduttiva*, possiede cioè la capacità di trasmutare, *viaggiando* tra i soggetti coinvolti nella relazione di comunicazione, pur "rimanendo se stessa e di assoggettarsi al cambiamento proprio per rimanere se stessa, anche attraverso il confronto con l'alterità"³⁵. Ed è per questa ragione che essa può aver

³² Su questo primo aspetto cfr. Colaianni, (2008), ed anche D'Alfonso, (2007: 127 ss.).

³³ Ad allargare i profili di criticità della relazione tra diritto di satira e sensibilità religiosa intervengono fattori ulteriori. Il riferimento è alle inedite potenzialità della "rete" che come agenzia di produzione di senso funziona da cassa di risonanza di problematiche che anziché esaurirsi a livello locale, vengono amplificate estendendosi ben oltre i confini nazionali. Così, è stato giustamente osservato che "va segnalato come, ad oggi, ogni evento mediatico, anche se geograficamente riconducibile ad ambiti territoriali circoscritti (come può esserlo la vignetta pubblicata da una testata giornalistica regionale o nazionale a tiratura limitata), abbia in sé potenzialità diffusiva illimitata. Ogni informazione può essere veicolata attraverso internet, che è rete e contestualmente fornitore illimitato di contenuti, mezzo concepito per permettere la realizzazione della comunicazione interpersonale, quella *point to point* (es. le mail) e *multipoint*, dove i destinatari sono numericamente potenzialmente indefiniti (es. una pagina web)". Così D'Alfonso, (2007: 129).

³⁴ Per approfondimenti in tema di sentimento religioso, ed anche dei suoi spazi di tutela penale cfr. Carobene, (2016); Marchei, (2007); Casuscelli, (2008: 4 ss.); Crocco, (2014: 221 ss.).

³⁵ Per la collocazione del fare cultura e fare arte nell'alveo della laicità interculturale, ed anche quali nuove piste di ricerca interculturale cfr. Ricca, (2012: 459 ss.).

rappresentato nelle intenzioni dei terroristi un possibile elemento simbolico da colpire, mentre invece deve rappresentare per gli studiosi un fattore da analizzare proprio per la sua capacità di creare meccanismi elementari di riproduzione di significati interculturali, funzionali, in ultima analisi, anche alla pacificazione sociale.

In questo campo ancora una volta la semiotica può fornire un aiuto concreto contribuendo a chiarire i meccanismi di traslazione e rideterminazione semantica dei significati³⁶, ovvero la loro collocazione in universi culturali “altri” mediante processi di traduzione interculturale.

In tal senso, è saliente quanto avvenuto ad esempio nel caso di Nusrat Fateh Ali Khan e del *qawwālī* la più importante musica devozionale islamica dell’Asia meridionale, che attraverso la voce del suo cantante è divenuto il genere di ispirazione sufi più diffuso e conosciuto dal pubblico occidentale³⁷. La stessa dinamica autotrasformativa si rintraccia anche nelle contaminazioni musicali del *rap* o della musica *pop* nelle quali sempre più spesso si registra l’ingresso di temi o di citazioni religiose immerse nella realtà di esperienze culturali e geografiche estranee ai contesti originari. Processi analoghi sono simmetricamente rintracciabili anche nella *meccanica* giuridica, e precisamente quando la costruzione dei testi normativi si pone in relazione dialettica con i vissuti culturali dei soggetti chiamati a *viverli* e ad *applicarli*. Questa simmetria può essere colta nello spettro di una profonda consapevolezza che la prassi giuridica, al pari di quella musicale, rappresenta una manifestazione sociale che raggiunge la sua massima espressione quando dismette il suo carattere singolare elevandosi verso la generazione, e prima ancora la ricerca, dell’isotopia culturale. Se e quando il diritto si incamminasse lungo le tracce di questi tracciati comunicativi, sfruttandone le potenzialità latenti, il diritto potrebbe farsi, similmente alla musica, strumento di riconoscimento, incarnando in sé un’universalità nutrita della transduzione inclusiva e trasattiva tra le differenze.

3. La musica tra atto di culto ed espressione di spiritualità

Tra i differenti mezzi di comunicazione la musica, forse più di altri, “parla” al nostro corpo e alla nostra anima³⁸, e per questo è sempre stata considerata dalle religioni uno strumento utile per

³⁶ Nell’ambito di questo metodo la semiotica può contribuire anche all’individuazione dei rischi quali la decostruzione ed il tradimento dei significati mediante appropriazione o manipolazione. Su profili più generali si rinvia invece a Lomuto, Ponzio, (1997).

³⁷ La storia di Nusrat Fateh Ali Khan e l’analisi in chiave semiotica di alcuni suoi componimenti sono stati oggetti di un approfondito studio in Jacoviello, (2008: 14), e in particolare la sezione relativa a *Traslazioni e traduzioni: i destini della musica in viaggio*.

³⁸ Costituisce un dato oramai scientificamente acquisito che i suoni esercitano sulle cose un’azione a livello fisico, mentre sugli individui giungono a influenzare gli stati emotivi, mentali e spirituali più profondi. Tali studi hanno contribuito alla nascita di altrettante discipline scientifiche come la cimatica o la musicoterapia. Per una introduzione a queste nuove scienze si consultino rispettivamente Jenny, (1967); Goldman, (2007); oppure Bruscia Kenneth, (1991).

avvicinare gli individui alla dimensione spirituale, favorendo il contatto intimo con la divinità e la preghiera. Questo effetto è ben noto nell'ambito della Chiesa cattolica, che nella musica e nel canto per la liturgia, nella musica sacra polifonica e nel canto gregoriano, ha individuato i generi musicali idonei all'elevazione spirituale dei fedeli.

Peraltro, proprio l'incremento nell'utilizzo della musica e del canto nel corso delle attività liturgiche, ma anche al di fuori di esse e tuttavia dentro le chiese utilizzate quale luogo per manifestazioni concertistiche, hanno indotto la Congregazione per il Culto Divino a intervenire sulla materia per proporre alcuni spunti di riflessione e di interpretazione delle norme canoniche concernenti l'uso dei diversi generi di musica negli edifici destinati al culto; successivamente, anche gli Uffici dell'Avvocatura per l'analisi dei profili fiscali legati a tali tipi di attività sono intervenuti sulla questione.

Per il primo dei due aspetti che è quello d'immediato interesse tra le fonti regolatrici della materia sono stati richiamati in particolare i canoni 1210, 1213 e 1222 del *Codex juris canonici*, oltre alla Costituzione sulla Liturgia *Sacrosantum Concilium*, L'Istruzione *Musicam Sacram* del 5 settembre 1967, l'Istruzione *Liturgicae instaurationes* del 5 settembre 1970 e, non ultimo, il Documento *Concerti nelle Chiese* del 5 novembre 1987.

Attraverso i riferimenti normativi su menzionati, tre specifici generi musicali sono stati riconosciuti come mezzi in grado di assolvere alle funzioni anzidette: a) *concerti per la preghiera o elevazioni musicali*, concernenti l'esecuzione di musica sacra all'interno di una celebrazione della Parola di Dio e in un contesto di preghiera, che vanno considerati come veri e propri atti di culto; b) *concerti di musica sacra o religiosa*, concernenti l'esecuzione di musica sacra composta per la liturgia e non più eseguibile in seguito alla riforma della liturgia o di musica ispirata alla Sacra Scrittura, alla liturgia o a tematiche religiose, e che può essere eseguita in Chiesa nel rispetto del luogo sacro³⁹ (in clima di raccoglimento, e senza biglietto di ingresso) e con specifica autorizzazione dell'Ordinario diocesano; c) *concerti di musica di altro genere*, concernente l'esecuzione di musica non ascrivibile ad una delle precedenti categorie e per questo che non può essere eseguita in una Chiesa, a meno che non si tratti di un edificio oramai chiuso al culto con decreto dell'Ordinario diocesano⁴⁰.

³⁹ La particolare attenzione versata nella "protezione" delle Chiese da utilizzi impropri deriva dalla espressa previsione del canone 1205 c.j.c. che le colloca nell'ambito dei luoghi sacri che per *dedicazione* o *benedizione* sono destinati al culto divino, e per i quali deriva l'obbligo di utilizzo reverenziale e sottratto ad usi impropri o profani. Le chiese, tra i luoghi sacri, assumono rilievo preminente essendo definiti come quegli edifici sacri destinati al culto divino, ove i fedeli abbiano il diritto di entrare per esercitare soprattutto pubblicamente tale culto (can. 1214 c.j.c.). Per approfondimenti sui tratti giuridici cfr. Fuccillo, Santoro, (2014: 72 ss.).

⁴⁰ Congregazione per il Culto Divino, (4/1987), nonché Documento dell'Ufficio Avvocatura allegato al Decreto Arcivescovile della Diocesi di Milano del 20 febbraio 1986, nel quale si specifica che dal punto di vista delle autorizzazioni civili e sotto il profilo fiscale, il primo dei tre generi costituisce a tutti gli effetti attività di religione e di culto ai sensi dell'art. 16 della L. 222 del 1985, mentre il secondo vi può rientrare qualora il "concerto" sia proposto come attività formativa nell'ambito delle attività di un ente ecclesiastico.

Alla luce di queste indicazioni normative, comprendere che alcuni generi musicali possano essere considerati come veri e propri atti di culto⁴¹, ma anche capaci di schiudere l'animo umano alla parola di Dio, significa ancora una volta sottolineare non solamente l'importanza sociale del fattore religioso ma pure la sua capacità di farsi strumento per decodificare avvenimenti e trasformazioni sociali⁴². Ed è proprio attraverso questa funzione che può trovare spiegazione anche il disfavore che talvolta viene attribuito alla stessa musica quando associata a condotte riprovevoli per regole o ordinamenti confessionali. La fede islamica e le reazioni dei suoi aderenti – talvolta incomprensibili agli occhi di occidentali cristiani o secolarizzati ma comunque inseriti in un ambito culturale connotato dalla resilienza se non altro antropologica della tradizione cristiana – potrebbe costituire un'esemplificazione delle relazioni di senso sussistenti tra religione, musica e grammatiche della soggettività sociale. In seguito agli eventi di Parigi, il mondo islamico è stato teatro di un'ampia discussione sulla conformità alle Scritture sacre di interpretazioni che hanno giudicato *haram* l'ascolto della musica per i fedeli musulmani. Per alcuni di essi, emergerebbe dai testi sacri una netta conflittualità tra musica sacra e musica profana, che renderebbe tutti i tipi appartenenti a quest'ultimo genere colpiti da una irrimediabile pronuncia di illegittimità⁴³. L'affacciarsi di simili letture dei testi sacri musulmani nei circuiti della comunicazione globale ha causato, quasi per contrapposizione dialettica, un acceso sentimento di sdegno nelle società occidentali. Progressivamente, però, sembra aver preso corpo anche un atteggiamento più riflessivo. Il sentimento di contro-scomunica parrebbe poter essere superato grazie a un approccio ermeneutico-critico alle culture religiose, in considerazione della cui specificità il divieto di ascolto di musica *profana* andrebbe se non altro contestualizzato. Applicando questo prisma interpretativo in chiave riflessiva, paradossalmente non stupirebbe più scoprire sia la possibile plausibilità *emica* (cioè, infrasistemica)⁴⁴ di *divieti di ascolto*, sia l'esistenza di similari limitazioni anche in esperienze confessionali ben più radicate nella tradizione storica dei Paesi occidentali. Basti por mente, al riguardo, alla stessa Chiesa cattolica nella quale, al pari dell'Islam, la "liceità" o "illiceità" di un genere musicale è da ricercare

⁴¹ Interpretata in questo modo anche un'esecuzione musicale potrebbe ricadere nel sistema di protezione previsto dall'art. 19 della nostra Costituzione.

⁴² In questa stessa direzione le considerazioni di H. Küng secondo il quale "è così che perfino già un semplice scampanio, che rientra anch'esso, nel senso più ampio, nella musica, può annunciare al credente più di quanto sia dato ascoltare sul piano dell'acustica e della fisiopsicologia. Certamente lo scampanio cristiano non contiene alcun messaggio verbale. E in questo si distingue dal richiamo del Muezzin alla preghiera, che consiste in una professione di fede cantata nell'unico Dio e nel suo Profeta". Per approfondimenti sull'argomento cfr. Küng, (1990: 58-68) [trad. it., in *Concilium*, 1/1990: 100-119].

⁴³ Per il corretto inquadramento del problema della musica nell'Islam e la latente conflittualità esistente tra canto sacro e canto profano si consulti Saccone, (V/ 2015: 2 ss.).

⁴⁴ La prospettiva *emica*, cioè infrasistemica, è rivolta a valorizzare il punto di vista dell'osservato (emico), nel processo di creazione di senso tra attori sociali di diversa estrazione culturale. In proposito il rinvio è obbligato a Pike, (1954-1960)

nella sua funzione, assumendo come parametro la sua idoneità a favorire nei fedeli stati estatici attraverso i quali raggiungere un migliore raccoglimento nella luce e nel verbo di Dio⁴⁵.

Mediante il gioco di contestualizzazioni e traduzioni incrociate adesso brevemente tratteggiato, lo sforzo di valorizzazione in sede ermeneutica di ciò che unisce piuttosto di ciò che divide si fa metodo. Un metodo intimamente coestensivo al linguaggio musicale⁴⁶. Forse nell'intima coimplicazione tra pensiero/espressione musicale e *traduzione* andrebbe ricercata una metafora concettuale e cognitiva da assumere come piattaforma operativa per il superamento di ogni *in-audito* conflitto di civiltà.

Bibliografia

- Ahmad Vincenzo G., 2008, *Islamica. Crisi e rinnovamento di una civiltà*, Cosenza:Pellegrini Editore.
- Arcopinto A., 2014, *I simboli religiosi nel diritto vivente*, in Fuccillo A. (a cura di), *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, Torino:Giappichelli, 179 ss.
- Balbi R., 2008, *Diritto ed esigenze di una società multiculturale*, in Fuccillo A. (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Torino:Giappichelli, 30.
- Bruschia Kenneth E., 1991, *Casi clinici di musicoterapia (adulti)*, Roma:Ismez Editore.
- Burini S., 2005, *La caccia alle streghe. Semiotica della Paura*, in materiali del convegno dal titolo: "Incidenti ed esplosioni. A.J. Greimas e J.M. Lotman. Per una semiotica delle culture", e attualmente disponibile su www.ec-aiss.it (testata on-line), n. 2, 2-3.
- Carobene G., 2016, *Satira, tutela del sentimento religioso e libertà di espressione. Una sfida per le moderne democrazie*, in *Calumet – Intercultural law and Humanities review*, Rivista telematica (www.calumet-review.it).
- Casuscelli G., 2015, "A Chiare Lettere". *Charlie Hebdo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 1.
- Casuscelli G., 2008, *Appartenenze/credenze di fede e diritto penale: percorsi di laicità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 4 ss.
- Casuscelli G., 2007, *La laicità e le democrazie: la laicità della "Repubblica democratica" secondo la Costituzione italiana*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 169 ss.
- Cavana P., 2012, *I simboli religiosi nello spazio pubblico nella recente esperienza europea*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2012.
- Cavana P., 2005, *Modelli di laicità nelle società pluraliste. La questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico*, in OLIR. Osservatorio delle libertà ed istituzioni religiose, Rivista telematica (www.olir.it), 3 ss.

⁴⁵ Saccone, (V/2015: 6 ss.).

⁴⁶ Una conferma della possibile validità del metodo in Disoteco, (2013:94 ss.).

- Cavana P., 1998, *Interpretazioni della laicità. Esperienza Francese e esperienza italiana a confronto*, Roma:editrice AVE., 1998.
- Ceccanti S., 2001, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, Bologna:Il Mulino, 75 ss.
- Colaiani N., 2008, *Diritto di satira e libertà di religione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it).
- Congregazione per il Culto Divino, 1987, *Concerti nelle Chiese*, in *Riv. Diocesana*, n.4.
- Crocco G., 2014, *Diritto, ordine e religione nella tutela penale*, in Fuccillo A. (a cura di), *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, Torino:Giappichelli, 221 ss.
- Dalla Torre G., 1991, *Laicità dello Stato: una nozione giuridicamente inutile?*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, n. 2, 274 ss.
- Dalla Torre G. (a cura di), 1993, *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Torino:Giappichelli.
- D'Arienzo M., 2008, *La laicità francese secondo Nicolas Sarkozy*, in *Diritto e Religioni*, n. 2, 269 ss.
- D'Alfonso S., 2007, *Satira religiosa e vilipendio della religione nello Stato costituzionale di diritto*, in Parisi M., Tozzi V. (a cura di), *Immigrazione e soluzioni legislative in Italia e Spagna*, Campobasso:La Religione, 127-129.
- Disoteo M., 2013, *Musica e Intercultura. Le diversità culturali in educazione musicale*, Milano:FrancoAngeli, 94 ss.
- Di Bella S., 2008, *Il tempo della vendetta (Isaia, Salmo 136)*, in *Diritto e Religioni*, Cosenza:Luigi Pellegrini Editore, 2, 13 ss.
- Durham W.C. Jr., Torfs R., Kirkham D.M., Scott C., 2012, Farnham:Ashgate Publishers.
- Eco U., 1994, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, relazione per la Conferenza svolta nell'Università di Caracas (download al sito www.umbertoeco.it), 2 ss.
- Eco U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano:Bompiani.
- Falanga F., 2012, *L'eguale libertà religiosa*, Roma:Aracne, 229 ss.
- Ferrari A. (a cura di), 2012, *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, Bologna:Il Mulino, 305 ss.
- Floch J.M., 2000, *Concetti della semiotica generale*, in Fabbri P., Marrone G., *Semiotica in nuce. I fondamenti e l'epistemologia strutturale*, Milano:Booklet, I, 50 ss.
- Fuccillo A., 2015, *Il cibo degli Dei. Diritto, Religioni, mercati alimentari*, Torino:Giappichelli.
- Fuccillo A., Santoro R., 2014, *Giustizia Diritto, Religioni. Percorsi nel diritto ecclesiastico civile vivente*, Torino:Giappichelli, 72 ss.-174 ss.
- Fuccillo A., 2011, *I mercanti nel tempio. Economia, diritto e religione*, Torino:Giappichelli, 8 ss.
- Fuccillo A., Sorvillo F., 2013, *Religious freedom and objectives for intercultural economic development*, in *International Journal of Religious Freedom*, South Africa:Edgemoed, 6, 1-21.
- Goldman J., 2007, *Il potere di guarigione dei suoni*, Vicenza:Punto d'Incontro.
- Helzel P.B., 2013, *Laicità e relativismo: pilastri della società pluralistica*, in *Diritto e Religioni*, I, 323 ss.

- Jackson R., 2007, *Constructing enemies: 'Islamic terrorism' in Political and Academic Discourse*, in *Government and Opposition. International Journal of Comparative Politics*, vol. 42, n. 3, 394-426.
- Jacoviello S., 2008, *Nusrat Fateh Ali Khan: lo strano destino di un mistico cantante. Quando la musica viaggia...*, in *E/C rivista dell'Associazione Italiana di studi semiotici, Rivista telematica (www.ec-aiss.it)*, 14 ss.
- Jenny H., 1967, *Cymatics: the structure and dynamics of waves and vibrations*; Basel:Basilius Presse.
- Küng H., 1990, *Gott neu entdecken*, in *Internationale Zeitschrift für Theologie 'Concilium'*, n. 26, 58-68.
- Lomuto M., Ponzio A., 1997, *Semiotica della musica. Introduzione al linguaggio musicale*, Bari:Graphis.
- Lotman J.M., 2008 (1970), *La caccia alle streghe. Semiotica della paura*, con nota introduttiva di Burini S., in materiali del convegno dal titolo: "Incidenti ed esplosioni. A.J. Greimas e J.M. Lotman. Per una semiotica delle culture", e attualmente disponibile su www.ec-aiss.it (testata on-line), n. 2.
- Lotman J.M., Uspenskij B.A., 1975, *Semiotica dei concetti di "vergogna" e "paura"*, in Lotman J.M., Uspenskij B.A., *Tipologia della cultura*, Milano:Bompiani.
- Mahmood T., 2012, *Islam e diritto islamico nei sistemi giuridici del mondo*, in Ferrari S. (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo*, Bologna:Il Mulino, 29 ss.
- Mancuso A.S., 2012, *La presenza islamica in Italia: forme di organizzazione, profili problematici e rapporti con le istituzioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (www.statoechiese.it)*, n. 32, 9 ss.
- Marchei N., 2007, "Sentimento religioso" e bene giuridico: tra giurisprudenza costituzionale e novella legislativa, Torino:Giuffrè.
- Marchi A., 2010, *La Francia e l'Islamofobia*, in *Jura Gentium. Journal of Philosophy of International Law and Global Politics*, VII, n.2, 15 ss.
- Melotti U. (a cura di), 2007, *Le banlieues: immigrazione e conflitti urbani in Europa*, Roma:Meltemi, 15 ss.
- Oliverio Ferraris A., 2013, *Psicologia della paura*, Torino:Bollati Boringhieri Editore.
- Nussbaum M. C., 2012, *La nuova intolleranza. Superare la paura dell'Islam e vivere in una società più libera*, Milano:ilSaggiatore, 35 ss. e 225 ss.
- Pacillo V., Pasquali Cerioli J., 2005, *Simbolo religioso, libertà dell'individuo, e sue limitazioni*, in Aa.Vv., *I simboli religiosi di diritto ecclesiastico italiano e comparato*, Torino:Giappichelli.
- Pike K.L., 1954-1960, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Glandale:Summer Institute of Linguistic.
- Potz R., Wieshaider W., 2004, *Islam and European Union*, Leuven:Peeters Publishers.
- Pulcini E., *Paura, legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes*, in Chiodi G.M., Gatti R., *La filosofia politica di Hobbes*, Milano:FrancoAngeli, 68 ss.
- Ricca M., 2012, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Palermo:Torri del Vento, 9 ss.
- Ricca M., 2008, *Oltre babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari:Edizioni Dedalo, 10.
- Rozbicki M.J., 2015, *Intercultural studies: The Methodological Contours of an emerging Discipline*, in Id., *Perspectives on Interculturality: The Construction of Meaning in Relationships of Difference*, New York:Palgrave Macmillan, 2015.

- Saccone C., 2015, *Trovare Dio con la musica: dal Samâ' del Corano alla letteratura persiana Sciita e d'ispirazione Sufi*, in *Archivi di studi indo-mediterranei*, V, 2ss.
- Sageman M., 2004, *Understanding Terror networks*, Philadelphia:University of Pennsylvania Press.
- Santoro R., 2009, *Fenomeno migratorio e fattore religioso nella legislazione della Regione Campania*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 11.
- Santoro R., 2008, *Pluralismo confessionale e tutela del sentimento religioso nell'ordinamento regionale*, in Fuccillo A. (a cura di), *Multireligiosità e reazione giuridica*, Torino:Giappichelli, 377 ss.
- Sen A., 2006, *Identità e violenza*, Roma-Bari:Laterza, 3 ss.
- Sorvillo F., 2012, *Scelte finanziarie, contratti bancari e fattore religioso*, Martina Franca:Lettere Animate, 54 ss.
- Stefani P., 2013, *Il problema giuridico della laicità dello Stato nella società multiculturale*, Roma:Aracne.
- Tedeschi M., 2014, *Impegno Civile*, Cosenza:Pellegrini Editore, 361- 364.
- Tedeschi M., 2010, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Torino:Giappichelli, 112-113.
- Tedeschi M., 2007, *La tradizione dottrinale del diritto ecclesiastico*, Cosenza:Pellegrini Editore, 10 ss.;
- Tedeschi M., 2004 (2 ed.), *Islam e Occidente dopo l'undici settembre*, in *Studi di diritto ecclesiastico*, Napoli:Jovene, 51 ss.
- Tedeschi M. (a cura di), 1996, *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Soveria Mannelli:Rubbettino, 1996.
- Tedeschi M., 1994, *Scritti di diritto ecclesiastico*, Milano:Giuffrè, 63.
- Tedeschi M., 1992, *Tre religioni a confronto. Cristiani, ebrei e musulmani nel basso medioevo spagnolo*, Torino:Giappichelli.
- Tedeschi M., 1987, *Saggi di diritto ecclesiastico*, Torino:Giappichelli, 177.

Email address: francescosorvillo.sun@gmail.com

(Pubblicato on line il 3.5.2016)