



XXXII
CONGRESSO
GEOGRAFICO
ITALIANO

L'apporto della Geografia tra rivoluzioni e riforme

Roma, 7-10 Giugno 2017

a cura di
Franco Salvatori

A.Ge.I. - Roma

L'apporto della **Geografia** tra **rivoluzioni** e **riforme**

Roma, 7-10 Giugno 2017

a cura di
Franco Salvatori

© 2019 A.Ge.I. - Roma
www.ageiweb.it
ISBN 978-88-942641-2-8



Licenza Creative Commons:
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

INDICE

PAOLA MORELLI, <i>Dalla cultura delle parole alla cultura delle azioni</i>	p. 27
FILIPPO CELATA, <i>Cartografie congressuali</i>	p. 29
GIUSEPPE DEMATTEIS, <i>Discorso tenuto in occasione del conferimento del Premio al Magistero geografico</i>	p. 33
FRANCO FARINELLI, <i>La geografia, il globo, il futuro</i>	p. 39
FRANCESCA GOVERNA, <i>Sulla (in)utilità della geografia</i>	p. 43
CLAUDIO MINCA, <i>Geografia e rivoluzione</i>	p. 53
FRANCO SALVATORI, <i>La Geografia e il novum</i>	p. 63

Antropocene e ricerca geografica. Prospettive presenti e future

<i>Introduzione di</i> FRANCESCO DE PASCALE, CRISTIANO GIORDA, PAOLO GIACCARIA	p. 71
FRANCESCO DE PASCALE, LOREDANA ANTRONICO, ROBERTO COSCARELLI, MARCELLO BERNARDO, FRANCESCO MUTO, <i>Antropocene e Geoetica: il caso-studio sulla percezione del rischio idrogeologico in Calabria (Italia)</i>	p. 73
VALERIA DATTILO, <i>La semiosi dell'Antropocene: un approccio geoetico</i>	p. 83
GIACOMO ZANOLIN, <i>L'uomo e la natura nell'Antropocene: riflessioni teoriche e approcci alla ricerca</i>	p. 91

Atlanti, mappe, narrazioni. Tradizionali linguaggi di conoscenza e innovative modalità di visualizzazione

<i>Introduzione di</i> CARLA MASETTI, LUISA SPAGNOLI	p. 101
VLADIMIRO VALERIO, <i>Mappe, privilegi editoriali e raccolte cartografiche nel Rinascimento italiano</i>	p. 105
SIMONETTA CONTI, <i>Atlanti spagnoli e iberoamericani del XVIII secolo</i>	p. 113
FRANCESCO FIORENTINO, <i>Sull'utilità e il danno della forma atlante per la storia della letteratura</i>	p. 123
CHIARA GALLANTI, FRANCESCO FERRARESE, MAURO VAROTTO, <i>Tra geografia e meta-geografia: un Atlante della ricerca per il Museo di Geografia dell'Università di Padova</i>	p. 131
SARA LUCHETTA, <i>Atlanti impliciti e narrazioni mappanti: Il bosco degli urogalli di Mario Rigoni Stern</i>	p. 141
ANDREA FAVRETTO, BRUNO CALLEGHER, <i>Cartografia dei ritrovamenti monetali di età romana in Friuli Venezia Giulia: un moderno atlante distribuito via Web?</i>	p. 149
GIANLUCA CASAGRANDE, CLAUDIA CARPINETI, <i>Nuove tecnologie per un Atlante dei landmark minori</i>	p. 157

MARIA CARMELA GRANO, MARIA DANESE, MAURIZIO LAZZARI,
VALERIA VERRASTRO, *Atlante cartografico storico-territoriale della Basilicata*
“Aster Basilicatae” p. 167

Città infinita, partecipazione e nuovi turismi

Introduzione di MARINA FACCIOLI p. 177

FEDERICA BURINI, *Partecipazione e turismo nella città reticolare: il ruolo dell'individuo e della connettività in un network europeo* p. 183

STEFANIA CERUTTI, *Città multiculturali e turismo urbano: la parola ai migranti* p. 191

ALESSANDRA GHISALBERTI, *Turismo e rigenerazione urbana: verso una nuova attrattività territoriale tramite reti e filiere economiche a Bergamo* p. 199

TONINO GRIFFERO, «*April in Paris, this is a feeling no one can ever reprise*». *Remarks on Urban Atmospheres* p. 209

DANIELA LA FORESTA, *Turismo religioso a Napoli. Il sacro e il profano* p. 217

GIUSEPPE IMBESI, PAOLA NICOLETTA IMBESI, *Aree archeologiche, turismo e piano urbanistico: il caso del PRG di Cerveteri* p. 225

JOSÉ SILVAN BORBOREMA ARAÚJO, GLAUCIO JOSÉ MARAFON, *Campo e Città: il turismo come espressione socio-spaziale di questa relazione ibrida a Paraíba e a Rio de Janeiro* p. 233

GIORGIA DI ROSA, TIZIANO GASBARRO, LYDIA POSTIGLIONE, *Post-metropolitano: il “mercato” della città infinita* p. 243

ANDREA CORSALE, *Il patrimonio culturale ebraico di Bucarest. Un confronto fra diverse strategie, pratiche e rappresentazioni* p. 249

TEODORA MARIA MATILDA PICCINNO, *La risposta dell'architettura all'offerta turistica fluviale. London Plan vs Reinventer la Seine* p. 257

CARLA FERRARIO, MARCELLO TADINI, *L'impatto di Expo 2015: integrazione tra territorio urbano e nuove risorse turistiche* p. 265

DANILO TESTA, *Beni culturali inaccessibili, turismo sostenibile e valorizzazione urbana. Il caso del progetto Valore Paese-Dimore per il recupero del patrimonio demaniale dismesso* p. 273

VIVIANA D'APONTE, *Per una mobilità condivisa a servizio del turismo nello spazio metropolitano* p. 281

LUCIO FUMAGALLI, EUGENIO DE MATTEIS, PIETRINA SANNA, *Human Ecosystems: processi di ascolto, sviluppo del capitale sociale e valorizzazione dei Commons* p. 289

Città intelligenti e dinamiche: dati, misure e analisi per comprendere città, territori e comportamenti umani

Introduzione di MARGHERITA AZZARI, CHIARA GARAU, PAOLA ZAMPERLIN p. 303

ALESSANDRO SERAVALLI, *Urban Data per la comprensione della città* p. 309

DANIELE MEZZAPELLE, ALFREDO CARTONE, <i>Indicatori di benessere e “approccio smart”. Un’analisi territoriale multidimensionale</i>	p. 317
GIANCARLO MACCHI JÁNICA, <i>Big-data e analisi delle dinamiche urbane</i>	p. 325
SALVATORE AMADUZZI, <i>GIS, Big Data e Social per l’analisi di sistemi territoriali complessi</i>	p. 335
ARNALDO BIBO CECCHINI, MAURIZIO MINCHILLI, LOREDANA F. TEDESCHI, <i>I diversi livelli della qualità dei dati nei processi decisionali e partecipativi</i>	p. 345
ARCANGELA GIORGIO, GIOVANNA SPINELLI, <i>Tecnologie innovative e governo del territorio. Un caso di studio: Bari, città smart</i>	p. 353
GIOVANNI MAURO, <i>Strategie smart cities nelle aree urbane in rapida crescita in Estremo Oriente: il caso di Ho Chi Minh City (Vietnam)</i>	p. 359
MARGHERITA AZZARI, CAMILLO BERTI, PETER CONTI, FULVIO LANDI, <i>Informazioni georeferenziate per la gestione delle città. Il caso dei mercati nel comune di Firenze</i>	p. 367
PAULINE DEGUY, MAURIZIO RIPEPE, GIORGIO LACANNA, LETIZIA ORTI, <i>Database GIS per la valutazione speditiva a larga scala della vulnerabilità sismica di un’area urbana complessa: applicazione alla città di Firenze</i>	p. 375
STEFANO DE FALCO, <i>Innovation and Creativity in Sub Urban Areas: Evidences from East Area of Naples</i>	p. 383

Cultura, legalità, territorio: il contributo della geografia e delle discipline storico-sociali agli studi sulla criminalità organizzata

<i>Introduzione di</i> GIUSEPPE MUTI	p. 395
ATTILIO SCAGLIONE, <i>Crime mapping e controllo del territorio: la variabile “Addiopizzo”</i>	p. 407
ANDREA ALCALINI, <i>Mafie e urbanistica: non è tutto oro quello che luccica</i>	p. 415
MARIA SCINICARIELLO, IRENE SALERNO, <i>Variabili culturali, territoriali e coinvolgimento degli stakeholder: dalla burocrazia alla gestione efficace delle policy di anticorruzione nelle pubbliche amministrazioni</i>	p. 425
ILARIA MELI, <i>Per una teoria del controllo del territorio: Mafia capitale e le nuove morfologie del controllo mafioso</i>	p. 431
MARIA GIUDITTA BORSSELLI, ISABELLA CLOUGH MARINARO, <i>Moving to Rome: Recent Historical and Geographical Trajectories of Three Camorra Clans</i>	p. 439
FABRICE RIZZOLI, TOMMASO GIURIATI, <i>Mafia e crimine organizzato nelle ricerche scientifiche in Francia: luoghi e forme di socializzazione del milieu francese</i>	p. 447
NANDO DALLA CHIESA, <i>Il fenomeno mafioso in una prospettiva geografica. Partendo dal caso lombardo</i>	p. 455
ANNA MARIA ZACCARIA, <i>Geografie a rischio. Strategie criminali in un’area di transito</i>	p. 463
UMBERTO SANTINO, <i>Mafia: dalle riserve originarie alla globalizzazione. Appunti per una geografia della mafia</i>	p. 471

Le fonti geo-cartografiche per il governo del territorio. Tra episteme e applicazioni

- Introduzione di* ELENA DAI PRÀ p. 481
- ANNA MARSON, *L'uso delle fonti storico-geografiche nella pianificazione territoriale e paesaggistica* p. 487
- SILVIA SINISCALCHI, *La valle del Sarno e le sue trasformazioni nelle fonti geostoriche e cartografiche* p. 493
- STEFANO MAGAUDDA, ELISABETTA VACCA, *L'evoluzione del paesaggio: informatizzazione del Catasto Gregoriano e della cartografia storica per lo studio e la valutazione della vulnerabilità del paesaggio storico-culturale della Regione Lazio. Due casi studio* p. 505
- RICCARDO ARMELLINI, MARGHERITA AZZARI, CAMILLO BERTI, PAOLA ZAMPERLIN, *Strumenti per lo studio, la gestione e la valorizzazione del patrimonio paesaggistico. Le aree umide della Toscana* p. 515
- PAOLA ZAMPERLIN, *Fonti storiche nella valutazione del rischio paesaggistico: il caso della Piana di Firenze* p. 523
- SERGIO PINNA, MASSIMILIANO GRAVA, *Le perizie catastali lucchesi: una fonte archivistica per la pianificazione territoriale* p. 533
- RAFFAELLA BRUZZONE, ROBERTA CEVASCO, NICOLA GABELLIERI, CARLO MONTANARI, DIEGO MORENO, VALENTINA PESCHINI, CAMILLA TRALDI, *"Volta la carta". Cartografia storica e ricerca multidisciplinare: la caratterizzazione storico-ambientale dei paesaggi rurali. Casi studio dalla Liguria* p. 541
- ANGELO BESANA, DAVIDE ALLEGRI, BRUNO ZANON, *I territori del Trentino: tra ricostruzione storica e scenari di sviluppo* p. 549

Geografia e filosofia: modelli, mitologie, esperienze di ricerca a confronto

- Introduzione di* MARCELLO TANCA p. 561
- STEFANIA BONFIGLIOLI, *Geografia del Terzo. Immagine, filosofia del linguaggio e pensiero geografico* p. 569
- TIMOTHY TAMBASSI, *Prospettive ontologiche per una classificazione dei confini geografici. Diversità culturali e credenze collettive* p. 579
- ELENA DI LIBERTO, *Brevi note sui concetti di territorializzazione e performatività* p. 587

Geografia e letteratura: luoghi, scritture, paesaggi reali e immaginari

- Introduzione di* DINO GAVINELLI p. 597
- MARCO MARTIN, *La geografia culturale nel Giornale di un viaggio da Costantinopoli in Polonia di Ruggiero Giuseppe Boscovich* p. 605

- ELENA DAI PRÀ, *Il Viaggio in Italia di Goethe: ontologia del paesaggio nel solco della tradizione speculativa geografica (e non solo) tedesca?* p. 617
- ALFIO CONTI, ELCIONE LUCIANA DA SILVA, *Paesaggio culturale e letteratura: le memorie dei viaggiatori stranieri in Minas Gerais nel XIX secolo* p. 621
- ANTONINA PLUTINO, *La città "personaggio essenziale": Bruges la morta di Georges Rodenbach* p. 629
- SALVATORE CANNIZZARO, *La rappresentazione della Sicilia nella letteratura e nel cinema tra miti, finzioni e realtà* p. 635
- CECILIA SPAZIANI, «Le città e gli uomini non sarebbero mai mutati». *La Roma di Pier Paolo Pasolini* p. 643
- CRISTIANO GIORDA, *La Torino contemporanea nei romanzi di Alessandro Perissinotto* p. 649
- THÉO SOULA, *La ville à l'échelle: la crise de la dimension humaine dans quelques œuvres littéraires contemporaines* p. 657
- ENRICO SQUARCINA, *Gioia e paura, la geografia emozionale dell'alto mare attraverso il racconto dei naviganti contemporanei* p. 663
- MARCO PETRELLA, *Una mappa letteraria aperta. Approcci analitici e prospettive in Maps in Literature* p. 669

Geografia fisica e geografia umana: teoria e prassi di una possibile integrazione

- Introduzione di* LORENZO BAGNOLI p. 681
- LAMBERTO LAURETI, *L'impatto delle attività umane sulle forme del terreno, sull'ambiente e sul paesaggio. Considerazioni critiche, metodologiche e relative esemplificazioni* p. 685
- EMILIANO TOLUSSO, *Geografie delle grandi questioni ambientali. Policy making tra conservazione e cambiamenti climatici* p. 693
- FEDERICA BADIALI, *Dare voce al paesaggio di Castello di Serravalle (Valsamoggia, Bologna): un percorso metodologico tra geomorfologia culturale e valorizzazione* p. 703
- DOMENICO CAPOLONGO, MARINA ZINGARO, ISABELLA LAPIETRA, *Alcuni recenti sviluppi della geografia fisica e della geomorfologia. Implicazioni per la critical physical geography* p. 711
- MARCELLO SCHIATTARELLA, SIMONA CAFARO, GIUSEPPE CORRADO, AMEDEO MONTESANO, *Geomorfometria delle scarpate di faglia dei Monti Alburni (Appennino campano): studio preliminare* p. 721
- ANTONELLA SENESE, CARLO D'AGATA, DAVIDE MARAGNO, ROBERTO SERGIO AZZONI, DAVIDE FUGAZZA, GUGLIELMINA ADELE DIOLAIUTI, *Ghiacciai che arretrano e aree proglaciali che si espandono: due fenomeni apparentemente contrastanti che convivono. Una concreta occasione di incontro e collaborazione per geografi fisici ed umani* p. 731

ELEONORA GIOIA, FAUSTO MARINCIONI, <i>Politiche di riduzione del rischio disastri. Analisi della gestione ambientale delle aree a rischio alluvione nei Comuni pilota del Progetto Europeo LIFE PRIMES</i>	p. 739
ALICE BARONETTI, FIORELLA ACQUAOTTA, SIMONE FALZOI, FEDERICO SPANNA, SIMONA FRATIANNI, <i>Caratterizzazione degli eventi estremi di precipitazione e siccità in Piemonte</i>	p. 747
FEDERICO MARTELLOZZO, FEDERICO AMATO, BENIAMINO MURGANTE, <i>Ipotesi evolutive dei cambiamenti di uso del suolo in ottica sostenibile. Fra criteri tecnico-morfologici e indicazioni soggettive da pianificazione partecipata</i>	p. 755
FILIPPO RUSSO, ALESSIO VALENTE, <i>L'influenza delle forme del paesaggio nella storia della città di Benevento (Campania)</i>	p. 763
GAIA MATTEI, PIETRO AUCELLI, ALDO CINQUE, GERARDO PAPPONE, ANGELA RIZZO, <i>Modificazioni del paesaggio costiero di Posillipo (Napoli) in epoca storica: valutazione e interpretazione sulla base di indagini geoarcheologiche integrate</i>	p. 771
LORENZO BAGNOLI, <i>Naturalizzazione e feticizzazione del confine fisico. Il caso del Rocciamelone (3.538 m)</i>	p. 781
M. CRISTINA CIAPPARELLI, SIMONE ZANNOTTI, ROBERTO ZORZIN, <i>Honglin (Guizhou – Cina): un caso di studio multidisciplinare per la conoscenza e la tutela della risorsa idrica in un'area a potenziale vocazione turistica</i>	p. 789
MATTIA DE AMICIS, RAFFAELE DELLE FRATTE, MATTEO MATTAVELLI, IVAN FRIGERIO, <i>Cartografia geoambientale finalizzata all'individuazione di percorsi geoturistici nell'Alta Valle del Lys (Valle d'Aosta)</i>	p. 801
MATTEO MATTAVELLI, IVAN FRIGERIO, MATTEO BOLCHINI, MARZIO MARZORATI, MATTIA DE AMICIS, <i>Mobilità dolce tra agricoltura e biodiversità: i corridoi agro-ecologici tra Adda e Martesana</i>	p. 809
Geografie del lavoro	
<i>Introduzione di MASSIMILIANO TABUSI</i>	p. 819
MARCO COPERCINI, <i>Progettare stabilità occupazionale nel capitalismo globale. Strategie e dinamiche imprenditoriali nel settore del fashion design di Berlino</i>	p. 823
MASSIMILIANO TABUSI, <i>Un "plusvalore geografico"? Dal commercio internazionale alle migrazioni: lavoro, informazione geografica e relazioni multiscolari come elementi chiave della società contemporanea</i>	p. 829
Geografie del sacro: lo spazio-tempo come nuova frontiera per il geografo	
<i>Introduzione di GIANFRANCO BATTISTI</i>	p. 843
PAOLO BENEDETTI, <i>Il paradosso del tempo e dello spazio dell'infinito</i>	p. 849
MARIA PAOLA PAGNINI, ANTONIETTA PAGANO, <i>Religioni e percezioni del tempo</i>	p. 857

- MICHELE STOPPA, *Un nuovo cielo e una nuova terra. Suggestioni di meta-geografia escatologica* p. 863
- ORietta SELVA, *Le Mappae mundi medievali tra geografia e cartografia del sacro* p. 873
- GIACOMO CAVUTA, DANTE DI MATTEO, *Il Cammino di Santiago de Compostela. Un viaggio tra elicitazione e retrospettiva* p. 881
- GIULIANA QUATTRONE, *Strutture religiose storiche quali testimonianze identitarie sul territorio per la riorganizzazione territoriale e la promozione turistica* p. 889
- ALESSANDRA FERRIGHI, *Venezia, confessioni religiose e geografie urbane (1797-1821)* p. 901

Geografie urbane nella cooperazione internazionale

- Introduzione di* MIRELLA LODA e MATTEO PUTTILLI p. 911
- VALERIO BINI, MARIA BOTTIGLIERI, EGIDIO DANSERO, ALESSANDRO FRIGERIO, ANDREA MAGARINI, YOTA NICOLAREA, *Le politiche urbane del cibo come terreno di cooperazione internazionale: il caso delle città africane* p. 913
- VALERIO BINI, EGIDIO DANSERO, LASSANE YAMEOGO, *Cooperazione e reti locali del cibo nelle città africane: il caso di Ouagadougou* p. 923

Geografie variabili nel quadro europeo e mediterraneo degli itinerari culturali. Rivoluzioni (trans)disciplinari, metodologie di analisi e politiche territoriali su viaggi e cammini

- Introduzione di* ALESSIA MARIOTTI p. 933
- MARGHERITA AZZARI, FIORELLA DALLARI, *Le Vie Romee dell'Europa e del Mediterraneo di viandanti, pellegrini e mercanti. Le strade dell'identità europea nelle pratiche contemporanee* p. 935
- SIMONE BOZZATO, *Geografie variabili in un Meridione in "cammino". Gli itinerari culturali tra mancate rivoluzioni e riforme (queste sì slow!)* p. 945
- ELISA MAGNANI, FILIPPO PISTOCCHI, *Fari, edifici costieri e identità transnazionale lungo i cammini europei* p. 955
- GIANLUCA BAMBI, SIMONA IACOBELLI, *Il sistema locale di Cammini e Itinerari culturali per la promozione del turismo sostenibile e di qualità nelle zone rurali: un esempio di metodologia di progettazione nella provincia di Arezzo-Toscana (Italia)* p. 963
- ALEXANDER BEHRENDT, GABRIEL GACH, *The Pomeranian Way of St. James as an Example of Cultural Routes in the South Baltic Area* p. 971
- RAFFAELLA AFFERNI, *Il patrimonio culturale della Rete dei siti cluniacensi nel Piemonte Nord-Orientale tra opportunità e nuove sfide* p. 981
- MARISA MALVASI, *Sulle orme del popolo dalle lunghe barbe. Il «Longobard Ways across Europe»* p. 989
- CHIARA RABBIOSI, *L'itinerario ATRIUM e la Convenzione di Faro. Riflessioni critiche sull'applicazione alla scala locale* p. 1001
- ILARIA SABBATINI, *Le aree di strada della lucchesia tra via Cassiola e via Bibulca. Un approccio storico* p. 1009

- SARA CARALLO, *Itinerari ecoturistici lungo la via Francigena nel sud. Patrimonio culturale e valori identitari nella bassa Valle dell'Amaseno* p. 1017
- VALENTINA ALBANESE, ELISA MAGNANI, *Nuove declinazioni per il viaggio lento: il progetto dei viaggi creativi salentini* p. 1025
- VALENTINA CASTRONUOVO, *La città vecchia di Taranto: il patrimonio culturale diffuso tra abbandono e possibili rimedi "smart"* p. 1035
- PAOLO WALTER DI PAOLA, *Il progetto "Francigena V.E.R.S.O. sud". Valorizzazione, esperienza, rete, servizi, ospitalità* p. 1045

Geopolitica: contributi a una storia disciplinare

- Introduzione di* EDOARDO BORIA, DANIELE SCALEA p. 1055
- LEONARDO ROMBAI, *Il valore politico delle applicazioni sociali e culturali della geografia nel primo cinquantennio unitario* p. 1059
- ANDREA PERRONE, *«Per il bene della nazione»: il paradigma modernizzatore della geografia utilitaria. Geografia politica, geopolitica, evoluzione delle scienze territoriali in Italia* p. 1069
- ADAM SASHALMI, *Pál Teleki e la geopolitica ungherese* p. 1077
- ALESSIO STILO, *Zbigniew Brzezinski e la "geopolitica ibrida" statunitense* p. 1081
- GIANFRANCO BATTISTI, *La ciclicità degli assetti geopolitici come portato delle dinamiche delle strutture spaziali* p. 1091
- DANIELE SCALEA, *Il concetto di Heartland nella geopolitica classica e la sua attualità nella politica internazionale* p. 1099

Giustizia spaziale, conflitti ambientali e loro rappresentazione

- Introduzione di* CHIARA CERTOMÀ, FEDERICO MARTELLOZZO p. 1105
- ROBERTA GEMMITI, MARIA ROSARIA PRISCO, *La giustizia ambientale in Italia. Una riflessione introduttiva* p. 1109
- MASSIMO DE MARCHI, MONICA RUFFATO, *Abitare i conflitti socio-ambientali* p. 1117
- MATILDE CARABELLESE, SIMON MAURANO, *Il ruolo dei movimenti sociali e dei conflitti ambientali nel processo di territorializzazione e creazione di capitale sociale* p. 1125
- CHIARA CERTOMÀ, FEDERICO MARTELLOZZO, *The Spatial Distribution of Urban Gardening and Spatial Injustice. In between Social-economic and Environmental Determinants* p. 1133
- DIONISIA RUSSO KRAUSS, *Concentrazione residenziale e marginalità sociale: l'analisi dei fenomeni di segregazione etnica nello spazio urbano* p. 1141
- CARLO PERELLI, ALICE SCALAS, GIOVANNI SISTU, *L'ambiente del dissenso. Pratiche di resistenza urbana nel quartiere Mourouj II di Tunisi* p. 1147
- FAUSTO DI QUARTO, *Conflitto e partecipazione nella gestione delle risorse naturali. Il caso del fiume Seveso nell'area metropolitana milanese* p. 1155

MASSIMILIANO FARRIS, *Territori contesi? Le regioni forestali del Cile tra egemonia territoriale e resilienza* p. 1163

Governance, rischi ed eventi naturali: attori e conflitti

Introduzione di FABIO CARNELLI, GIUSEPPE FORINO, FAUSTO MARINCIONI p. 1177

SARA ALTAMORE, VENERA PAVONE, *Dalla percezione del rischio verso il progetto ecologico: contributi alla prevenzione del rischio idraulico in ambito urbano* p. 1179

FULVIO TOSERONI, *L'utopia del rischio zero. L'analisi multicriteriale (MCDA) per il governo del rischio nel ciclo dei disastri. L'esperienza del Progetto Europeo LIFE PRIMES (Preventing flooding RISks by Making resilient communitiES - LIFE14 CCA/IT/001280)* p. 1185

STEFANO ANCILLI, *Governance e pianificazione dell'emergenza: il caso del sisma del centro Italia 2016* p. 1195

IVAN FRIGERIO, SILVIA MUGNANO, MATTEO MATTAVELLI, MATTIA DE AMICIS, *Interazione spaziale tra vulnerabilità sociale e pericolosità sismica per la valutazione di scenari di rischio integrato* p. 1207

OSCAR LUIGI AZZIMONTI, MATTEO COLLEONI, MATTIA DE AMICIS, IVAN FRIGERIO, *Vulnerabilità sociale e rischi ambientali. I risultati di una ricerca nella regione Lombardia* p. 1215

CRISTIANO PESARESI, DIEGO GALLINELLI, *GIS4RISKS: periodo di edificazione "verso" esiti di agibilità a L'Aquila (2009), ricostruendo le fasi dell'evoluzione urbanistica* p. 1225

MARIA TERESA CARONE, MAURO BARONTINI, *Trust in Institutions and Risk Perception: What Point of View?* p. 1233

MARILIN MANTINEO, SERGIO SCARFÌ, *Osservare il disastro dalla periferia* p. 1243

I cambiamenti dell'università: tra dinamiche di globalizzazione e contributo allo sviluppo locale

Introduzione di MICHELA LAZZERONI, MONICA MORAZZONI, MARIA PARADISO p. 1251

MICHELA LAZZERONI, *Oltre la terza missione? Nuove forme di relazione tra università e territorio* p. 1255

DONATELLA PRIVITERA, *Community engagement. Una relazione dinamica tra università e territorio* p. 1263

CATERINA NICOLAIS, *L'università come driver di sviluppo e baricentro della riqualificazione urbana delle periferie. Il Polo Tecnico Scientifico di Napoli-Est* p. 1271

MARCO BAGLIANI, ALESSIA CALAFIORE, EGIDIO DANSERO, MICOL MAGGIOLINI, GIACOMO PETTENATI, NADIA TECCO, *Università come attori di politica ambientale e territoriale. Esperienze in corso all'Università di Torino* p. 1277

- VALENTINA EVANGELISTA, *Dall'università allo sviluppo territoriale: il ruolo "in ombra" degli spin-off universitari in Italia* p. 1285
- MICHELA DE BIASIO, *Innovare in città: il caso dell'Urban Innovation Bootcamp dell'Università Ca' Foscari a Treviso* p. 1293
- MASSIMO DE MARCHI, SALVATORE PAPPALARDO, DANIELE CODATO, FEDERICO GIANOLI, ALBERTO DIANTINI, *Dalla geografia alla GIScience nel contesto accademico italiano: formazione, geo-informazione e sistemi a pilotaggio remoto* p. 1301
- GIUSEPPE GAMBAZZA, MONICA MORAZZONI, *Terza missione, università e comunità di riferimento: il caso di Milano* p. 1307
- CESARE EMANUEL, *Riflessioni conclusive: il contributo della geografia alle strategie di sviluppo degli atenei e del territorio* p. 1319

I luoghi e le spazialità delle attività militari ed il ruolo della geografia nelle attuali modalità di conflitto

- Introduzione di* DANIELE PARAGANO p. 1327
- GIUSEPPE DENTICE, *La rilevanza del Sinai nella dimensione geo-strategica e di sicurezza vicino-orientale* p. 1331
- ANTONELLA ROBERTA LA FORTEZZA, *La divisione che genera caos: il caso della geografia libica* p. 1341
- DANIELE PARAGANO, *Dove finisce la guerra? Luoghi e spazi dei conflitti contemporanei* p. 1349

Il Mediterraneo: per una geografia critica della frontiera

- Introduzione di* CHIARA BRAMBILLA, ANNA CASAGLIA, RAFFAELLA COLETTI, PAOLO CUTTITTA, GIULIA DE SPUCHES, VINCENZO GUARRASI p. 1359
- ALESSANDRA BONAZZI, *La piega del Mediterraneo* p. 1365
- CATERINA MARIA COLETTI, CRISTINA DA MILANO, *"Se fossero rimasti a casa loro": le politiche dell'Unione Europea sul patrimonio culturale euro-mediterraneo come possibile strumento contro i nazionalismi* p. 1371
- GIULIO QUERINI, SILVIA GRANATA, *Stampalia: perla del Dodecaneso, avamposto dell'Europa* p. 1379
- GIULIA DE SPUCHES, VINCENZO GUARRASI, CHIARA GIUBILARO, MARCO PICONE, LAURA LO PRESTI, FRANCESCA GENDUSO, *Manifesto. E l'Europa disumanizzò sé stessa* p. 1385

Il viandante oggi. Significati, pratiche e metodologie di studio

- Introduzione di* LUCREZIA LOPEZ, RUBÉN CAMILO LOIS GONZÁLEZ p. 1391
- MARINA MARENGO, *Deambulazioni fluvio-letterarie nella Pianura Padana: tra derive post-rurali e walkskapes* p. 1395

- ANTONIETTA IVONA, DONATELLA PRIVITERA, *Il viaggio religioso dalla componente sonora, culturale e ambientale alla circolazione economica* p. 1401
- PILAR TABOADA-DE-ZÚÑIGA ROMERO, *Turismo idiomático y Camino de Santiago. Nuevos peregrinos y nuevas motivaciones* p. 1407
- LUCREZIA LOPEZ, YAMILÉ PÉREZ GUILARTE, *Il Cammino di Santiago a Finisterre (Galizia, Spagna). Indagare le motivazioni attraverso lo spazio virtuale* p. 1417

Internationalisation of the Italian Economy and the Role of Banking in Reshaping the SME Value Chains

- FRANCESCO CITARELLA, *Internationalisation of the Italian Economy and the Role of Banking in Reshaping the Sme Value Chains* p. 1429
- ATTILIO CELANT, *The Bank/Territory Interaction in the Competitiveness of Productive Systems. An Introduction* p. 1437
- MARIA GIUSEPPINA LUCIA, *FinTech, Geographic Space and Economic Development. Some Directions for Research* p. 1441
- SILVIA GRANDI, *Internationalisation of the Italian Banking System. The Impact on the Italian Economy* p. 1447
- CHRISTIAN SELLAR, TU LAN, *Banks, Services, and the State: the Infrastructure Supporting Italian Smes Abroad* p. 1453
- FABIO GIORGIO, *Italy's Role in International Markets. An Overview of Foreign Trade Data* p. 1461
- GIOVANNI MAIONE, *Internationalisation of Business and New Opportunities from the Markets. Focus on Africa and the Middle East, the New Frontiers of Development* p. 1469
- NICOLA GIORGI, *The BPER Banca Model to Compete and Grow on Foreign Markets. Information, Strategies and Resources for Italian SMEs* p. 1473
- CHIARA TUFARELLI, *The Role of International Financial Institutions in Supporting European SME Foreign Direct Investment* p. 1477

La mediazione delle tecnologie per una nuova comunicazione e rappresentazione del territorio

- Introduzione di* VALENTINA ALBANESE, TERESA GRAZIANO p. 1487
- VALENTINA ALBANESE, *Prospettive geografiche della narrazione. Dal racconto del territorio all'immaginario, attraverso le nuove tecnologie* p. 1491
- VALENTINA GRECO, *Nuove tecnologie per la visualizzazione e la narrazione dello spazio geografico: il progetto Visualizzare Ravenna* p. 1497
- MONICA MAGLIO, *La partecipazione della comunità locale alla cartografia per la valorizzazione della Dieta Mediterranea* p. 1503
- TERESA GRAZIANO, *Nuove tecnologie, urbanesimo partecipativo e spazio pubblico: modelli e casi di studio* p. 1509

ALDENILSON COSTA, *The School in the Digitalization of the Territory in Pirai (RJ) – Brazil* p. 1519

La metamorfosi della montagna italiana: dal diritto alla città all'ecosistema del futuro

Introduzione di ANTONIO CIASCHI, LUISA CARBONE p. 1531

ANTONIO CIASCHI, *Oltre gli Appennini. Prospettive latitudinali* p. 1535

MAURO PASCOLINI, *Da paesaggi a patrimoni: risorse o nuove illusioni per la montagna italiana?* p. 1541

FRANCESCO M. CARDARELLI, *Dal Cantico di frate sole alla sequela di Gesù Cristo «sine glossa»: il ruolo di Francesco d'Assisi nella metamorfosi dell'immagine della montagna* p. 1547

GIUSEPPINA LEONE, LINA MARIA CALANDRA, *Il ruolo della geografia nella ricostruzione dei paesi di montagna: dieci anni di ricerca nel Parco Nazionale del Gran Sasso Monti della Laga* p. 1555

LUISA CARBONE, *Lo storytelling del buen vivir: una nuova etica per la montagna* p. 1567

GIULIA VINCENTI, *Percezione e rappresentazione dello spazio nel contesto applicativo del territorio appenninico* p. 1573

ROSARIO DE IULIO, *Il collegamento tra Tirreno e Adriatico. Prospettive di sviluppo di un'area interna appenninica del Mezzogiorno: il Sannio* p. 1579

SETTIMIO ADRIANI, VERONICA ADRIANI, ELISA MORELLI, *Casari transumanti del XX secolo: dal Cicolano ai caseifici della Sardegna* p. 1585

MARINA FUSCHI, *La Montagna, sistema aperto. Per una geografia comparata, Alpi e Appennini* p. 1593

La Riforma luterana e la nuova Geografia

Introduzione di ANNALISA D'ASCENZO p. 1605

FRANCESCO SURDICH, *Il ruolo delle raccolte di viaggio sull'evoluzione delle conoscenze geografiche dell'epoca delle grandi scoperte* p. 1611

ANDREA MIROGLIO, *La missione riformata: l'evangelizzazione del Nuovo Mondo tra millenarismo e governo territoriale* p. 1617

ANNALISA D'ASCENZO, *Le fonti per la nuova geografia e cartografia dell'Estremo Oriente tra Riforma e Controriforma: le missive dei Gesuiti* p. 1625

«La rivoluzione non è un pranzo di gala»: palingenesi e tradizione in Cina in un'ottica geografica

Introduzione di STEFANO PIASTRA p. 1637

WU SONGDI, *How European Geographers Recognized the Geographical Space of Northeast Asia in the 17th-19th centuries: Analysis of the European World Maps* p. 1641

- GIORGIO CASACCHIA, *La mappa "Gli italiani a Sciangai, 1608-1949". Un progetto dell'Istituto Italiano di Cultura di Shanghai* p. 1649
- LUO JING, *The Transformation of the Cultural Landscape of Italians in Shanghai (1863-1941)* p. 1659
- ANDREA FRANCONI, *Le Imperial Maritime Customs e la geografia dell'imperialismo in Cina attraverso le memorie inedite di Onia Tiberii (1881-1904)* p. 1675
- XU JIANPING, *Borders and Enclaves in Administrative Regions Division. The Case-Study of Tongguan Demarcation in the Republic of China* p. 1681
- ZHANG XIAOHONG, XUE WULI, *Soundscape and Local Memory: The Case-Study of Folk Song in Northern Shaanxi* p. 1691
- STEFANO PIASTRA, *20th-Century Revolutions in China: The Descriptions of Italian Travelogues* p. 1699
- FABRIZIO EVA, CRISTINA RANDAZZO PAPA, *Le isole contestate tra Cina e Giappone* p. 1707
- DINO GAVINELLI, *Le nuove vie della seta: recupero di un antico percorso, rivoluzione nei collegamenti euroasiatici o altro?* p. 1715

L'attuale rivoluzione dei modelli alimentari e gli effetti colti nello straordinario dinamismo delle campagne italiane

- Introduzione di* MARIA GEMMA GRILLOTTI DI GIACOMO, PIERLUIGI DE FELICE p. 1723
- MARIA GEMMA GRILLOTTI DI GIACOMO, *Una geografia per l'alimentazione* p. 1725
- PIERLUIGI DE FELICE, *La quarta fase della transizione alimentare dei Paesi occidentali. Una lettura geo-spaziale e temporale del rapporto territorio-alimentazione* p. 1739
- GIOVANNI DE SANTIS, *Alimentazione e Salute* p. 1749
- COSIMO PALAGIANO, *Lo Street Food: nuovi valori e diversi significati. Alcune considerazioni geografiche* p. 1759
- BIAGIA PAPAGNO, *Tradizione e innovazione nelle produzioni alimentari: il caso dell'allevamento di lumache in Capitanata* p. 1769
- GIORGIO PENNAZZA, MARCO SANTONICO, *Paesaggio elettronico: l'ausilio di sensori per la qualità dei prodotti e dell'ambiente* p. 1779
- LUCA PIRETTA, *Dieta Mediterranea per la salute dell'uomo, per la salute del pianeta* p. 1785
- FRANCESCA RINELLA, *L'agricoltura biologica nel XXI secolo: da segmento produttivo di nicchia a modello di valorizzazione locale?* p. 1789
- ROSANNA RUSSO, *Dal gluten free al gluten friendly: il più grande spin-off agroalimentare d'Europa ed il suo impatto rivitalizzante sulla vocazione cerealicola del Tavoliere* p. 1797
- VITTORIO AMATO, *The Possible Conflicts in Agricultural Productions between Food, Feed and Fuel* p. 1805
- FRANCESCO CALICCHIA, *Il movimento "KM 0" come segnale di cambiamento sociale. Caso di studio: gli orti urbani di Roma* p. 1815

MARIATERESA GATTULLO, <i>Il ruolo dei soggetti dell'Economia civile nella governance degli spazi agroalimentari. La vision e la mission territoriale dell'associazione internazionale Slow Food</i>	p. 1825
ROSALINA GRUMO, <i>I Partenariati Europei per l'Innovazione (PEI) in agricoltura e la progettualità in un'ottica di filiera, integrazione e sostenibilità</i>	p. 1835
ANTONIETTA IVONA, <i>La tutela delle produzioni locali nelle politiche regionali</i>	p. 1843
MARILENA LABIANCA, <i>Leader e innovazione: da alcune esperienze europee al progetto di cooperazione TUR Puglia: Promuovere i sistemi turistici locali sostenibili pugliesi</i>	p. 1851
LUIGI ROSSI, <i>Lo sviluppo sostenibile e la componente istituzionale</i>	p. 1859
ANDREA SONNINO, <i>Sistemi agroalimentari sostenibili per soddisfare l'evoluzione della domanda alimentare</i>	p. 1865
CARMEN SILVA CASTAGNOLI, <i>Innovazioni culturali e tradizioni alimentari in Molise</i>	p. 1871
ISABELLA VARRASO, ORIANA CESARI, <i>Concentrazione delle coltivazioni ortive e produzione del carciofo in provincia di Foggia (Puglia)</i>	p. 1879
VALERIA DE MARCOS, <i>L'attuale rivoluzione dei modelli alimentari e gli effetti colti nelle campagne brasiliane</i>	p. 1889
MARIA FIORI, <i>La ristorazione etnica come segno identitario: una prima ricognizione</i>	p. 1897
SIMONA GIORDANO, <i>Territorial Identity and Rural Development: Organic Viticulture in Apulia Region and Languedoc Roussillon</i>	p. 1901
ROBERTO MOREA, <i>Tradizioni alimentari e trasformazione degli spazi agricoli in Terra di Bari</i>	p. 1911
LIBERATA NICOLETTI, <i>Modelli alimentari e innovazioni culturali in Puglia</i>	p. 1917
GUGLIELMO SCARAMELLINI, <i>Dialettiche alimentari. Nutrizione e gastronomia nell'Italia contemporanea</i>	p. 1929

L'Europa meridionale e le sue migrazioni: dai migranti economici ai rifugiati in Italia nell'era della crisi

<i>Introduzione di FABIO AMATO, FLAVIA CRISTALDI, MONICA MEINI</i>	p. 1937
ANDREA SALUSTRI, <i>Migrazioni e sviluppo nella regione EU-MENA</i>	p. 1941
SONIA GAMBINO, <i>Immigrazione e violazione dei diritti umani: le contraddizioni del processo di Kharthoum</i>	p. 1949
CARLA DELLA PENNA, <i>Alla ricerca di un futuro migliore: i minori stranieri non accompagnati, protagonisti dei nuovi flussi migratori</i>	p. 1955
GIOVANNA DA MOLIN, ARJETA VESHI, MADDALENA LENNY NAPOLI, <i>Le migrazioni circolari tra Italia e Albania: un caso di studio in provincia di Bari</i>	p. 1963
MONICA MEINI, LAURA CASSI, <i>Il territorio come chiave di lettura dei processi di integrazione dei migranti</i>	p. 1969
FULVIO LANDI, <i>Nuovi processi di territorializzazione a Firenze: il ruolo delle componenti etniche e religiose nelle dinamiche socio-spaziali della popolazione immigrata</i>	p. 1977
FLAVIA ALBANESE, <i>Immigrati nello spazio pubblico metropolitano</i>	p. 1987

- ANTONELLO SCIALDONE, *Riconsiderare la dimensione familiare nella governance dell'immigrazione: ostacolo o leva per l'integrazione?* p. 1995
- ALESSIA DE NARDI, *Paesaggio e appartenenza al luogo nel processo di integrazione dei migranti: un'esperienza di ricerca nel Veneto* p. 2003
- MONICA IORIO, *Scenari migratori nell'era della crisi economica: gli italiani a Malta* p. 2011
- ELISA LERDA, MARINA MARENGO, *Il lavoro come costante migratoria e "luogo" di integrazione culturale: l'Italia fra emigrazione ed immigrazione* p. 2019
- FRANCESCA KRASNA, *Processi migratori e coesione sociale in Italia e in Europa: l'occasione perduta?* p. 2025

Luoghi abbandonati, luoghi ritrovati. Percorsi in Italia e altrove

- Introduzione di* ALICE GIULIA DAL BORGO p. 2033
- STEFANIA PALMENTIERI, *I non luoghi come nuovi luoghi di aggregazione della società post-moderna* p. 2037
- ANDREA MARINI, *Di che cosa parliamo quando parliamo di luoghi abbandonati. Prospettive sintropiche di un processo entropico* p. 2045
- ALICE GIULIA DAL BORGO, *Ritorno ai luoghi: il caso degli eco-villaggi, tra scelta etica e sostenibilità insediativa* p. 2051
- LEONARDO PORCELLONI, *Abbandono e rigenerazione sul geoportale* p. 2065
- EMANUELE GARDA, *Tra stasi e movimento: la riconversione delle ferrovie abbandonate e le opportunità per la valorizzazione dei territori* p. 2073
- FRANCA BATTIGELLI, *Percorsi ritrovati. Dal treno alla bicicletta: l'esperienza degli Stati Uniti* p. 2083
- ELEONORA GUADAGNO, *Il Borgo di Apice Vecchia: limiti e potenzialità dei progetti contro l'abbandono* p. 2091
- MARIA LAURA GASPARINI, *Una città fantasma alle soglie del Polo Nord: Pyramiden da luogo abbandonato a luogo recuperato* p. 2099
- FLAVIO LUCCHESI, *Dalla Valnerina alla regione metropolitana di Perth: il Luisini Project e il "recupero olistico" di un (doppio) abbandono* p. 2107

Media e geografia

- Introduzione di* FABIO AMATO, ELENA DELL'AGNESE, CHIARA GIUBILARO p. 2119
- ANTONELLA RINELLA, *Cinema, narrazione delle guerre e discorso geopolitico: riflessioni metodologiche e proposte didattiche* p. 2123
- GIAN LUIGI CORINTO, *Lili Marlene: una canzone rubata al nemico divenuta ballata popolare contro la guerra* p. 2131
- SIMONE GAMBA, *Il discorso geopolitico nella graphic narrative* p. 2139
- MARIA CRISTINA CARDILLO, *Cinquanta sfumature di Artico: quando il paesaggio diventa protagonista* p. 2145
- ALESSANDRA CALANCHI, *La spettacolarizzazione del Terraforming: per un'ecologia delle migrazioni su Marte* p. 2151

- EMANUELE FRIXA, *Verso l'Europa. Una critica alle visualizzazioni geografiche dei flussi migratori* p. 2159
- LORENZO RINELLI, MAp. *The Memory Archive Project: Digitization of Memories vs Aesthetics of Imagination* p. 2165
- CHIARA GIUBILARO, *Haunting Photography. Eventi migratori, politiche dell'affetto e topografie dello sguardo* p. 2175
- LAURA STANGANINI, *Che fine ha fatto il barrio flamenco?* p. 2181
- SILVIA ARU, CRISTINA CAPINERI, STEFANO PICASCIA, ANTONELLO ROMANO, ANTONELLA RONDINONE, *Paesaggio, cinema e fantasia: trent'anni di Italia nei film* p. 2187
- GIOVANNA CENO, *Exopoli: dove finisce Montelusa* p. 2197
- ALFONSO PINTO, *Geografie tossiche. Il paesaggio della Louisiana nella serie True Detective* p. 2203

Neo-centralismo e territorio fra città metropolitana, aree vaste e intercomunalità

- Introduzione di* FRANCESCO DINI, SERGIO ZILLI p. 2213
- FRANCESCO DINI, *Eziologia dell'area vasta* p. 2219
- PAOLO MOLINARI, *Il riordino territoriale in Lombardia tra cambiamenti di funzioni e risemantizzazione degli enti locali* p. 2227
- ALBERTO CERIANI, ELENA DI CARPEGNA BRIVIO, FEDERICA SIGNORETTI, *Prospettive di riordino delle Province verso una concezione di area vasta. Spazi per un ruolo delle Regioni e dettagli sul caso lombardo* p. 2235
- ANDREA GIANSAANTI, *Riorganizzazione della governance locale: le Province nel limbo* p. 2243
- MATTEO DEL FABBRO, *Geografia della metropolizzazione di Milano: gli attori socio-economici* p. 2249
- ANDREA CALORI, EGIDIO DANSERO, FRANCESCA FEDERICI, FRANCESCA FORNO, ANDREA MAGARINI, MARTA MAGGI, SIMON MAURANO, GIACOMO PETTENATI, ALESSIA TOLDO, *Geografie metropolitane nelle politiche alimentari urbane: confronto tra gli approcci adottati a Milano, Torino e Bergamo* p. 2257
- SIMONETTA ARMONDI, MATTEO BOLOCAN GOLDSTEIN, *Nuova questione metropolitana, vicende istituzionali e rescaling* p. 2273
- SERGIO ZILLI, *Città metropolitane e Regioni a statuto speciale* p. 2281
- FLORIANA GALLUCCIO, *Per un dibattito sulla produzione istituzionale dello spazio. La formazione della città metropolitana di Napoli tra riforme e politiche di riordino territoriale* p. 2289
- MATTEO BOLOCAN GOLDSTEIN, FRANCO SACCHI, *Milano e la questione metropolitana, vicende istituzionali e dinamiche socio-spaziali* p. 2299
- ORNELLA ALBOLINO, GIOVANNA IACOVONE, LUIGI STANZIONE, *Le Città Metropolitane: percorsi di inclusione o rischio di nuove marginalità?* p. 2307

Neogeografia

- Introduzione di* ANDREA DI SOMMA p. 2319
- CINZIA BACIGALUPO, ANNA DE MEO, ANDREA DI SOMMA, *Conoscere per Conoscerci. L'Istituto CNR-ITABC e il progetto Alternanza Scuola Lavoro* p. 2323
- FRANCESCA PALMA, *Catastrofi, comunità scolastiche e neogeografia: idee e progetti di partecipazione per una nuova rappresentazione della realtà* p. 2329
- GLENDIA PAGNI, *Cartografia digitale condivisa: utilità e applicazioni per un cammino di pellegrinaggio. L'esempio della Via del Volto Santo* p. 2337

Oltre la new retail geography: teorie, politiche e pratiche dei luoghi del commercio nella città

- Introduzione di* LIBERA D'ALESSANDRO, ENRICO NICOSIA, CARMELO MARIA PORTO p. 2347
- CARLES CARRERAS, *On the 25th Anniversary of the Cultural Logic of Late Capitalism. The Long Wave of the Consumer's Society* p. 2357
- SERGI MARTÍNEZ-RIGOL, *Can we talk about the Retail Gentrification?* p. 2365
- LLUÍS FRAGO I CLOLS, ALEJANDRO MORCUENDE GONZÁLEZ, EDUARD MONTESINOS I CIURÓ, *The Public-private Dialectics in the Restructuring of Consumption Spaces: Some Barcelona Cases* p. 2375
- KENJI HASHIMOTO, *The Vacant Stock Problem in Local City Centers and the Issues of City Policy in Japan* p. 2385
- CATERINA CIRELLI, TERESA GRAZIANO, *Le startup nel commercio: luoghi, spazi e attori dell'innovazione* p. 2391
- GIORGIO LIMONTA, GABRIELE CAVOTO, *I VGI come strumento per la definizione di una geografia degli spazi commerciali dismessi* p. 2401
- MARIO PARIS, GIORGIO LIMONTA, *Studiare gli effetti della dismissione commerciale sui sistemi d'offerta urbani: metodi, dinamiche e temi aperti* p. 2411

Paesaggi rurali in trasformazione: nuovi modelli, linee di ricerca, politiche d'intervento

- Introduzione di* LUISA SPAGNOLI, VIVIANA FERRARIO, BENEDETTA CASTIGLIONI, LUIGI MUNDULA, MAURO VAROTTO p. 2423
- LUISA SPAGNOLI, LUIGI MUNDULA, *Nuovi modelli di agricoltura per nuovi paesaggi rurali. Dal paradigma produttivista alla multifunzionalità* p. 2425
- GERMANA CITARELLA, *Il capitale sociale: una risorsa per la rigenerazione delle aree rurali* p. 2435
- FABIO PARASCANDOLO, *Dalla modernizzazione socio-territoriale ad embrionali elementi di transizione ecologica. Appunti per una genealogia dei mutamenti insediativi in Centro Sardegna* p. 2443

- VIVIANA FERRARIO, *Il ruolo dei paesaggi rurali storici nel territorio contemporaneo. Significati, valori, politiche* p. 2453
- MAURO VAROTTO, *Oltre la vetrina: i paesaggi rurali storici come strumento per una ruralità sostenibile e multifunzionale* p. 2463
- ANNA MARIA COLAVITTI, SERGIO SERRA, ALESSIA USAI,
La valutazione e valorizzazione dei servizi ecosistemici nelle politiche rurali per i paesaggi agricoli storici. L'esperienza sarda p. 2471
- CHRYSAFINA GERONTA, *Le colline vitate del Soave: riconoscimento del valore storico del paesaggio rurale e indagini per la sua conservazione* p. 2479
- ANGELICA DAL POZZO, *Paesaggi rurali storici e invisibili persistenze: la rete idrografica minore del Graticolato di Padova* p. 2489
- GIORGIO MASELLIS, *Viticoltura e patrimonio: il ruolo del paesaggio* p. 2499
- GIULIA TROMBETTA, *Lo sviluppo turistico dei paesaggi rurali tra tutela e sostenibilità. Una prospettiva geografica* p. 2507

Processi di europeizzazione dei sistemi di pianificazione

- Introduction by* ANGELA D'ORAZIO, RADU-MATEI COCHECI p. 2515
- DAVID EVERS, *Downloading EU Policies into Dutch Spatial Planning* p. 2519
- ANDREAS FALUDI, *Perspectives on the Europeanisation and Europeanisation of Planning* p. 2533
- FRÉDÉRIC SANTAMARIA, BERNARD ÉLISSALDE, *The concept of Territory Revisited to go beyond the Dichotomy of Soft Space and Hard Space* p. 2541
- RADU-MATEI COCHECI, ANGELA D'ORAZIO, *The Impact of Europeanization on National Planning Systems. A Comparison of Spatial Planning Processes in Italy and Romania* p. 2551
- ERBLIN BERISHA, GIANCARLO COTELLA, ALYS SOLLY, *The Long Arm of the EU? Evidence of Europeanization of Spatial Planning in Albania and Switzerland* p. 2563
- LEDIO ALLKJA, MARJAN MARJANKOVIC,
Europeanization of Spatial Planning Systems. Comparative Study between Albania and Serbia p. 2575
- STEFANIA MANGANO, GIAN MARCO UGOLINI, *Il cultural heritage in una dimensione sovranazionale* p. 2585
- SILVIA GRANDI, LUISA SACCO, *Multilevel Governance and European Integration in the Western Balkans: The Case of Eusair* p. 2595
- DOMINIQUE RIVIÈRE, *La politica europea di coesione, quale approccio del territorio in un contesto metropolitano? Il caso romano* p. 2603
- MAURIZIO GIANNONE, *UE, soft planning e riorganizzazione territoriale: verso il superamento dello sviluppo locale?* p. 2619
- MARIA CORONATO, *The Contribution of Cities Network to Europeanization Process. The Case of Environmental Policies* p. 2625
- PIETRO ELISEI, *A Phase of Dissonant Europeanisation in Spatial Policies* p. 2631

I processi storici di organizzazione del territorio e l'evoluzione del pensiero geografico

- Introduzione di* PAOLA PRESSEDA p. 2645
- CARLO GEMIGNANI, ANNA GUARDUCCI, LUISA ROSSI, *Paesaggi della costa ligure-toscana in età napoleonica: lo sguardo strategico del Genio francese* p. 2649
- CAMILLO BERTI, *Dinamiche e forme dell'organizzazione territoriale nella montagna toscana dalla fine del Settecento ai giorni nostri. Un caso di studio* p. 2659
- NICOLA GABELLIERI, *Leggere e trasformare: il Piano generale di bonifica e trasformazione fondiaria come fonte storico-geografica* p. 2669
- EMILIA SARNO, *La 'questione' Mezzogiorno e la fucina geografica napoletana tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento* p. 2677
- MARIA LUISA STURANI, *I saperi geografico-cartografici al servizio della costruzione dello stato moderno: le riforme della maglia provinciale sabauda nel Piemonte del Settecento* p. 2685
- ASTRID PELLICANO, *Il Mezzogiorno dopo l'unificazione: una 'rivoluzione' e la fine di un Regno. Aspetti della riarticolazione della maglia amministrativa territoriale* p. 2693

Prospettive di sviluppo rurale: attori, processi e politiche

- Introduzione di* STEFANO DE RUBERTIS, MARILENA LABIANCA, EUGENIO CEJUDO GARCIA, FRANCISCO ANTONIO NAVARRO p. 2705
- JULIO A. ALVAREDO VÉLEZ, NASSER REBAÏ, *Factors of Vulnerability of Peasant Communities and Territorial Dynamics in the Ecuadorian Andes: An Analysis from the Province of Azuay* p. 2711
- MARINA BERTONCIN, ANDREA PASE, DARIA QUATRIDA, STEFANO TURRINI, *L'attrito dell'innovazione. Processi di trasformazione del gigante idroagricolo del Sudan: la Gezira* p. 2719
- EUGENIO CEJUDO, JOSÉ CAÑETE, FRANCISCO NAVARRO, *Reparto territorial desigual de los fondos del Eje LEADER en Andalucía. 2007-2013* p. 2729
- MARCO BROGNA, VALERIA COCCO, FRANCESCO MARIA OLIVIERI, *Multifunzionalità e reti di impresa nel Lazio* p. 2739
- STEFANO DE RUBERTIS, EUGENIO CEJUDO GARCÍA, MARILENA LABIANCA, FRANCISCO NAVARRO VALVERDE, ANGELO BELLIGGIANO, ANGELO SALENTO, *Innovazione e sviluppo rurale nell'approccio LEADER. La situazione della Puglia (Italia) e dell'Andalusia (Spagna) nel ciclo di programmazione 2007-2013* p. 2749
- NICOLA GALLUZZO, *Lo sviluppo rurale in Romania attraverso l'analisi delle traiettorie di crescita* p. 2757

Ripensando il ruolo della Geografia sociale. Approcci multi-metodo e partecipazione

- Introduzione di* ISABELLE DUMONT p. 2767
- MARCO PICONE, FILIPPO SCHILLECI, *Le insidie dell'orto urbano. Processi partecipativi e derive neoliberiste a Palermo* p. 2769
- ISABELLE DUMONT, *"Street-artizzazione" delle città contemporanee: dalle periferie trascurate al museo globalizzato* p. 2777
- MARTINA TISSINO DI GIULIO, *Arte di strada al Trullo, tra colori e Street Poetry* p. 2783
- RAFFAELE CATTEDRA, GIANLUCA GAIAS, *Costruzioni territoriali e migrazione. Spazi del sacro e identità religiose a Cagliari* p. 2789
- MARINA BERTONCIN, ANDREA PASE, DARIA QUATRIDA, *Prossimità e lavoro di campo: quando e come il "dove" conta...* p. 2797
- EMANUELA GAMBERONI, ANGELA ALAIMO, *Ricerca sul campo e pratiche riflessive: i confini del coinvolgimento* p. 2805
- ANNALISA COLOMBINO, *Verso una geografia meno antropocentrica. Animal geographies: temi e metodi di ricerca* p. 2813
- LORENA ROCCA, *I suoni dei treni in Canton Ticino. Un esercizio di memoria collettiva tra ricerca geografica ed artistica* p. 2817
- MAURIZIO MEMOLI, SILVIA ARU, *Video-frammenti da uno spazio margine* p. 2827

Spazi organizzati, spazi geopolitici e luoghi di pratica urbana: i diversi significati dei luoghi dello sport

- Introduzione di* ANNA MARIA PIOLETTI p. 2837
- ANNA MARIA PIOLETTI, *Gli stadi in una prospettiva territoriale: dai Mondiali di Italia '90 al futuro. Alcune riflessioni sul caso di Torino* p. 2843
- GIANMARCO NAVARINI, SIMONE TOSI, *La città di San Siro e i suoi abitanti. Verso una genealogia dei territori del derby* p. 2851
- GIAN LUIGI CORINTO, CECILIA LAZZAROTTO, ANNA MARIA PIOLETTI, *Geography of Football Fan Clubs in Italy* p. 2857
- CONCETTINA PASCETTA, *Prime riflessioni sui luoghi del ciclismo nelle 100 edizioni del Giro d'Italia* p. 2867
- RACHELE PIRAS, *Le tappe sarde del 100° Giro: trampolino per uno sviluppo territoriale, turistico e sportivo* p. 2875
- STEFANO CELON, *Rethinking Places Through off Road Triathlon. Between Village and Rural Space: The Case of Xterra Scanno* p. 2883

Studi insulari in geografia: oltre l'isolamento e la vulnerabilità?

- Introduzione di* STEFANO MALATESTA, FEDERICA CAVALLO p. 2893
- MARCELLO A. FARINELLI, *Corsica e Sardegna: due isole vicine o un arcipelago invisibile?* p. 2897
- DEBORAH PACI, *Insula mentis: l'insularità come strumento di rivendicazione politica* p. 2905

STEFANIA STANISCIA, <i>Apologia of Islands</i>	p. 2915
FEDERICA LETIZIA CAVALLO, <i>Ma che genere di isola è? L'insularità come archetipo femminile dall'età classica al Cinquecento</i>	p. 2919
GIOVANNA DI MATTEO, <i>Immigrazione e turismo in un contesto microinsulare. Sperimentazioni di responsabilità turistica a Lampedusa</i>	p. 2927
MARTINA GAGLIOTI, ALESSANDRO CECILI, STEFANO DONATI, <i>Applicativi GIS come strumenti di gestione e fruizione del patrimonio ambientale nell'Area Marina Protetta delle Isole Egadi</i>	p. 2935
 Territori e turismi: un binomio multidisciplinare	
Introduzione di NICOLETTA VARANI, ANTONELLA PRIMI	p. 2943
NICOLETTA VARANI, <i>Dal turismo sostenibile al turismo sostenibile PER lo sviluppo</i>	p. 2947
SIMONE DE ANDREIS, <i>Friburgo, Green city: un modello di turismo sostenibile?</i>	p. 2957
JAKUB TACZANOWSKI, <i>Vecchie ferrovie per nuovi turismi. Le possibilità di valorizzare il patrimonio di trasporto su rotaia per il turismo sostenibile. Alcune riflessioni dall'Italia e dalla Polonia</i>	p. 2967
IVAN ŠULC, <i>Environmental Impacts of Tourism on the Eastern Adriatic Coast. The Case of South Dalmatia, Croatia</i>	p. 2977
GIOVANNA GALEOTA LANZA, <i>Le aree protette come attrattori di flussi turistici. Il Parco Nazionale del Vesuvio e l'effetto spillover nell'area vasta</i>	p. 2991
MARCELLA DE FILIPPO, DELIO COLANGELO, ANGELA PEPE, LIVIO CHIARULLO, <i>Crescita sostenibile di una destinazione attraverso un Mega Evento: le ricadute intangibili di "Matera Capitale Europea della Cultura 2019"</i>	p. 3001
ANTONELLA PRIMI, <i>Turismo esperienziale e territori: le «Mappe esperienziali per l'innovazione territoriale e il turismo» a Monastero Bormida (AT)</i>	p. 3011
LUCIA SIMONETTI, <i>Turismo esperienziale nei centri storici. Il caso "Vascitour" a Napoli</i>	p. 3021
ANDREA ROSSI, MARINA MARENGO, <i>Questioni di impronte letterarie: fra turismo e processi di patrimonializzazione territoriali</i>	p. 3029
PAOLO MACCHIA, <i>Il turismo: nuova forma di sviluppo per le aree marginali della collina toscana</i>	p. 3037
FRANCESCA SORRENTINI, <i>Il turismo industriale tra nuovi modelli di consumo e dinamiche di sviluppo locale</i>	p. 3047
FRANCO BOCHICCHIO, <i>Turismo enogastronomico e gusto. Tra ricreazione e ri-creazione</i>	p. 3057
GUIDO AMORETTI, <i>Turismo senior: dai soggiorni climatici all'invecchiamento attivo</i>	p. 3065
DIANA SPULBER, <i>Il turismo sociale in un mondo in evoluzione: il caso russo (il caso della Federazione Russa)</i>	p. 3071
ENRICO BERNARDINI, <i>Le potenzialità di un Museo di Antropologia per la promozione turistica sul territorio</i>	p. 3081

FABRIZIO FERRARI, *Capitale territoriale e turismo nelle aree interne: riflessioni teoriche e proposte metodologiche* p. 3089

BERNARDO CARDINALE, ROSY SCARLATA, *Competitività e governance della destinazione turistica. Riflessioni teoriche ed evidenze empiriche* p. 3097

Hidden Tourism: Challenges of Unconventional Tourism Mobility

Introduction by ANNA IRIMIÁS p. 3107

GÁBOR MICHALKÓ, ANNA IRIMIÁS, KATALIN JUHÁSZ-DÓRA, NOÉMI ILYÉS, *Social Media Picture Analysis to Explore Hidden Tourism Potentials of Green Energy Plants* p. 3109

SARA BELOTTI, *Il turismo "sommerso" tra sharing economy e condivisione degli spazi come nuova forma di accoglienza: il caso del Sebino* p. 3115

Un approccio geografico alle politiche pubbliche: teorie e pratiche

Introduzione di ANDREA GUARAN, MARIA PREZIOSO p. 3129

MARIA PREZIOSO, *Barometro geografico. Sfide al cambiamento nella geografia italiana* p. 3131

ALESSANDRO LETO, *Analyses and Perspectives on the Contribution given by the Principles of Sustainable Development to the European and Italian Policies of Cohesion and Territoria. Development from 1992: A Geographical Approach* p. 3137

DANIELE IETRI, FLORA PAGETTI, *Unità territoriali delle politiche pubbliche: una definizione delle inner peripheries* p. 3145

PATRIZIA ROMEI, *Aree metropolitane e politiche di competitività sostenibile verso le inner areas: un'applicazione al caso toscano* p. 3151

ELENA DI BLASI, ALESSANDRO ARANGIO, *Gli indicatori territoriali come strumento di coesione nella gestione del fenomeno migratorio* p. 3161

CLAUDIO GAMBINO, *Rifugiati, oltre le logiche emergenziali: nuove policy geografiche a sostegno del decision maker* p. 3169

MICHELE PIGLIUCCI, *Una rivoluzione attesa e mai realizzata. Note per un approccio geografico alle politiche per il Mezzogiorno* p. 3177

TERESA AMODIO, *Capitale territoriale e Cultural Heritage* p. 3185

CARMEN BIZZARRI, *La valorizzazione del patrimonio culturale nelle politiche di coesione nella valutazione di impatto territoriale mediante STeMa* p. 3193

MARCO MAZZARINO, GIUSEPPE BORRUSO, *Politiche pubbliche territoriali innovative: il problema dei gap informativi geografici e la loro integrazione nella pianificazione strategica nel campo della logistica – i risultati di un caso studio nel Veneto* p. 3201

LORENZA SGANZETTA, *Geography of "Sustainability" within the Urban Food Policies* p. 3211

NADIA MATARAZZO, *Le reti della ricerca e dell'innovazione nelle regioni con ritardo di sviluppo: il caso del PON "R&C" 2007-2013 in Campania* p. 3217

GIANNI PETINO, LUCA RUGGIERO, *La dimensione urbana della coesione. Geografia e sviluppo urbano sostenibile integrato nelle politiche per la creazione di orti urbani nelle città di Grenoble e Catania* p. 3225

DANIELE CODATO, SALVATORE EUGENIO PAPPALARDO, SERENA CALDART, ALESSANDRO MARCOZZI, ROBERTO SAITTA, MAURA ZANATTA, ALBERTO DIANTINI, FRANCESCO FERRARESE, FEDERICO GIANOLI, MASSIMO DE MARCHI, <i>Lasciare il petrolio nel sottosuolo e yasunizar la tierra. Analisi multicriteriali e sistemi informativi geografici a supporto delle politiche pubbliche sul cambiamento climatico e la transizione energetica</i>	p. 3233
ANDREA GUARAN, NADIA CARESTIATO, <i>La partecipazione nella pianificazione del paesaggio: significati e valenze</i>	p. 3243
ENRICO MICHELUTTI, <i>Consumo di suolo e generazione di politiche pubbliche: strumenti per l'esplorazione della questione</i>	p. 3251
GIAN PIETRO ZACCOMER, <i>L'analisi territoriale socio-economica a supporto della predisposizione di un Piano Paesaggistico Regionale: il caso del Friuli Venezia Giulia</i>	p. 3259
GIANNI PETINO, <i>L'analisi geoeconomica per la valorizzazione delle vocazioni produttive delle aree interne siciliane. Il caso della Valle del Simeto</i>	p. 3267
MARGHERITA CISANI, <i>Pianificazione e paesaggi del quotidiano: oltre i valori, le esperienze</i>	p. 3275
GIANDIEGO CÀRASTRO, FAUSTO MARINCIONI, <i>Un approccio geografico ai processi partecipativi</i>	p. 3285
 Waterfront urbani. Riterritorializzazione e nuove centralità identitarie	
<i>Introduzione di</i> GIACOMO BANDIERA	p. 3293
BARBARA DELLE DONNE, <i>Il waterfront urbano di Napoli: nuove connessioni tra terra e mare</i>	p. 3297
ANTONELLA ROMANELLI, <i>Waterfront tra sostenibilità ambientale e riqualificazione urbana</i>	p. 3305
GIACOMO BANDIERA, <i>Waterfront urbani mediterranei. Costruzione narrativa dell'identità comunitaria, riterritorializzazione ed empatia territoriale</i>	p. 3313
 Panorami logistici. Nuove geografie del mondo globalizzato	
<i>Introduzione di</i> NICCOLÒ CUPPINI, MATTIA FRAPPORTI, MAURILIO PIRONE	p. 3323
NICCOLÒ CUPPINI, <i>Verso un mondo che si fa città. Appunti preliminari sulla metrica logistica dell'urbanizzazione planetaria</i>	p. 3329
MATTIA FRAPPORTI, <i>Nuove geografie d'Europa. Origini e traiettorie dello "spazio logistico europeo"</i>	p. 3339
MAURILIO PIRONE, <i>Gig Economy, piattaforme digitali e nuova logistica metropolitana</i>	p. 3347

GEOGRAFIE DEL SACRO:
LO SPAZIO-TEMPO COME NUOVA
FRONTIERA PER IL GEOGRAFO

GIANFRANCO BATTISTI¹

INTRODUZIONE

1. Il problema scientifico

Raccogliendo i fili di una lunga riflessione sulla geografia culturale, nel libro che costituisce il suo testamento spirituale – *La geografia del tempo* – Adalberto Vallega (2006) ha trattato in successione il tempo dell'*esistenza* e il tempo della *ragione* per approdare infine al tempo della *religione*. Quivi ha avuto il coraggio di affrontare due questioni che i geografi avevano messo in soffitta, tra gli abiti smessi e non più indossabili, all'indomani della morte di Ritter²: cosa c'è *oltre il tempo* e quali rapporti possono intercorrere tra *tempo* ed *eternità*.

Dieci anni più tardi, all'interno di un'analisi epistemologica rivolta alla tradizione europea (Sanguin, 2016) si sottolinea come Vallega abbia qui tracciato i contorni di una geografia *escatologica*. La religione torna dunque di attualità come oggetto di studio rilevante, se non per le scienze della natura, certamente per quelle dell'uomo, com'era già avvenuto per la storia (Fustel De Coulanges, 1864; Bloch, 1924; Eliade, 1948). Siamo sempre nell'ambito di una branca della geografia culturale, volta a sviscerare il mutevole rapporto con il trascendente. L'obiettivo è di decifrare come nel corso della storia le diverse società umane abbiano "letto" il territorio in cui vivono secondo un'ottica soprannaturale e quali modificazioni vi abbiano introdotte per uniformarsi ad essa.

Per quanto abbastanza numerosi e spesso pregevoli siano stati i contributi sinora apparsi sugli aspetti geografici della religiosità (Deffontaines, 1948; Monti, 1983, 2000; Cerreti, 1987, 1993, 1998; Galliano, 2002, 2003, 2006; etc.), occorre tuttavia riconoscere che essi hanno continuato a muoversi prevalentemente all'interno del paradigma positivista, dal quale la geografia umana ha tratto il fondamento. Il punto fondamentale essendo il rifiuto della metafisica, operato dal positivismo e ribadito dal Circolo di Vienna, anche la ricerca sui fenomeni culturali ha teso a privilegiare gli aspetti tangibili, materiali. L'approccio, sia esso *determinista* (vetero e neopositivista) ovvero *possibilista*³, non si è distaccato dalla visione evoluzionista che ritroviamo altresì nelle concezioni espresse, contemporaneamente, dalla nascente antropologia culturale (Tyler, 1871).

La tematica religiosa è presente nel grande alveo del movimento postmodernista (Minca, 2001; Marchi, 2004), che irrompe in seguito all'abbandono dell'idea di progresso che ha condizionato la seconda metà dell'Ottocento e la metà centrale del Novecento. Partecipa infatti alla riscoperta del sacro, che nell'Occidente si manifesta prevalentemente al di fuori delle religioni tradizionali; ad esse si riaccostano invece le società che si era voluto rimodellare, più o meno profondamente, secondo i canoni del marxismo-leninismo.

Nella geografia post-moderna si è voluto distinguere così una corrente spiritualista (Andreotti, 1994), che però trova le sue espressioni più convincenti nell'analisi degli elementi romantico-letterari

¹ Università degli Studi di Trieste.

² Nella sua opera Ritter porta avanti l'idea di una geografia che è la proiezione di una realtà che sta oltre il visibile; di essa possiamo vedere i segni nel paesaggio ma anche, a una diversa scala spaziale e temporale, nelle vicende dei popoli. Significativamente, morirà nel 1859, l'anno in cui esce *L'origine delle specie* di Darwin.

³ Secondo l'interpretazione data all'opera di Vidal de la Blache (Febvre, 1922).

rintracciabili nel paesaggio. Siamo in realtà di fronte a una delle tante varianti di una geografia umanista (Lando, 2012), che per definizione si pone in antitesi alla geografia positivista.

Così come la rivoluzione scientifica dell'epoca moderna aveva eclissato le certezze metafisiche, con il passaggio al postmoderno svaniscono adesso le certezze di una scienza che considera la realtà da essa analizzata come un assoluto⁴. Sul versante culturale la perdita dell'assoluto, che è iniziata appunto dalla dimensione religiosa, vede l'uomo contemporaneo concentrarsi sugli eventi, vale a dire sull'effimero, il che è tipico di una concezione ludica della vita (Minca, 1996). Nasce anche da qui l'esigenza di una grande riunificazione: la "nuova alleanza", più volte auspicata su entrambi i versanti (Maritain, 1932; Prigogine, 1979).

Per quanto ci riguarda, occorre riconoscere che nonostante le ripetute "svolte culturali" effettuate dalla nostra disciplina⁵, la ricerca geografica successiva a Deffontaines non ha più affrontato il nodo del soprannaturale, che non sta negli oggetti e nei riti – pur analizzati nella loro componente spaziale – ma nel nocciolo delle credenze. Ricorrendo al linguaggio di Vallega potremmo definirlo «la ricerca dei processi orientati (tutto nella realtà è in continua trasformazione), ovvero delle loro logiche, che coinvolgono assieme il materiale e lo spirituale». Dunque, una tematica che non può non interrogare il geografo, la cui posizione epistemologica si situa all'interfaccia tra le scienze dell'uomo e quelle della natura.

Il problema trascende infatti la geografia. All'interno delle scienze "dure", gli astrofisici si confrontano con la "materia oscura", della quale riconoscono gli effetti pur non essendo in grado di "vederla"⁶. Ergo, *l'invisibile* esiste davvero ed esercita degli effetti su quella che consideriamo la nostra realtà. La fisica considera inoltre gli universi multipli come una possibilità concreta (tra l'altro sembrerebbe l'unica via per consentire i viaggi nel tempo), il che sarebbe pienamente compatibile con la problematica propostaci da Vallega, di un tempo apparentemente senza traiettoria, *collage* di eventi per i quali non riconosciamo né un ordine né delle relazioni causali. In quest'ottica, verrebbe appunto a cadere la frattura tra le "due culture" (Perucchi, 1976), poiché di fronte ai concetti di infinito e infinitesimo, anche le scienze *nomotetiche*, pur riuscendo a produrre leggi causali di ampia validità, finirebbero col riconoscere una realtà composta da *avvenimenti* piuttosto che da elementi materiali (Rovelli, 2017).

Al "nocciolo duro" della problematica giunge per primo uno psichiatra americano, con le sue ricerche su *La vita oltre la vita* (Moodie, 1975), successivamente giudicate non significative⁷. In anni più recenti saranno i cardiologi e i neurologi a far progredire la ricerca nel campo⁸. Sono ormai numerose le pubblicazioni accademiche che dimostrerebbero, come già aveva ricordato Platone nel mito di *Er* (*La Repubblica*, 614a), che la coscienza – dunque, *la vita* – non è legata alla carne, cioè alla materia (Van Lommel, 2010; Alexander, 2012).

Non sembra allora fuori luogo un riconoscimento reciproco tra le ragioni della fede e quelle della scienza. Approfondire queste visioni consentirebbe tra l'altro una ricomposizione epistemologica suscettibile di valorizzare il carattere proprio della geografia, che è fondato sulla sintesi, verificata nello spazio, di conoscenze provenienti da ambiti disciplinari diversi. Sarebbe un modo appropriato per

⁴ Viene così rivalutata la posizione di W. Dilthey (1833-1911), il fondatore dell'idealismo tedesco, che equiparava il *naturalismo* a una nuova forma di metafisica.

⁵ Vallega (2003) ne identifica almeno tre: la nascita dell'antropogeografia (Ratzel, 1875), la scuola di Berkeley (Sauer, 1925), la svolta degli anni '70 nella geografia anglosassone (Buttimer, 1974; Tuan, 1974), anche se la piena consapevolezza dei mutamenti in atto nel pensiero geografico arriverà più tardi (Buttimer, 1993; Claval, 1995).

⁶ A onor del vero, sembra che una rifondazione della seconda legge di Newton eviterebbe la necessità di ipotizzare l'esistenza della "materia oscura" per spiegare la struttura del cosmo (Verlinde, 2016).

⁷ Laureato in filosofia, psicologia e medicina, l'autore concorda su questa conclusione.

⁸ Dal 1982 esiste una rivista *peer-reviewed* dedicata alla tematica, il *Journal of Near-Death Studies* (edito da Kluwer tra 1997-2003 e successivamente disponibile in formato elettronico).

non lasciar cadere l'eredità intellettuale di Vallega, come implicitamente suggerisce Sanguin.

2. I risultati raggiunti

La presente sessione costituisce un primo tentativo per percorrere questa strada. Essa ha accolto contributi sia teorici che applicativi relativi alle interpretazioni della realtà spazio-temporale fondate sulla visione religiosa e le conseguenti ricadute sul territorio. Gli autori che hanno inviato un testo scritto hanno affrontato le tematiche proposte lungo tre grandi direttrici; pur non risultando esaustive, esse riescono comunque a delineare con sufficiente approssimazione quello che può costituire un vasto ambito di ricerca.

2.1. L'approfondimento teorico, anche in chiave epistemologica

Dopo un riepilogo dei principali aspetti del problema che sono stati man mano affrontati dalle scienze della natura, Benedetti (*Il paradosso del tempo dello spazio dell'infinito*) si sofferma sulle scienze dell'uomo, approfondendo le concezioni che caratterizzano le tre grandi religioni monoteiste. La matrice religiosa influenza profondamente la concezione dello spazio (ad es. per gli ebrei esiste una "terra promessa" da Dio, mentre gli islamici focalizzano la "dimora dei credenti") e ne scandisce diversamente le pratiche materiali nella dimensione temporale. Al limite, quando più religioni coesistono sullo stesso suolo, com'è nel caso di Gerusalemme, la sua fruizione viene suddivisa in senso cronologico.

Pagnini e Pagano (*Religioni e percezioni del tempo*), propongono una sintesi dell'evoluzione del concetto di tempo negli studi geografici nel più ampio contesto della formazione dei sistemi culturali. Nel lavoro si evidenziano i diversi tempi postulati dalle religioni e come queste riescano a influenzare il tempo dell'esistenza nel mondo, in vista di un destino oltre la vita terrena. Il tempo contribuisce alla formazione di specifici spazi e questi a loro volta determinano i tempi della vita individuale e associata. Una particolare attenzione viene dedicata ai concetti temporali nelle culture induista e buddista.

Attraverso un'accurata lettura dei testi del genere apocalittico, Stoppa (*Un nuovo cielo e una nuova terra. Suggestioni di meta-geografia escatologica*) distilla i principali contenuti di interesse geografico desumibili da un'ermeneutica cattolica dell'escatologia biblica, fondanti una disciplina-ponte tra geografia ed escatologia. Si tratta di una lettura in chiave geografica delle conoscenze circa gli assetti, eventi e trasformazioni che si manifesteranno alla fine del mondo e dopo. A tal fine l'autore rielabora dei concetti che ha lungamente investigato in passato, quali *frontiera* e *confine*, cercando di definirli come luoghi simbolici, collocati al di fuori del tempo e dello spazio. In questa visione, il presente si pone quale confine – mobile – tra passato e futuro.

2.2. La rappresentazione dello spazio terrestre attraverso il filtro della religione

Selva (*Le Mappae mundi medievali tra geografia e cartografia del sacro*) si sofferma sulla produzione cartografica altomedievale, che la letteratura di impianto positivistico ha bollato come prodotti emblematici di un'epoca di regresso culturale. L'autrice condivide l'opinione di quanti oggi sottolineano come non si possa limitarsi ad un'analisi dei documenti secondo gli standard moderni, che considerano solamente il loro apporto alla conoscenza effettiva del territorio. Da qui una rilettura di questo vasto corredo – oltre un migliaio di illustrazioni – che le consideri per quel che esse sono: testimonianze di una visione del mondo in chiave simbolico-religiosa. Mezzi di comunicazione della fede più che della geografia, nei quali la selezione delle informazioni è funzionale a un obiettivo "ideologico". Come tali essi tentano l'impresa "impossibile" di rappresentare insieme *l'aldiquà* e *l'aldilà*. Di fatto, incorporano la duplice dimensione spazio-temporale, come determinata e scandita dalla storia della salvezza.

2.3. *L'analisi dei segni della religiosità inseriti nel territorio*

I segni materiali rintracciabili nel paesaggio geografico registrano il passato e prefigurano il futuro attraverso i progetti e processi di riutilizzo e rivalorizzazione, realizzando così una vera e propria sintesi spazio-temporale.

Cavuta e Di Matteo (*Il Cammino di Santiago de Compostela. Un viaggio tra elicitazione e retrospettiva*) indagano, sulla scorta della letteratura, la complementarità tra sacro e profano in un'epoca post-secolarizzata. Il caso di studio è il pellegrinaggio a Santiago di Compostela – il più imponente tra i fenomeni di mobilità religiosa nell'Occidente – il cui risveglio nell'ultimo mezzo secolo viene inquadrato nel più generale sviluppo turistico della Galizia. L'analisi sugli aspetti motivazionali di un viaggio che si pone come una ricerca sia del trascendente che dell'immanente rivela come l'erosione della spiritualità tradizionale – legata alle istituzioni religiose – indotta dal contesto moderno, inneschi una ricerca personale del religioso che è insieme rivendicazione dell'individualità rispetto alla massificazione di un mondo tecnologizzato.

Quattrone (*Strutture religiose storiche quali testimonianze identitarie sul territorio per la riorganizzazione territoriale e la promozione turistica*) approfondisce a sua volta l'affascinante tema dei monasteri basiliani in Calabria, con particolare riguardo alle aree attraversate dalla via Popilia e li inserisce in un articolato e consapevole progetto di valorizzazione dei beni culturali di origine religiosa.

Mentre l'attenzione odierna è posta sul recupero dei manufatti, sia in chiave architettonica che funzionale, Ferrighi (*Trasformazioni urbane e nuove geografie: "tempi infelicissimi" per la Chiesa veneziana (1797-1821)*) ci offre invece un accurato e puntuale rilevamento delle trasformazioni urbanistiche che la città di Venezia ha subito per effetto dell'arrivo di Napoleone. Al di là della innegabile utilità di molte delle innovazioni introdotte, il quadro che ne esce evidenzia come il processo di secolarizzazione provocato dalla rivoluzione francese abbia comportato lo stravolgimento totale di una civiltà millenaria. Nella sostanza, si passa da una "forma urbana" di tipo medievale, articolata su una serie di piccole comunità strette attorno ai loro edifici religiosi, a una struttura moderna, dove la religione è ridotta a una delle tante funzioni sociali, la cui presenza è accorpata, ridotta e spazialmente separata e sconnessa.

Riferimenti bibliografici

- Alexander, E., (2012), *A Proof of Heaven: A Neurosurgeon's Near-Death Experience and Journey Into the Afterlife*, Simon & Schuster, New York.
- Andreotti, G., (1994), *Riscontri di geografia culturale*, Artimedia, Trento.
- Bloch, M., (1924), *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Librairie Istra - Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 19, Paris.
- Buttimer, A., (1974), *Values in geography, Commission of College Geography Resource Paper 24*, Washington, D. C., Ass. of Amer. Geogr.
- Buttimer, A., (1993), *Geography and the human spirit*, The John Hopkins Press, Baltimore.
- Cerreti, C., (1987), "Assetto culturale e religione nel Lazio protostorico. Note preliminari per una ricerca", *Riv. Geogr. It.*, pp. 1-19.
- Cerreti, C., (1993), *Le molte missioni di Giacomo Weitzcker, pastore valdese nella "terra dei Basuti"*, Società Geografica Italiana, Roma.
- Cerreti, C. (a cura di), (1998), *La geografia della città di Roma e lo spazio del sacro. L'esempio delle trasformazioni territoriali lungo il percorso della Visita alle Sette Chiese privilegiate*, Società Geografica Italiana, Roma.
- Claval, P., (1995), *La géographie culturelle*, Nathan, Paris.

- Deffontaines, P., (1948), *Géographie et religions*, Gallimard, Paris.
- Eliade, M., (1948), *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris.
- Febvre, L., (1922), *La terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Albin Michel, Paris.
- Fustel de Coulanges, N.D., (1864), *La cité antique*, Durand, Paris.
- Galliano, G., (2002), *Geografia e religione. Una lettura alternativa del territorio*, *Geotema*, n. 18.
- Galliano, G., (2003), *Orizzonti spirituali e itinerari terrestri*, *Geotema*, n. 21.
- Galliano, G., (2006), *Religioni e immigrazioni. Una lettura geografica*, Le Mani, Recco-Genova.
- Lando, F., (2012), "La geografia umanista: un'interpretazione", *Riv. Geogr. It.*, 119, pp. 259-289.
- Marchi, M., (2004), "La svolta culturale, in Geografia (aspetti della riflessione contemporanea)", *Storia e problemi contemporanei*, n. 36, maggio 2004, pp. 149-171.
- Maritain, J., (1932), *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Minca, C., (2001), *Postmodern Geography. Theory and Praxis*, Wiley-Blackwell, Hoboken, N. J.
- Minca, C., (1996), *Spazi effimeri*, CEDAM, Padova.
- Monti, S., (2000), *Religione e geografia. II - Religione, ambiente e modernità*, Loffredo, Napoli.
- Moodie, R. A. Jr, (1975), *Life Afterlife*, Mockingbird Books, St. Simons Island, GA.
- Perucchi, L., (1976), *Nota su natura e società nello storicismo tedesco contemporaneo (Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel)*. In: Formaggio D. et al., *Annotazioni sul concetto di natura*, Cleup, Padova, pp. 101-120.
- Platone, (1967), *Opere*, Laterza, Bari, vol. II, pp. 447-455.
- Prigogine, I., (1979), *La Nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris.
- Ratzel, (1876), *Städte und Kulturbilder aus Nordamerika*, F. A. Brochhaus, Leipzig.
- Rovelli, C., (2017), *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano.
- Sanguin, A.-L., (2016), *La géographie, l'humanisme et la foi, une vision chrétienne du monde*. In: Magistri P., *Geografia e nuovo Umanesimo*, UniversItalia, Roma, pp. 99-131.
- Sauer, C.O., (1931), "The morphology of landscape", *Univ. Calif. Publ. Geogr.*, 2, 2, pp. 19-53.
- Tuan, Yi-Fu., (1974), *Topophilia: A Study in Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Tyler, E.B., (1881), *Anthropology, an introduction to the study of man and civilization*, Macmillan and Co., London.
- Vallega, A., (2003), *Geografia culturale. Luoghi, spazi, simboli*, UTET, Torino.
- Vallega, A., (2006), *La geografia del tempo. Saggi di geografia culturale*, UTET, Torino.
- Van Lommel, P., (2010), *Consciousness beyond life. The Science of the Near-Death Experience*, Harper Collins, New York.

Sitografia

- Verlinde, E.P., (2017), "Emergent gravity and the dark universe", *SciPost Phys.*, 2, 016, <https://arxiv.org/abs/161102269> (ultimo accesso 28/10/2017).

PAOLO BENEDETTI¹

IL PARADOSSO DEL TEMPO E DELLO SPAZIO DELL'INFINITO

1. Introduzione

In questo contributo si cercherà di sintetizzare la geografia culturale in una visione "geosemiotica" come indicato da Vallega nel testo "La geografia del tempo". Compito piuttosto arduo, perché il campo di interesse aperto dall'autore spalanca una porta che introduce a una notevole complessità, soprattutto per i tre concetti di base analizzati: "spazio", "tempo" e "luogo". In effetti, se nell'ambito della geografia appare normale parlare di spazio e di luogo, introdurre il concetto di "tempo" potrebbe sembrare piuttosto azzardato.

Sin dalle epoche più remote, l'uomo si è confrontato con i diversi spazi nei quali trovare i mezzi per il proprio sostentamento. Ha altresì cercato di comprendere e di contestualizzare l'idea del tempo, inizialmente attribuendogli un valore sacro inserito nelle mitologie che lo aiutavano a comprenderlo.

Per l'antichità possiamo partire dalla civiltà babilonese con il "Ciclo di Saros", il quale evidenzia la periodicità delle eclissi solari che si succedono in sequenza quasi regolare ogni 6585 giorni. Passando alla Grecia, ricordiamo il "Timeo" di Platone, il quale cerca il nesso del rapporto tra *idee* (che sono al di fuori del tempo e dello spazio e, quindi, concettualmente "pure") e *cose* (in quanto materiali, disordinate ed imperfette) e giunge a porsi il fatidico quesito di cosa sia il "tempo", trovando nel movimento degli astri, che si suppone perfetto, cioè circolare, la misura del tempo; quest'ultimo inteso quale immagine mobile dell'eternità.

Nella "Fisica" di Aristotele il tempo e lo spazio sono legati all'idea di moto e numerazione, ragion per cui le "cose eterne" non sono nel tempo; anche per Aristotele gli astri, imitando il moto circolare, rappresentano l'eternità, limite immobile e immediato del contenente, ancorché esso abbia una esistenza autonoma rispetto ai corpi fisici contenuti, non essendo esso stesso un corpo fisico, in quanto il moto circolare non ha un inizio né una fine.

Nella concezione cristiana di Sant'Agostino il "tempo" è una conseguenza dell'attività divina, del "Logos" divino; in tale prospettiva il tempo in realtà tende, per Agostino, a non esistere.

Sempre nell'ambito della patristica cristiana, San Tommaso ritiene che dalla continuità del movimento sensibile si ricavi la continuità del tempo, in quanto egli riconosce che la scansione secondo il *prima* e il *dopo* dipende dalla successione spaziale dei corpi.

Secoli dopo giungeranno le riflessioni scientifiche di Galilei – il quale introduce il concetto di relatività della percezione – e di Newton – il quale stabilisce i concetti di "tempo assoluto", dalla durata indefinita e in cui è collocata la successione degli eventi, e quella di "spazio assoluto", considerato come contenitore tridimensionale infinito e vuoto ove si trova ogni cosa.

Spazio e tempo sono sempre stati indagati. Non si è mai smesso di cercarne un significato. Essi erano considerate due entità distinte ed assolute, universali. Si deve a Kant la concezione aprioristica del tempo e dello spazio, ancorché questi venissero relegati nell'ambito metafisico.

Per quanto attiene lo "spazio", secondo Kant la geometria rappresenta logicamente l'apriorismo

¹ A.I.I.G. Trieste.



dello spazio. Esso è dato dalla tridimensionalità che lo caratterizza e che per la geometria costituisce una *condicio sine qua non*. Per qualsiasi oggetto non possiamo prescindere né dalla estensione né dalla forma.

Anche il “tempo” per Kant non è altro che la forma del senso, dell’intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Secondo la concezione kantiana, noi ordiniamo nel tempo tutti i dati della nostra sensibilità, dalla nostra rappresentazione, in base a un ordine di successione e contemporaneità.

Nel corso del XX secolo si è ritenuto che lo spazio pervada l’ambiente di vita, apparendo come struttura caratteristica dell’essere nel mondo, rendendone pensabile l’esistenza, indispensabile per la collocazione delle cose (Heidegger, Merleau Ponty). Anche le ricerche di Piaget hanno dimostrato che le strutture euclidee rendono possibile la conquista dello spazio da parte del bambino. In tal modo l’ambito fisico e vincolante dello spazio viene modificato dall’uomo, che ne interiorizza la concezione, attraverso il processo di territorializzazione.

Il problema del “tempo”, soprattutto nel corso del XX secolo, è stato affrontato sempre più in profondità dalla ricerca scientifica. Attraverso l’enunciazione del secondo principio della termodinamica da parte del fisico Clausius, le espressioni matematiche di Boltzmann, la teoria della relatività ristretta e della relatività generale di Einstein – con l’enunciazione rivoluzionaria del concetto di “cronotopo” (Minkowski, 1908), singola entità in cui spazio e tempo non sono più entità separate – lo spazio-tempo diviene esso stesso una componente materiale dell’universo attraverso il campo gravitazionale.

Con le ricerche cosmologiche di Lemaitre, Hubble e Linde, la teoria delle strutture dissipative di Prigogine, sino alla rivoluzione quantistica di Planck, il paradosso EPR o dello stato correlato (*entangled*) – il quale sembrerebbe superare la relazione spazio-temporale di un sistema quantistico composto da due elettroni – la concezione deterministica dei concetti di spazio e tempo diviene sempre più problematica. Questo perché proprio la meccanica quantistica ha reso evidente come l’osservazione di un fenomeno, che si manifesti nei paradigmi spazio-temporali, sia la realizzazione imprevedibile di una sola possibilità rispetto alle diverse soluzioni probabili prima dell’osservazione empirica, per cui non è detto che un successivo, medesimo esperimento possa offrire la medesima soluzione.

A ciò concorre pure l’ipotesi di Heisenberg, secondo la quale gli elettroni non si trovano in alcun luogo se non quando entrano in relazione con qualcos’altro, materializzandosi per un piccolissimo lasso di tempo in maniera decisamente instabile.

Il legame tra spazio e tempo è sottolineato anche dalla caratteristica quadrimensionalità del continuo spazio-tempo (spazio di Minkowski), per cui a una curvatura dello spazio corrisponderà una analoga curvatura del tempo.

Il paradosso è dunque insito nei termini stessi di spazio e di tempo. Se quest’ultimo fosse infinito non esisterebbe: un tempo senza inizio e senza fine non ha significato; così pure uno spazio infinito, di cui non fosse possibile tracciare i confini. La domanda quindi è: se il tempo ha un inizio, qual è la sua genesi? Come ridurre (magari in termini euclidei) uno spazio infinito?

A partire dal XX secolo la ricerca scientifica ha cercato di dare una risposta a queste domande, ma ancora oggi si trova divisa tra le diverse ipotesi teoriche sui meccanismi della natura, ancora irrisolti, come evidenziato dal noto dibattito tra i fisici Hawking e Penrose. La stessa fisica moderna si muove nel paradosso delle due teorie: la relatività e la meccanica quantistica le quali sembrano contraddirsi una con l’altra ... Eppure funziona!

D’altra parte, sia nell’ambito della chimica – con le reazioni chimiche oscillanti – nelle quali si nota una successione ciclica di determinate reazioni catalitiche, che fornisce l’idea di un “orologio chimico” – sia nella ricerca biologica – la quale ha dimostrato che l’ipotalamo funge da orologio biologico, in natura è stata dimostrata l’esistenza di una misurazione temporale naturale, endogena, il che confermerebbe l’ipotesi kantiana.

Anche l’enunciazione del secondo principio della termodinamica, e lo stesso concetto di “entro-

pia", implicano la concezione di un limite temporale che si concretizza con la "morte termica". Altresì lo scambio di calore avviene attraverso una sequenza temporale che non esiste in assenza di attrito – che genera calore – come nel caso di un moto perpetuo.

2. Il paradigma geografico

Se lo spazio è oggetto caratteristico e privilegiato di studio della scienza geografica, la stessa non può prescindere dall'indagare il fenomeno temporale. Ma il problema non è così semplice. Se si parla di spazio euclideo, sembrerebbe che la geografia non abbia più nulla da dire, a partire dallo sviluppo cartografico per arrivare ai sistemi GIS. Altresì, essendo notoriamente la geografia una disciplina di sintesi, nel corso della propria storia ha ampiamente analizzato i fenomeni geografici dal punto di vista temporale, ossia storico.

La questione diventa più complicata quando il geografo analizza i "luoghi": è un problema di metodo.

Proprio Vallega, prima nel suo testo *Le grammatiche della geografia* – nel quale mette a confronto le c.d. "grammatiche razionalista" e "umanista" – e poi ne *La geografia del tempo* – nel quale la prima diventa "logos" e la seconda "mythos" – rende evidente la possibilità di affrontare la ricerca geografica in base a un determinato metodo tra i due possibili. In realtà si tratta di due facce della stessa medaglia. Se la geografia culturale ha per oggetto l'uomo e i suoi rapporti con i luoghi, necessariamente gli oggetti di studio che le sono propri richiedono un approccio tipicamente umanistico.

3. Spazio e tempo

In quanto fenomeno sociale lo studio della geografia umana necessariamente implica rapporti sia spaziali che temporali. Come scrive David Harvey: «La storia del cambiamento sociale è in gran parte la storia dei concetti di spazio e di tempo e delle possibili utilizzazioni ideologiche di tali concetti». Dal punto di vista della religione, i due elementi, che ricorrono sempre e sono tra essi complementari, sono proprio quelli di spazio e di tempo. Lo spazio, necessario per definire la separazione tra sacro e profano a partire dagli arcaici recinti sacri; il tempo, per ricordare una condizione tutta umana, scandita dai ritmi del lavoro, della natura e da quelli liturgici. Non a caso calendari e meridiane nascono con funzione religiosa.

Abbiamo già visto che Kant ha evidenziato la caratteristica per cui spazio e tempo sarebbero ontologicamente umani, arrivando a definirli come "intuizioni pure". La fisica moderna ha scalfito tale concezione, ma si tratta pur sempre del bisogno tutto umano di comprendere e spiegare tempo e spazio, proprio perché "contemporaneamente puri e sensibili", condizioni a priori che ci portano a confrontare le loro due dimensioni: quella finita o sensibile, e quella infinita o pura.

Lo spazio-tempo della relatività è giunto sino ai paradossi delle leggi fisiche dei "buchi neri" nei quali la curvatura spazio-temporale diventa infinita ed il tempo si ferma, anzi, addirittura non esiste più.

La più recente teoria della gravità quantistica a *loop*, per cui tutti gli elementi che compongono la struttura del mondo sono legati reciprocamente da relazioni ad anello. Ma la questione più sbalorditiva della teoria è che questi "quanti di spazio" non stanno da nessuna parte ed in nessun momento, sono le relazioni tra di essi che creano continuamente lo spazio e il tempo.

A questo punto appare evidente il paradosso insito nell'uomo che si muove tra i propri limiti biologici in un determinato spazio, frutto della nostra attività rappresentativa, caratterizzato da una progressione temporale composta da passato, presente e futuro, e una dimensione cosmogonica

dell'eternità.

Eppure proprio nella nostra limitatezza biologica convive anche una dimensione dell'infinito che riguarda la relazione tra conscio ed inconscio. Quest'ultimo, in particolar modo, in base al principio di simmetria, è caratterizzato da assenza di tempo perché non esiste successione, né di spazio, mancando contiguità tra le parti (nell'esempio di M. Blanco: se il punto a sta a destra di b , b sta anche a destra di a). Inoltre la teoria del principio di simmetria darebbe origine ad un sistema infinito di insiemi.

Affrontare quel luogo senza spazio e senza tempo, qual vaso di Pandora, che è il nostro inconscio, è sicuramente impossibile senza perdersi nell'angoscia, nell'esperienza dell'incubo o della psicosi. Esercizio impossibile senza la presenza anche simbolica della divinità, che ha la funzione di mediare tra finito ed infinito, tra sconosciuto e contingente, tra sacro e profano.

La religione è questo ambito privilegiato dello sviluppo simbolico. Inoltre la stessa storia della civiltà è storia religiosa: il percorso che l'uomo ha svolto nei secoli non è concepibile senza il suo rapporto con la divinità, che si tratti di greci, romani, mesopotamici, indiani, russi, americani. La presenza di un dio è immanente alla storia umana.

L'uomo senza la dimensione sacra non può essere pienamente compreso. Spazio e tempo, sia sacri che profani, necessariamente convivono ed appaiono chiaramente nelle manifestazioni culturali umane che noi denominiamo riti. Che poi tali manifestazioni siano un incontro di preghiera oppure una sfilata di carnevale, il significato mitico e simbolico non cambia, perché, nella dialettica tra sacro e profano, il sacro rappresenta spazi e tempi forti, il profano quelli deboli. Gli uni sono abitati dagli dei, gli altri dagli uomini; in questo senso la potenza del sacro deriva direttamente dall'impotenza dell'uomo. Per questo motivo, se la razionalità impedisce all'uomo di accettare la dimensione sacra, i miti primigeni vengono trasferiti su altri piani e necessariamente dirottati verso riti alternativi, ma che comunque si rifanno al tempo originario per il bisogno di ricostituire "l'eterno presente". È l'incontro cratofanico, l'incontro con la manifestazione terrena della potenza divina, finalizzato a trascendere il tempo e lo spazio profano così da ritrovare il "Grande Tempo", ed essere proiettati nel tempo del mito, nel tempo dell'eternità.

Ritornando all'esempio del carnevale, per mezzo del travestimento e della festa, con la quale si apre un "tempo sacro", diverso dal tempo quotidiano e abituale, viene simulato il caos primigenio, cui segue la partecipazione ad una nuova creazione e la re-istituzione dell'ordine. Nella dimensione politica, guardando alla recente storia italiana, l'esempio più eclatante ci è dato dalla ierofanizzazione del tempo, cioè la manifestazione del sacro nella realtà, ad opera del fascismo, attraverso l'istituzione dell'era fascista, la quale aboliva il tempo profano per istituire "l'anno nuovo", il tempo sacro della nuova era, prerogativa creatrice della divinità. È l'appropriazione della sacralità per usi politici di quello che succede nella eucarestia cristiana, nella quale il tempo finito del credente, attraverso il rito della consacrazione, si trasforma nel tempo infinito del creatore, di Dio.

Abbiamo visto che il concetto di spazio nasce, in prima istanza, come elemento oggettivo, geometrico della visione tridimensionale della realtà, diventando elemento classico della cultura occidentale. Lo spazio è la dimensione fisica, il *topos*, rappresentabile tecnicamente attraverso la cartografia. Ma lo spazio viene anche definito, gli viene attribuito un senso, diventa luogo.

Questo rapporto è ben visibile nella città di Gerusalemme, in cui gli stessi 200 kmq assumono un significato culturale diverso a seconda della prospettiva vissuta.

Abbiamo anche visto che lo spazio, assieme al tempo, è parte ontologica del pensiero umano, sono entrambe "strutture concettuali". Sin dalla nascita impariamo a concepire uno spazio nostro, rappresentato dalla nostra fisicità che si "muove" nel tempo della memoria, della storia.

È soprattutto nell'ambito della religione che il rapporto tra spazio e tempo, attraverso il rito, diventa necessario, insostituibile. Senza questo rapporto, uno spazio senza tempo contempla un mero fatto tecnologico; cancellando il passato mitico e senza un futuro escatologico, si è costretti all'attimo fuggente del presente. La nostra innata trascendenza, che lo vogliamo oppure no, ci porta comunque

alla ricerca dell'infinito, dell'eternità.

Tempo e spazio, intimamente legati tra loro sono due dimensioni necessarie alla comprensione e rappresentazione del mondo elaborate dalla nostra mente. Sono complementari come complementari sono le zone del cervello che elaborano tali concetti: la parte sinistra è legata alla linearità del tempo; quella destra elabora in maniera simultanea, spaziale. Il cervello sinistro deve assumere le informazioni una alla volta; quello destro le elabora tutte assieme. Lo spazio diviene allora contenitore della "realtà", degli oggetti in cui l'uomo si imbatte quotidianamente. Riferito a tali oggetti, automaticamente ed intuitivamente, senza rendercene conto, la nostra mente colloca però l'oggetto nel tempo in forza della nostra memoria.

Lo spazio, quando diventa spazio sociale di un gruppo identitario, si organizza caricandosi in senso cosmosemico, per cui il territorio occupato assume un significato, una connotazione cosmica. In tal modo lo spazio, arricchito di confini, diventa territorio.

Il senso cosmosemico risulta evidente nelle vicende storiche degli ebrei e dei musulmani.

Gli ebrei, popolo senza terra, si muovono per il Medio Oriente alla ricerca del mito della "Terra Promessa". Saranno necessari quarant'anni di itinerari attraverso il deserto prima di intravederla nella rigogliosa valle del Giordano. Terra che comunque deve essere conquistata prima di poterne fissare i confini e successivamente porre al suo centro la città di Davide, Gerusalemme. Si tratta di un mito che pochi secoli dopo sarà consegnato dalla storia ad altri. Abbiamo così un unico gruppo umano che, privo di uno spazio proprio, aderirà ad una "cosmosemica del tempo", facendo dello *Shabbat* il proprio "territorio" aggregante, vero ed unico spazio sacro.

È una concezione che nasce con Ezechiele, il quale, riprendendo la numerazione con il sistema sessagesimale babilonese, la utilizza per rappresentare numericamente il cosmo inteso come unità spazio-temporale. In questa visione, non può non esserci coincidenza tra i 360 "gradi" in cui viene diviso l'orizzonte ed i 360 giorni dell'anno; così i 12 mesi in cui si suddivide l'anno, come 12 sono i segni zodiacali che misurano il cielo. L'aggiunta dei quattro giorni dei solstizi e degli equinozi, inseriti per la particolarità di essere considerati senza movimento e senza tempo, completano la misurazione dell'anno. Il sistema, non basato sui cicli lunari o solari, bensì sulle stelle, favoriva la rappresentazione rituale del tempo. Lo stesso Ezechiele datava le proprie profezie immediatamente prima o immediatamente dopo il sabato. Anche la liturgia delle feste sacre è rigidamente connessa alla configurazione siderale.

Dio è il Dio della storia ed è il tempo che viene santificato, perché la Storia, come serie di eventi è "tempo". Per l'ebreo, Dio si è manifestato e si manifesta in questo *non spazio*, cioè nello "spazio" del tempo.

La storia dello spazio arabo si consolida molto più tardi con Maometto. Prima di lui sono identificabili una serie di popolazioni tribali, divise tra nomadismo della pastorizia e nomadismo del commercio. Questi elementi sono la base per una religiosità politeistica composta dalle diverse divinità locali. L'unificazione religiosa rivolta ad un unico Dio necessita anche di uno spazio statale unico, la *umma*.

Lo spazio cristiano tende a superare queste due concezioni e si ri-distribuisce nello spazio fisico e mentale di una religione universale, per definizione privo di confini.

La concezione dello spazio negli ebrei e nei musulmani, ad un primo, generale riscontro, sembra abbastanza simile: per l'ebreo si ha la distinzione tra ebrei e "gentili" (*goyim*), tra Israele e non Israele; sul medesimo piano opera la distinzione dei musulmani, per cui lo spazio è concepito o come *Dar al-Islam*, dimora dell'Islam, oppure come *Dar al-Harb*, letteralmente dimora della guerra.

In realtà la differenza è sostanziale. Per gli ebrei vi è la particolarità del rapporto con lo spazio promesso da Dio, e da Lui consegnato in usufrutto al popolo prescelto per una missione: quella di realizzare Sion, la città di Dio, della sua giustizia, del suo amore che non è solo per il popolo eletto, ma per tutta l'umanità, affinché tutti gli esseri umani possano credere e sperimentare l'amore di Dio.

Da qui, secondo tale concezione, il rapporto “etico” tra l’ebreo e la terra, che comunque rimane proprietà di Dio. Secondo altri invece il rapporto con il territorio, con l’avvento di *Eretz Israel*, è funzionale proprio al sentimento etnico-nazionale, rafforzato in questo caso sia dall’elemento diasporico che da quello religioso. Tale funzionalità la ritroviamo nel discusso obbligo della residenza, che, secondo alcune interpretazioni e nel Talmud, rappresenta un dovere religioso. Al contrario, secondo il pensiero ultraortodosso, questa concezione è persino blasfema, perché tale obbligo si realizzerà solo nell’era messianica.

Per l’islam il rapporto è diverso. Il territorio, lo spazio, è la dimora del credente, e la strutturazione islamica si attua nel territorio per mezzo dello Stato nella figura del capo religioso e politico, il califfo. Si tratta di una realtà culturale in cui religione e politica non sono separabili, forte della esperienza storica araba che ha visto nell’istituto del califfato un sistema dinastico in grado di tenere unite componenti etniche, geografiche e linguistiche diverse e complesse in una struttura sovranazionale comune. In essa ogni comunità manteneva proprie zone di autonomia, concezione necessaria ad una popolazione composta inizialmente da allevatori nomadi. Tale sovranazionalità, unitamente alla fedeltà “tribale”, è stata profondamente interiorizzata. La terra, diventata musulmana, dimora dell’Islam, non è per nessun motivo cedibile.

L’elemento tempo pervade l’esistenza dell’uomo. La necessità della sua misurazione ha portato alla creazione di meridiani, calendari, orologi. Anche lo spazio globale è stato suddiviso convenzionalmente nel 1887 con la carta dei fusi orari. La modernità ci propone l’idea di un tempo accelerato, compresso; le tecnologie moderne e le infrastrutture offrono un senso di ubiquità e simultaneità. La modernità comprime il tempo lineare rappresentandolo geometricamente come un’iperbole.

Nella prospettiva simbolica, il tempo è suddiviso tra quello destinato alle attività umane e quello destinato al riposo nella divinità.

Per l’islam, nel mese di ramadan il tempo viene scandito dalle litanie del muezzin e dal tamburo battuto di strada in strada, di casa in casa, per richiamare alla preghiera ed alla contemplazione di Dio Misericordioso. Nella geografia del tempo si riempie lo spazio della moschea quando, passata l’alba, i fedeli si avviano verso di essa per la preghiera.

Mentre il venerdì si avvicina al sabato, cambia il tempo, mutano la preghiera e la musica che l’accompagna, le litanie del muezzin si zittiscono. Per i musulmani è finito il tempo sacro e ritorna il tempo profano. A Gerusalemme, al suono dell’islam subentra lo squillo dello *shofar*, il corno di montone ricurvo – a ricordare l’umana stortura rispetto a Dio, richiamando all’umiltà –, suono che annuncia l’arrivo dello *Shabbat*, del tempo sacro per gli Ebrei, il tempo dedicato a Dio e alla Sua parola, e che porta ad occupare lo spazio della sinagoga. Ed il tempo avanza, cambia ancora e diventa domenica, annunciata da una nuova musica, quella delle campane che chiamano a raccolta i fedeli cristiani per il banchetto domenicale, per l’incontro con l’amore e la misericordia eterna di Dio. Anche oggi il tempo riempie lo spazio delle chiese.

I confini del tempo si riversano nei confini degli spazi, in quanto i mutamenti ritmici nell’uso del tempo sono una prerogativa che caratterizza singolarmente le diverse architetture: moschea, sinagoga e chiesa, i cui simbolismi architettonici uniscono il fedele a Dio, fanno del fedele stesso un nunzio dell’amore divino nel mondo, diventando, in realtà, il vero tempio di Dio in terra.

Venerdì, sabato e domenica diventano tempo sacro di Dio. Dio ha creato l’uomo! Ebreo, Musulmano o Cristiano, non è altro che uomo. Il tempo rende presente la vanità della vita umana di fronte al tempo eterno di Dio.

Il tempo della finitezza umana si incontra con il tempo infinito della divinità. Diventa cosmogonia. L’idea stessa di cosmogonia comporta l’introduzione del concetto di tempo: pensare a quando è stato creato il mondo significa pensare il tempo. Sia nel pensiero ebraico che nel pensiero cristiano, il tempo nasce con l’origine del mondo. La fine del mondo coinciderà con la fine del tempo.

Il tempo cristiano è meditazione sul presente in attesa della vita eterna, in cui il tempo non esisterà

più. Il non-tempo prima della creazione diventa il tempo della creazione, nell'attesa del compimento del ciclico ritorno al non-tempo dell'eternità.

Nel pensiero ebraico vi è coincidenza con la concezione cristiana, soprattutto nella mistica cabalistica secondo la quale l'incommensurabilità del creatore viene da Lui stesso contratta per darsi modo di far posto alla creazione, nell'attesa della ri-manifestazione della sua incommensurabilità nell'era messianica. Si tratta del concetto ebraico di *Tzimtzum*. L'interpretazione di Isaac Luria tende a conciliare una catena creativa causale dall'Infinito all'esistenza finita, accettando il paradosso che Dio sia contemporaneamente trascendente e immanente.

Abbastanza comune è l'idea della circolarità del tempo. Per alcune tradizioni ebraiche vi sono sette cicli cosmici, denominati *shemittot*. Anche nel libro di Qohelet la creazione rispetta un movimento circolare, ripetitivo.

Ritroviamo la stessa circolarità anche nella concezione metastorica dell'islam, particolarmente sciita. I periodi profetici e i periodi dell'imamato fanno necessariamente parte della storia sacra, cioè di una ierostoria. Del resto, nell'islam non è concepibile, al contrario del cristianesimo, una storicizzazione dell'azione divina. La realtà umana vive un tempo storico, che nello sciismo è parallelo al tempo metastorico dell'imam occulto. La fine del ciclo dell'imamato, costituito dal succedersi dei dodici Iman nell'attesa escatologica del dodicesimo Imam nascosto, corrisponderà alla Parusia di quest'ultimo, che manifesterà la rivelazione delle rivelazioni.

Le due concezioni – circolare e lineare – propongono due condizioni umane diverse. La concezione circolare pone l'uomo in una posizione di mero oggetto, impotente ad influire sulla realtà, dove il libero arbitrio assume una posizione marginale. La concezione lineare, messianica, conduce invece l'uomo in una prospettiva futura di beatitudine.

In definitiva prevale comunque nelle diverse tradizioni – quella ebraica, quella cristiana e quella islamica – una concezione lineare del tempo, data dalla creazione, dal giudizio, dalla resurrezione. Dalla situazione iniziale di beatitudine dell'Eden, attraverso la corruzione del mondo materiale, mediante Dio, l'uomo può raggiungere la salvezza finale.

Conclusioni

Come risolvere il doppio paradosso, quello insito nelle stesse leggi della natura e quello legato alla nostra umanità? Tempo e spazio sono sempre stati concetti fondamentali dell'essere e dell'agire umano. Fisica, filosofia, storia e religione non sono concepibili senza un'analisi del tempo e dello spazio.

La geografia diventa una scienza di primaria importanza nell'analisi dei rapporti dell'uomo con lo spazio. L'uomo e lo spazio sono necessariamente legati al concetto di tempo. Se da un lato è possibile analizzare scientificamente le caratteristiche ed i rapporti succitati, utilizzando una metodologia strettamente scientifica, altresì è imprescindibile affrontare tali rapporti nell'ambito di una visione simbolica, cioè mitologica.

L'uomo biologico, fisico, non può prescindere dalla propria realtà cosmogonica. L'imprinting della creazione – l'ontologica necessità di volgere lo sguardo anche all'infinito – è caratteristica dimostrata ed imprescindibile alla cui interpretazione una geografia del *mythos* può offrire un valido contributo.

Riferimenti bibliografici

Aczel, A.D., (2000), *L'equazione di Dio. Einstein, la relatività e l'universo in espansione*, Il Saggiatore, Milano.

- Barrow, J.D., (2006), *L'infinito*, Mondadori, Milano.
- Benedetti, P., (2010), *Gerusalemme: confini dello spazio e confini dell'anima*, Università degli Studi di Trieste – tesi di dottorato.
- Blanco, M., (2000), *L'inconscio come sistemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Einaudi, Torino.
- Corbin, H., (2007), *Storia della filosofia Islamica*, Adelphi, Milano.
- Deffontaines, P., (1957), *Geografia e religioni*, Sansoni, Firenze.
- De Kerckhove, D., (1993), *Brainframes: mente, tecnologia*, Baskerville, Bologna.
- Durand, G., (2009), *Le strutture antropologiche dell'immaginario, introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari.
- Eliade, M., (1999), *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringheri, Torino.
- Galliano, G., (1997), Atti del convegno *Rappresentazioni e pratiche dello spazio in una prospettiva storico-geografica* (Massa Martana, 27-30 settembre 1995), CISGE, Brigati, Roma.
- Gasparini, A., (2000), *La sociologia degli spazi*, Carocci, Roma.
- Hack, M., Battaglia, P., Buccheri, R., (2006), *L'idea del tempo*, UTET, Torino.
- Laras, G., (2012), *La natura del pensiero ebraico*, Unicopli, Milano.
- Lévi-Strauss, C., (2002), *Mito e significato*, N.e.t. il Saggiatore, Milano.
- Monti, S., (1983), *Religione e geografia*, Loffredo, Napoli.
- Neusner, J., (2009), *Il Talmud, cos'è e cosa dice*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Ries, J. (a cura di), (1993), *Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*, vol. 5, *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book-Massimo, Milano.
- Rovelli, C., (2014), *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano.
- Turco, A., (1988), *Verso una teoria geografica della complessità*, Unicopli, Milano.
- Vallega, A., (2003), *Geografia culturale*, UTET, Torino.
- Vallega, A., (2006), *La geografia del tempo. Saggio di geografia culturale*, UTET, Torino.

MARIA PAOLA PAGNINI, ANTONIETTA PAGANO¹

RELIGIONI E PERCEZIONI DEL TEMPO

1. Cosa interessa ai geografi del concetto di tempo

Il concetto di tempo non è molto trattato dai geografi. Interessati allo spazio – nelle sue varianti di suolo, luogo, paesaggio, territorio – e alla sua lettura i geografi hanno raramente considerato il collegamento spazio-tempo e hanno sorvolato sulla constatazione che il tempo contribuisce alla costruzione di specifici spazi e che questi, a loro volta, determinano il tempo.

Sebbene il concetto di tempo faccia parte di esperienze quotidiane, è sfuggente e difficile da definire, forse comprensibile come una successione di istanti che nel momento nel quale vengono vissuti sono già passati. O di intervalli, concetti temporali a noi familiari perché gran parte della nostra vita è impiegata a considerare quanto tempo ci vuole per andare da un luogo all'altro o per fare o non fare qualcosa. Nella vita quotidiana ognuno di noi crea e verifica un proprio concetto di tempo che contiene un proprio passato, presente e futuro, concetti indispensabili per mettere in un certo ordine gli avvenimenti della vita.

Il concetto di tempo di Immanuel Kant, come forma di intuizione con caratteri di coesistenza e di successione e quello di Henri Bergson nella duplice forma di durata e di proiezione del tempo nello spazio, vengono fusi dal concetto di stretta combinazione spazio-tempo secondo la quale lo spazio ha una natura temporale e il tempo una natura spaziale.

I geografi lo leggono in relazione ai luoghi, quindi allo spazio, e considerano le due variabili tempo/spazio come le coordinate della realtà da osservare. Contengono riferimenti al tempo gli studi sulla localizzazione di matrice christalleriana, le carte mentali da Kevin Lynch in poi, gli studi di Haegerstrand, la cronogeografia della scuola di Lund. Il tempo è inserito nello spazio, lo spazio non è immobile ma si modifica nel tempo. La lettura dello spazio consente di individuare i segni che il tempo lascia, una ricerca appassionante e complessa. La lettura dei segni è carica di problematiche: chi osserva i luoghi e legge i segni ha capacità interpretative legate alla sua percezione. Si inserisce tra il tempo e lo spazio un complesso concetto di cultura che è il tramite intellettuale della comprensione del mondo che ci circonda. Muovendosi nello spazio l'uomo non coglie una realtà oggettiva ma soggettiva e non è possibile un processo di traduzione di un mondo percepito in un altro, anche se la distanza tra i mondi percettivi di due persone appartenenti alla stessa cultura è minore.

2. Modi di misurare il tempo

La misurazione del tempo oscilla tra una modalità oggettiva di misurare in modo razionale i movimenti delle cose – movimenti che si possono rilevare, misurare e rappresentare in termini condivisibili da tutti – e una modalità soggettiva che appartiene alla sfera emozionale e che riflette sui luoghi l'esistenza degli individui. In questa seconda modalità si sormontano i luoghi della modernità che sommano il tempo allo spazio e luoghi della premodernità, costruiti dalle religioni, che legano la vita

¹ Università degli Studi Niccolò Cusano, Roma.



presente a concetti inafferrabili di eternità. (Vallega, 2006, pp. 7-8).

Il tempo è misurato da strutture architettoniche che lanciano nel cielo messaggi di fede. Dai minareti islamici, snelle strutture che collegano l'uomo al suo Dio, cinque volte al giorno risuona il richiamo alla preghiera. Sono atti di fede che segnano il nascere e il calare del sole. I fedeli, in qualunque parte del mondo si trovino, si inginocchiano verso la Mecca

Le campane delle chiese annunciano squillando l'inizio del giorno. Anche in questo caso i campanili sveltano verso l'alto in una dichiarata volontà di raggiungere il cielo. Non suonano più ogni tre ore come nel Medioevo, quando segnavano le ore dei pasti, del lavoro, del sonno. Sono ancora segni legati all'organizzazione della vita sociale, ormai collegata agli orologi.

Gli orologi entrano nella modernità nel Seicento con il pendolo: da allora la comprensione del mondo non si collega alla rivelazione, a fonti esterne all'uomo, ma diventa una spiegazione scientifica collegata alla teoria sul moto. Spazio e tempo si connettono finché un secolo dopo Immanuel Kant codifica spazio e tempo come concetti innati.

Interessanti le tipologie culturali del tempo: dal tempo lineare della civiltà occidentale, al tempo circolare indiano, al tempo africano degli antenati, al tempo del mito latino-americano e altre modalità tutte importanti, molto diverse tra loro e legate alle culture. Rilevante è il legame di queste diverse idee relative allo scorrere del tempo e le religioni.

3. *La percezione del tempo*

Cent'anni di studi sulla percezione degli oggetti hanno portato agli sviluppi scientifici della percezione ambientale con un incredibile impulso negli ultimi decenni e con un approccio multidisciplinare che coinvolge studiosi di geografia e di psicologia. In geografia gli autori hanno applicato tecniche proprie della psicologia e delle scienze del comportamento per studiare le relazioni tra l'uomo e il territorio, da sempre tema centrale della geografia. La novità sta nell'assunzione della dipendenza delle azioni umane dalla percezione individuale dell'ambiente, da cui la necessità di conoscere tale percezione.

La ricerca geografica fa uso di tecniche proiettive quali associazione, costruzione, completamento, scelta o riordinamento, espressione. Sono tecniche che consentono raccolte di informazioni, trascendendo problemi di natura linguistica. I test proiettivi di tipo geografico hanno, comunque, necessità dell'apporto interpretativo dello psicologo e di apporti di carattere interdisciplinare per evitare risultati aberranti e riduttivi.

Punto centrale della percezione dell'ambiente è il comportamento esplorativo in luoghi prefigurati e senza confini di tempo e di spazio. Si mettono in moto complicati processi di addizione spazio-temporale che coinvolgono la memoria di breve e di lungo periodo. La memoria è il filo di Arianna che lega il passato al presente e lo riflette nel futuro, un filo che congiunge le generazioni nel tempo e nello spazio. Attraverso la memoria collettiva viene costruita la radice, i valori e la storia di un gruppo umano: è un racconto che contiene una serie voluta di avvenimenti da ricordare e da dimenticare, un processo che elabora immagini, che può costruire miti e leggende. Lo spazio si riempie di significati leggibili e decifrabili da quella collettività e in quel momento nel tempo. La continuità della leggibilità è affidata al rapporto tra spazio e collettività che ancora implica la memoria. La perdita di memoria può derivare da cambiamenti di valori della collettività, pensiamo alla distruzione di chiese e conventi cattolici voluta da Enrico VIII d'Inghilterra nel periodo fondativo della Comunione Anglicana. La perdita di memoria causata da cambiamenti di valore della collettività è sostituita da periodi di ricerca archeologica, storica e geografica che vogliono fare luce e valorizzare proprio ciò che si considerava volutamente perduto.

I modelli culturali non sono immutabili nel tempo e nello spazio. Alcuni dopo essersi imposti per

diversi anni sono velocemente respinti, altri impiegano molti anni per imporsi, altri ancora, invece, vengono facilmente adottati. Se ne deriva che i gruppi umani, la loro cultura e memoria collettiva sono realtà in continuo movimento, fattori che contribuiscono a realizzare la differenziazione spaziale e sociale delle civiltà della Terra (Claval, 2002). Il senso del mutamento risulta, dunque, essere centrale, un *continuum* in cui la cultura e il suo evolvere giocano un ruolo fondamentale nella formazione di nuovi sistemi sociali e territoriali, nel modificare la relazione uomo-ambiente. La nascita e diffusione dei nuovi modelli culturali rappresentano l'espressione di una nuova collettività e di una nuova memoria collettiva. L'analisi dei gruppi umani e delle loro peculiarità culturali deve, pertanto, procedere con lo studio e la ricostruzione degli spazi geografici attraverso il tempo. La conoscenza di una realtà spaziale non può escludere la dimensione tempo.

Negli studi geografici il tempo deve, quindi, essere inteso come un fattore indispensabile per individuare i mutamenti e le evoluzioni delle relazioni verticali, tra ambiente e società, e delle relazioni orizzontali, all'interno o tra differenti gruppi umani. Tuttavia, la stessa percezione del tempo è soggetta a diverse interpretazioni a seconda delle epoche storiche, delle culture di riferimento e, spesso, degli ambiti scientifici di riferimento. Si pensi alla differente concezione del tempo definita da Newton e da Einstein (quest'ultimo legandola in maniera imprescindibile alla dimensione spaziale), oppure al diverso sistema di numerazione degli anni delle comunità induiste e cristiane, ancora si può fare il confronto tra la meccanica quantistica e la geologia. All'interno della stessa Geografia il concetto di tempo si è diversificato negli anni. Si è passati da una rappresentazione del tempo stratigrafica, secondo cui il presente era il risultato di una stratificazione di differenti realtà consolidate in punti diversi del passato, ad un approccio integrato in cui prevale l'idea di progresso, ovvero di un'interazione indissolubile tra tempo e spazio (Vallino, 1984).

Si deve a von Humbolt e Ritter il collegamento tra analisi corologica del territorio con l'elemento tempo. Sono i primi a evidenziare il senso del mutamento dei sistemi ambientali e come tale evoluzione debba essere investigata adottando un procedimento verticale del tempo. Tuttavia, è con Ratzel e Vidal de la Blache che il tempo appare sempre più centrale. La Geografia, in quanto scienza che studia i fenomeni che si producono sul globo terrestre, deve necessariamente muoversi su una duplice direttrice corologica-cronologica. Reclus, infatti, afferma «*En étudiant l'espace, il faut tenir compte d'un élément de même valeur, le temps*» (Reclus, 1875, p. 8). Vidal de la Blache evolve oltremodo il concetto di tempo nella geografia, indicando come fosse fondamentale, al fine di comprendere gli assetti regionali di un territorio, la ricostruzione dei suoi processi di formazione e trasformazione. In questo modo, Vidal de la Blache pone l'accento su due elementi: la realtà quale frutto di un processo evolutivo – e non più come una realtà statica – e la necessità di ripercorrere a ritroso il tempo. Gli studi geografici non possono essere condotti senza un'analisi del tempo. La geografia deve indagare quei processi di sviluppo delle collettività umane che, una volta consolidati i propri legami, rompono il rapporto unidirezionale con l'ambiente, e lo modificano per soddisfare le proprie esigenze (Vidal de la Blache, 1922). Nonostante gli importanti sviluppi nella concezione del tempo, anche nel pensiero possibilista, l'analisi del geografo è ancora concentrata sul presente e, in tal senso, il tempo è concepito in termini strumentali, al fine di una migliore lettura della realtà attuale.

Un'effettiva evoluzione nella percezione del tempo si deve a East, secondo cui l'analisi geografica deve avvenire in un *continuum* spazio-temporale. Non si tratta di utilizzare il tempo quale elemento esogeno, al contrario esso è parte integrante, poiché esiste una sequenza di geografie del passato che culminano nella realtà del presente. In tal senso, esiste una sola geografia che opera attraverso il tempo, la cui ricostruzione deve avvenire su scala verticale e orizzontale (East, 1933). Questa nuova percezione del tempo è confermata anni dopo anche da Sauer e Stoddart, secondo i quali la Geografia è una scienza dinamica, in quanto si muove attraverso il tempo collegando il passato al presente e, al contempo, pone le basi per l'analisi del futuro (Sauer, 1941; Stoddart, 1965).

4. Religioni e tempo

L'esistenza umana si articola lungo due dimensioni: una tangibile, lo spazio, e una intangibile, il tempo. Quest'ultima rappresenta un costrutto umano necessario a misurare il ritmo del mutamento e delle nostre esperienze vitali. Per secoli l'umanità si è adoperata per individuare diverse metodologie e strumenti per calcolare l'evolvere della vita umana, dell'ecosistema e del cosmo, la cui comprensione era fondamentale per la stessa sopravvivenza del genere umano. Sin dall'antichità ci furono popolazioni che adottarono sistemi di rappresentazione del tempo basandosi sui cicli lunari, si pensi alle popolazioni della Mesopotamia e alla civiltà Islamica. Altri osservando le fasi del Sole realizzarono un calendario solare, come ad esempio gli Egizi e i Romani, la cui eredità è stata tramandata fino ai giorni d'oggi. Ci furono poi popoli che integrarono le due fasi, realizzando un calendario lunisolare, come la civiltà ebraica. Tutti questi sistemi di misurazione presentavano un comune denominatore: il profondo legame esistente tra le fasi della vita e le ricorrenze religiose (Vallega, 2006).

Per molti secoli, infatti, l'esistenza umana è stata percepita come dipendente dalla benevolenza degli Dei o, secondo altre popolazioni, come facente parte di un più grande disegno divino. In tal senso, risultava – e ancora lo è – necessario ottenere il favore delle divinità riconosciute nei diversi sistemi culturali attraverso lo svolgimento di cerimonie religiose che scandivano il ritmo della quotidianità e, più in generale, l'adozione di stili di vita virtuosi che influenzavano l'intero arco di vita di un individuo, qui inteso come il suo essere nel mondo. Consideriamo la preghiera giornaliera nell'Islam e nel Cristianesimo, lo Shabbat nell'Ebraismo, i mantra nel Buddhismo e nell'Induismo, il Giudizio universale nelle religioni monoteiste e quello di *Samsāra* e *Karma* nell'Induismo e Buddhismo. Sono tutte dimensioni temporali della religione che influenzano le esperienze esistenziali degli individui. Da qui deriva il profondo legame tra tempo dell'esistenza e tempo della religione. La dimensione temporale delle religioni influenza e regola il ritmo della vita mortale, il trascendente si unisce indissolubilmente alla vita terrena.

Un legame che contraddistingue ciascun modello culturale, poiché alla base esiste un diverso significato riconosciuto al concetto di tempo. Se ci dovessimo chiedere che cosa sia il tempo e quando abbia avuto inizio il tempo, la risposta sarebbe nettamente differente a seconda del contesto culturale-religioso di riferimento.

Nel Cristianesimo il concetto di tempo è legato a quello della Creazione, intesa come origine dell'universo da parte di Dio. È grazie al progetto divino che tutte le cose hanno avuto inizio e, pertanto, anche il tempo. Rileggendo le parole di Sant'Agostino «Come sarebbe esistito un tempo non iniziato da te? E come sarebbe trascorso, se non fosse mai esistito? Tu dunque sei l'iniziatore di ogni tempo [...]» (Agostino, Libro XI, 13.15) risulta chiaro come il tempo sia una prerogativa del creato e in quanto tale collocato in una realtà materiale, destinato però a terminare con la fine della Creazione che avverrà con il Giudizio Universale. In tal senso, la concezione del tempo cristiana combacia con quello dell'Ebraismo. In entrambi i credi, il tempo è legato alla dimensione religiosa, all'origine della Creazione, poiché è essa stessa a produrre il tempo. In altri termini, Dio ha creato il mondo e gli uomini, ha quindi dato vita ad uno spazio reale, che si muove attraverso il tempo, che giungerà ad una fine, in una dimensione senza spazio e senza tempo con il giungere del Giudizio universale (Klostermaier, 1994).

Diversa è, invece, la dimensione del tempo nelle religioni Induista e Buddista, in cui predomina la concezione del tempo cosmico, inteso come il perpetuarsi ciclico delle fasi di creazione e dissoluzione, ovvero la teoria dell'evoluzione e involuzione dell'universo. In base a questa concezione del tempo, non esistono un inizio e una fine. La vita sulla Terra, inserita nel tempo del cosmo, è destinata a percorrere dei cicli maggiori, che prendono il nome di Kalpa, durante i quali hanno luogo le fasi di emanazione, durata e riassorbimento dell'universo. Ne consegue che anche la vita dell'uomo è destinata a

percorrere questo tempo ciclico, caratterizzata da infinite morti e resurrezioni dell'anima, così come concepito nella dottrina della Rinascita (*Samsāra*). La legge che regola la reincarnazione è il *karma*, che opera attraverso un meccanismo di causa-effetto, in virtù del quale il valore morale delle proprie azioni determinerà la rinascita in un essere di livello superiore o inferiore. In tal senso, le virtù espresse in una vita saranno premiate in quella successiva e, di converso, il male sarà sempre punito (Trautmann, 2014).

La concezione ciclica del tempo è oltremodo radicata nella religione induista, ove esiste la nozione di *Yuga*, ovvero l'esistenza di quattro ere che la Terra, e quindi l'umanità, è destinata ad attraversare. Le Quattro ere sono: l'età dell'oro (*Krita Yuga*), l'età dell'argento (*Tretā Yuga*), l'età del bronzo (*Dvāpara Yuga*), l'età del ferro (*Kālī Yuga*). L'età dell'oro corrisponde all'epoca in cui regnava una conoscenza religiosa assoluta e gli uomini vivevano a lungo e in modo virtuoso. Con l'avvicinarsi delle ere, il mondo perde un quarto della sua originaria perfezione e la vita umana diventa sempre più breve e brutale. Secondo gli induisti, attualmente, viviamo nell'era del ferro, caratterizzata da conflitti e ignoranza spirituale, che terminerà con la distruzione del mondo e la ricostruzione di uno nuovo. In questo modo si darà vita a un ulteriore ciclo, che avrà inizio con una nuova età dell'oro, che a sua volta terminerà e sarà succeduta dalle altre tre ere, secondo uno schema ciclico e infinito (Abdallah, Sorgo, 2002).

Tempo ciclico e tempo lineare sono solo due strumenti di lettura della dimensione temporale nelle religioni, ognuna determina i modelli culturali delle comunità di riferimento, ciascuna scandisce in maniera diversa il ritmo quotidiano del tempo dell'esistere nel mondo. Tuttavia, i tempi delle religioni qui analizzate permettono di giungere ad una comune conclusione: è la concezione del tempo della religione che definisce chi si vuole essere nella vita presente, in attesa e nella speranza di un destino migliore nel percorso oltre la morte.

5. Oltre la morte: il non tempo

Il modo di immaginare il tempo dopo la morte rappresenta un elemento fondamentale nel delineare il percorso di vita di un individuo e l'identità culturale dei popoli. Il viaggio *post mortem* individuato nelle escatologie religiose conduce a destinazioni ben precise: Paradiso o Inferno nelle religioni monoteiste, reincarnazione in un livello superiore o inferiore nel Buddhismo e Induismo.

Trattasi di dualismo che interessa solo la realtà intangibile dell'uomo, l'anima. Nel tempo della religione ciò che conta veramente è solo lo spirito: questo è coinvolto in un percorso temporale che trascende la vita terrena e lo condurrà verso un destino di sofferenza o di godimento. È interessante quindi notare come, nonostante esistano profonde differenze nella concezione e origine del tempo, il termine della vita conduca a una destinazione comune: la valutazione finale del proprio operato sulla Terra.

Nelle tre religioni monoteiste il responso sarà dato in base al giudizio di un'entità trascendente. Sarà Dio a decidere se destinare all'Inferno o al Paradiso. Il Cristianesimo inserisce anche un terzo luogo, il Purgatorio (per altro non accettato dall'ortodossia e successivamente ripudiato dal protestantesimo), in cui sono destinate quelle anime che dovranno ancora espiare parte dei propri peccati prima di giungere in Paradiso. A queste destinazioni, tuttavia, si perviene in tempi differenti. Secondo l'Ebraismo il giudizio divino ha luogo quotidianamente (Vetter, 2002), mentre per Cristianesimo e Islam Dio deciderà solo al momento della morte.

La morte, dunque, determina il passaggio da una dimensione del tempo dell'esistenza a una in cui il tempo resta sospeso, in attesa che arrivi il Giudizio universale, momento in cui la Creazione avrà fine e con esso anche il tempo. Si giungerà a una dimensione di non tempo, caratterizzata dalla fine della realtà fisica e quindi dell'universo (Vallega, 2002). Sebbene le tre religioni differiscano per molti

aspetti sul Giudizio finale, il tratto comune è l'avvento di una condizione di pace e benessere perpetua che interesserà solo i giusti scelti da Dio.

Interessante notare d'altro canto come il concetto di non tempo si ritrovi anche nelle religioni induiste e buddiste, caratterizzate da una ciclicità della vita e, quindi, una ruota del tempo che non dovrebbe mai trovare la fine. In realtà, entrambi i credi prevedono la possibilità di una Liberazione permanente (*Mokṣa* nell'Induismo e *Nirvāṇa* nel Buddhismo) dai continui cicli della Ruota della Rinascita. Tale libertà è raggiungibile solo attraverso un totale abbandono della concezione materiale del Sé, dei propri desideri e brame, processo che porterà al raggiungimento dell'illuminazione e, quindi, della quiescenza eterna. In tal senso, ritroviamo la dimensione del non tempo, di una serenità senza fine, in cui il tempo non esiste (Niyogi Balslev, Mohanty, 1993).

Ancora una volta è possibile identificare un elemento comune in tutti i tempi delle religioni qui analizzate, la ricerca di una condizione di pace perpetua in una dimensione senza tempo. L'obiettivo ultimo della vita umana sarà quello di operare attraverso la dimensione temporale della religione. Il rispetto dei tempi del credo durante la vita terrena porterà forse, giunti alla morte – momento di passaggio dal tempo terreno al tempo sospeso – a raggiungere una dimensione di quiescenza senza tempo.

Riferimenti bibliografici

- Abdallah, A.A., Sorgo, R., (2002), *Religioni ieri e oggi. Storia, idee e società*, FrancoAngeli, Milano.
- Agostino, (2006), *Confessioni*, BUR Biblioteca Universitaria Rizzoli, Milano.
- Berdoulay, V., (1991), *Parole e luoghi*, Etas Libri, Milano.
- Claval, P., (2002), *La geografia culturale*, De Agostini, Novara.
- East, W.G., (1933), "A note on historical geography", *Geography, formerly The Geographical Teacher*, 102, XVIII, 4, pp. 282-292.
- Klostermaier, K.K., (1994), "Judeo-Christian traditions on time", *Encyclopaedia on time*, Garland Publisher, New York, pp. 325-328.
- Niyogi Balslev, A., Mohanty, J.N., (1993), *Religion and Time*, E.J. Brill, New York.
- Reclus, E., (1875), *Nouvelle géographie universelle: la terre et les hommes*, Hachette, Parigi.
- Sanguin, A.L., (2005), "La dimension politique des lieux-sacrés: la vieille ville de Jérusalem entre la Bible et le Coran", *Bulletin de l'Association de géographes français*, 82, 1, pp. 48-62.
- Sauer, C.O., (1941), "Foreword to Historical Geography", *Annals of the Association of American Geographers*, XXXI, 1, pp. 1-24.
- Stoddart, D.R., (1965), "Geography and the Ecological Approach: The Ecosystem as a Geography Principle and Method", *Geography*, 50, pp. 242-251.
- Trautmann, T.R., (2014), *La civiltà dell'India*, il Mulino, Bologna.
- Vallega, A. (2006), *La geografia del tempo. Saggio di geografia culturale*, UTET Libreria, Torino.
- Vallino, F.O., (1984), *Geografia e dimensione-tempo*, Paleani Editrice, Roma.
- Vetter, D., (2002), *Calendario ebraico*. In: Ascitto L. (a cura di), *Islam, cristianesimo, ebraismo a confronto. Conoscere per una cultura di pace*, Piemme, Padova, pp. 126-127.
- Vidal de la Blache, P., (1922), *Principes de Géographie Humaine*, Colin, Parigi.

MICHELE STOPPA¹

UN NUOVO CIELO E UNA NUOVA TERRA. SUGGERIMENTI DI META-GEOGRAFIA ESCATOLOGICA

1. *Epistemologia della ricerca meta-geografica*

La “meta-geografia escatologica”, nella prospettiva dischiusa dal Cristianesimo, costituisce un tentativo di acquisizione e sistematizzazione organica di conoscenze di pertinenza geografica che riguardino gli assetti, gli eventi e le trasformazioni che si manifesteranno nel corso degli “ultimi tempi” e, in particolare, nel “tempo della fine” e, persino, “al di là” della “fine dei tempi”, quando tutto ciò che esiste giungerà al suo pieno e definitivo compimento secondo il sapiente disegno concepito da Dio fin dall’eternità. Si può affermare che, dal punto di vista epistemologico, la meta-geografia escatologica costituisce un esempio di *inter-disciplina*, ossia, nel caso in specie, una *disciplina-ponte* tra la geografia e l’escatologia, rappresentando quest’ultima quel ramo delle scienze teologiche che si occupa dello studio delle “cose ultime”.

Si tratta di conoscenze che si fondano sulla rivelazione divina (Gv. 16, 13; Ap. 1, 1) ossia sul dialogo che Dio onnipotente ha pazientemente intessuto con l’umanità nel corso della storia e che sono rintracciabili nelle Sacre Scritture, in particolare – anche se non esclusivamente – da un accurato esame di testi riferibili al genere apocalittico. Tali conoscenze non sono verificabili attraverso i tradizionali metodi delle scienze fisiche, tuttavia risultano affidabili e veritiere alla luce della fede, infatti, per il credente, Dio è la verità stessa (Gv. 14, 6) e non può mentire (Gv. 8, 45-46; Gv. 17, 17), pertanto su di esse si può tentare di costruire un edificio conoscitivo ragionevole.

È opportuno comunque parlare di *meta-geografia* anziché di *geografia*, in quanto si tratta di un ambito del sapere costituito da conoscenze che *trascendono* gli esiti della ricerca geografica tradizionale e la cui implementazione richiede un fecondo allargamento dell’ambito di norma investigato dalla ragione (si veda eventualmente in proposito la *Lettera enciclica Fides et ratio* di Giovanni Paolo II nonché il *Discorso all’Università di Regensburg* e l’*Allocuzione all’Università di Roma “La Sapienza”* di Benedetto XVI) e un conseguente ricorso a metodi e linguaggi che sono specifici delle discipline teologiche e, in particolare, della teologia monastica (ad es. la *lectio divina*).

1.1. *Principali contenuti della ricerca meta-geografica*

L’indagine meta-geografica esplora in termini propedeutici innanzitutto le peculiarità della *frontiera meta-geografica* e, quindi, del *confine meta-geografico* e, solo successivamente, si concentra ad esaminare l’assetto del *nuovo creato*, costituendo esso l’oggetto di studio precipuo della meta-geografia escatologica intesa in senso stretto.

Per quanto concerne l’indagine propedeutica, si registra la possibilità di procedere a un prolungamento, seppur con le necessarie cautele, dei tradizionali procedimenti euristici che caratterizzano la geografia, in quanto lo scenario degli accadimenti è ancora quello di un mondo che passa, seppur ormai nei sussulti dell’agonia (Rm. 8, 19-23). L’esplorazione meta-geografica del nuovo creato richiede, invece, un approccio di natura diversa, in quanto le realtà meta-geografiche sono connotate da un ca-

¹ Università degli Studi di Trieste.

rattere decisamente simbolico, sicché i “meta-luoghi escatologici” non sono assimilabili ai “cronotopi” dello spazio fisico consueto come noi siamo abituati a percepirli e a intenderli ma, oltre ad essere dei “luoghi eterni”, rappresentano, nel contempo, ancor più delle “condizioni dell’essere”, sono cioè “luoghi simbolici” che rinviano, anche e soprattutto, a significati e a realtà ben più profonde che, al tempo stesso, sono velate e dischiuse/rivelate dal carattere simbolico.

1.2. L’inscindibile legame tra escatologia e meta-geografia

Le articolazioni della ricerca meta-geografica sono strettamente connesse alle articolazioni individuabili in seno all’escatologia. A tale proposito si deve precisare che dall’esame delle Sacre Scritture è possibile desumere un’escatologia (integrale) del creato (fig. 1). Tuttavia, l’attenzione può anche essere focalizzata pure su aspetti più circoscritti di interesse eminentemente soteriologico, che costituiscono le prospettive dell’escatologia della persona e dell’escatologia dell’umanità. Si rammenta che, anche se la questione risulta per certi versi ancora aperta, è pure contemplata in forza di una consolidata convinzione teologica anche l’escatologia dello stadio intermedio (o escatologia delle anime) che si interpone tra le precedenti e attraverso cui le escatologie della persona confluiscono e si armonizzano nell’escatologia dell’umanità.

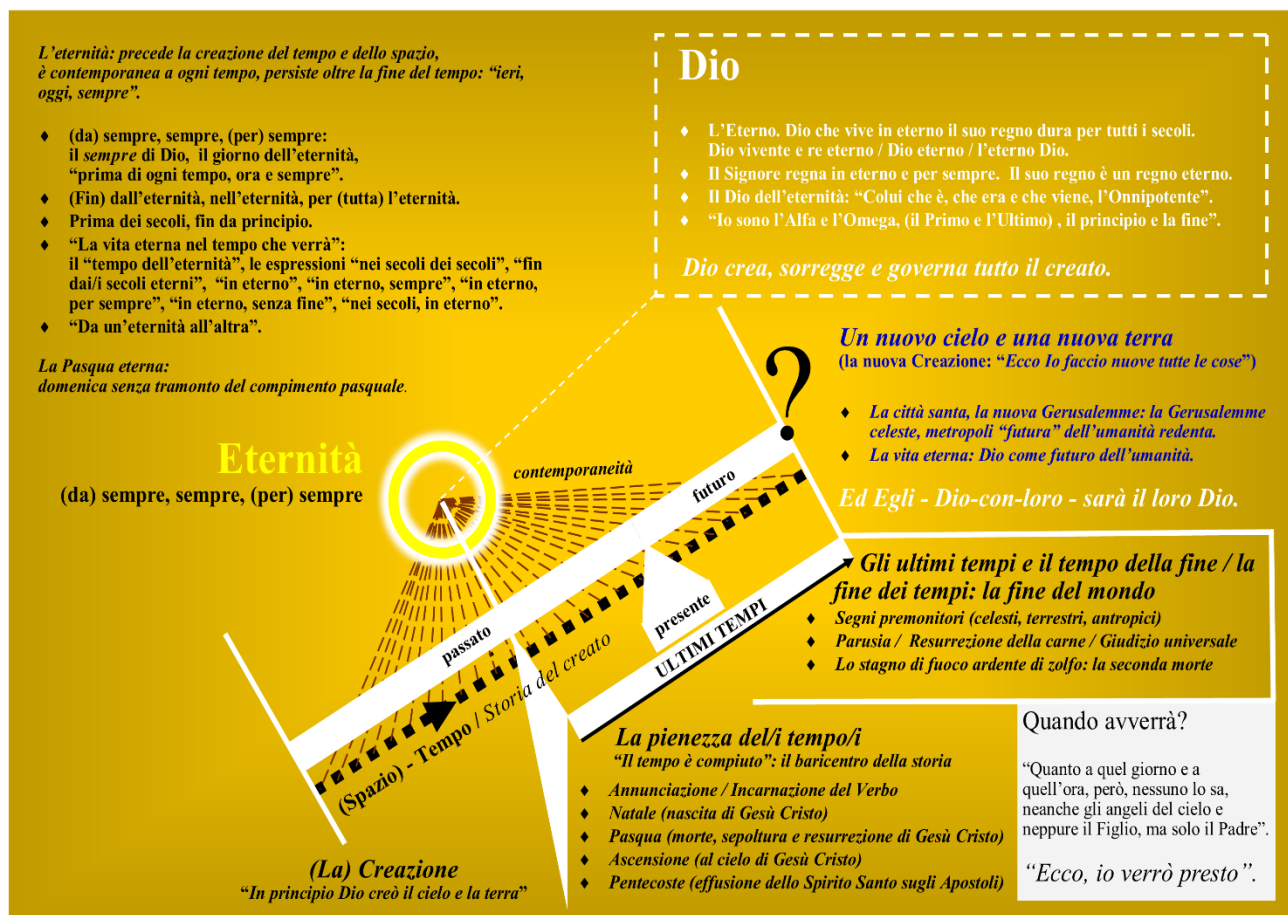


Figura 1. Il destino del creato. Fonte: elaborazione dell’autore; citazioni da: *La Sacra Bibbia* - edizione CEI, 2003; *Bibbia di Gerusalemme*, 2002.

Si può affermare (fig. 2) che le conoscenze riguardanti la *frontiera meta-geografica* scaturiscono essenzialmente da un’escatologia (integrale) del creato. Si badi che l’evento teofanico della Parusia, a cui corrisponde in meta-geografia il cosiddetto *confine meta-geografico* – pur manifestando anche importanti implicazioni cosmiche e terrestri, segnando il passaggio dal creato al nuovo creato – è invece

strettamente connesso all'escatologia dell'umanità, in quanto vi si riferiscono eventi come la resurrezione dei morti e il giudizio universale/finale. Infine, con la definitiva irruzione dell'eternità, si delinea un'escatologia (integrale) del nuovo creato.



Figura 2. Contenuti meta-geografici derivanti da un'ermeneutica cattolica dell'escatologia biblica. Fonte: elaborazione dell'Autore.

2. La frontiera meta-geografica

Molte pericopi del Nuovo Testamento consentono di delineare una sorta di *frontiera meta-geografica* nell'ambito della quale, un susseguirsi di eventi cosmici, terrestri e antropici di natura apocalittica prelude al drammatico passaggio dall'assetto attuale del creato a una prospettiva escatologica definitiva, una prospettiva di compimento, i cui peculiari tratti meta-geografici sono magistralmente tratteggiati nell'Apocalisse di Giovanni (Ap. 21-22).

Prima di procedere all'esame dei *segni premonitori* della Parusia e della conseguente fine del mondo, sembra opportuno soffermarsi a riflettere sulla concezione cristiana del *tempo*, e, in proposito, è doveroso ricordare come S. Agostino, uno dei più fecondi pensatori cristiani, abbia riservato adeguato spazio nella sua principale opera autobiografica (*Confessiones*, Libro XI, X-XXXI) a un'intensa riflessione sulla natura del tempo e dell'eternità in relazione a Dio e alla Creazione.

2.1. Spazio-tempo ed eternità nella visione cristiana

Nella concezione cristiana fondata sul pensiero biblico, il tempo è lineare, è creato da Dio, ha un

inizio e una fine ed è costituito da una sequenza progressiva continua di istanti, compresi tra un inizio (la Creazione) – con cui il tempo ha origine e inizia a scorrere – e una fine (la Parusia), con cui il tempo ha termine e smette pertanto di scorrere; lungo questo ampio intervallo temporale si dispiega la *storia del creato*. Ciò evidentemente si riflette anche nella vita terrena di ogni essere umano che scorre tra il concepimento / infusione dell'anima e la morte.

Il tempo comprende il *passato*, costituito dall'insieme degli *istanti* ormai trascorsi, il *futuro* che comprende l'insieme degli *istanti* che devono ancora trascorrere e il *presente* che segna il *confine temporale* tra i due. Il presente, migra inesorabilmente – consumando in tal modo il futuro – lungo punti successivi del segmento temporale, attratto irreversibilmente verso la consumazione del tempo. Ciò vale per tutto il creato che, in termini fisici, può essere concepito come una sequenza progressiva di *crono-topi* avvolti da una realtà sovra-spazio-temporale contemporanea a ciascuno di essi e, in cui non solo sono creati, ma in cui troveranno pieno compimento.

Di particolare interesse appare il rapporto sussistente tra *tempo* ed *eternità*. L'*eternità* è la condizione ontologica propria di Dio. Si tratta di uno stato *sovra-temporale* (Mazzeo, 1998b), di un *sempre* perpetuo che abbraccia tutti i tempi e risulta nel contempo *contemporaneo* ad ogni tempo, una realtà sostanzialmente incomprensibile per una creatura radicata, come è il caso dell'uomo, nell'esperienza spazio-temporale. Un'attenta disamina di espressioni ricorrenti nelle Sacre Scritture, talora pure assimilate nel linguaggio liturgico della Chiesa, e in particolare un'analisi dei *nomi divini*, specialmente quelli rivelati nell'Apocalisse di Giovanni, consente di cogliere bagliori di ciò che è l'eternità, ma comporta l'inevitabilità di scontrarsi con i limiti insuperabili derivanti dall'utilizzo di un linguaggio legato all'esperienza temporale.

Per il creato – e ciò vale evidentemente anche per la vita dell'uomo – si può affermare che scorre nel tempo e che il tempo scorre per esso; Dio, invece, non scorre nel tempo né il tempo scorre per Lui (Mazzeo, 1998b): nel tempo c'è un *prima*, un *adesso* e un *dopo*, nell'eternità c'è una sorta di "istante" dilatato all'infinito, che eccede lo spazio e il tempo, un *adesso* immutabile che non scorre, che trascende ogni istante, che è contemporaneo a ogni istante, ma, sussistendo, è "prima" del primo istante e pure "al di là" dell'ultimo istante, un giorno senza tramonto, senza inizio né fine: è il *giorno dell'eternità* o *giorno di Dio*, che Agostino definisce "sabato della vita eterna" (*Confessiones*, Libro XIII, XXXVI).

Tutto ciò naturalmente pone interessanti questioni legate al punto di vista da cui gli eventi vengono di volta in volta considerati. Se per il creato la Creazione risulta collocata all'inizio della sequenza temporale – essendone l'origine – e la Parusia alla fine della sequenza temporale – rappresentandone il compimento – per Dio, invece, la Creazione e la Parusia sono pensate e realizzate nell'eternità. Così, se per l'uomo la Parusia è oggetto di *attesa*, nell'oggi di Dio è già compiuta: si tratta della suggestiva prospettiva *del già e non ancora*.

È opportuno ricordare che la sequenza temporale ha una sorta di "baricentro", descritto da espressioni misteriose come "il tempo è compiuto" (Mc. 1, 15) o "la pienezza del tempo" (Gal. 4, 4) o "la pienezza dei tempi" (Eb. 9, 26), e ciò diventa tanto più rilevante se si pensa che Dio concepisce la storia del creato come *storia della salvezza* (dell'umanità). La *pienezza del tempo* corrisponde ai *tempi messianici* e coincide con gli eventi straordinari che hanno segnato la vita di Gesù Cristo, con indiscutibili ripercussioni sulla storia dell'umanità.

2.2. I segni premonitori della fine del mondo

Interessanti informazioni sui *segni premonitori* della fine sono indubbiamente enucleabili dal *discorso escatologico* riportato dai Vangeli sinottici (Mt. 24; Mc. 13; Lc. 21) (Mussner, 1988). In tali testi la descrizione assume carattere *sintomatico* e appare *realistica* sia grazie a un sobrio ricorso al genere apocalittico ma soprattutto in quanto si riferisce all'ordine temporale e allo scenario terrestre, di cui l'uomo ha ampia esperienza, e viene pure rinforzata con testi riferibili al genere parabolico. La Tabella 1 presenta le tre tipologie cui possono essere ricondotti i segni premonitori: *segni antropici*, *segni terrestri* e

segni cosmici (o *celesti*). I numeri racchiusi tra parentesi indicano la sequenza di comparsa del segno corrispondente nel testo sacro.

In termini comparativi si osserva la sostanziale corrispondenza dei tre testi riportati dai Vangeli sinottici, anche se alcuni segni non sono sempre riferiti da tutti gli evangelisti e l'ordine di comparsa appare talora invertito. In ogni caso la descrizione delinea un avvio graduale nella comparsa dei segni – si tratta solo del “principio dei dolori” – in un intreccio serrato tra eventi di origine antropica ed eventi terrestri di origine naturale. Gli eventi di carattere cosmico appaiono solo in una fase successiva che registra, peraltro, una recrudescenza delle persecuzioni religiose e culmina con la comparsa dell'inquietante figura dell'Anticristo, a cui è associata la più grande tribolazione sofferta del genere umano lungo tutto il corso della storia che, di fatto, scatena la reazione divina, ossia la Parusia.

I segni precursori della fine sono documentati anche in altri libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, nel primo caso, con particolare riferimento ai Libri profetici (Isaia, Daniele, Gioele, Abacuc), nel secondo alle Lettere paoline (*Lettera ai Romani*), alle Lettere cattoliche (*Prima Lettera* di Giovanni, *Lettera* di Giuda) e al Vangelo di Giovanni che confermano un quadro pienamente coerente e sovrapponibile con quanto già indicato dai Vangeli sinottici.

Un discorso a sé merita quanto riferito nei capitoli centrali dell'Apocalisse di Giovanni (cap. 6-20). Anche in questo caso si registra una sostanziale corrispondenza con i testi in precedenza considerati. La trattazione appare, però, molto più analitica; è offerta in termini apocalittici classici con le difficoltà ermeneutiche che ne conseguono, ma si distingue per due caratteri peculiari, ossia il carattere eminentemente *eziologico* delle descrizioni, che rinvia, cioè, alle cause prime che danno origine agli eventi, e la circolarità che si instaura tra lo scenario celeste e l'ordine eterno – e il rispettivo punto di vista – da cui gli eventi escatologici hanno origine, e lo scenario terrestre, immerso nell'ordine temporale, in cui, di fatto, se ne registrano gli effetti. Tutto ha origine in cielo, presso Dio, con pesanti ripercussioni sulla terra.

Nel caso dell'Apocalisse il confine meta-geografico sembra dilatarsi a inglobare l'intera frontiera meta-geografica, determinando, dal punto di vista terrestre una sorta di giudizio “temporalmente” prolungato, mentre i segni precursori vengono di fatto a coincidere con castighi estremamente severi rappresentati da una progressione, ultimamente spinta sino al parossismo, di terribili flagelli che si abbattono sull'umanità e sul creato, delineando una sorta di “liturgia della giustizia”, peraltro pienamente coerente con i testi profetici dell'Antico Testamento, riferibili al “giorno del Signore” (Is. 13, 6; So. 1, 7-8; So. 1, 14-17), “giorno rovente come un forno” (Mt. 3, 19-21).

«Dicci... quale sarà il segno della tua venuta e della fine del mondo?» (Mt 24, 3)	Vangelo secondo Matteo cap. 24	Vangelo secondo Marco cap. 13	Vangelo secondo Luca cap. 21
Il discorso escatologico nei Vangeli sinottici			
<p>Segni antropici Guardate di non allarmarvi; è necessario che tutto questo avvenga, ma non è ancora la fine (Mt 24, 6). Bisogna infatti che ciò avvenga ma non sarà ancora la fine (Mc 13, 7). Devono infatti accadere prima queste cose, ma non sarà subito la fine (Lc 21, 9).</p>	<p>Impostura religiosa (1) (4) Guerre (2) Rumori di guerre (2) Persecuzioni religiose (3), Tradimenti / Martirio</p> <p>Dilagare dell'iniquità (4) Annuncio del Vangelo a tutti i popoli, e allora verrà la fine (5)</p> <p>Vi sarà allora una tribolazione grande, quale mai avvenne dall'inizio del mondo fino a ora, né mai più ci sarà. (6)</p>	<p>Impostura religiosa (1) (4) Guerre (2)</p> <p>Persecuzioni religiose (3), Tradimenti / Martirio</p> <p>Ma prima è necessario che il Vangelo sia proclamato a tutte le genti (4) Una tribolazione, quale non è mai stata dall'inizio della creazione, fatta da Dio, fino al presente, né mai vi sarà (5).</p>	<p>Impostura religiosa (1) Guerre (2) Rivoluzioni (2) Persecuzioni religiose (1-2-3), Tradimenti / Martirio (5)</p> <p>Questo vi darà occasione di render testimonianza (5).</p> <p>Vi sarà grande calamità nel paese (6).</p>
<p>Segni terrestri Ma tutto questo è solo l'inizio dei dolori (Mt 24, 8). Questo sarà il principio dei dolori (Mc 13, 7).</p>	<p>Carestie (2) Terremoti (2)</p>	<p>Terremoti (2) Carestie (2)</p>	<p>Terremoti (4) Carestie (4) Pestilenze (4) Sulla terra angoscia di popoli in ansia per il fragore del mare e dei flutti (7)</p>
<p>Segni cosmici</p>	<p>Il sole si oscurerà (7) La luna non darà più la sua luce (7)</p> <p>Gli astri cadranno dal cielo (7)</p> <p>Le potenze dei cieli saranno sconvolte (7) Comparirà nel cielo il segno del Figlio dell'uomo (8)</p>	<p>Il sole si oscurerà (5) La luna non darà più il suo splendore (5) Gli astri si metteranno a cadere dal cielo (5) Le potenze che sono nei cieli saranno sconvolte (5)</p>	<p>Fatti terrificanti (4) Segni grandi dal cielo (4) Segni nel sole, nella luna e nelle stelle (7)</p> <p>... mentre gli uomini moriranno per la paura e per l'attesa di ciò che dovrà accadere sulla terra (7). Le potenze dei cieli infatti saranno sconvolte (7).</p>

Tabella 1. I segni premonitori della fine: Il discorso escatologico nei Vangeli sinottici.

3. La meta-geografia escatologica

Il Giudizio finale introduce in ciò che è “la fine che non ha fine”. Dio stesso è la fine, è il Signore del compimento (Mazzeo, 1998c). La novità escatologica consiste in una radicale trasformazione del creato. Le cose di prima sono passate, scomparse per sempre: il cielo, la terra e il mare non ci sono più e Dio crea “un nuovo cielo e una nuova terra” (Ap. 21, 1).

Al centro del “nuovo creato” – e pienamente armonizzata in esso – si colloca la città santa, la nuova Gerusalemme, meta-luogo escatologico per eccellenza (Tabella 2). Essa è la città-dono, l’“ambiente nuovo”, la dimora definitiva ma è pure simbolicamente la *civitas escatologica*, la *città-popolo di Dio*, ossia la Chiesa trionfante, risplendente, adorna e pronta per le nozze escatologiche. È interessante notare in proposito, come la Nova Vulgata, e non certo a caso, esprima il concetto di “città” ricorrendo al termine *civitas* piuttosto che a quello di *urbs*. Ciò sottintende che si tratti di una realtà comunitaria, che coinvolge le persone piuttosto che le cose. Per usare i termini a noi abituali, siamo nell’ambito di una “geografia umana” anziché in una “geografia urbana”.

La città santa scende dal cielo, è cioè di origine divina. Non è dato sapere, se con questo “discendere” raggiunga la superficie della “nuova terra”: forse il testo sacro intende semplicemente esprimere con questa suggestiva immagine dinamica l’idea di un “venire incontro” escatologico della Gerusalemme celeste all’umanità.

Meta-geografia cosmica Si veda anche: [Is 66, 22], [Eb 1, 10-12], [2 Pt 3, 13-14].	<i>Un nuovo cielo e una nuova terra</i> : [Ap 21, 1], [Ap 21, 4-6]. <i>La nuova Gerusalemme nel nuovo ordine cosmico</i> : [Ap 21, 2], [Ap 21, 10], [Ap 21, 23], [Ap 22, 5], [Ap 21, 25], [Ap 22, 2].
Meta-geografia fisica Si veda anche: [Gv 4, 10], [Gv 4, 13].	<i>Elementi meta-topografici dal valore simbolico</i> : [Ap 21, 10], [Ap 22, 1], [Ap 21, 6].
Meta-geografia urbana Si veda anche: [Is 60, 18-19], [Gv 17, 24].	<i>I materiali costruttivi</i> : [Ap 21, 11], [Ap 21, 18], [Ap 21, 19-20]. <i>Meta-topografia urbana: la forma della città e la sua misura</i> : [Ap 21, 15-16]. <i>Le mura</i> : [Ap 21, 12], [Ap 21, 14], [Ap 21, 17-18]. <i>I basamenti</i> : [Ap 21, 14], [Ap 21, 19-20]. <i>Le porte</i> : [Ap 21, 12-13], [Ap 21, 21], [Ap 21, 25]. <i>La piazza</i> : [Ap 21, 21], [Ap 22, 2]. <i>Il trono e la liturgia celeste</i> : [Ap 21, 22], [Ap 22, 1], [Ap 22, 3], [Ap 22, 5]. <i>Una “meta-località centrale”</i> : [Ap 21, 24], [Ap 21, 26-27].
Meta-geografia “sociale”	<i>Dio abiterà per sempre insieme ai redenti</i> : [Ap 21, 3], [Ap 22, 4], [Ap 22, 14]. <i>Dio, Consolatore dell’umanità</i> : [Ap 21, 4]. <i>La figliolanza divina</i> : [Ap 21, 7]. <i>Gli esclusi</i> : [Ap 21, 26-27], [Ap 22, 15].
Meta-geografia economica	<i>Il nuovo ordine economico fondato sulla gratuità</i> : [Ap 21, 6], [Ap 22, 17].

Tabella 2. La meta-geografia dei redenti nell’Apocalisse di Giovanni (Ap. 21-22).

L’autore sacro non è preoccupato a fornire una descrizione dell’assetto fisico della “nuova terra” e non ci offre una rappresentazione meta-cartografica fisica del nuovo creato. Significative appaiono invece le suggestioni di meta-geografia astronomica e, in particolare, di meta-geografia umana. Nel tratteggiare gli elementi costitutivi peculiari della città escatologica, il veggente sembra indugiare su alcuni aspetti, ossia, più precisamente, su:

- forma complessiva e misurazione delle dimensioni dell'edificio meta-urbano;
- un primo insieme di elementi costitutivi dell'edificio meta-urbano: le mura, i basamenti e le porte;
- un secondo insieme di elementi costitutivi dell'edificio meta-urbano: la piazza e il trono.

La città celeste, di cui viene continuamente ribadita l'origine divina (la provenienza da Dio, lo splendore, i pregiati materiali – di interesse gemmologico – utilizzati a fini costruttivi, certamente improbabili per una città costruita da mani d'uomo), sembra delinearci come una sorta di trasfigurazione della Gerusalemme terrena e viene pertanto presentata con i tratti tipici desumibili dal modello ideale della città antica.

Vale la pena soffermarsi a riflettere sulla funzione delle mura e delle porte. Nel modello ideale della città antica che, si badi bene è una città fortificata, le mura indicano sicurezza, in quanto proteggono la popolazione urbana da scorrerie, rapine e atti di guerra. Le porte consentono, nel contempo, l'accesso controllato alla città, rimanendo di norma chiuse durante la notte o in situazioni di pericolo. Ora, dal momento che "le cose di prima sono passate" (Ap. 21, 4), questa originaria funzione delle mura non ha più alcuna ragion d'essere, inoltre, per lo stesso motivo, le porte della città rimangono sempre aperte, anche in forza del fatto che non si registra più l'alternarsi del dì e della notte. Le mura assumono, dunque, nuove suggestive funzioni: rappresentano, innanzitutto, una sorta di abbraccio divino – sottolineano, cioè, uno stato permanente di protezione – inoltre, costituiscono la delimitazione di uno spazio del sacro – il nuovo spazio sacro escatologico – ossia il meta-luogo ove viene celebrata la liturgia celeste.

Non a caso la città appare essenzialmente "vuota": non sembra vi siano dimore o per lo meno non sono descritte; vi è solo, al centro dello spazio racchiuso dalle mura, la piazza ossia lo spazio dedicato al raduno liturgico del popolo escatologico. La cosa non deve più di tanto sorprendere: i corpi gloriosi dei risorti non avranno più bisogno di dimore: la straordinaria comunione escatologica con Dio-Trinità sarà la loro dimora. All'interno della cerchia delle mura, l'autore sacro riferisce, come si diceva, esclusivamente l'esistenza di una piazza, al cui centro è collocato il trono di Dio e dell'Agnello, nonché l'albero della vita, mentre dal trono scaturisce un fiume di acque vive che "dissetano la sete per sempre" (Gv. 4, 13) e che simboleggiano lo Spirito Santo e il dono della stessa vita divina (Mazzeo, 1998; 1998c): il quadro che ne deriva appare spiccatamente trinitario.

La città escatologica risulta priva di tempio: la mediazione del tempio come *luogo* privilegiato della presenza di Dio sulla terra non è più necessaria. Nella nuova Gerusalemme, Dio pone la sua stessa definitiva dimora con l'umanità: è il Dio-con-loro. Si tratta di una condizione straordinaria: si tenga presente che la Nova Vulgata traduce "dimora (di Dio)" con il termine *tabernaculum* che, oltre a significare "dimora" è traducibile pure con i termini "tenda", "tabernacolo" e quest'ultimo rappresenta quello che, nelle Chiese cattoliche, è il luogo più santo dell'edificio sacro, ove sono conservate le specie eucaristiche in precedenza consacrate. Dio stabilisce pertanto ciò che vi è di più sacro in mezzo all'umanità, ossia la sua presenza perenne, ora e per sempre: dunque è Dio stesso il tempio della città escatologica. La presenza permanente di Dio nella città santa la trasforma in una sorta di *meta-località centrale*: vi convergono, infatti, tutti i popoli e così, ha origine il popolo escatologico, un popolo di popoli, la cui coesione è garantita dalla figliolanza divina, nel quadro di un regime meta-economico fondato sulla gratuità e sull'amore.

Riferimenti bibliografici

Agostino, (1981), *Le Confessioni*, Paoline, Roma.

La Bibbia di Gerusalemme, (2002), EDB, Bologna.

Mazzeo, M., (1997), *La sequela di Cristo. Nel libro dell'Apocalisse*, Paoline, Milano.

Mazzeo, M., (1998a), *Lo Spirito parla alla Chiesa. Nel libro dell'Apocalisse*, Paoline, Milano.

Mazzeo, M., (1998b), *Dio Padre e Signore. Nel libro dell'Apocalisse*, Paoline, Milano.

Mazzeo, M., (1998c), *Il volto trinitario di Dio nel libro dell'Apocalisse*, Paoline, Milano.

Mussner, F., (1988), *Che cosa insegna Gesù sulla fine del mondo?*, Queriniana, Brescia.

Ratzinger, J. - Benedetto XVI, (2016), *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi.

Sitografia

(ultimo accesso 08/03/2017)

La Sacra Bibbia - Edizione CEI, Conferenza Episcopale Italiana, (2003),

http://www.vatican.va/archive/ITA0001/___PUX.HTM.

Nova Vulgata, La Santa Sede, (1979), http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_it.html.

ORIELLA SELVA¹

LE MAPPAE MUNDI MEDIEVALI TRA GEOGRAFIA E CARTOGRAFIA DEL SACRO

1. Premessa

Convenzionalmente per Medioevo si è soliti intendere il periodo storico che va dalla caduta dell'Impero romano d'Occidente (476 d. C.) alla scoperta del continente americano (1492), identificato spesso anche in campo geografico e cartografico da un'accezione a tal punto negativa da essere definita *Dark Age*, caratterizzata da prodotti, in particolare le *mappae mundi*, giudicati rozzi, paradossali e inutili.

Si tratta di un giudizio semplicistico e generico che trova giustificazione se si considerano le raffigurazioni medievali secondo gli standard moderni, ovvero delle rappresentazioni in scala della realtà mediante procedimenti matematici, se si ritiene che lo sviluppo epistemologico e metodologico della disciplina geo-cartografica sia o debba essere un processo lineare e progressivo, se si valuta l'utilità delle *mappae mundi* solo a fini pratici, e infine, se non si considera la carta come un prodotto materiale della cultura che l'ha espressa. Una valutazione diversa può scaturire invece dal fatto che «queste *mappae* furono capaci di compendiare le conoscenze storiche, geografiche e religiose del tempo e di fonderle con una notevole componente mitologica e leggendaria, in una posizione intermedia, tra il terrestre e il divino» (Cantile, 2003, p. 98).

Fermo restando questi presupposti, dal Quattrocento al Novecento il sapere geografico di fatto non detiene uno *status* autonomo nell'enciclopedismo e nelle tassonomie del tempo né tanto meno tra le arti liberali, ma rientra nella sfera delle conoscenze del Mondo alla voce "geometria" e in relazione alla narrazione storica.

I secoli che precedono il risveglio culturale dell'Occidente cristiano sono, infatti, pervasi dall'intrecciarsi dell'erudizione religiosa con le poche e mediate nozioni del Mondo ereditate dai geografi e cartografi antichi. Come afferma Andrea Cantile, il lascito che l'alto Medioevo riceve in termini di conoscenze cosmologiche, geografiche e cartografiche è formato fondamentalmente da «quel che restava della tradizione greco-romana ed ellenistica, attinta essenzialmente attraverso testi tardo-imperiali o romano-cristiani in latino; una serie di informazioni geografiche strettamente correlate a quella tradizione, anzi ad essa appartenenti, ma che costituivano al suo interno un caso a parte, cioè testi che descrivevano lontani paesi orientali secondo una tradizione di origine leggendaria che fungeva da tramite per la veicolazione di vari tipi di racconti favolosi; la tradizione biblica; gli apporti alla memoria delle genti soprattutto germaniche sopraggiunte in Occidente» (Cantile, 2003, p. 91).

Su queste basi il sapere altomedievale di matrice latina va a rafforzare il divario che di fatto la cultura romana aveva innescato con il privilegiare l'approccio pragmatico allo studio della Terra a scapito di quello "scientifico-culturale" di matrice greca, che vedeva tra i suoi massimi esponenti personaggi come Eratostene di Cirene, Posidonio di Apamea, Marino di Tiro e Claudio Tolomeo, solo per citarne alcuni.

Con la dissoluzione dell'Impero romano d'Occidente, oltre all'unità politica viene meno anche

¹ Università degli Studi di Trieste.



quella culturale, sociale, economica, organizzativa. Quasi tutto il sapere è conservato nei monasteri, è rinchiuso nei chiostri e sprovvisto, proprio per le vicissitudini del tempo, di quella forza teorica speculativa che aveva stimolato la ricerca e gli interessi geografici nell'antichità classica, elevando la geografia a dottrina scientifica nello studio della forma e delle dimensioni della Terra.

La scissione che avviene tra scienza ed esperienza priva la geografia del fondamentale contatto con la realtà e la porta ad assumere un carattere teoretico, idoneo a soddisfare le esigenze di una cultura letteraria e biblica, impegnata a indagare il Mondo dello spirito più che quello della natura. S'inaugura così una nuova stagione cartografica, in cui le rappresentazioni figurate della Terra assumono un diverso significato e un singolare aspetto: i luoghi non sono collocati in base a un sistema universale di riferimento espresso in termini matematici, così com'è stabilito dalle regole della geometria euclidea, ma secondo principi generalmente indicati come "topologici", nei quali la misura, la forma e la posizione degli elementi riprodotti si fonda sulla contiguità e sull'importanza culturale e sociale che rivestono, rispondendo a pieno titolo alle esigenze del tempo in qualità di carte dogmatiche, dottrinali, religiose.

2. Le mappae mundi medievali: diverse tipologie, un solo scopo

Durante l'epoca medievale la produzione geo-cartografica dedicata alla rappresentazione del Mondo o a parte di esso annovera diverse tipologie e foggie, ma le *mappae mundi* assurgono a dei veri e propri "modelli identitari", così da richiamare, concettualmente e simbolicamente in modo quasi univoco e universale, l'intero periodo storico e il consolidato alone regressivo (fig. 1).



Figura 1. *Mappa mundi* quadripartita, Beato di Liébana, XI secolo. Fonte: Alessandro Scafi, 2007.

La parola *mappamundi* deriva dal latino *mappa* ossia panno, tovaglia o tovagliolo e *mundus*, mondo; il suo utilizzo risale al IX secolo, quando serviva ad indicare una carta del Mondo disegnata su qualche supporto e in seguito anche descrizioni geografiche scritte. In quel periodo, altri vocaboli quali *orbis pictus*, *tabula*, *descriptio*, *pictura*, *figura*, *imago mundi* e persino *estorie* erano utilizzati per indicare le raffigurazioni del Mondo medievale, anche se quello di *mappa mundi* incontra il maggior apprezzamento e la più ampia diffusione, divenendo per quasi sei secoli il termine più comune per definire una rappresentazione, scritta o dipinta, della terra cristiana (Brotton, 2014, p. 107; Scafi, 2007, p. 69).

Sono più di millecento (1106) le *mappae mundi* giunte sino ai nostri giorni e di queste solo un piccolo numero sono carte geografiche a sé stanti; la maggioranza degli esemplari infatti, sotto forma di piccole miniature, sono parte integrante di volumi manoscritti e costituiscono una sorta di corredo illustrativo (Harley, Woodward, 1987, p. 286). Questo ingente apparato documentale comprende pezzi molto diversi tra loro, la cui classificazione risulta impresa ardua e macchinosa, in quanto varia a seconda dei criteri adottati quali possono essere il contenuto e la forma, che distinguono carte tripartite, quadripartite, a zone; il contesto e la funzione, che dividono le *mappae* in opere monumentali da appendere a parete o distendere su di un tavolo da quelle piccine contenute nei libri, a loro volta classificabili in base al genere del testo miniato, come ad esempio i trattati di Ambrogio Macrobio, Gaio Salustio, Marco Lucano, Paolo Orosio, Isidoro di Siviglia, Lambert di St. Omer, Higden, il Beato di Liébana, etc. Anche il criterio temporale può fornire una classificazione delle mappe secondo una successione storica quale potrebbe essere: l'epoca tardo-antica e l'era patristica tra il 400 e il 700 circa; il Rinascimento carolingio tra il 700 e il 1096 circa; l'Età delle Crociate; e da ultimo il periodo di passaggio dal Medioevo al Rinascimento. Nonostante la validità di queste tassonomie lo studioso David Woodward afferma che tutte le *mappae mundi* stilate durante l'epoca medievale possono essere ricondotte essenzialmente a quattro modelli: quello delle *mappae* tripartite "T in O" o a "ruota"; quello delle *mappae* zonali o a fasce; quello delle *mappae* quadripartite e quello delle *mappae* di transizione, in cui si iniziano a vedere elementi di derivazione nautica e il progressivo abbandono di quelli di matrice religiosa (Woodward, 1987, pp. 296-297 e pp. 314-318).

Tra di esse il modello maggiormente conosciuto e più riprodotto nel tempo è quello denominato "T in O", in cui si ascrivono sia esemplari aventi dimensioni esigue, pari a pochi centimetri di diametro, sia mappamondi monumentali.

Da questo modello predominante si allontanano solo un numero ridotto di documenti quadripartiti, sulla falsa riga di quelli "beatini", che alla tripartizione consueta aggiungono un quarto continente rappresentato dagli "Antipodi", a volte collocato a ridosso dell'Etiopia – che nelle convinzioni del tempo si fonde con l'India – mentre in altri casi lo si trova separato da questa dall'Oceano equatoriale. Per contro, nelle *mappae* a zone o *climata*, la raffigurazione del Mondo non si articola in base ai tre continenti allora conosciuti, ma si divide alla stregua di quelle eseguite da Macrobio (IV-V secolo) secondo fasce climatiche, solitamente cinque in totale. Partendo dalla zona frigida del polo si passa a quella temperata, poi alla torrida dell'equatore irrorata dall'Oceano e poi, in modo speculare, di nuovo alla torrida fino all'altro polo. Un modello piuttosto raro, simmetrico, che recupera elementi della cultura classica per quanto concerne sia la questione delle aree abitabili sia la concezione sferica della terra (fig. 2).

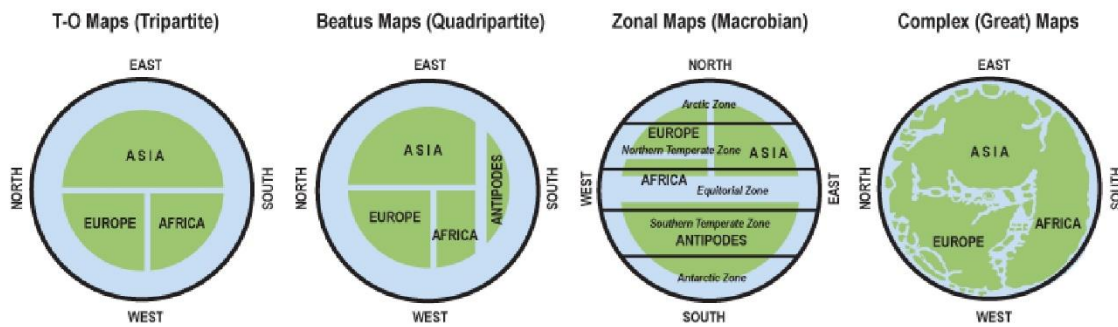


Figura 2. Tipi di *mappae mundi* medievali. Fonte: Hamer, 2006.

Considerando i mappamondi più rappresentativi dell'epoca medievale ossia le *mappae* "T in O" – consapevoli di non poter essere esaustivi e innovativi, per la vastità e complessità dell'argomento oltre che per i parametri editoriali a disposizione – si evince come la caratteristica fondante sia rappresentata dalla suddivisione dell'*Orbe terrarum* nei tre continenti allora conosciuti mediante i bacini idrici del Mar Mediterraneo (verso sud), del fiume Don (in direzione ovest) e del Nilo (a est), simboleggiati dalla lettera "T" che s'inscrive per l'appunto in una "O", allusione all'Oceano, che circonda e abbraccia l'intera ecumene. A completare poi la visione del Cosmo da parte dei Padri della Chiesa concorre l'orientazione con l'est in alto, dov'è ubicato anche il Paradiso terrestre, e Gerusalemme che diviene l'*umbilicus* del Mondo. La composizione raffigurativa interna ricalca la tradizione classica, tramandata da Sallustio nelle sue *Historiae*, accolta da Sant'Agostino nella sua *De civitate Dei* (XVI, 17) e convalidata da Isidoro di Siviglia nel capitolo XIV: *de Orbe* dell'opera *Etymologiae* o *Originum sive etymologiarum libri viginti*.

Alla tripartizione ecumenica antica si sovrappone però una visione biblica in chiave simbolico-religiosa, dove la lettera "T" oltre a ricordare la croce di Cristo e a richiamare il dogma della Trinità, riporta alla mente alcuni passi del libro della Genesi (9, 18-19; 10, 32), nello specifico il popolamento di tutta la terra da parte dei tre eredi di Noè, ai quali dopo essere usciti dall'Arca spettano rispettivamente l'Asia a Sem, l'Africa a Cam e l'Europa a Jafet.

Queste raffigurazioni, hanno una funzione didattica che si esplica in forma prettamente diagrammatica e didascalica, in quanto sono delle illustrazioni schematiche che corredano testi scritti come cronache, enciclopedie, storie universali, commentari, trattati, compendi di diversa natura e matrice, favorendo l'acquisizione delle principali nozioni geografiche e cosmologiche in un processo formativo prevalentemente mnemonico caratteristico dell'epoca. Sono portatrici di pochi, specifici concetti, scelti *ad hoc* all'interno del vasto scenario di elementi rappresentabili, dove le Sacre Scritture rivestono un'importanza fondamentale (Mangani, 2006, p. 93). La loro destinazione, rivolta a fruitori eletti, subordina il loro carattere e allo stesso tempo ne stabilisce il ruolo di schema esplicativo e chiarificatore all'interno dell'opera che le contiene.

Con il passare del tempo, e solamente dopo il Mille, questo modo di raffigurare il Mondo cambia collocazione, dimensione e destinazione, le *mappae mundi* diventano carte geografiche autonome, adornano refettori monastici, sale da pranzo papali, fungono da pale d'altare nei luoghi di culto, raggiungono ingenti dimensioni, sono rivolte a un pubblico vasto e indistinto. Lo schema "T in O" permea di fatto il disegno di "dispositivi simbolici complessi fondati su insiemi di elementi religiosi, storici e geografici per la celebrazione della grandezza di Dio, la definizione di un modello cosmologico coerente con le Sacre Scritture ed il messaggio di una vita ai confini del Mondo, animata da uomini, ani-

mali e cose sorprendenti e talvolta terrificanti, ma nel contempo meravigliose e affascinanti” (Cantile, 2003, pp. 97-98) (fig. 3).

Il cambiamento deriva dal contesto socio-culturale che vede nell’affermazione delle Repubbliche marinare, nell’intensità degli scambi commerciali, nell’esperienza delle Crociate, nell’intensificarsi dei pellegrinaggi religiosi e nella diffusione delle opere classiche per mediazione e traduzione araba, lo stimolo per una conoscenza tangibile del Mondo, dove le scienze geografiche riprendono progressivamente vigore e anche il sapere cartografico assume connotati nuovi e prospettive inedite.

Pur mantenendo un disegno poco rispondente alle forme e alle fattezze effettive della Terra, le *mappae mundi* riportano e riproducono un’ingente quantità di elementi reali (monti, fiumi, laghi, città, chiese, piante, etc.), ai quali si aggiungono innumerevoli elementi fantastici e mitologici di origine pagana e cristiana che in modo endemico ricoprono ogni spazio lasciato vuoto dalla mancanza di conoscenze e di informazioni, eliminando così l’*horror vacui* cartografico dove le componenti leggendarie e favolose si registrano soprattutto nella rappresentazione del continente africano e dell’Asia.

La rappresentazione della Terra si arricchisce di didascalie, note esplicative, vignette e immagini riguardanti il Regno di Gog e Magog, il Regno del mitico Prete Gianni, l’Arca di Noè, Adamo ed Eva, il Paradiso terrestre, la torre di Babele, le colonne d’Ercole, etc., non tralasciando neppure *mostra* e *mirabilia*. Tutti questi elementi iconografici fondati sulla commistione tra citazioni e nozioni geografiche, storiche, letterarie, mitologiche, religiose e fantastiche forniscono un *surplus* documentale rispetto alle sole conoscenze di matrice cartografica e sono per secoli parte integrante delle *mappae mundi*, definendo un preciso itinerario che dalle origini conduce al termine del tempo umano, proiettando così la visione cristiana del Mondo. A livello geo-cartografico lo spazio è organizzato in modo “topologico”, i luoghi sono riportati uno dopo l’altro senza tener conto della loro esatta distanza o della loro reciproca posizione in termini spazio-temporali, così come le loro fattezze e dimensioni non obbediscono di certo a canoni e parametri oggettivi, bensì a elaborazioni concettuali derivanti dalla Sacre Scritture.



Figura 3. *Mappa mundi* di Ebstorf, XIII secolo. Fonte: Scafi, 2007.

Il sapere geografico ed anche le sue figurazioni sono filtrati attraverso la lettura e l'interpretazione della Bibbia e perdono ogni finalità di tipo pratico e speculativo per conseguire una valenza ideologica e simbolica. Nel Medioevo cristiano il testo sacro che maggiormente influenza le conoscenze geografiche e plasma le rappresentazioni del Mondo è quello della *Genesi*, fonte insostituibile per tutte le *mappae* siano esse di piccole o di grandi dimensioni, semplici disegni o complessi elaborati, ma in ogni caso strumenti ermeneutici di fondamentale importanza per indottrinare le genti e per celebrare la magnificenza del Cosmo e del suo Creatore, sintesi emblematica di geografia e di cartografia religiosa, veri e significativi compendi teologici.

Conclusioni

Di certo le *mappae mundi* medievali come carte geografiche non rispondono alle caratteristiche e ai principi moderni ma nemmeno soddisfano esigenze di tipo pratico legate alla *governance* del territorio, all'organizzazione di viaggi o alla pianificazione di azioni militari come molti dei documenti antichi. La loro inutilità diviene palese e per certi aspetti trova pure fondamento se non si tiene conto del contesto storico in cui sono state redatte e del fatto che sono il frutto di articolate elaborazioni concettuali, oltre che degli efficaci mezzi di comunicazione dogmatica. Le *mappae mundi* medievali, infatti, come tutti i prodotti cartografici, sono dei documenti "in codice" dato che i loro contenuti figurano come un insieme di segni particolari che per essere letti e correttamente compresi richiedono necessariamente un'interpretazione ed un esame critico.

Questo procedimento può articolarsi secondo due livelli: il primo più superficiale si sofferma sull'aspetto informativo della rappresentazione, vale a dire sul "significato" dal quale è possibile cogliere con immediatezza gli elementi cartografati come ad esempio monti, fiumi, colture, città, chiese, laghi, confini, proprietà, etc.; il secondo invece, più astratto, pone l'attenzione sul linguaggio cartografico, sulla natura filologica del dato rappresentato, vale a dire sull'insieme dei segni grafici, figurativi, testuali, pittorici che compongono la carta in modo da conoscere anche l'ambiente e il contesto storico-culturale in cui è stata pensata e realizzata, i mezzi e gli strumenti utilizzati per redigerla, le finalità e i destinatari del prodotto nonché le competenze dell'autore. Questo duplice modo di leggere i documenti cartografici offre alla memoria visiva, oltre che a quella storica, la proiezione dello spazio culturale che l'ha elaborata, fornendo prospettive di conoscenza che si spingono ben oltre il mero prodotto materiale o la semplice rispondenza tra modello e realtà.

Partendo da tali presupposti epistemologici appare evidente il valore che rivestono le *mappae mundi* medievali come testimoni privilegiati di un'epoca in cui si manifesta una profonda svolta nel trasferimento generazionale del sapere geo-cartografico, finalizzato a fornire non più una copia del Mondo ma un'immagine del Mondo. La concezione e la figurazione del Cosmo sono subordinate alla visione religiosa dell'esistenza che poggia i propri costrutti sulla Bibbia, fonte di conoscenza e vaglio dottrinale di ogni disciplina. L'aspetto più significativo delle carte medievali è costituito proprio dalla valenza ideologica e simbolica che incarnano e sottendono, dove la funzione precipua è quella dell'indottrinamento religioso. Argomenti classici quali ad esempio la sfericità della Terra, la teoria degli Antipodi geografici, la distribuzione delle terre, l'esistenza di altre genti, etc., vengono interpretati in chiave religiosa o alle volte anche ignorati se ritenuti mendaci o in contraddizione con il fine di celebrare la magnificenza del creato o il processo di salvezza e di redenzione dei fedeli.

In esse la dimensione spazio-temporale è determinata e scandita dalla storia sacra, tanto che la città di Gerusalemme diviene il centro del Mondo, la raffigurazione del Paradiso terrestre definisce l'orientamento delle mappe, le figure di Adamo ed Eva evocano il peccato originale e l'immagine di Cristo si erge in talune opere a *cosmocrator* e in altre a severo giudice, fornendo nelle sue diverse forme e dimensioni una sintesi eloquente non solo del periodo storico-culturale, ma anche dello *status* e dell'utilità della disciplina geografica e cartografica, quali efficaci mezzi di comunicazione religiosa e produttrici di veri e propri compendi teologici.

La lettura e la riflessione filosofico-religiosa delle *mappae mundi*, quindi può in questi termini obliterare il luogo comune che le etichetta come prodotti inutili e biasimevoli.

Riferimenti bibliografici

- Brotton, J., (2014), *La storia del Mondo in dodici mappe*, Feltrinelli, Milano.
 Cantile, A., (2003), *Lineamenti di storia della Cartografia Italiana*, I, Geoweb, Roma.

- Chiellini Nari, N., (1991), *Cartografia*. In: *Enciclopedia dell'Arte medievale*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 4, pp. 334-342.
- Ferro, G., Caraci, I., (1979), *Ai confini dell'orizzonte geografico. Storia delle esplorazioni e della geografia*, Mursia, Milano.
- Harley, J.B., Woodward, D., (1987), *The History of Cartography. I. Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Lago, L., (2002), *Imago Italiae. La fabbrica dell'Italia nella storia della cartografia tra Medioevo ed Età Moderna. Realtà, immagine ed immaginazione dai codici di Claudio Tolomeo all'Atlante di Giovanni Antonio Magini*, EUT, Trieste.
- Lodovisi, A., Torresani, S., (1996), *Storia della Cartografia*, Pàtron Editore, Bologna.
- Lodovisi, A., Torresani, S., (2005), *Cartografia e informazione geografica. Storia e tecniche*, Pàtron Editore, Bologna.
- Mangani, G., (2006), *Cartografia morale. Geografia, persuasione, identità*, Franco Cosimo Panini, Modena.
- Ortalli, G., (1994), *Storia d'Europa. Il Medioevo (Secoli V-XV)*, III, Einaudi, Torino, pp. 5-40.
- Scafi, A., (2007), *Il paradiso in terra: mappe del giardino dell'Eden*, Mondadori, Milano.
- Sestini, A., (1981), *Cartografia generale*, Pàtron, Bologna.
- Woodward, D., (1987), *Medieval 'Mappaemundi'*. In: Harley J.B., Woodward D., *The History of Cartography. I. Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, pp. 286-370.

GIACOMO CAVUTA, DANTE DI MATTEO¹

IL CAMMINO DI SANTIAGO DE COMPOSTELA. UN VIAGGIO TRA ELICITAZIONE E RETROSPETTIVA

1. *Il ruolo del pellegrinaggio nella dicotomia sacro-profano: una review*

Il dibattito scientifico che ruota attorno all'alternanza o complementarietà del sacro e del profano ha posto in primo piano il ruolo del pellegrinaggio verso i luoghi di culto di matrice religiosa, quale elemento di convergenza di entrambi i concetti in un'epoca post-secolarizzata. Nel miscelaneo spazio di discipline occupatesi trasversalmente di questi aspetti, molti autori hanno tentato di tracciare i contorni del pellegrino (Turner, Turner, 1978; Nolan, Nolan, 1989; Smith, 1992; Cohen, 1992; Santos, 1999; Louis-González, Santos, 2011; 2015) e ciò che appare condiviso concerne la stretta correlazione tra questo e le motivazioni religiose alla base del pellegrinaggio. Ad ogni modo, specialmente nei tempi più recenti, la sacralità tipicamente appartenente al pellegrino appare esser stata mitigata dall'aspetto profano e post-laico del turismo (Lois-González, Santos, 2011; 2015). Secondo Nilsson e Tesfahuney (2016), il pellegrinaggio costituisce, infatti, una delle forme più remote di turismo, oltre ad essere uno dei più antichi fenomeni culturali e religiosi nel mondo. Studi recenti hanno evidenziato l'aumento sia del numero di visitatori turistici sia dei pellegrini nei luoghi religiosi (Reader, 2007; Cohen, 2008), lasciando intravedere una tendenza crescente d'interesse nei confronti del culto dei pellegrinaggi (Shinde, 2007).

Molteplici studi hanno dimostrato come il turismo religioso stia subendo delle trasformazioni, identificando nella società contemporanea la causa della 'mercificazione' della religione attraverso il turismo (Gorski, Torpey, Kyuman, 2012; Nilsson, Tesfahuney, 2016). A tal proposito, Collins-Kreiner (2010) afferma che le differenze tra il turista tradizionale e il pellegrino di matrice religiosa stanno progressivamente svanendo, dal momento che iniziano a mescolarsi le loro caratteristiche, e sostiene che entrambi i profili possono avere in comune una motivazione che li spinga ad aggiungere 'qualcosa ad essi stessi'. La dicotomia sacro-profano viene contestualizzata anche negli studi di Kim, Kim e King (2016), i quali reintroducono il concetto di pellegrinaggio come una forma di mobilità religiosa che comporta l'*inserimento* di un santuario in un luogo sacro o di culto, mediante l'attivazione di aspetti motivazionali di natura religiosa o spirituale, sottolineandone l'impatto positivo sulla collettività e la capacità di contribuire allo sviluppo di forme di turismo sostenibile. Nell'ambito dei dibattiti e nelle teorizzazioni concernenti la post-secolarizzazione, malgrado alcuni non riconoscano alcuna centralità della mobilità religiosa nell'epoca del profano (Bader, 2012), appare evidente come i fenomeni di mobilità turistica siano stati agenti e propulsori della modernità in chiave di rinascita della religione e della spiritualità nelle società occidentali contemporanee, soprattutto per ciò che concerne i pellegrinaggi, i viaggi spirituali e le visite in luoghi sacri e/o di culto (Nilsson, Tesfahuney, 2016). A tal uopo, l'*intrinseca religiosità* presente all'interno dei viaggi turistici (MacCannell, 1976) è stata riconosciuta sotto una molteplicità di punti di vista, sottolineandone talvolta l'aspetto esperienziale (Cohen, 1979), talaltra l'aspetto emozionale (Ahmed, 2004) e dinamico (Olsen, 2010).

La condizione di post-laicità intesa come fusione tra sacro e profano, pertanto, è da intendersi co-

¹ Università degli Studi di Chieti-Pescara "G. D'Annunzio".



me l'ultimo stadio di un processo di reazione concatenata alla scissione tra sacralità, prima, e laicità, dopo (Sigurdson, 2010). In tal senso, il ravvivato interesse per la religione può essere visto come una sorta di rivincita rispetto al progresso tecnologico, alla scienza, trovando una motivazione più generale nell'erosione della spiritualità indotta dal contesto moderno, laddove piuttosto che sulla religione istituzionalizzata o indotta, l'accento viene posto sull'individuo (Ziebretz, Riegel, 2009). Più in generale, il turismo ha contribuito alla conservazione degli spazi sacri: se il turista incarna l'emblema della modernità intesa come mobilità, autonomia, libertà, il pellegrinaggio configura una delle pratiche che hanno permesso la contestualizzazione di tale mobilità e – alla stessa stregua – i luoghi sacri rappresentano importanti attrattive turistiche (Nilsson, Tesfahuney, 2016). Alla luce di ciò, ne deriva che se da un lato il fenomeno turistico è stato propulsore per la secolarizzazione della quotidianità, dall'altro il turismo religioso – con particolare riferimento ai pellegrinaggi – ha avuto un ruolo cruciale nella riscoperta della spiritualità post-secolarizzata.

2. Il Cammino di Santiago de Compostela. Pratiche, aspetti motivazionali, flussi turistici

Nella *Dichiarazione di Santiago de Compostela* del 1987 il Consiglio d'Europa tracciava le linee guida del primo itinerario culturale europeo, volto al rafforzamento dell'identità locale, nazionale e transnazionale di un luogo di culto che oggi è secondo solo ai Musei Vaticani di Roma. Nella Dichiarazione veniva posto l'accento in particolare sull'importanza strategica della segnaletica nei punti di snodo lungo il cammino attraverso l'utilizzo del logo fornito dal Consiglio, sul ripristino e la riabilitazione del patrimonio naturale e architettonico presente nelle vicinanze dei vari percorsi, sulla promozione e comunicazione del patrimonio artistico, culturale, letterale, storico e musicale innescato dai pellegrinaggi a Santiago.

Il culto di San Giacomo ha origine intorno al decimo secolo d. C. (Murray, Graham, 1997), presumibilmente dopo il trasporto delle reliquie del Santo alla Cattedrale di Santiago. Le varie *rutae de naturalaeza*, che oggi vengono percorse a partire da varie parti della Spagna e dell'Europa con destinazione Santiago, costituiscono un tentativo di ripercorrere le orme del Santo, mediante la materializzazione spaziale di un Cammino che assume i contorni di un viaggio volto alla (ri)scoperta di se stessi, in cerca di nuove risposte.

Le Vie del pellegrinaggio verso Santiago de Compostela costituivano un network intricato di connessioni terrestri e marittime che collegavano l'Europa alla regione della Galizia, nella parte nord-occidentale della Spagna. I principali luoghi di 'partenza' erano Parigi, *Vazelay*, *Le Puy* e *Arles*, dai quali – transitando lungo i Pirenei – si convergeva verso la Cattedrale, dando forma alla Via principale, il *Camino Francés*. Dall'altra parte, le principali tappe 'intermedie' facevano capo (e fanno tutt'oggi) alle città di Burgos e Leon; le rispettive cattedrali funzionavano da importante attrazione turistica per i pellegrini lungo il Cammino, attivando un'importante infrastrutturazione alberghiera ed extra-alberghiera, sia nella destinazione finale, sia lungo il percorso (Burke, Towner, 1996). I pellegrinaggi vengono poi formalmente riconosciuti come tali nel momento dell'arrivo alla Cattedrale di Santiago: ai pellegrini viene rilasciata una certificazione, denominata *Compostela*, per chi percorre a piedi, in bicicletta o a cavallo uno dei percorsi riconosciuti e identificati (Lois-González, Santos, 2015).

Nel corso dei secoli non sono mancati momenti di *oscuramento*, dovuti in prevalenza alla divisione del Cristianesimo nel XVI secolo e alle varie guerre religiose che ne sono derivate (Santos, Lopez, 2015). Il ripristino del pellegrinaggio è avvenuto in maniera graduale, soprattutto in corrispondenza del periodo di Franco, durante il quale la figura dell'Apostolo Giacomo fu identificata come mito conservatore del cattolicesimo nazionale, favorendo la *monumentalizzazione* di Santiago e delle sue principali *rutae* (Santos, Lopez, 2015). Qualche anno dopo, nel 1985, un'ulteriore spinta verso la promozione della mobilità dei pellegrinaggi – dapprima esclusivamente religiosa, poi anche turistica

(Rodríguez, 2004) – fu rappresentata dall'iscrizione nelle liste del patrimonio mondiale UNESCO della città storica di Santiago. Hanno contribuito altre circostanze, quali l'adesione della Spagna ad uno spazio economico europeo allargato o il coinvolgimento dell'allora Papa Giovanni Paolo II (Santos, Lopez, 2015), che hanno dato vita ad una serie di piani ministeriali e di strumenti finanziari utili alla realizzazione di progetti (tra i principali, si annoverano il *Plan de Excelencia Turística* 2001-2005, il *Plan de Marketing Estratégico del Turismo* 2002-2005 e il *Plan de Turismo de Santiago* 2010-2015).

2.1. I principali aspetti motivazionali alla base del Cammino di Santiago

Molti autori hanno cercato di ricomporre il quadro delle motivazioni che spingono i pellegrini ad effettuare il viaggio verso la *Compostela*. Nel loro studio, Lois-González e Santos (2015) ipotizzano una 'trilogia' di elementi alla base del pellegrinaggio, che fonde in un unico insieme la *destinazione*, la *motivazione* e il *percorso*. Essi trovano che l'elemento centrale debba essere rappresentato dal *percorso*, poiché identificano come nodo cruciale la dimensione tangibile e spaziale del Cammino, mentre tra le *motivazioni* più calzanti – senza tralasciare l'importanza dell'aspetto mondano che assume progressivamente rilievo oggi – essi suggeriscono senza dubbio la spiritualità associata alla religione, ma anche l'aspetto 'naturalistico' del percorso, giacché definiscono il *pellegrinaggio associato al movimento*, inteso come *la voglia di spostarsi piacevolmente mentre si gode della gastronomia dei luoghi e delle regioni visitate* (Lois-González, Santos, 2015, p. 150). La motivazione religiosa emerge tra quelle fondamentali negli studi di Murray e Graham (1997), i quali trovano che i pellegrini si sentano fortemente spinti da motivazioni di tipo spirituale e religioso, mentre altri lavori (Blackwell, 2014) sostengono che a lato delle motivazioni più tradizionali sussistano altri aspetti più contemporanei, quale *la possibilità di scambiare idee e informazioni o l'opportunità di provare una nuova avventura*.

La convinzione che la consolidata e tradizionale spiritualità non rappresenti più l'unico aspetto motivazionale alla base del Cammino di Santiago trova conferma anche in alcuni lavori che si soffermano sulla provenienza dei pellegrini: per ciò che concerne il 'mercato' portoghese, Fernandes *et al.* (2012) trovano che le motivazioni principali alla base del viaggio ricadano nella voglia di fruire di tempo libero e ricreazione, solo in seconda istanza subentrano aspetti legati alla religione mentre Lopez e Otón (2009), in un'indagine campionaria sulla percezione di Santiago de Compostela nel mercato turistico italiano, trovano che circa i due terzi dei rispondenti identificano il viaggio come un momento di vacanza e ricreazione o per visite ai familiari (soprattutto nei confronti di chi svolge un periodo di studio Erasmus in Galizia). La motivazione di tipo culturale invece coinvolge il 18% degli intervistati, mentre solo l'8,5% si ritrova in motivazioni di tipo religioso e/o spirituale. Lo stesso Santos (2006), evidenzia come, nonostante il numero crescente di visitatori interessati al 'prodotto turistico' di Santiago de Compostela non abbia generato un calo proporzionale nel numero di pellegrini di matrice religiosa, la regione della Galizia – per mantenere una certa competitività – non ha potuto prescindere da una pianificazione turistica che passasse attraverso varie strategie di differenziazione, portando inevitabilmente alla ribalta tra le motivazioni viaggio anche quelle di ordine non meramente spirituale.

Un'ulteriore conferma di ciò emerge dal lavoro di Kim *et al.* (2016) dove, mediante un approccio teorico di tipo *means-end chain* (MEC), si è costruita una mappa gerarchica dei valori relativi alle motivazioni di viaggio dei pellegrini diretti a Santiago de Compostela. In particolare, molto alta è la numerosità dei pellegrini (n=56) che sottolineano tra gli altri motivi il raggiungimento della felicità personale (*personal happiness*) e sono gli stessi che partecipano al pellegrinaggio per avere l'opportunità di *godere di un paesaggio naturale* o *ricercare l'opportunità di avere una lunga contemplazione durante la camminata*. I pellegrini che invece sentono l'esigenza di stimolare e *rinforzare il loro livello di coesione sociale* (n=40) sono quelli che 'vedono' il Cammino come uno *strumento di socializzazione con persone provenienti da tutto il mondo*. Ben più bassa è invece la numerosità dei pellegrini che affermano di trarre come beneficio il raggiungimento di una *maturità personale derivante da motivazioni religiose* (n=17), ovvero gli stessi che *vanno in cerca di tempo da spendere in pellegrinaggio e spiritualità* (Lois-González, San-

tos, 2006, p. 149).

2.2. Ri-orientamento delle politiche, flussi turistici e capacità ricettiva in Galizia

Il presupposto che il turismo in Galizia non proceda in senso parallelo al culto del pellegrinaggio a Santiago ma che, al contrario, abbia rappresentato un espediente per il ri-orientamento delle politiche per il turismo nella ricerca di un'immagine di marca differenziata, è affermato con certezza da Santos (2006), il quale pone in evidenza l'incremento sostanziale di arrivi e presenze turistiche, oltre che l'aumento nella qualità dell'offerta ricettiva e l'esplosione del fenomeno delle seconde case lungo la costa *gallega* nel periodo dal 1995 al 2005. Con esclusivo riferimento ai pellegrini, invece, alcuni studi più recenti (Gusmán *et al.*, 2017) rilevano l'importantissimo aumento verificatosi nell'arco temporale che interessa soprattutto l'ultimo ventennio, individuando come punto di rottura l'Anno Santo Giacomo del 1993, dopo il quale il costante tasso di crescita ha portato ad oltre 260 mila pellegrini in possesso della *Compostela* nel 2016. Il Cammino Francese risulta essere il più frequentato, seguito dal Cammino Portoghese.

Un elemento di conferma che il turismo post-secolarizzato rientri tra i programmi di sviluppo e di ri-calibrazione dell'offerta di Santiago e – più in generale – della Galizia risiede nel forte aumento delle strutture ricettive a quattro e cinque stelle, al contrario di quanto accadeva fino alla metà degli anni '90, in cui la ricettività prevedeva per lo più ostelli e pensioni, normalmente adibiti all'alloggio dei 'soli' pellegrini. Come evidenziato da alcuni autori (Rodríguez, 2015; Santos, Lopez, 2015), la 'turistizzazione' dei centri storici della regione *gallega* passa attraverso l'innalzamento della qualità dell'offerta ricettiva, l'ampliamento dei servizi ai turisti, l'allargamento ad altri turismi di tipo business/congressuale/ricreativo/naturalistico, l'estensione degli spazi verdi nelle aree urbane, il rafforzamento dei trasporti. Gli stessi Santos e Lopez (2015, p. 5) affermano che *a lato di una costante crescita dei flussi turistici segue una crescita speculare della capacità ricettiva* e ciò trova conferma nel grafico che segue.

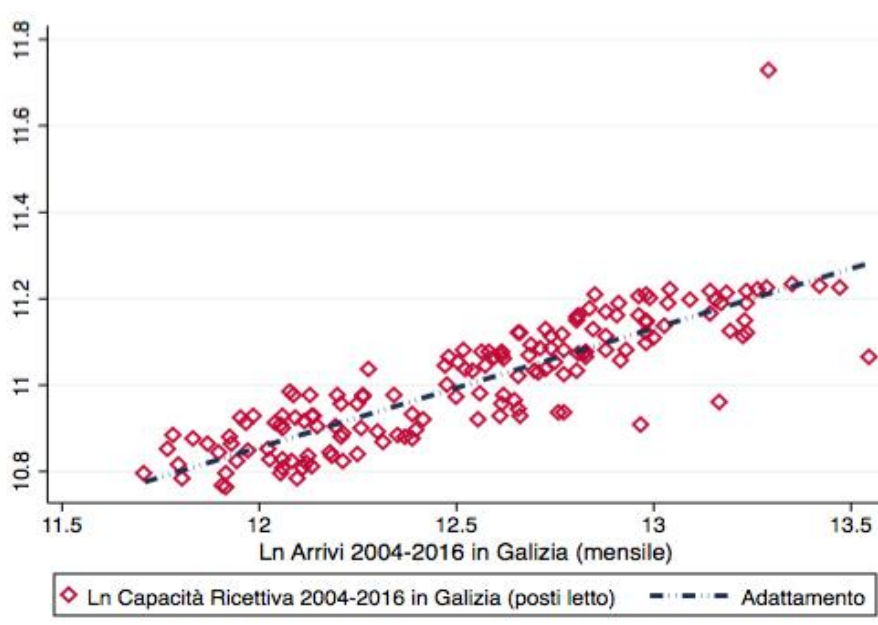


Figura 1. Correlazione tra capacità ricettiva (posti letto) e arrivi turistici (mensili) in Galizia. Serie storica 2004-2016. Fonte: elaborazione su dati INE (Instituto Nacional de Estadística).

Dalla figura 1 si evince in maniera piuttosto chiara come esista una relazione positiva tra il numero di arrivi in Galizia e l'aumento della capacità ricettiva globale. In altri termini, all'aumentare dei flussi turistici, continuerà presumibilmente a crescere il numero di strutture per l'alloggio e ciò rappresenta un elemento di successo per i responsabili politici della regione, i quali – nei vari piani strategici e di marketing (vedasi *infra* §2) – avevano individuato tra i principali obiettivi per la differenziazione del turismo proprio un innalzamento della soglia ricettiva. Tuttavia, se è chiaro che l'obiettivo preliminare dell'incremento di domanda e offerta stia procedendo nel verso auspicato, un aspetto ancora problematico e di non facile gestione risulta essere quello della 'stagionalità' del turismo in Galizia, sottolineato in vari lavori (Murray, Graham, 1997; Santos, 2006; Lopez, Otón, 2009; Santos, Lopez, 2015). In particolare, il *Plan de Desestacionalización* inserito all'interno del *Plan de Marketing Estratégico del Turismo 2002-2005* introduceva il concetto di incremento del valore culturale urbano attraverso la promozione e lo sviluppo delle risorse culturali presenti, al fine di prolungare i soggiorni medi dei visitatori/pellegrini, successivamente riaffermato nel *Plan Integral de Turismo de Galicia 2014-2016*, elaborato dalla Xunta de Galicia. Ad ogni modo, come si evince nella tabella successiva, l'obiettivo di 'destagionalizzazione' appare essere ancora di difficile realizzazione, per lo meno nel breve termine.

	Capacità Ricettiva	Arrivi Turistici
<i>ar</i>	(2,1)	(2,1)
L1.	1.508***(0,1619)	1.600***(0,0608)
L2.	-0,728***(0,1218)	-0,833***(0,0578)
<i>ma</i>		
L1.	-0,700***(0,1499)	-0,715*** (0,0647)
sigma	0,093***(0,0032)	0,232***(0,0099)
costante	11,00***(0,0176)	12,54***(0,0293)
Wald chi ²	261,20 (0.000)	1273,20 (0.000)
Log likelihood	148,40	4,97
AIC	-286,80	0,04
BIC	-271,55	15,29
Osservazioni	156	156

Tabella 1. Modello di regressione ARMA per capacità ricettiva (posti letto) e arrivi (mensile). Serie storica 2004-2016. Fonte: elaborazione su dati INE (Instituto Nacional de Estadística).

Nota: OPG errore standard in parentesi; entrambe le variabili sono state trasformate in logaritmo naturale; livelli di significatività '***' 0.01%.

Senza entrare nel merito della specificazione dei modelli di cui alla Tabella 1, dopo alcuni controlli di significatività di entrambe le serie storiche, di tipo grafico (plot e correlogramma) e numerico (test *Dicky-Fuller*), i risultati evidenziano una stazionarietà piuttosto marcata dei trend. In altri termini, osservando i risultati dei modelli ARMA relativi alle serie storiche mensili della capacità ricettiva e del turismo in entrata si evince una forte stagionalità in entrambi i casi (in particolar modo per ciò che concerne gli arrivi); sulla base del trend considerato dal 2004 al 2016 ciò appare destinato a perdurare in futuro. In definitiva, il programma di destagionalizzazione ipotizzato dalle autorità locali necessita di ulteriori tempi di implementazione per un'armonizzazione dei flussi lungo tutto l'arco dell'anno, dal momento che i picchi di massima concentrazione si riscontrano in maniera del tutto stazionaria nei mesi estivi dell'anno.

Conclusioni

Il presente lavoro è da intendersi come un tentativo di ricostruzione dei principali aspetti materiali e immateriali che sottendono al pellegrinaggio verso Santiago de Compostela. Partendo da una revisione della letteratura inerente alle caratteristiche del pellegrinaggio, si è cercato di contestualizzare l'evoluzione della figura del pellegrino nel transito da un'epoca del sacro a quella del post-secolare in una logica dualistica di sacro-profano, identificando – in un secondo momento – quali sono stati i cambiamenti principali tra le motivazioni alla base del viaggio. Infine, sulla base delle scelte strategiche emerse dai piani di sviluppo del turismo in Galizia, ci si è soffermati su due punti focali, la differenziazione dell'offerta e la destagionalizzazione della domanda, evidenziando che, se da un lato i risultati appaiono significativi in termini di raggiungimento degli obiettivi, dall'altro il gap ancora risulta piuttosto ampio. Malgrado la post-secolarizzazione appaia indurre, in maniera condivisa, una convergenza tra sacro e profano, è ancora presto per poter parlare di turismo integrato in Galizia.

Riferimenti bibliografici

- Ahmed, S., (2004), *The cultural. Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Bader, V., (2012), "Post-secularism or liberal democratic constitutionalism?", *Erasmus Law Review*, 5, 1, pp. 5-26.
- Barke, M., Towner, J., (1996), *The tourist-historic city in Spain*. In: Barke M., Towner J., Newton T. (eds), *Tourism in Spain: Critical Issues*, CAB International, Wallingford UK.
- Blackwell, R., (2014), "Motivation for pilgrimage: using theory to explore motivations", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 22, pp. 24-37.
- Cohen, E., (1979), "A phenomenology of tourism experiences", *Sociology*, 13, pp. 171-201.
- Cohen, E., (1992), *Pilgrimage and tourism: Convergence and divergence*. In: Morinis A. (ed), *Sacred journeys. The anthropology of pilgrimage*, Greenwood Press, Westport, pp. 47-61.
- Cohen, E., (2008), "The changing faces of contemporary tourism", *Society*, 45, pp. 330-333.
- Collins-Kreiner, N., (2010), "Researching pilgrimage – continuity and transformations", *Annals of Tourism Research*, 37, pp. 440-456.
- Fernandes, C., Pimenta, E., Gonçalves, F., Rachão, S., (2012), "A new research approach for religious tourism: the case study of the Portuguese route to Santiago", *International Journal of Tourism Policy*, 4, 2, pp. 83-94.
- Gorski, P., Torpey, J., Kyuman, D., (2012), *The post-secular in question, religion in contemporary society*, New York University Press, New York.
- Gusmán, I., Lopez, L., Lois-González, R. C., Santos, X.M., (2017), "The Challenges of the First European Cultural Itinerary: the Way of St. James", *Almatourism – Journal of Tourism, Culture and Territorial Development*, 6, pp. 1-19.
- Kim B., Kim, S.S., King, B., (2016), "The sacred and the profane: Identifying pilgrim traveler value orientations using means-end theory", *Tourism Management*, 56, pp. 142-155.
- Lois-González, R.C., Santos, X.M., (2015), "Tourists and pilgrims on their way to Santiago. Motives, Caminos and final destinations", *Journal of Tourism and Cultural Change*, 13, 2, pp. 149-164.
- Lopez, L., Otón, M.P., (2009), "La imagen de Santiago de Compostela en el mercado turístico Italiano", *Cuadernos de Turismo*, 24, pp. 65-89.
- MacCannell, D., (1976), *The tourist: A new theory of the leisure class*, Schocken Books, New York.
- Nilsson, M., Tesfahuney, M., (2016), "Performing the 'post-secular' in Santiago de Compostela", *Annals of Tourism Research*, 57, pp. 18-30.
- Murray, M., Graham, B., (1997), "Exploring the dialectics of route-based tourism: The Camino de San-

- tiago", *Tourism Management*, 18, 8, pp. 513-524.
- Nolan, M., Nolan, S., (1989), *Christian pilgrimage in Modern Western Europe*, The University of North Caroline Press, Chapel Hill.
- Olsen, D., (2010), "Pilgrims, tourists and max Weber's 'ideal types'", *Annals of Tourism Research*, 37, pp. 848-851.
- Reader, I., (2007), "Pilgrimage growth in the modern world: Meanings and implications", *Religion*, 37, pp. 210-229.
- Rodríguez, M., (2004), *Los Años Santos compostelanos del siglo XX*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela.
- Rodríguez, M., (2015), "The cultural spectacle and its effects: arts and cultural policies in Santiago de Compostela", *Espacio, Tiempo y Forma*, 3, pp. 377-402.
- Santos, X.M., (1999), "Mitos y realidades del Xacobeo", *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 28, pp. 103-119.
- Santos, X.M., (2006), "El Camino de Santiago: turistas y peregrinos hacia Compostela", *Cuadernos de Turismo*, 18, pp. 135-150.
- Santos, X.M., Lois-González, R.C., (2011), "El Camino de Santiago en el contexto de las nuevas ofertas turísticas: una aproximación teórica", *Estudios Turísticos*, 189, pp. 95-116.
- Santos, X.M., Lopez, L., (2015), "Tourism Policies in A WHC: Santiago de Compostela (Spain)", *International Journal of Research in Tourism and Hospitality*, 1, 2, pp. 1-8.
- Shinde, K., (2007), "Pilgrimage and the environment: Challenge in a pilgrimage centre", *Current Issues in Tourism*, 10, 4, pp. 343-365.
- Sigurdson, O., (2010), "Beyond secularism? Towards a post-secular political theology", *Modern Theology*, 26, 2, pp. 177-196.
- Smith, V.L., (1992), "Introduction. The quest in guest", *Annals of Tourism Research*, 19, 1, pp. 1-17.
- Turner, V., Turner, E., (1978), *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological Perspectives*, Blackwell, Oxford.
- Ziebertz, H.G., Riegel, U., (2009), "Europe: A post-secular society?", *International Journal of Practical Theology*, 13, 2, pp. 293-308.

GIULIANA QUATTRONE¹

STRUTTURE RELIGIOSE STORICHE QUALI TESTIMONIANZE IDENTITARIE SUL TERRITORIO PER LA RIORGANIZZAZIONE TERRITORIALE E LA PROMOZIONE TURISTICA

1. Introduzione

Le strutture monastiche religiose furono edificate, nel corso della storia, per favorire la vita spirituale, l'ascetismo, e per rispondere alle specifiche funzioni, codificate nelle regole cenobitiche proprie dell'Ordine di riferimento. Il riferimento alla Regola ha quindi spesso condizionato la scelta dove ubicare i monasteri e quest'ultimi hanno rappresentato, in svariati casi, modelli di organizzazione e gerarchizzazione del territorio.

Infatti, ogni ordine monastico, a seconda delle specifiche finalità che perseguiva e delle forme organizzative proprie che si diede, scelse di edificare le proprie strutture in contesti territoriali particolari; è noto che i Cluniacensi preferivano località poco accessibili ubicate in zone montuose in cui isolarsi nella preghiera; i Benedettini collocarono le loro strutture edilizie fuori dai contesti urbani, al centro di territori agricoli e produttivi, che hanno rappresentato la fonte di sostentamento della comunità monastica, producendo territori spesso organizzati su schemi ispirati alla centuriazione romana; i Cistercensi costruirono le proprie abbazie lontano dai centri abitati, in luoghi inospitali ma pianeggianti, posti in prossimità di fiumi o corsi d'acqua, dove i monaci avrebbero potuto meglio dedicarsi alla coltivazione dei campi; i Camaldolesi perseguirono il distacco dal mondo creando anche all'interno del monastero sostanziali condizioni di isolamento individuale; gli ordini mendicanti (Domenicani, etc.), pur rispettando regole di stretta clausura, si insediarono nei centri abitati dove espletare l'opera di evangelizzazione cui si erano votati. Analogamente, ogni ordine monastico finì col definire tipologie edilizie specifiche, in alcuni casi precisamente codificate in norme che vennero in vario modo adattate alla morfologia dei luoghi di insediamento, pur conservando una sostanziale uniformità di impostazione (Bosco, 1999).

Così, oggi, disponiamo di un patrimonio immobiliare di enorme interesse sia dal punto di vista architettonico che dal punto di vista artistico, dato che gli Ordini ammisero all'interno di molte delle chiese abbaziali emblematiche forme artistico decorative di notevole fattura.

Anche in Calabria le strutture monastiche religiose del passato seguono e rappresentano gli elementi fondativi di una "urbanistica religiosa" che ha significativamente segnato l'organizzazione civile del territorio, ispirando caratteri insediativi e modelli architettonici (Quattrone, 2009).

In particolare, intorno alla via Popilia, si formano dei veri e propri areali dove le strutture conventuali di origine basiliana rappresentano centri di ascetismo e spiritualità ma anche, di riflesso, di sviluppo territoriale. Molte di queste strutture sono ancora presenti sul territorio attraversato dalla strada, che oggi appare disseminata di testimonianze di abbazie basiliano-bizantine, benedettine, cistercensi, etc.

¹ Consiglio Nazionale delle Ricerche – IIA.



1. *Il monachesimo basiliano in Calabria*

Nella grande fioritura del monachesimo medievale i monasteri formarono vere e proprie reti comunicative e politiche (Lascu, 2015).

A volte i conventi e i monasteri erano una vera e propria *polis*, attorno alla quale ruotavano le dinamiche sociali ed economiche dei territori di riferimento (Quattrone, 2009).

Dapprima si trattava di poveri monasteri, a volte semplici grotte o capanne circondate da una palizzata. I monasteri allora erano una sorta di cuore spirituale, sociale ed economico dei piccoli gruppi di gente che nell'alto Medioevo popolavano le regioni meridionali. La povertà materiale contrastava con la preziosa spiritualità vissuta in questi ambienti. I manoscritti liturgici e la tradizione culturale ne sono una testimonianza.

La Calabria sin dalla più remota antichità custodì ed alimentò nel suo seno quello che comunemente viene designato monachesimo basiliano, cioè il monachesimo di tradizione bizantina. Fino all'avvento dei Normanni (XI sec.) il monachesimo italo-greco costituiva un movimento di maggiore osservanza dei precetti cristiani che si esprimeva nelle numerose forme di vita ascetica tipicamente orientali. Dappertutto in Calabria, ma in modo particolare ai confini calabro-lucani, i monaci basiliani costituirono due grandi provincie monastiche (*Mercurion* e *Latinianon*).

Quando i Normanni conquistarono l'Italia meridionale bizantina (1071) e cercarono di consolidare il loro potere, pensarono anche alla realtà monastica italo-greca. La precarietà delle costruzioni dei monasteri indipendenti uno dall'altro e la varietà di forme di vita rendevano questi monaci poco controllabili. Così, un po' per devozione, un po' per scongiurare la presenza di un nemico in casa, qualora Bisanzio avesse deciso la riconquista dell'Italia meridionale, li favorirono con benefici e con la costruzione di bei monasteri secondo il modello occidentale, in modo da creare una forma di stabilità e di controllo. La vita cenobitica prese quindi il sopravvento a danno delle altre forme.

La caratteristica indipendenza dei monasteri finì con la creazione di confederazioni monastiche come ad esempio gli Archimandritati che venivano nominati direttamente dal Re. Dal punto di vista umano, materiale e culturale il monachesimo italo-greco, proprio sotto i Normanni conobbe il suo apice: monasteri ricchi e potenti, centri di civiltà e di cultura. Ma poi vennero i tempi tristi, l'ostilità politica e religiosa degli Angioini e degli altri dominatori che succedettero loro, la latinizzazione forzata, la diminuzione dell'elemento grecofono, il regime di Commenda determinarono la inarrestabile decadenza. Filippo II di Spagna ne chiese la definitiva latinizzazione, ma Gregorio XIII cercò di salvare questo monachesimo avviando quella riforma che nel 1579 diede vita alla Congregazione dei Basiliani d'Italia (Passarelli, 2000).

Il terremoto del 1783 in Calabria distrusse tutti i monasteri basiliani ed i beni furono incamerati dalla Cassa Sacra del Regno di Napoli. Dopo la soppressione degli ordini monastici ad opera del nuovo Regno d'Italia (1866), i Basiliani scomparvero dalla Calabria. Molti dei conventi di origine basiliana divennero la sede di nuovi ordini religiosi che si insediarono nelle strutture rimaste in piedi. Oggi questi luoghi si configurano come posti segnati dalla devozione che si distinguono oltre che per ragioni storiche, architettoniche, artistiche e religiose, anche per un armonico rapporto spiritualità/natura, ruralità. Il monachesimo in Calabria lascia le testimonianze di un processo di sovrapposizione di due culture, quella orientale di matrice bizantina e quella latina frutto di accordi politici tra il Papato di Roma e i conquistatori Normanni dell'Italia meridionale, ancora leggibili nelle matrici compositive, nella stratificazione di stili e nell'impiego di materiali diversi delle architetture (Quattrone, 2012).

2. La via Popilia

La via “Capua-Regium” tradizionalmente nota come via Annia Popilia era un’importante strada romana costruita nel 132 a. C. dal console romano Publio Popilio Lenate, per congiungere la *Civitas foederata Rhegium* con Roma, attraversando le tre regioni meridionali Campania, Basilicata e Calabria.

Geograficamente la strada da Capua raggiungeva Nola, *Nuceria Alfaterna* (Nocera Superiore) e poi *Salernum* (Salerno) sul mare Tirreno. Da qui la strada si dirigeva verso la piana del Sele attraversando la città di *Eburum*, l’odierna Eboli. Dopo aver toccato la confluenza tra il fiume Sele e il Tanagro, la via Popilia puntava a sud risalendo il percorso di quest’ultimo fino a raggiungere il Vallo di Diano, un altopiano dove all’epoca erano situate le città romane di *Atina* (Atena Lucana), *Tegianum* (Teggiano), *Consilinum* (Padula), *Sontia* (Sanza) e i pagi di *Marcellianum* e *Forum Annii*, poi *Forum Popilii*. Molti di questi insediamenti furono devastati da Alarico nel 410 e solo alcuni sono stati ricostruiti in epoca medievale, come per esempio *Forum Popilii* ricostruita in posizione più difendibile con il nome usato anche modernamente di Polla. Lasciato il Vallo di Diano, la strada si dirigeva a sud verso la antica città, ora scomparsa, di *Nerulum*.

La prima *statio* calabrese era a *Muranum*, l’odierna Morano Calabro, da qui raggiungeva il territorio di Castrovillari e tramite una diramazione presso Piano di Cammarata raggiungeva Copia. Nel percorso fino a Regium, la strada attraversava il territorio di *Interamnium* (San Lorenzo del Vallo) nella Valle dell’Esaro e le città di *Caprasia* (Tarsia), per giungere lungo il Crati a *Consentia* (Cosenza) e a *Mamertum*, la città oggi conosciuta come Martirano, nota nelle cronache romane per la resistenza dei suoi abitanti alleati di Roma contro Pirro nelle guerre pirriche. Da qui seguendo i crinali appenninici arrivava nella Valle del Savuto lambendo la costa tirrenica ed attraversando Terina (Sant’Eufemia), raggiungeva l’importante nodo fluviale di *Ad Sabatum Flumen*, un passaggio obbligato e di importanza strategica per i collegamenti nella zona e per raggiungere l’antica *Vibona*, ora Vibo Valentia. Proseguendo lungo l’antica strada romana, si raggiungeva *Hipponium*, città ribattezzata dopo le guerre pirriche *Valentia* e unita con Vibo nel comune moderno di Vibo Valentia. Ancora percorrendo la via Popilia verso sud si raggiungeva Nicotera, il porto di *Scyllaeum* (Scilla) e *Columna* (Cannitello) (Minasi, 2015).

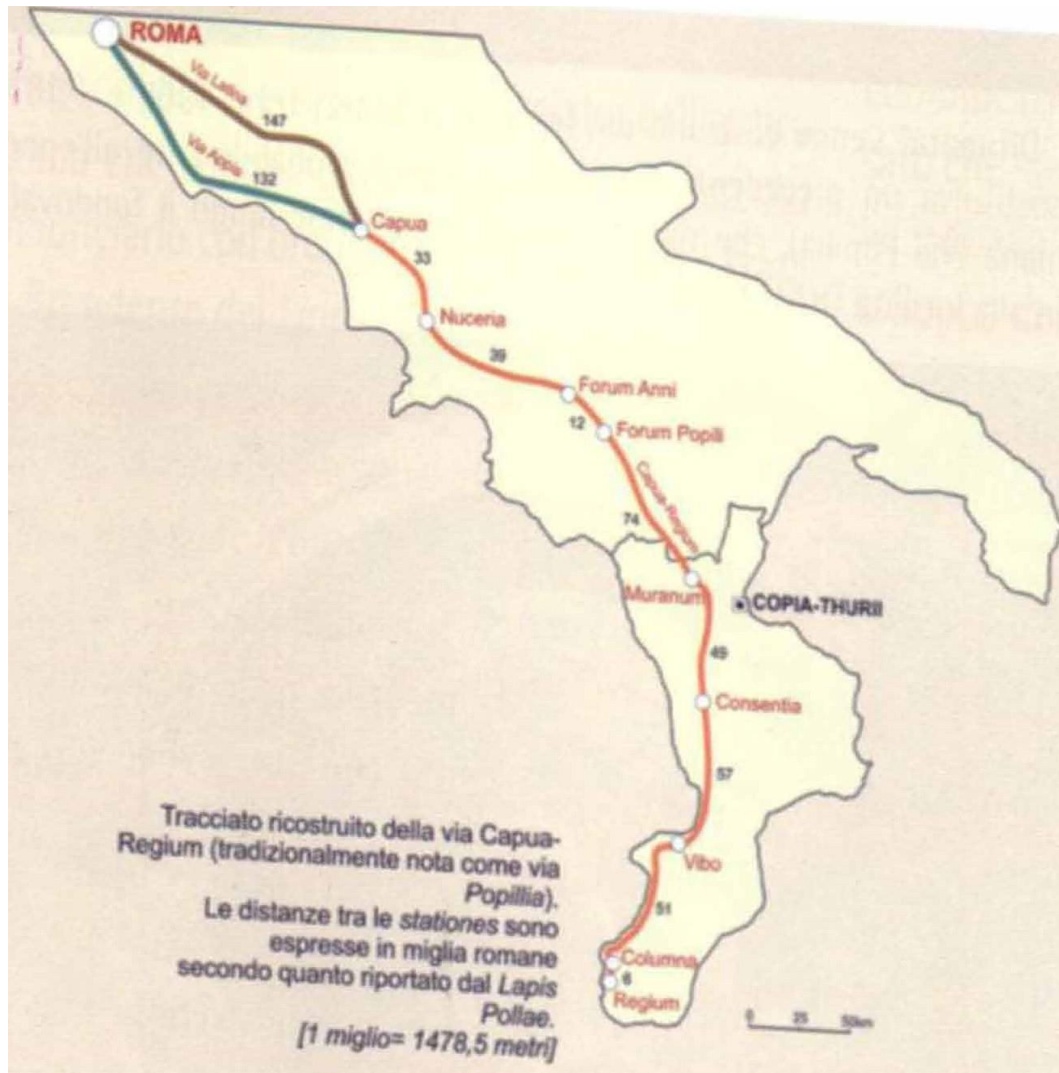


Figura 1. Il tracciato della via Popilia.

Questo asse viario meridionale, staccandosi a Capua dalla via Appia e proseguendo verso sud attraverso la Calabria fino a Reggio, consentiva i collegamenti tra Roma e i porti di imbarco per la Terra Santa, oltre che per l’Africa e l’Oriente. La via Annia Popilia assicurava un asse veloce per lo spostamento delle truppe romane, rappresentava un collegamento agile e veloce con la Sicilia e consentiva rapidi spostamenti all’interno della regione, facilitando lo scambio delle merci ma soprattutto di idee, costumi, usi per favorire ed accelerare il processo stesso di romanizzazione.

La strada influì notevolmente sull’organizzazione dei territori attraversati; inoltre, fin dall’antichità, fu percorsa da viaggiatori che lasciarono ampie testimonianze del loro passaggio.

Con la costruzione della via *ab Regio ad Capuam* già in epoca romana nel II e I sec. a. C. sorsero numerose ville nel territorio di Castrovillari, nella piana di Sibari, nella media valle del Crati. A Cosenza il passaggio della strada favorì il raggruppamento in senso urbano della serie di villaggi e di strutture territoriali precedentemente sparsi alle falde e intorno a colle Pancrazio. La strada favorì molte strutture territoriali più decentrate, ma pur sempre collegate all’arteria, come i centri abitati di Blanda, Sibari, Francavilla, Crotone, Locri, etc. (Minasi, 2015).

Anche nel Medioevo la Popilia fu molto frequentata per raggiungere l’oriente. In questo periodo non sono soltanto gli *itineraria* scritti dai pellegrini che ci illuminano sui percorsi verso Oriente o i luoghi di culto locali, ma anche oggetti provenienti dalla Palestina che sono stati ritrovati lungo le principali vie ed in particolare alcuni reperti come l’*enkolpion* rinvenuto a Malvito. Nel medioevo alle como-

de *stationes* del percorso stradale romano si sostituirono gli *hospitales* che accoglievano, ospitavano, e a volte curavano, i viaggiatori. Sono numerosi lungo il percorso gli ospedali gestiti dai templari, dagli ospitalieri di San Giovanni (poi cavalieri di Malta) e da altri ordini religiosi.

Il territorio calabrese era percorso anche da chi proveniva da Costantinopoli e poi via terra raggiungeva Roma. Di una via dei pellegrini da Costantinopoli a Roma, per visitare le tombe dei Santi Apostoli, con sbarco a Crotone in Calabria, abbiamo notizia nel XII secolo. Nell'Alto Medioevo i pellegrini una volta sbarcati a Crotone per raggiungere Roma utilizzavano la comoda strada costiera ionica attraversando i territori di *Meto*, *Petilia* (Strongoli), *Cariati*, *Roscianum* (Rossano), *Thurium*. Dopo questa località una bretella stradale collegava la strada costiera jonica alla Annia/Popilia nei pressi dello *statio* di *Interamnia*. Ma anche in pieno XVI secolo l'Annia Popilia fu attraversata da pellegrinaggi religiosi attirati dal Sacro Monte di Laino Borgo, che ripropone gli edifici sacri di Gerusalemme ed utilizzato come luogo sacro" per il pellegrinaggio sostitutivo (Minasi, 2015).

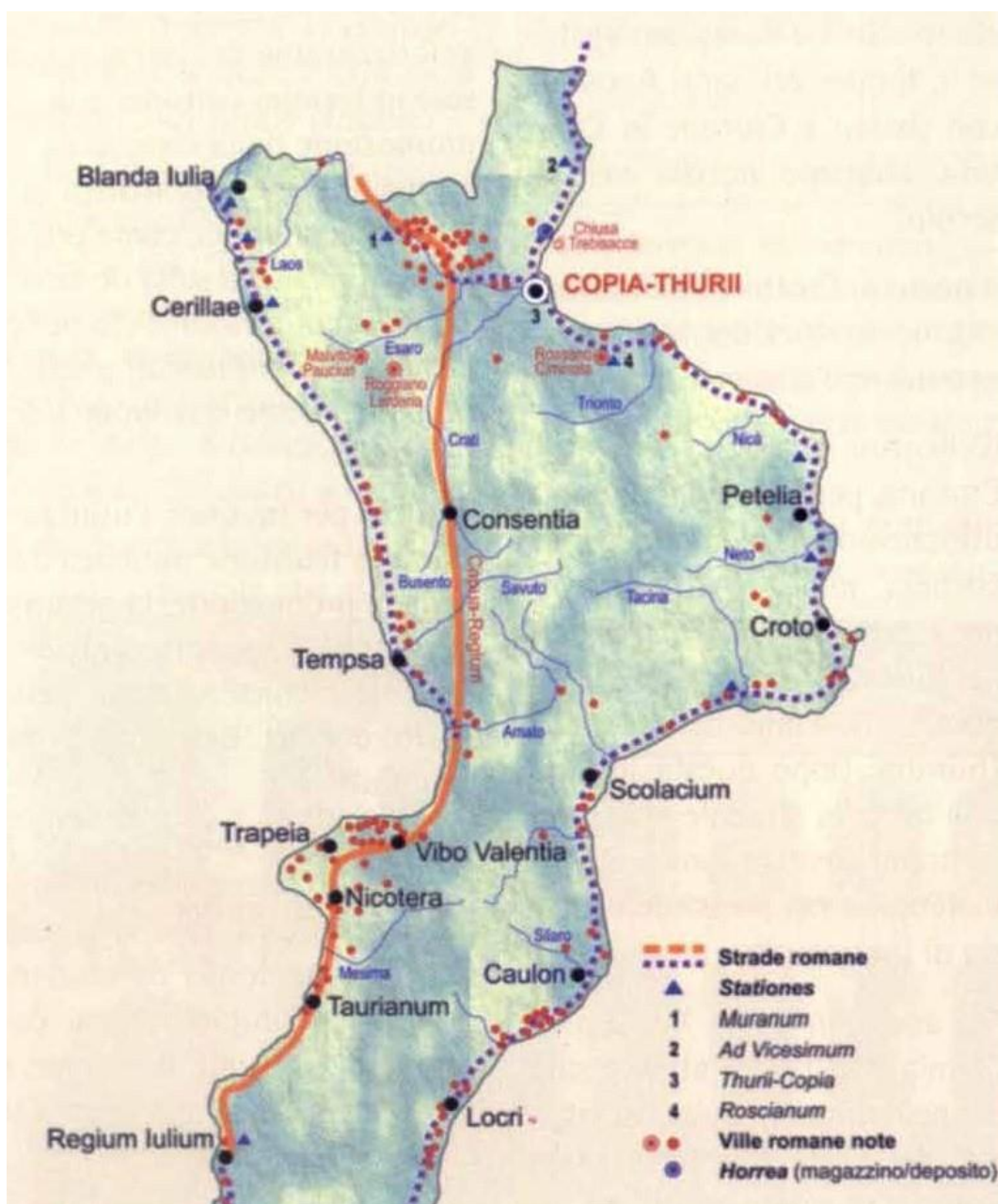


Figura 2. Il tracciato in Calabria con le *stationes*.

3. *Ipotesi di valorizzazione del territorio attraversato dalla via Popilia*

In un'ipotesi di valorizzazione è auspicabile che la via Popilia venga innestata sul segmento della via Francigena già riconosciuto come itinerario storico e, partendo dai 300 km del tratto calabrese, da quello della Basilicata e della Campania, possa collegarsi all'Europa. Si verrebbe così a creare un grande itinerario culturale che consentirebbe il collegamento tra Europa e Mediterraneo.

Inoltre quello che si auspica è una valorizzazione del territorio non solo in termini culturali e di promozione della conoscenza ma anche e soprattutto in termini economici, con ricadute sul potenziamento delle attività imprenditoriali e sulla riqualificazione e lo sviluppo (Quattrone, 2009).

Nella via Popilia disseminata e persistente è stata la presenza dei monaci basiliani con i cenobi nel periodo bizantino, delle comunità di monaci benedettini e di abbazie normanno-cistercensi, che con le loro diverse culture stratificatesi nel tempo hanno influenzato la storia e le tradizioni della regione, caratterizzandone lo sviluppo per oltre 300 anni (X-XII secolo).

Partendo dal contesto della via Popilia, quindi, l'idea è quella di costruire un sistema articolato e integrato di fruizione delle risorse storico-culturali e ambientali presenti, composte da un lato da importanti beni architettonici ecclesiastici e religiosi espressione dell'architettura dei periodi bizantino-normanno-svevo e dall'altra dei beni naturali e paesaggistici espressione della ricchezza ambientale dell'intera Regione. La valorizzazione dei monasteri/conventi/abbazie per la riqualificazione attuale della vita urbana e territoriale impone dunque la conoscenza di un patrimonio scarsamente indagato e non completamente censito. In primis occorre quindi la tassonomia delle risorse ma anche la divulgazione di queste attraverso centri di riferimento dei percorsi pellegrinali, di centri culturali di documentazione e didattica, etc. (Lascu, 2015).

L'ipotesi di valorizzazione auspicata parte da un'accurata analisi SWOT del territorio, come di seguito illustrata.

Punti di forza

- **alta concentrazione di testimonianze monumentali e storico – artistiche di notevole pregio in grado di rispondere positivamente alla crescente domanda nazionale ed internazionale di turismo culturale;**
- **notevole presenza di beni ecclesiastici tuttora adibiti al culto, in grado di far nascere interesse per un turismo di carattere religioso;**
- **disponibilità di un patrimonio ambientale di grande estensione e pregio qualitativo;**
- **produzioni locali tipiche ed identificative del territorio che, opportunamente qualificate e potenziate, oltre a soddisfare la domanda locale, sono in grado di conquistare fette di mercato sempre più ampie;**
- **forti segnali di vitalità e rinascita culturale espressi da molte città;**
- **maggiore consapevolezza da parte delle istituzioni locali della necessità di puntare sulla valorizzazione delle risorse locali per un rilancio dell'intera area;**

Punti di debolezza

- scarsa attenzione per la tutela del patrimonio architettonico, artistico e storico culturale;
- inesistenza di adeguati strumenti di conoscenza e promozione del patrimonio culturale;
- elevati tassi di disoccupazione;
- difficoltà di valorizzazione commerciale delle produzioni tipiche locali;
- scarsa qualità di strutture ricettive e dei servizi legati all'accoglienza turistica;
- progressivo spopolamento dei piccoli centri e delle aree interne;
- assenza di forme di collaborazione e coordinamento fra le varie istituzioni locali;
- basso livello di efficienza e sicurezza delle reti di trasporto;
- bassa qualità dei collegamenti fra le reti di trasporto locale e quelle nazionali e internazionali;
- scarsa percezione dell'ambiente come risorsa strategica per l'avvio di processi di crescita

- **cospicua presenza di capitale umano con elevati tassi di scolarizzazione;**
- **tendenza dei giovani ad intraprendere nuove iniziative imprenditoriali e maggiore predisposizione verso forme di lavoro autonomo.**

Opportunità

- **presenza di elementi di forte attrazione che, se opportunamente valorizzati, possono offrire una valida risposta a nuove forme di turismo specializzato (culturale, religioso, escursionistico, ...);**
- **esistenza di un patrimonio naturale unico per l'elevato valore e la singolare eterogeneità che lo contraddistingue;**
- **domanda in aumento di prodotti agro-alimentari e artigianali tipici e identificativi dell'area;**
- **possibilità di intercettare i flussi turistici diretti verso mete più conosciute;**
- **diffusione di forme di collaborazione e coordinamento fra le varie istituzioni e parti sociali operanti sul territorio;**
- **politiche regionali, nazionali e comunitarie finalizzate alla promozione di progetti di sviluppo locale;**
- **completamento autostrada SA-RC; - miglioramento dell'efficienza della linea ferroviaria NA-RC;**
- **miglioramento dei collegamenti aerei in particolare tra gli aeroporti di Reggio Calabria e Lamezia Terme e i maggiori scali nazionali;**
- **ampia disponibilità di capitale umano altamente qualificato.**

economica;

- basso tasso di innovazione tecnologica e conseguente obsolescenza degli impianti in misura tale da far perdere competitività al sistema produttivo locale.

Rischi

- importanti testimonianze del patrimonio culturale minacciate dalla mancanza di azioni a favore del loro recupero;
- insufficiente attenzione riservata al patrimonio ambientale con irrimediabili conseguenze sul suo depauperamento;
- difficoltà delle produzioni tipiche locali ad inserirsi nei grandi circuiti del commercio nazionale ed internazionale;
- incapacità di attrarre investimenti dall'estero;
- progressivo declino demografico delle aree di montagna con conseguente perdita di parti importanti del patrimonio storico, culturale, economico e sociale;
- accessibilità dei centri interni resa particolarmente difficoltosa da infrastrutture e servizi di trasporto del tutto inadeguati;
- incapacità della pubblica amministrazione di assumere il ruolo di soggetto trainante nelle politiche di sviluppo dell'area;
- sfiducia dei cittadini nei confronti delle istituzioni;
- scarsa propensione degli attori locali a realizzare una forma di gestione integrata del territorio attraverso l'attivazione di sinergie politiche e programmatiche;
- incapacità di usufruire dei mezzi finanziari messi a disposizione dall'Unione Europea;
- eccessivo ritardo nei lavori di ammodernamento dell'autostrada SA-RC e della linea ferroviaria lungo la dorsale tirrenica NA-RC;
- accentuata inclinazione all'individualismo di molti operatori economici;

4. Il progetto strategico di promozione

La finalità del progetto strategico è quella di promuovere un sistema di offerta turistico-culturale basato sull'integrazione delle risorse territoriali di rilevanza storico-architettonica religiosa (chiese-abbazie, conventi-monasteri) con le produzioni tipiche, l'artigianato artistico, i servizi, le manifestazioni folkloristiche. Tale sistema permette di creare e diffondere il valore culturale ed ambientale del territorio di riferimento e garantisce benefici economici ed occupazionali duraturi nel tempo. L'obiettivo generale dell'itinerario delle abbazie/conventi in Calabria è quello di elevare il livello di sviluppo socio economico della Regione attraverso:

- La creazione ed il potenziamento dell'economia connessa al binomio turismo-cultura.
- L'attenzione ai valori ambientali e allo sviluppo sostenibile.
- L'integrazione degli interventi e delle risorse a disposizione.

La strategia di intervento è orientata al consolidamento dell'identità turistico-culturale del territorio e alla valorizzazione delle sue peculiarità, così da incrementare l'attrattività dell'area e produrre un effetto benefico sui flussi turistici. Tutto ciò sarà reso possibile specializzando e diversificando le funzioni di uso dei beni culturali oggetto di tutela e restauro e delle risorse paesaggistiche, artigianali, enogastronomiche, presenti in ognuno dei poli territoriali che costituiscono l'itinerario delle abbazie e dei conventi basiliano-bizantini, benedettini e cistercensi della Calabria. La messa in rete dei cinque poli e il coordinamento delle diverse iniziative sul territorio completano la strategia di sviluppo territoriale (Quattrone, 2012).

La strategia di intervento si sostanzia nell'attuazione concertata a livello locale di interventi volti a rafforzare e definire l'offerta turistico-culturale-ricettiva nelle sue componenti fondamentali attraverso:

- il recupero dei beni architettonici ecclesiastici di origine bizantina, benedettina e cistercense delle aree di sedime e dei beni artistici ad essi connessi;
- le azioni di valorizzazione e fruizione degli stessi beni;
- l'accoglienza e i servizi al turista attraverso lo svolgimento di azioni formative rivolte agli operatori del settore;
- la qualità del sistema delle infrastrutture minori a servizio dell'offerta turistica.

La valorizzazione delle strutture monastico-religiose presenti sul territorio regionale, con un inserimento di poli attrattivi collocati in posizione strategica, ha la finalità di creare un rinnovato interesse turistico di carattere religioso verso l'area interessata dall'intervento collegata/attraversata dalla via Popilia, e contemporaneamente, di contribuire allo sviluppo commerciale delle attività produttive locali, innescando infine un processo di crescita sociale, economica e culturale dell'intero territorio.

Tale finalità è raggiungibile attraverso una messa in rete di conventi, monasteri e abbazie sostanzialmente distinta in mini itinerari collocati nelle varie province calabresi (Quattrone, 2012).

Il piano delle strategie concepite prevede azioni specifiche su tre macrotematiche:

1. *Polarità e servizi*: per ogni filiera produttiva sarà individuato un comune capofila scelto in base alle proprie capacità ricettive, culturali, produttive e in base agli investimenti già fatti o da attivare, il quale sarà contemporaneamente porta d'accesso al mini itinerario cui è legato e responsabile di organizzare e sviluppare le tematiche funzionali, gestionali, e logistiche di filiera.
2. *Sistemi urbani ed ambientali*: saranno evidenziate le potenzialità di relazione tra tematiche ambientali, culturali, religiose e produttive al fine di difendere e promuovere le qualità che scaturiscono da queste tematiche quale valore aggiunto al complessivo sistema territoriale, in termini produttivi di visibilità e di competitività internazionale.
3. *Azioni ed interventi*: il piano si pone l'obiettivo di definire azioni ed interventi attraverso la collaborazione con le istituzioni, gli strumenti della concertazione, i contenuti della comunicazione, quali strumenti utili per orientare le amministrazioni pubbliche e gli imprenditori locali.

Gli elementi caratterizzanti della strategia saranno:

- L'avvio di una politica di valorizzazione del territorio incentrata su un'offerta turistica specializzata (turismo religioso), con un coinvolgimento dei poli dotati di attrattive naturalistiche e potenzialità commerciali attraverso la promozione di investimenti attuati da operatori economici esterni e operatori economici appartenenti alla comunità locale;
- Il conseguimento di un forte sviluppo economico e sociale attraverso la promozione di una logica di filiera in cui le attività produttive connesse con la fruizione dei beni ecclesiastici siano fortemente collegate e integrate alla fruizione turistica dell'area della via Popilia.

Gli obiettivi strategici saranno:

- Conservare e valorizzare i beni architettonici ecclesiastici;
- Riscoprire la cooperazione tra i diversi operatori economici e sociali dell'intera area e tra le amministrazioni per un maggiore e più strategico rilancio turistico.

Gli obiettivi trasversali saranno:

- La riqualificazione delle risorse architettoniche e naturali;
- La messa a punto di una strategia degli investimenti per lo sviluppo dell'economia locale.

5. *Gli itinerari turistico culturali*

Il piano strategico di valorizzazione dei beni architettonici ecclesiastici basiliano-bizantini, benedettini e cistercensi della Calabria si articola secondo cinque areali territoriali connessi alla via Popilia e sfrutta secondo una impostazione di strategia integrata e coordinata le risorse territoriali presenti. Nel concreto il piano prevede all'interno dell'unico itinerario regionale cinque percorsi. L'itinerario turistico culturale che ruota intorno alla via Annia Popilia può così essere articolato in cinque poli territoriali:

- *Polo territoriale del Cosentino.*

L'itinerario si snoda a partire da Cosenza con il notevole centro storico; da qui dirigendosi verso Sibari si fa tappa a Rossano, centro bizantino per eccellenza, che custodisce nel Museo diocesano di arte sacra il prezioso codice purpureo. A Rossano è anche importante la chiesa bizantina di San Marco. A seguire il centro di cultura albanofona di San Marco; sullo stesso percorso vi è l'abbazia di Santa Maria del Patire. Segue il centro di cultura albanofona di San Demetrio Corone con la chiesa di Sant'Adriano e la grotta di San Nilo; da qui, poi, attraversando la valle del Crati si giunge all'abbazia cistercense di Santa Maria della Sambucina nei pressi di Luzzi. Si prosegue verso nord per San Marco Argentano dove poco fuori dal centro abitato vi è l'abbazia cistercense di Santa Maria della Matina. Poi più all'interno verso est, giunti a San Giovanni in Fiore, vi è l'abbazia fiorentina di Gioacchino da Fiore. Infine, spostandosi sul versante tirrenico, nei pressi di Fiumefreddo Bruzio, vi è l'abbazia benedettina passata poi all'ordine fiorentino di Santa Maria di Fonte Lorato.

- *Polo territoriale lametino catanzarese.*

L'itinerario si sviluppa nella provincia di Catanzaro e prevede a partire dal centro storico di Catanzaro la visita dei ruderi dell'abbazia cistercense di Santa Maria del Corazzo presso Carlopoli. Da qui si raggiungono, in prossimità della costa tirrenica, i ruderi dell'abbazia di Santa Maria di Sant'Eufemia Vetere, inserita nel parco archeologico; l'ultima tappa è la visita della Basilica bizantino normanna della Roccelletta di Borgia o del Vescovo di Squillace, il cui sito è sede di un parco archeologico per la presenza di scavi e testimonianze dell'antica città romana di *Scolacium*.

- *Polo territoriale del marchesato crotonese.*

L'itinerario si sviluppa nella Provincia di Crotona a partire dal centro storico di Crotona, col museo

archeologico custode di molti reperti del passato magno-greco. Da qui, verso la collina, si raggiunge Santa Severina, con un centro storico ricco di monumenti di età bizantina quali il battistero, e normanni quali la cattedrale. Da qui attraverso la statale 107 si procede verso Mesoraca con i ruderi dell'abbazia cistercense di Sant'Angelo in Frigilo.

- *Polo territoriale del Vibonese e delle Serre.*

L'itinerario si sviluppa nella provincia di Vibo Valentia e parte dal centro storico di Tropea attraverso un percorso che dalla cattedrale normanna conduce alla suggestiva chiesa benedettina di Santa Maria dell'Isola e poi, spostandosi verso l'interno, si raggiunge Mileto. Appena fuori porta vi sono i ruderi dell'abbazia benedettina della SS. Trinità (oggi parco archeologico); da qui si arriva, attraversando le Serre a Soriano Calabro (dove vi è la Chiesa ed il Convento di San Domenico) per poi giungere a Serra San Bruno, dove insiste la Certosa bruniana, con annesso museo.

- *Polo territoriale tirreno-ionio reggino.*

L'itinerario si snoda all'interno della Provincia di Reggio Calabria. Si parte dal capoluogo Reggio Calabria dove è presente il Museo Archeologico della Magna Grecia, il Convento domenicano e la chiesa di San Domenico. Da qui si raggiunge sulla costa tirrenica Bagnara Calabra, dove si conserva qualche reperto proveniente dall'Abbazia benedettina di Santa Maria dei dodici apostoli. Poi sul versante ionico a Gerace è possibile visitare il notevole centro storico, il battistero bizantino e la cattedrale normanna. Da qui si arriva a Locri, dove è presente l'area archeologica. Proseguendo per la statale 106 si arriva a Staiti dove vi sono i ruderi dell'abbazia bizantina di Santa Maria dei Tridetti. Poi verso nord si raggiunge la valle bizantina dello Stilaro, con il comune di Stilo dove è presente il monumento bizantino per eccellenza, la "Cattolica"; da qui, valicando il ponte sulla fiumara dello Stilaro e risalendo il colle soprastante, si trovano i resti del monastero dei Santi Apostoli. Poi, dopo un altro tratto di strada, si arriva al Monastero di San Giovanni Terestì vicino Bivongi.

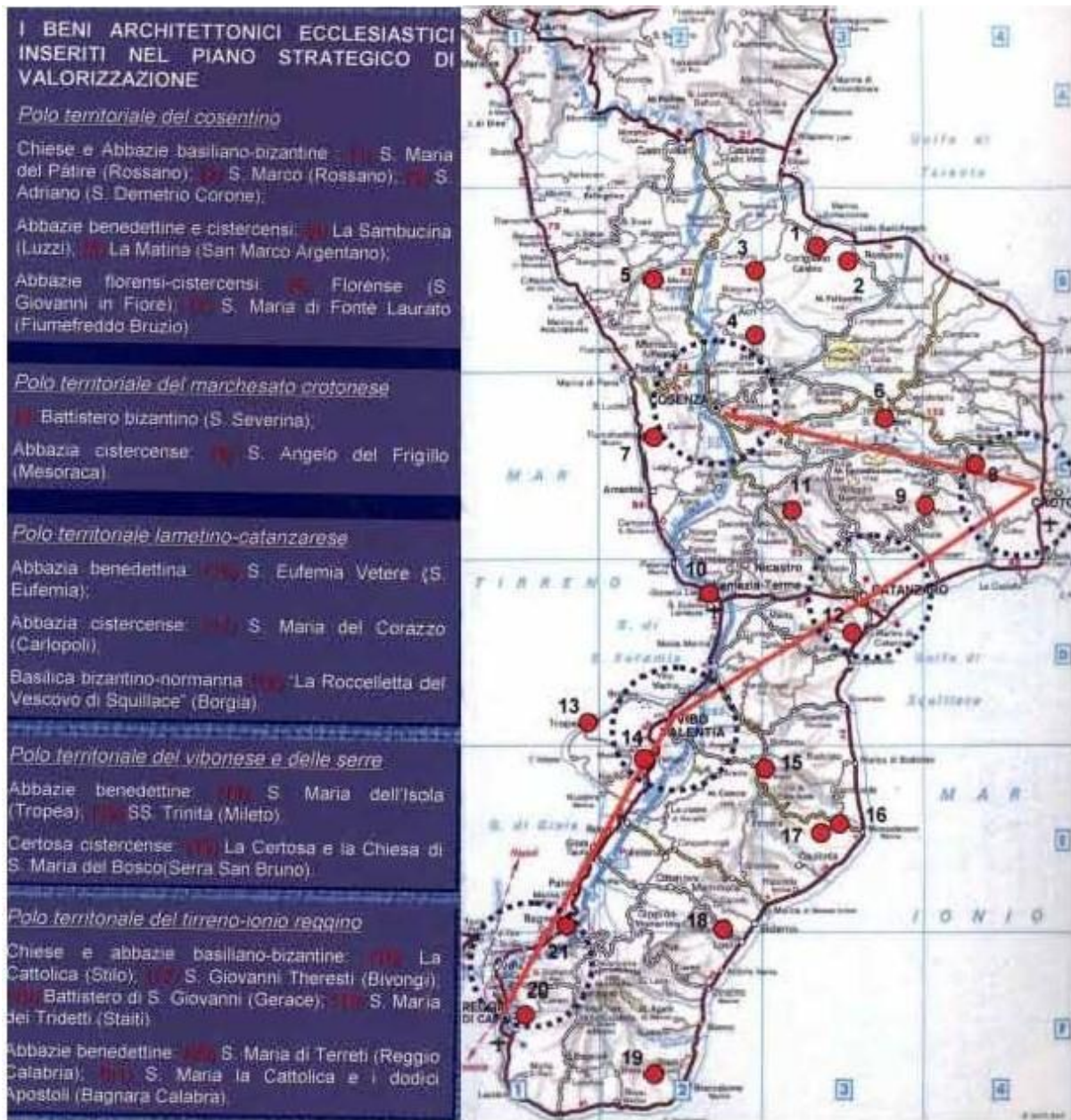


Figura 3. Gli itinerari e i poli territoriali proposti per la valorizzazione delle strutture religiose calabresi.

Riferimenti bibliografici

- Bosco, S., (1999), *Vecchi e nuovi monasteri: un programma per il recupero dei siti del pensiero*. In: Beguinot C., *I siti del fare e i siti del pensare*, Giannini editore, Napoli, pp. 153-163.
- Lascu, T.N., (2015), *Monasteries Pilgrim Routes - Significance and opportunities*. In: *International Conference on Architectural Research Proceedings*, Ion Mincu University, Bucharest.
- Minasi, E., (2015) "Adottiamo la via Annia Popilia perché? Conosciamo il passato per costruire il futuro" *Rivista del Distretto 108 Ya dell'Associazione Internazionale dei Lions clubs*, 2, pp. 30-33.
- Passarelli, G., (2000), "Il monachesimo basiliano", *Avvenire - Speciale Calabria*, 3.
- Quattrone, G., (2009), *I luoghi della fede e gli itinerari dell'arte*, Città del sole edizioni, Reggio Calabria.
- Quattrone, G., (2012), *Planning religious tourist routes for the development of Calabria territory*. In: Trono A. (ed), *Sustainable religious tourism*, Esperidi edizioni, Lecce.

ALESSANDRA FERRIGHI¹

VENEZIA, CONFESSIONI RELIGIOSE E GEOGRAFIE URBANE (1797-1821)

1. Venezia e i luoghi di culto

Venezia, città di traffici commerciali, fin dalle sue origini ospitava entro i suoi confini e territori diverse comunità di stranieri, offrendo loro la possibilità di risiedere, organizzarsi, celebrare riti e liturgie religiose (Minichella, 2014; Calabi, Lanaro, 1998; Calabi, 1999). L'accoglienza pur tuttavia è andata modificandosi attraverso i secoli con regole che di volta in volta cambiarono in base alle richieste delle comunità o alle coercizioni che la Repubblica imponeva alle stesse. Sorsero 'alberghi' e 'ospizi' dove gli stranieri arrivando in città trovavano alloggio o assistenza; 'fondaci' dove potevano sia alloggiare che immagazzinare le mercanzie dei loro commerci, come quello dei tedeschi, dei persiani e dei turchi, nelle vicinanze del mercato realtino e lungo il Canal grande (Concina, 1997). La comunità alemanna non aveva un luogo dove celebrare le messe, ma aveva uno stretto rapporto con la chiesa di S. Bartolomeo, ai piedi del ponte di Rialto, non lontana dalla 'casa' degli oltremontani. I turchi avevano un ambiente destinato a moschea all'interno delle mura del loro fontego sul Canal Grande (Tucci, 1985, pp. 38-55).

Nei luoghi marginali invece trovarono spazio altre comunità di stranieri. I Greci, sin dall'inizio del loro insediamento a Venezia, officiavano le liturgie cristiano-bizantine nella chiesa di S. Biagio, diventata nel tempo troppo piccola e senza un cimitero. Avevano chiesto e ottenuto un nuovo terreno dove edificare la loro nuova chiesa nel 1514, S. Giorgio dei Greci, che fu consacrata nel 1565 (Concina, 1989, pp. 21-38). Gli Ebrei dal 1516 furono costretti ad abitare nel Ghetto, in un'area della città scelta *ad hoc* dal Senato, perimetrata da canali e con porte che delimitavano lo spazio urbano a loro destinato. All'interno di quel recinto costruirono le loro Sinagoghe (Concina, Camerino, Calabi, 1991). Tra le parrocchie di S. Giuliano e di S. Zaccaria si trovava invece concentrata la comunità degli armeni. La chiesa di Santa Croce, non lontano dalla chiesa di S. Giuliano, divenne insieme al vicino ospizio, la sede del tempio armeno che verrà ampliato nel XVII secolo (Gianighian, 1990, pp. 50-53).

Ciò che appare è che anche gli insediamenti degli stranieri seguono le logiche della crescita urbana per zone: nel corpo della città trovano spazio i palazzi pubblici, quelli del potere e dei mercati, le case e i palazzi dei ricchi; ai margini, nelle zone esterne al corpo, nelle frange di crescita, trovano spazio le aree produttive, come la fabbrica di Stato, l'Arsenale, o altri cantieri navali, gli insediamenti popolari a basso reddito e delle comunità di minoranze, che tendevano a raggrupparsi per aree. Non va dimenticato che anche la chiesa e la casa del patriarca di Venezia erano ai margini, collocate nell'isola di S. Pietro di Castello, nell'estrema periferia, lontano dall'area marciana.

¹ Università IUAV di Venezia.





Figura 1. Venezia: localizzazione dei monasteri e dei conventi (grigio chiaro) e delle chiese parrocchiali (nero) prima dell'attuazione dei decreti francesi. Fonte: elaborazione dell'autrice.

Sempre ai margini trovano spazio anche altre comunità religiose. La Serenissima aveva accolto molti degli ordini religiosi esistenti nel territorio della penisola offrendo loro la possibilità di costruire monasteri e conventi sia in città che nelle isole della Laguna. Troviamo tra l'ordine dei mendicanti i Domenicani, i Francescani e i Serviti e i grandi complessi dei Santi Giovanni e Paolo, di S. Francesco della Vigna, di S. Maria Gloriosa dei Frari o di S. Maria dei Servi. Tra i chierici regolari i Gesuiti, i Somaschi e i Teatini con i loro grandi conventi sempre ai margini dei luoghi di potere. Infatti, se si mettono in evidenza la posizione di questi complessi possiamo notare che formano un anello intorno alla città. È evidente che le loro costruzioni fossero legate alla disponibilità di terreni non ancora densamente edificati per le esigenze legate alla regola dell'ordine, come il poter abitare, lavorare e coltivare all'interno della loro 'casa'.

Alcune riduzioni legate agli ordini religiosi avvennero intorno al 1766-1767 quando il Senato attuò una prima riforma degli stessi ordini. I conventi e i monasteri maschili furono raggruppati in tre categorie in relazione alle loro capacità di mantenersi attraverso i beni di proprietà. Nei complessi ecclesiastici il numero minimo di residenti doveva essere di dodici religiosi e a nessun ordine era consentita la questua come forma di sussistenza. Nel giro di pochi decenni i religiosi si dimezzarono e molti dei loro beni furono venduti per rimpinguare le casse dello Stato (Bertoli, 2001; Fumian, Ventura, 2004).

Qualche decennio più avanti con la caduta della Repubblica nel 1797 per la chiesa veneziana co-

città: non più sei sestieri ma otto sezioni, ciascuna con una propria vocazione. Nel piano si offriva «un saggio delle divisioni delle Parrocchie [sic] che saranno quattro per ogni Sezione, e quindi il numero di trentadue sarà il totale». Nella tavola le nuove suddivisioni sono campite con colori differenti per rendere ancora più esplicita la nuova organizzazione e sono messi in evidenza i soli edifici che nel progetto s'immaginano come le nuove chiese parrocchiali. Il piano proposto ricalcava le idee del giacobino Antonio Collalto che il 25 ottobre 1797 presentava, insieme al Comitato di Pubblica Istruzione, un rapporto sulla questione legata alla numerosità delle parrocchie e dei problemi collegati all'assenza di precisi confini delle stesse (Tramontin, 1991, 121-122) «[...] molti disordini, che sempre nacquero dalle disparità per la irregolarità delle contrade, perché alcune calli sono soggette a più parrocchie e persino la porta d'una casa è soggetta ad una parrocchia ed il rimanente ad un'altra; nacque l'inconveniente che si dovette calar qualche morto dalle finestre, perché passando per la porta, avrebbe appartenuto ad un altro parroco. [...] Conviene riformare i sistemi delle contrade e delle parrocchie, conviene diminuir il numero di queste. [...] Le parrocchie abbiano un egual numero di anime, si scelgano per parrocchie le chiese di quelle contrade che saranno le più grandi del centro delle sessioni e saranno così diminuite» (Tramontin, 1991, p. 121).

Con il trattato di Campoformio e poi con la pace di Presburgo, dopo la breve pausa austriaca nel Veneto, ritornarono i francesi che allargarono i confini del Regno d'Italia includendo Venezia. I decreti del 1807, il n. 261 del 7 dicembre 1807 *Decreto portante varj provvedimenti a favore della città di Venezia*, e del 1810, il n. 77 del 25 aprile 1810 *Decreto portante la soppressione delle compagnie, congregazioni, comuni e ed associazioni ecclesiastiche*, furono i provvedimenti che di fatto attuarono e conclusero quel processo di riammodernamento che era stato avviato nel lontano 1767 e appena abbozzato da Collalto.

Il decreto n. 261 del 1807 al Titolo VI *Concentrazione delle parrocchie* elencava quelle che dovevano diventare le nuove parrocchie. A titolo d'esempio si cita S. Marco – “cattedrale” – che da cappella di palazzo diventa chiesa parrocchiale, riunendo le parrocchie limitrofe di S. Giovanni Nuovo e di S. Basso. Prima del decreto le chiese parrocchiali in città erano settanta, di queste trentanove rimangono attive, mentre trentuno vengono soppresse ad applicazione del decreto.

La concentrazione delle parrocchie determina nuovi territori e nuovi confini. Dalla visita pastorale del 2 maggio 1803 voluta dal patriarca Lodovico Flangini, eletto patriarca cardinale il 23 dicembre 1801 dal governo austriaco, è possibile fare un confronto con la situazione che precede i provvedimenti francesi (Bertoli, Tramontin, 1969). Queste fonti però riescono a tracciare solo la posizione della chiesa parrocchiale e non le aree di interesse delle parrocchie stesse. Per ottenere, con buona approssimazione, i confini si sono utilizzate alcune fonti cartografiche, come quella che individua le contrade – coincidenti con le parrocchie – proposta da Ennio Concina (Concina, 1989) e la mappa catastale del 1808-1811. Solo grazie all'interpolazione dei dati cartografici è stato possibile definire i confini nello spazio urbano ben visibili nelle immagini della figura 3, nella colonna di sinistra, quale si possono notare le parrocchie e le loro estensioni nelle tre fasi prese in considerazione.

Nei primi mesi del 1808, subito dopo l'emanazione del decreto n. 261 del 1807, viene costituita una commissione al fine di attuare il decreto stesso. La Prefettura dell'Adriatico è l'organo che prende le decisioni insieme al Vescovo. Le parrocchie con meno di mille abitanti e quelle con redditi bassi sono soppresse, vengono rivisti i confini tenendo conto anche della distanza geografica tra le chiese parrocchiali. Si tiene conto dello stato di conservazione delle chiese e del valore storico artistico delle stesse, come nel caso della chiesa di S. Sebastiano che il suo interno era arricchito da opere di Paolo Veronese.

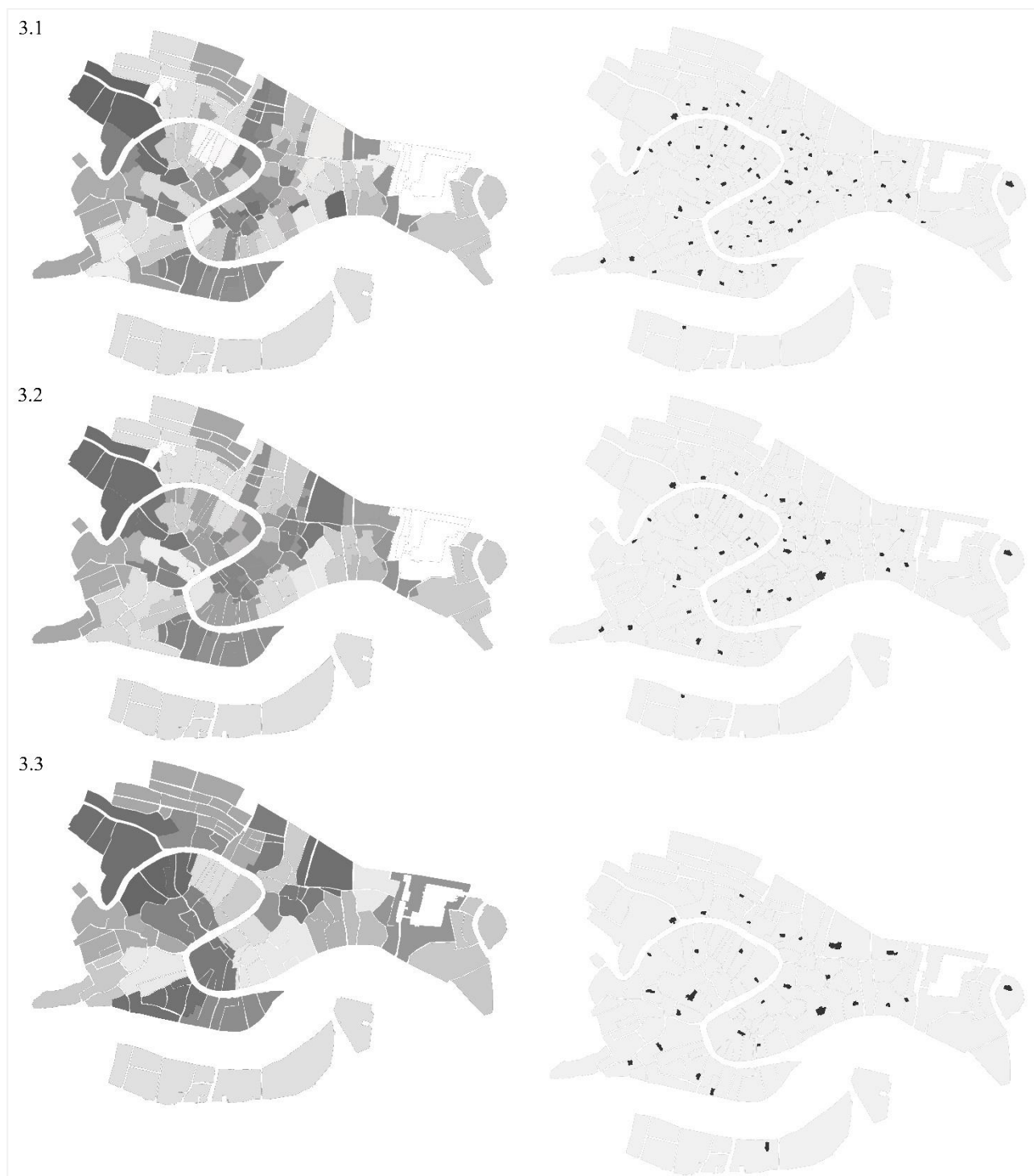


Figura 3. Rielaborazione della suddivisione dei territori delle parrocchie (a sinistra) e della localizzazione delle chiese parrocchiali (a destra). In queste piante di città si sono voluti mettere in evidenza tre momenti distinti: nella 3.1 le parrocchie sulla base dei confini delle contrade e la visita di Flangini; nella 3.2 dopo il decreto del 1807; nella 3.3 dopo il decreto del 1810 e dalla pianta di Paganuzzi del 1821, *Iconografia delle trenta parrocchie di Venezia*, che ridisegna la nuova configurazione e la nuova geografia delle parrocchie. Fonte: elaborazione dell'autrice.

Il decreto del 1810 rimescola di nuovo le carte. Con la soppressione degli ordini alcune delle grandi chiese appartenenti agli ordini religiosi diventano chiese parrocchiali, mentre i conventi sono riconvertiti a usi militari, come caserme, laboratori e collegi, o usi civili, come ospedali, case di riposo e

scuole. Le chiese di S. Maria Gloriosa dei Frari, dei SS. Giovanni e Paolo, dei Teatini o di S. Zaccaria divennero chiese parrocchiali. Altre ancora vennero soppresse e il numero venne ridotto a trenta. I criteri rimasero confermati: numero di 'anime', distanza tra le chiese parrocchiali, confini "certi ed inalterabili" (Tramontin, 1991, p. 127). Non va taciuto che la riduzione interessava direttamente anche l'erario che così doveva versare meno assegni di congrua ogni mese.

La città di Venezia si ritrova depauperata di molti edifici, anche di pregio, ricchi di opere d'arte, che via via furono demoliti o riconvertiti. A solo titolo d'esempio, si pensi al complesso di S. Maria dei Servi a Cannaregio, chiesa e convento furono venduti a privati (Zorzi, 1972, pp. 348-360). La chiesa venne smontata pezzo dopo pezzo e i materiali riutilizzati come mattoni e pietre da costruzione; il convento fu utilizzato come "Magazzino di Lana degli Ebrei", così come testimoniato dalla carta topografica di Augusto Denaix redatta tra il 1809 e il 1811 (Ferrighi, 2015, pp. 133-135), dopo che agli Ebrei fu concesso di essere omologati agli altri cittadini, dopo il 10 luglio 1797 (Ferrighi, 2016).

La nuova topografia delle parrocchie, dopo i primi decenni dell'Ottocento segnati da un lungo travaglio e da tentativi di ridefinizione e ricomposizione, la possiamo ottenere attraverso due fonti coeve, entrambe del 1821: la visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker (Bertoli, Tramontin, 1971), e la carta delle parrocchie di Giovanni Battista Paganuzzi (Paganuzzi, 1821). Pyrker, ungherese di origine, fu nominato patriarca di Venezia nel 1820 dal Governo austriaco (Bertoli, 1986, pp. 79-109). Formatosi all'interno di una comunità cistercense aveva una particolare attenzione verso le condizioni della popolazione meno abbiente. Scrive a S. M. Francesco I Imperatore della decadenza e delle condizioni di vita di molte fasce della popolazione di Venezia che diminuisce, perdendo di anno in anno i suoi residenti: numericamente si passa dai 150.000 abitanti nel 1797 ai 100.000 nel 1823 (Derosas, 2002, pp. 711-770).

La riduzione delle parrocchie, dei sacerdoti e dei parrocchiani segue un declino della popolazione più in generale. La necessità di fissare la nuova geografia la troviamo confermata nella pubblicazione in fogli di Paganuzzi. La città è ridisegnata non più nella sua interezza come nelle precedenti mappe di città, né in quadranti come nelle mappe censuarie, ma in fogli che corrispondono al tessuto urbano delle parrocchie. Nella cartella ogni foglio rappresenta solo una parrocchia: nei confini sono scritti i nomi delle altre lungo i bordi; le chiese sono campite a fitto tratteggio e con all'interno la specificità di ciascuna, indicando anche quelle soppresse.

Conclusioni

I cambiamenti nella Chiesa veneziana avvennero per mano dell'autorità politica. Nel cartiglio dell'impianto generale dell'*Iconografia* del Paganuzzi del 1821 *Indicazioni delle Chiese Parrocchiali, Succursali, Oratori, e Soppresse* si può leggere il lungo elenco comprendente 118 edifici: di cui 30 sono le chiese parrocchiali, 24 le succursali, 23 gli oratori e 32 le chiese soppresse. Vengono anche rilevate le chiese di altre confessioni religiose che sopravvivono ai profondi cambiamenti di inizio Ottocento. Le chiese di S. Giorgio dei Greci e di S. Croce degli Armeni sono presenti nell'elenco. Nessuna indicazione è data circa le Sinagoghe nell'area del Ghetto degli Ebrei, ma del resto si trattava di censire le nuove trenta parrocchie. L'area del Ghetto verrà riassorbita nelle nuove parrocchie e verrà ripartita tra quella di S. Marziale, con l'isola del Ghetto nuovo, di S. Geremia con il Ghetto vecchio, e dei Santi Ermagora e Fortunato comprendente il Ghetto nuovissimo.

Archivi

Archivio di Stato di Venezia, (d'ora in avanti ASVe), *Censo stabile, mappe napoleoniche*, 1808-1811,

conservato in copia digitale al CIRCE Laboratorio di cartografia e GIS dell'Università Iuav di Venezia.

ASVe, *Censo stabile, mappe austriache, 1838-1842*, conservato in copia digitale al CIRCE Laboratorio di cartografia e GIS dell'Università Iuav di Venezia.

ASVe, *Censo stabile attivato, mappe austro-italiane, 1867-1913*, conservato in copia digitale al CIRCE Laboratorio di cartografia e GIS dell'Università Iuav di Venezia.

ASVe, *Miscellanea Mappe*, dis. 1234, L. Ughi, *Iconografica rappresentazione della inclita città di Venezia consacrata al Reggìo Serenissimo Dominio Veneto*, 1729.

Biblioteca del Museo Correr di Venezia, (d'ora in avanti BMC), CI XLIV, n. 81, *Pianta della Comune di Venezia*, 1797.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., (1987-1997), *Contributi alla storia della chiesa di Venezia*, 10 volumi, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia.

Beltrami, D., (1954), *Storia della popolazione di Venezia dalla fine del secolo XVI alla caduta della Repubblica*, Cedam, Padova.

Bertoli, B., (1986), *La chiesa veneziana nel clima della Restaurazione*. In: *La chiesa veneziana dal tramonto della Serenissima al 1848*, 7, *Contributi alla storia della chiesa veneziana*, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia, pp. 79-109.

Bertoli, B., (2001), *La Chiesa di Venezia dalle origini al duemila*, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, Venezia.

Bertoli, B., (2002), "La soppressione di monasteri e conventi a Venezia dal 1797 al 1810", *Deputazione di Storia patria per le Venezie*, 11, 2002, pp. 5-92.

Bertoli, B., Tramontin, S., (1969), *La visita pastorale di Ludovico Flangini nella diocesi di Venezia (1803)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Bertoli, B., Tramontin, S., (1971), *La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker nella diocesi di Venezia (1821)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Bertoli, B., Tramontin, S., (1976), *Le visite pastorali di Jacopo Monico nella diocesi di Venezia (1829-1845)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Biadene, S., Romanelli, G., (1982), *Venezia piante e vedute. Catalogo del fondo cartografico a stampa. Museo Correr*, La Stamperia di Venezia, Venezia.

Bollettino delle Leggi del Regno d'Italia, parte prima, dal primo gennaio al 30 giugno 1810, (1810), Reale Stamperia, Milano, pp. 264-267.

Bollettino delle Leggi del Regno d'Italia, parte terza, dal primo ottobre al 31 dicembre 1807, (1807), Reale Stamperia, Milano, pp. 1188-1203.

Bonazza N., di Lenardo, I., Guidarelli, G., (2013), *La Chiesa di San Bartolomeo e la comunità tedesca a Venezia*, Marcianum Press, Venezia.

Calabi, D., (1999). "Gli stranieri nella capitale della repubblica Veneta nella prima età moderna", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 111, 2, pp. 721-732.

Calabi, D., Lanaro, P., (1998), *La città italiana e i luoghi degli stranieri. XIV-XVIII secolo*, Laterza, Bari-Roma.

Cappelletti, G., (1851), *Storia della Chiesa di Venezia dalla sua fondazione sino ai nostri giorni*, 2, Venezia.

Concina, E., (1989), *Venezia nell'Età moderna. Struttura e funzioni*, Marsilio, Venezia.

Concina, E., (1997), *Fondaci. Architettura, arte e mercatura tra Levante, Venezia e Alemagna*, Marsilio, Venezia.

Concina, E., Camerino, U., Calabi, D., (1991), *La città degli Ebrei. Il Ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, Albrizzi, Venezia.

- Dalla Zuanna, G., Rosina, A., Rossi, F., (2004), *Il Veneto. Storia della popolazione dalla caduta di Venezia ad oggi*, Marsilio, Venezia.
- Derosas, R., (2002), *La demografia dei poveri. Pescatori, facchini e industrianti nella Venezia di metà Ottocento*. In: *Storia di Venezia. L'Ottocento e il Novecento 1797-1918*, 2, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 711-770.
- Ferrighi, A., (2015), *Augusto Denax, Carta topografica idrografica militare della laguna di Venezia e del litorale*. In: Calabi D., Galeazzo L. (a cura di), *Acqua e cibo a Venezia. Storie della Laguna e della città*, Marsilio, Venezia, pp. 133-135.
- Ferrighi, A., (2016), *Dopo il Ghetto*. In: Calabi D., (2016), *Venezia, gli Ebrei e l'Europa. 1516-2016*, Marsilio, Venezia, 401.
- Ferrighi, A., (2017), *1797-1848: "tempi infelicissimi" per la Chiesa veneziana. Trasformazioni urbane e nuove geografie*. In: Bortolozzi C. (a cura di), *Patrimonio architettonico religioso. Nuove funzioni e processi di trasformazione*, Gangemi editore, Firenze, pp. 55-65.
- Fumian, C., Ventura, A., (2004), *Storia del Veneto. Dal Seicento a oggi*, Laterza, Roma-Bari.
- Gianighian, G., (1990), *La chiesa di Santa Croce e l'ospizio degli Armeni a Venezia*. In: *Gli Armeni in Italia*, De Luca Edizioni d'arte, Roma, pp. 50-53.
- Lanaro, P., (2008), *"Venezia nell'Ottocento: lo sviluppo del settore moda attraverso le guide commerciali"*, *Annali di storia dell'impresa*, 19/2008, Venezia, pp. 109-131.
- Minichella, G., (2014), *Frontiere aperte. Mussulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia*, Viella, Roma.
- Paganuzzi, G.B., (1821), *Iconografia delle trenta Parrocchie di Venezia*, Venezia.
- Quadri, A., (1844) *Descrizione topografica di Venezia e delle adjacenti lagune*, Venezia.
- Rosina, A., (2000), *La popolazione di Venezia, 1633-1797: una ricostruzione delle dinamiche evolutive*. In: Rosina A., Rossi F. (a cura di), *Il sistema demografico alla fine delle grandi epidemie. Venezia, il Dogado, Chioggia tra Seicento e Settecento*, Cleup, Padova, pp. 39-61.
- Tonizzi, F., Urbani, C., Bernardi, G., (2013), *Napoleone e la Chiesa: il caso di Venezia*, Marcianum Press, Venezia.
- Tramontin, S., (1991), *"La riduzione napoleonica delle parrocchie: origine – attuazione – conseguenze"*, *Ricerche di storia sociale e religiosa*, XX, 39, pp. 121-122.
- Zorzi, A., (1972), *Venezia scomparsa*, 2, Electa, Milano, pp. 348-360.
- Tucci, U., (1985), *Tra Venezia e mondo turco: i mercanti*. In: *Venezia e i Turchi*, Electa, Milano, pp. 38-55.