

Giulio Giovannoni

Università degli Studi di Firenze | giulio.giovannoni@unifi.it

KEYWORDS

spazi del sacro; riti urbani; didattica della pianificazione; migrazioni

ABSTRACT

Il rapporto tra didattica della pianificazione e spazi del sacro è ambivalente. Da una parte i corsi di storia urbana evidenziano il rapporto tra spazi del sacro e storia della città, dall'altra la pianificazione contemporanea ha perduto il senso della loro rilevanza. La struttura urbana della città storica discende dall'articolazione gerarchica di architetture religiose di diverso ordine e grado, che condizionano in modo determinante lo *skyline* e l'organizzazione degli spazi pubblici. Ciò vale per la città antica, ma è vero soprattutto per la città medievale e moderna, i cui codici estetici e compositivi trovano la loro chiave di volta nell'articolazione tra edilizia specialistica religiosa ed edilizia di base. Il rapporto tra città e spazio sacro è altrettanto evidente nella città islamica tradizionale. Tuttavia, la pianificazione ha perduto il senso della rilevanza dello spazio sacro nella città contemporanea, una rilevanza che riemerge oggi sotto molteplici forme. Il presente contributo afferma la necessità di riallacciare questa relazione, alla luce delle trasformazioni urbanistiche che hanno caratterizzato le città nell'ultimo mezzo secolo e dei cambiamenti che hanno investito la struttura demografica della città italiana negli ultimi decenni. Tra i problemi rilevanti in una possibile agenda didattica e di ricerca vi sono il tema del rapporto tra spazi del sacro, società multietnica e identità, e quello della relazione tra produzione dello spazio e dimensione simbolica dell'abitare.

English metadata at the end of the file

Didattica urbanistica e spazi del sacro: riallacciare una relazione necessaria

INTRODUZIONE

Il tema del ruolo del sacro nella didattica dei corsi di urbanistica ci pone di fronte a un apparente paradosso: da una parte lo spazio sacro è uno dei principali elementi che strutturano la città storica, dall'altra esso è stato pressoché espunto dai corsi di pianificazione, quasi fosse possibile prescindere da questo aspetto fondamentale nella pianificazione e gestione delle città.¹ La prassi urbanistica, di tipo amministrativo e professionale, lo tratta alla stregua di un problema tecnico da risolvere usando un approccio di tipo quantitativo del tipo "mq di spazi di culto per abitante."²

Le strutture urbane della città storica europea e islamica hanno un'organizzazione gerarchica che deriva in larga misura dall'articolazione tra spazio sacro e spazio profano. Questa non è altro che una formulazione più parziale di quella che Caniggia e Maffei definiscono come l'articolazione tra l'edilizia di base e l'edilizia specialistica.³ Detta artico-

lazione può essere analizzata attraverso l'analisi gestaltica figura-sfondo. Questo tipo di analisi ci permette anche di cogliere il livello di appartenenza dei diversi spazi del sacro alla gerarchia urbana complessiva.

Il *temenos* o recinto sacro è la casa di Dio: tempio, chiesa, moschea o sinagoga. Esso è raramente un edificio isolato all'interno del tessuto urbano, anche se le caratteristiche dello *skyline* possono sottolinearne la singolarità da lontano. A un primo livello gerarchico – come può essere quello del Duomo di una città oppure della chiesa principale di un paese – lo spazio sacro è in genere una figura che risalta sullo sfondo dello spazio pubblico inedificato. Scendendo nella scala gerarchica, lo spazio sacro tende progressivamente a integrarsi nel tessuto urbano della città storica e a diventare – nel contesto dell'edilizia di base – lo sfondo edificato che delimita uno spazio pubblico figurale.⁴

Da questa organizzazione gerarchica emerge la natura sostanzialmente frattale dello spazio sacro, che attraversa le diverse scale della città proponendosi come elemento organizzatore di un proprio ambito a una determinata scala. Questa caratteristica dello spazio sacro è in effetti condivisa con gran parte degli altri servizi (di tipo sanitario, scolastico, etc.) che la pianificazione urbanistica si preoccupa di programmare. Per dirla con Maffei e Maffei:

È importante riconoscere anche la scala di interferenza del singolo edificio di servizio all'interno della città: la cattedrale, essendo la "chiesa delle chiese", è posta nel "centro dei centri", ma altrettanto le chiese parrocchiali, che formano la diocesi di quella chiesa cattedrale, saranno situate al centro di un sottomodulo urbano con tessuti edilizi gravitanti baricentricamente su questo servizio. Per questa indiscutibile modularità dell'organismo urbano, spesso coincidendo i vari moduli con le varie fasi di sviluppo della città stessa, ogni tipo di servizio avrà allora una sua collocazione legata al modulo di riferimento e un'altra, diversificata dalla prima, dipendente dal contesto generale [...]. Gli urbanisti hanno codificato questa interrelazione tra città e localizzazione dei servizi attribuendo a ciascuno di essi uno specifico "raggio d'influenza" che si amplia parallelamente al crescere dell'interferenza del singolo servizio dalla scala del vicinato a quella della metropoli.⁵

Tuttavia, vi sono delle differenze significative tra la pianificazione dei servizi sanitari, scolastici, sportivi e i servizi di tipo religioso. Queste differenze derivano dal carattere fortemente simbolico e identitario dello spazio sacro, che è *temenos* – cioè recinto sacro – non solo dal punto di vista spaziale, ma anche e soprattutto dal punto di vista sociale e identitario.

Ora, la questione sopra evidenziata dell'evidente contraddizione tra l'importanza che lo spazio sacro assume quale principio ordinatore della città storica e il suo ruolo tutto sommato marginale nella prassi urbanistica, apre interessanti interrogativi, ai quali tenterò di rispondere con il presente contributo. In primo luogo si pone la domanda se la marginalizzazione degli spazi del sacro nell'ambito della pianificazione teorica e operativa si accompagni a una loro sostituzione con altri nodi funzionali, a una degerachizzazione *in toto* della città contemporanea, oppure a entrambi questi fenomeni. In secondo luogo ci si chiede se il carattere strutturante e pervasivo dello spazio sacro nella città storica europea implichi una particolare delimitazione semantica della nozione di sacro. In particolare, la trattazione del tema del sacro alla scala urbanistica, ci porta a soffermarci sugli aspetti sociali e identitari a esso connessi. In terzo luogo, laddove effettivamente presente, la sostituzione funzionale sopra ipotizzata può essere spiegata come ampliamento della nozione di sacro ad ambiti non direttamente connessi alla vita religiosa? Infine, è possibile immaginare una riformulazione della nozione di spazio sacro che permetta di dare conto delle trasformazioni della società contemporanea e che risulti rilevante nei corsi di pianificazione?

SPAZI DEL SACRO E STRUTTURA URBANA: DALLA CITTÀ COMPATTA ALLA DESTRUTTURAZIONE CONTEMPORANEA

Nella città storica la presenza fisica di Dio è pervasiva e capillare, sia in Europa che nelle aree in cui la religione islamica è dominante. Alle diverse scale della città corrispondono diversi edifici di culto: dalla cattedrale/moschea del venerdì, rivolta all'intera popolazione urbana, alle grandi chiese/moschee di quartiere, alle più piccole parrocchie/*külliye* ottomane a livello di strada e di unità di vicinato, ai tabernacoli agli incroci delle vie, fino ai più intimi spazi domestici dedicati al culto. Il potere della religione di organizzare la popolazione urbana a livello di quartiere è un caposaldo della città preindustriale. Due sistemi coerenti di questa organizzazione sono l'unità di vicinato islamica, specialmente la *külliye* ottomana, e la parrocchia cristiana. Nel contesto delle divisioni urbane, il ruolo dell'edificio di culto minore è quello di servire come centro di una comunità di fedeli abbastanza piccola da essere socialmente coesa.

Se la grande moschea del venerdì di una città islamica era il centro della comunità nel suo insieme, era la modesta moschea di quartiere che teneva insieme un gruppo di cittadini identificati dalla stessa affiliazione linguistica, etnica o tribale. A Bukhara sotto i Timuridi, per esempio, c'erano circa 200 piccole moschee per i 200 rioni in cui era divisa la città. Ogni rione o *guzar* aveva 30-60 case, una moschea (spesso chiamata come il suo costruttore), una scuola e una cisterna d'acqua. Nella vecchia Delhi, i quartieri distinti erano chiamati *mohalla* ed erano riuniti intorno ad una moschea o ad un tempio a seconda che gli abitanti fossero musulmani o indu. Il *külliye* ottomano iniziò come un contenitore di cultura musulmana, da inserire nelle città bizantine conquistate come Bursa, Edirne e Costantinopoli. Era un modo per tenere le istituzioni della vita sociale, culturale e religiosa turca lontane dai non musulmani. La parola "*külliye*" significa "il tutto" o "collettività". In termini fisici, era un insieme articolato di edifici: moschea, bagno, scuola, ospizio, locanda, ospedale, ecc. Il sovrano e i sudditi ricchi e potenti costruivano gli edifici pubblici delle *külliye*, e creavano una dotazione di immobili a pagamento per mantenerli.⁶

In modo del tutto analogo nella città preindustriale europea il sistema di parrocchie urbane e poi anche rurali costituiva un fulcro attorno a cui ruotava gran parte della vita di una società organizzata in tante piccole comunità. Oltre a essere il luogo in cui si svolgevano le diverse funzioni religiose che accompagnavano la vita di una persona dal battesimo fino alla sepoltura, attorno a essa gravitavano funzioni *laiche* di tipo economico, educativo, ludico e perfino giudiziario. La parrocchia della Chiesa primitiva era molto diversa dall'omonima istituzione medievale e moderna, e il termine "parrocchia" indicava la comunità di cristiani facente capo a una città e al suo vescovo. A partire dall'epoca merovingia si procedé a una sistematica riorganizzazione del territorio extraurbano e alla costruzione di un gran numero di chiese

rurali che acquisirono una progressiva autonomia dal governo vescovile. Nel corso del tempo l'intero territorio urbano e rurale fu suddiviso in ambiti attribuiti alle diverse parrocchie e il termine parrocchia acquisì il significato di unità territoriale di tipo geografico.⁷

In termini di analisi dell'immagine urbana, la gerarchia degli spazi del sacro sopra descritti sovrainpone alla città storica un sistema di punti di riferimento interconnessi che guidano e organizzano l'esperienza percettiva urbana. Questo sistema di edifici è ben descritto da Kevin Lynch per il centro storico di Firenze, dove lo studioso americano aveva a lungo soggiornato da studente. Al vertice della gerarchia vi è ovviamente il Duomo, "inconfondibile, dominante per dimensione e profilo, strettamente legato alle tradizioni della città; coincidente col centro religioso e di trasporti; accoppiato al suo campanile in modo tale da rendere possibile a distanza l'individuazione della direzione di veduta."⁸ Più in basso, vi sono i numerosi altri "elementi di riferimento, ciascuno dotato di un nome e di una propria storia."⁹ Questi interagiscono reciprocamente e costituiscono una serie di nodi che configurano una "struttura relazionata. Essi possono essere legati assieme per stretta giustapposizione o rendendoli inter-visibili, come le piazze San Marco e Santissima Annunziata a Firenze. Possono essere posti in qualche relazione comune con un percorso o un margine, riuniti da un breve elemento di congiunzione, o relazionati dal riecheggiamento nell'uno o nell'altro di alcune comuni caratteristiche." Nella città storica, evidentemente, i punti di riferimento non sono esclusivamente di tipo religioso, bensì anche di tipo civile: "La città di Firenze è in tal maniera focalizzata attorno al suo Duomo e a Palazzo Vecchio, entrambi eretti in nodi maggiori."¹⁰ Tuttavia, sono soprattutto i primi – in virtù del carattere fortemente pervasivo dell'elemento sacro nella città storica – ad avere quel carattere frattale e interscalare (dalla cattedrale metropolitana al tabernacolo agli incroci vie) che permette loro di innervare e in un certo senso tenere assieme l'intera struttura della città.

Questi sistemi urbani integrati si sono progressivamente disarticolati a fronte, da un lato di un processo di secolarizzazione della società che ha visto ridursi il ruolo complessivo degli spazi del sacro, dall'altro di una crescita urbana che è stata guidata in gran parte da modelli e teorie urbanistiche che mettevano letteralmente al bando la città di tipo tradizionale. Per quanto riguarda il primo fenomeno, fin troppo evidente, ci si limita a osservare come nella società contemporanea gli unici stati nei quali la religione abbia un ruolo analogo a quello che deteneva nella società preindustriale, sono paesi musulmani fondamentalisti quali l'Arabia Saudita, l'Iran e l'Afghanistan. In tutto il mondo moderno, con queste rare eccezioni, la presenza di Dio è stata sistematicamente isolata dagli affari degli uomini. In termini spaziali, la conseguenza di questa progressiva secolarizzazione è stata quella di *contrarre* il *temenos* e di interiorizzare il sacro. Se nell'antichità intere città erano concepite alla stregua di composizioni religiose di grande forza,¹¹ nell'Occidente industrializzato la tendenza a organizzare la vita umana in funzioni isolate e ad assegnare a ciascuna di esse il proprio spazio fisico ha reso gli spazi del sacro

ambiti specializzati e tendenzialmente separati.

Il processo di secolarizzazione della società è andato dunque di pari passo a una destrutturazione della forma urbana che è anche derivata dall'affermarsi, a partire dall'inizio del XX secolo, di teorie, modelli e *utopie* urbanistiche che possiamo a pieno titolo definire come anti-urbane, tra cui in primo luogo il movimento moderno e il pensiero urbanistico di Le Corbusier, il movimento per la città giardino di Ebenezer Howard e la *Broadacre City* di Frank Lloyd Wright.¹² Il movimento moderno è stato certamente la più influente di queste grandi utopie urbane (o meglio anti-urbane).

Utilizzando l'analisi gestaltica figura/sfondo Colin Rowe e Fred Koetter svolgono una lettura molto efficace delle conseguenze percettive derivanti dalla fine della strada decretata dal movimento moderno e dal venire meno del tradizionale rapporto pieni/vuoti tipico della città storica. Sebbene anche quest'ultima presenti in più occasioni i problemi derivanti dall'eccessiva uniformità,¹³ questo problema è evidente a maggior ragione nella città modernista, che in termini di analisi gestaltica non è altro che l'opposto di quella tradizionale, organizzata per blocchi urbani compatti:¹⁴

è opportuno dirigere ancora una volta l'attenzione sulla forma tipica della città tradizionale che è così all'opposto, in ogni senso, dalla città dell'architettura moderna che questi due modelli potrebbero addirittura essere interpretati come le due letture alternative di un qualche diagramma gestaltico che registri le variazioni del fenomeno planimetrico. Infatti, il primo è quasi tutto bianco e il secondo quasi tutto nero; il primo è un cumulo di solidi in un vuoto quasi intatto, il secondo un insieme di vuoti all'interno di un solido ampiamente rispettato; e in entrambi i casi il terreno fondamentale evoca due categorie completamente diverse: nel primo l'oggetto, nel secondo lo spazio.

Nella città storica la matrice solida e continua dei blocchi urbani "dà energia allo spazio specifico, [con] il suo derivato piazza/strada che funge da valvola di sfogo sociale e fornisce una chiave di lettura della struttura."¹⁵ Tutto questo manca nella città modernista, che è indagata da Rowe non tanto sul piano ideologico/utopico, quanto piuttosto "dal punto di vista delle capacità di percezione che offre." Se la città storica poteva in alcuni casi presentare una "proliferazione di spazi" talvolta monotoni, la città modernista si caratterizza per una "proliferazione di oggetti" certamente assai più problematica:

In altre parole, qualunque cosa si possa dire della città tradizionale, è in grado la città dell'architettura moderna di fornire una base percettiva altrettanto adeguata? L'ovvia risposta sembra essere: no. Giacché è evidente che, se gli spazi limitati e strutturati possono facilitare l'identificazione e l'intesa, un indefinito vuoto naturalistico privo di riconoscibili confini, finirebbe per sottrarsi a ogni comprensione. Certamente, considerando la città moderna dal punto di vista della sua prestazione percettiva, con criteri gestaltici può essere soltanto condanna-

ta. Infatti, se la valutazione o la percezione di un oggetto o di una forma presume la presenza di un campo, se il riconoscimento di un qualche tipo di campo per quanto chiuso, è il presupposto di ogni esperienza percettiva, se la consapevolezza del campo precede la consapevolezza della forma allora, quando questa non è sostenuta da alcuno schema di riferimento riconoscibile, può soltanto indebolirsi e divenire auto-distruttiva.¹⁶

Dunque, i movimenti urbanistici sorti come reazione alla crisi urbana dell'inizio del XX secolo determinano una vera e propria destrutturazione della città storica europea e dei suoi canoni spaziali e percettivi.¹⁷ In alcuni casi questo processo si accompagna a un progetto politico che associa l'egalitarismo sociale all'uniformità spaziale e architettonica. Le gerarchie della città storica – che come detto avevano negli spazi del sacro il principale elemento organizzatore – sono volutamente rimosse per creare una società nuova. In questi casi, il modernismo urbanistico e la destrutturazione urbana che a esso consegue, oltre a essere funzionali alla soluzione dei problemi igienici e di congestione che caratterizzavano la città europea e americana dell'inizio del XX secolo, si configurano come un vero e proprio strumento di ingegneria sociale. Questo progetto politico-spaziale è stato descritto molto bene da James Holston per il caso di Brasilia.¹⁸

INTERPRETAZIONI DEL SACRO

L'analisi fin qui condotta sull'evoluzione storica del rapporto tra pianificazione urbanistica e spazio sacro ci pone di fronte alla necessità di alcune precisazioni sul significato dei termini in questione. Come noto la pianificazione ha una forte valenza normativa ed è orientata alla trasformazione dello spazio. Semplificando fortemente possiamo definire un piano regolatore come una legge spaziale, ossia come un sistema di regole che disciplinano gli usi e le trasformazioni ammesse in un determinato territorio. È interessante analizzare se i termini *urbanistica* e *sacro* abbiano per così dire, dal punto di vista semantico, un qualche elemento comune. A questo riguardo è utile considerare il significato etimologico del termine sacro, la cui radice *sac-* ritroviamo nel verbo latino *sancio*, che significa pattuire, rendere sacro e inviolabile attraverso un patto, legge o atto religioso pubblico (*sacratio*). Da questa stessa radice derivano numerosi termini latini, tra cui *sanctus*, *sanctimonia* (santità, purezza), *sanctitas*, *sanctitudo*, *sacrum* (sacro, consacrato, oggetto di culto, reliquia, santuario, tempio, sacrificio, rito sacro), *sacerdos*, *sacramentum* (inizialmente giuramento, vincolo, solo successivamente mistero), *sacer* (separato dal gruppo).

La forte connotazione normativa – ancorché dal punto di vista etimologico – del termine sacro aiuta a spiegare e a giustificare il carattere così fortemente strutturante, capillare e pervasivo dello spazio sacro nella città preindustriale. È come se, in questo tipo di città, la pianificazione urbanistica coincidesse in larga misura con la pianificazione degli spazi del sacro. Del resto l'urbanistica è essa stessa una disciplina normativa, che *sancisce* la programmazione delle opere

pubbliche e d'interesse collettivo e stabilisce le regole d'uso dello spazio. Questa semplice considerazione rimanda a sua volta alla questione più ampia e complessa del ruolo sociale della religione e degli spazi a essa connessi. Le discussioni filosofiche e antropologiche sviluppatasi da oltre un secolo rispetto al significato del concetto di "rito" – che come noto ha un ruolo preminente nella vita e nelle attività religiose – risultano molto utili a questo riguardo.

Due principali correnti di pensiero spiegano il rito applicando approcci che sono stati rispettivamente definiti come *intellettualista* o *funzionalista*.¹⁹ Il primo – rappresentato tra gli altri da studiosi quali Evans-Pritchard Lévi-Strauss – concepisce il rito come un sistema di azioni finalizzate a modificare determinati fenomeni naturali sulla base di un insieme più o meno fantasioso di credenze circa questi stessi fenomeni.²⁰ Il secondo – che vede tra i suoi rappresentanti autori come Radcliffe-Brown e Durkheim – attribuisce al rito (e alle pratiche religiose *tout court*) una funzione essenzialmente sociale.²¹ Ad esempio, gli studi assai noti sul totemismo animale evidenziano il ruolo delle pratiche totemiche connesse al consumo di cibo nel costruire l'identità collettiva del gruppo. Secondo Durkheim il rito serve a rinnovare la coscienza religiosa degli individui. Tuttavia, la rappresentazione religiosa non va presa alla lettera (per ciò che dice), ma per ciò che fa fare: se la sua funzione apparente è unire il fedele al proprio Dio, la sua funzione reale è unire l'individuo alla società di cui è membro. Radcliffe-Brown evidenzia come le relazioni tra i vari ruoli sociali siano associate ad atteggiamenti emotivi (e ai loro segni esterni): p.es. il figlio dovrà mostrare sentimenti di rispetto verso il padre. I riti permetterebbero di dare un'espressione collettiva a questi sentimenti, di apprenderli per imitazione e di trasmetterli. Dunque la funzione dei riti sarebbe quella di "mantenere e trasmettere da una generazione all'altra le disposizioni emozionali da cui dipende l'esistenza stessa della società."²²

È dunque interessante considerare la funzione per così dire *totemica* non soltanto dei riti e delle pratiche religiose, ma anche e soprattutto dello spazio sacro in cui dette pratiche hanno luogo. Ciò equivale a tragguardare lo spazio sacro sia come elemento di strutturazione spaziale, sia come fattore di identificazione sociale e di gruppo. Già abbiamo visto come uno dei caposaldi della città storica europea e ottomana fosse il potere della religione di organizzare la popolazione urbana attraverso un sistema capillare di parrocchie/*külliyeye* a livello di strada e di unità di vicinato. Questi elementi spaziali hanno anche l'evidente funzione di sancire sul piano simbolico il radicamento e l'appartenenza di ciascun individuo a un determinato territorio. Ancora una volta quest'aspetto è particolarmente evidente in una città come Firenze, i cui quattro quartieri del centro storico corrispondono alle tre principali basiliche cittadine di Santa Croce, Santa Maria Novella, Santo Spirito, nonché al Battistero di San Giovanni. È interessante osservare come in quest'ultimo caso, appartenendo la Cattedrale di Santa Maria del Fiore che si trova al centro del quartiere di San Giovanni a un livello gerarchico superiore, la funzione *totemica* sia stata delegata al suo Battistero. L'identificazione tra il quartiere

e la principale architettura sacra a esso corrispondente è un elemento tipico e caratteristico della città storica europea, così come lo è quello tra gli abitanti e il loro luogo di nascita. Questo senso di radicamento/appartenenza ha esso stesso una connotazione multiscalare e per così dire *frattale*, e trova nelle architetture sacre rappresentative delle diverse scale geografiche i simboli dei rispettivi ambiti geografici di appartenenza individuale: dal Duomo, la cui cupola nel caso di Firenze era “si grande, erta sopra e’ cieli, ampla da coprire chon sua ombra tutti e popoli toscani,”²³ alla basilica di quartiere, alla parrocchia di vicinato.

Tuttavia nel precedente paragrafo, abbiamo anche visto come i principali movimenti urbanistici novecenteschi abbiano contribuito a una destrutturazione *de facto* della città storica. Questa destrutturazione è andata di pari passo a un più generale processo di secolarizzazione della società che ha determinato la sostanziale marginalizzazione, per non dire espunzione, degli spazi del sacro dalla pianificazione contemporanea. Ora, a fronte di trasformazioni epocali di questa portata, si tratta di ripercorrere se e in che modo la funzione totemico/identitaria un tempo assolta in modo preponderante dall’architettura sacra e dalle pratiche religiose in essa tenute, sia stata per così dire fatta propria da altre tipologie di spazi collettivi. Ancora una volta il concetto di rito, e in particolare di rito collettivo, è utile per cogliere le nuove forme del sacro nella città contemporanea e il loro possibile ruolo nella didattica della pianificazione. Inoltre, è importante verificare in che modo le trasformazioni demografiche che hanno avuto luogo in Italia negli ultimi decenni – e in particolare quelle indotte dai processi migratori – incidano sulla riformulazione degli spazi del sacro in ambito urbano.

GLI SPAZI DEL SACRO NELLA CITTÀ SECOLARIZZATA E MULTIETNICA

Secondo Robert Bocoock il rituale della religione presenta alcune caratteristiche – tra cui la tensione verso il soprannaturale e un atteggiamento complessivamente negativo verso il corpo – che hanno favorito il nascere di rituali alternativi. Gli intellettuali si sono allontanati dalla chiesa e hanno acquisito il controllo di sistemi rituali-simbolici che in alcuni casi surrogano il rituale religioso. Simboli religiosi sono appropriati in opere che, pur avendo una finalità prevalentemente estetica e di intrattenimento, nella loro ricerca di senso si avvicinano a un atteggiamento di culto. Becock si sofferma su alcune opere teatrali – il *Parsifal* di Wagner, *A Midsummer Night’s Dream* di Peter Hook (1971–72) e *Jesus Christ, Superstar* di A. Lloyd Webber e Tim Rice (1970) – che attingono in vario modo ai temi della mitologia e della religione e ne reinterpretano la ritualità facendo un uso più libero e a tratti più sensuale del corpo.

Queste tendenze non sono appannaggio esclusivo delle élites colte, ma si manifestano anche nelle pratiche estetiche, culturali e rituali dei ceti più umili. Originariamente l’attività musicale delle *brass band* inglesi era legata ai gruppi religiosi di chiese e cappelle. Successivamente si è separata da queste e ha contribuito alla creazione di rituali della

classe operaia utilizzati sia in momenti di protesta come scioperi e manifestazioni, sia per finalità estetiche e di intrattenimento. Spesso questi prodotti culturali promuovono valori di uguaglianza, amore e fratellanza tendenzialmente universali. Anche il calcio è considerato da Becock come un rito collettivo:

C’è un aspetto estetico nel football, cioè nel calcio, che è simile alla danza. Quando un gruppo di giocatori, o un giocatore, fa un una giocata graziosa, c’è un elemento di esperienza estetica per i giocatori e per il pubblico. È simile al circo, agli acrobati e al ‘teatro popolare’ in cui gli attori usano molto il corpo e non si limitano a rappresentare un personaggio. La ginnastica e l’atletica possono avere effetti simili, a volte. E le gare di piccioni viaggiatori, di cani, di cavalli, così come quelle tra uomini, possono dare esperienze estetiche ai loro fan.²⁴

I gruppi etnici e di immigrati sviluppano propri rituali estetici legati alla danza: dal reggae in Inghilterra, ai generi musicali del jazz, del blues e del soul tra gli afroamericani statunitensi. Questi generi, che nascono tra l’altro come reazione al razzismo e allo sfruttamento, veicolano messaggi tendenzialmente universali. Sebbene nella società capitalista tutte le arti siano state mercificate, resta il fatto che “i bisogni rituali e simbolici sono stati soddisfatti in forme nuove, più spontanee, fisiche ed erotiche, nelle sale da ballo, nei teatri, nei pub e nei music hall.”

Sia pure collocato su un piano diverso, è rilevante ai nostri fini anche il lavoro di Benedict Anderson il quale descrive gli stati nazionali come *comunità immaginate* e sostiene che il nazionalismo vada interpretato “commisurandolo non a ideologie politiche sostenute in modo autocosciente, ma ai grandi sistemi culturali che l’hanno preceduto, e dai quali, o contro i quali, esso è nato [e cioè] la Comunità Religiosa e il Regno Dinastico.”²⁵ In Italia, a titolo esemplificativo, il nazionalismo si alimenta tra l’altro di un linguaggio mutuato dalla religione in espressioni come “martiri della libertà,” “fede nella patria,” etc.; di veri e propri santuari, come il Vittoriano di Roma, il Vittoriale, i monumenti ai caduti; di riti collettivi come la commemorazione del Milite Ignoto, il canto dell’inno nazionale e simili. Dunque appare del tutto evidente come le categorie del sacro descritte nel precedente paragrafo possano essere legittimamente applicate all’analisi di questi fenomeni sociali e collettivi.

George Ritzer applica al consumo le categorie interpretative e il linguaggio della religione. I grandi centri commerciali statunitensi sono descritti come cattedrali nelle quali si consumano riti e si pratica la *religione dei consumi*:

Dei centri commerciali si è detto che sono luoghi dove la gente va a praticare la «religione del consumo», e si è sostenuto che sarebbero ben più che imprese commerciali e finanziarie, avendo molto in comune con i centri religiosi delle culture tradizionali: come questi, infatti, sono destinati a esaudire il bisogno popolare di essere in contatto con gli altri e con la natura (alberi, piante, fiori), come anche di prender parte a cerimonie. I cen-

tri commerciali hanno quel carattere di centralità una volta tipico dei templi religiosi, e sono appositamente costruiti per avere un equilibrio, una simmetria e un ordinamento di questo genere. Gli atrii offrono in genere contatti con la natura mediante l'uso di acqua e piante, allo scopo di trasmettere alla gente un sentimento di comunanza, come anche più specifici servizi comunitari. Il gioco è quasi universalmente parte della pratica religiosa e questi centri danno ai visitatori uno spazio dove svagarsi; analogamente si offrono anche ambienti dove partecipare a pasti cerimoniali. L'etichetta di cattedrali del consumo dunque si addice perfettamente ai centri commerciali.²⁶

Gli studi sopra citati ci permettono di comprendere in che modo la secolarizzazione della società si sia dispiegata a livello spaziale nelle nostre città attraverso un processo di sostituzione di architetture propriamente sacre con nuove architetture collettive che, pur non essendo sacre in senso stretto, assumono funzioni simboliche che nella città preindustriale erano appannaggio della religione. Inoltre essi ci permettono di cogliere un aspetto sostanzialmente trascurato nell'ambito della ricerca urbanistica, che è quello del rapporto tra la pianificazione dei servizi collettivi e il soddisfacimento dei bisogni rituali e simbolici espressi dalle diverse branche della società. L'insieme di questi bisogni non trova un reale riconoscimento nell'urbanistica teorica e operativa, che oggi appare del tutto appiattita su approcci di tipo quantitativo.

La questione diventa ancor più rilevante alla luce delle profonde trasformazioni demografiche dovute dai processi migratori. Queste hanno determinato per certi aspetti un processo inverso a quello sopra descritto. Secondo Henkel e Knippenberg,²⁷ le migrazioni verso l'Europa occidentale hanno messo in dubbio le previsioni di una progressiva e irreversibile laicizzazione di questa parte del continente, riposizionando a pieno titolo la religione nel dominio e nel dibattito pubblico. In generale i migranti hanno una forte propensione alla vita religiosa.

Per spiegare questo fenomeno sono state offerte diverse spiegazioni. Muovendo da una ricerca empirica sugli immigrati indiani di religione induista negli Stati Uniti, Kurien sostiene che i migranti abbracciano intenzionalmente la religione come marcatore d'identità, diventando religiosamente più attivi nel paese di approdo di quanto non lo fossero prima della migrazione.²⁸ Schreier ritiene che la religione aiuti a dare significato alle esperienze spesso difficili di migrazione, risolvere i problemi di adattamento e negoziare la propria identità nel paese di approdo.²⁹ Smith considera le migrazioni "esperienze teologizzanti" nelle quali l'adesione a comunità religiose offre sostegno e intimità e la fede permette di dare significato a un'esperienza traumatica.³⁰

Dalle ricerche fin qui citate, riferite al contesto nord-americano, non danno particolare risalto ai conflitti che spesso emergono, in Italia e in Europa, rispetto alle pratiche religiose delle popolazioni migranti, che sono spesso interpretate come una barriera all'integrazione.³¹ Inoltre, sebbene le comunità religiose di migranti svolgano importanti funzioni

identitarie, sociali ed economiche,³² esse non sono del tutto scevre da conflitti di tipo intergenerazionale, per esempio rispetto alle questioni di genere o tra ondate successive di migranti.

Peraltro è importante tenere conto che le comunità di migranti mantengono spesso un carattere transnazionale, situandosi, anche grazie ai moderni sistemi di comunicazione, a cavallo tra i paesi di approdo e i paesi di provenienza. Esse contribuiscono pertanto ad attenuare quel legame stretto tra cultura e località che caratterizzava la città preindustriale e gli spazi del sacro che la strutturavano. Resta il fatto che le comunità di migranti presentano una notevole vitalità sul piano delle pratiche religiose e che pongono al pianificatore la doppia questione della programmazione offerta degli spazi di culto e di comunità e della gestione dei conflitti che detta programmazione solitamente determina.

CONCLUSIONI:

PIANIFICAZIONE URBANISTICA E DIDATTICA DEL SACRO NEL TERZO MILLENNIO

Nel presente contributo si è cercato di ripercorrere l'evoluzione del rapporto tra la città e il sacro e di rispondere ad alcune domande che sono emerse una volta constatata la contraddizione tra l'importanza che lo spazio sacro deteneva quale principio ordinatore della città storica e il suo ruolo complessivamente marginale nella prassi urbanistica. Nel primo paragrafo si è visto come la marginalizzazione degli spazi del sacro nell'ambito di una pianificazione teorica e operativa si sia accompagnata al tempo stesso a una loro sostituzione con altri nodi funzionali, e a una *degerachizzazione* complessiva della città contemporanea. Ponendosi dal punto di vista del pianificatore, il cui ruolo è quello di predisporre regole d'uso spaziali, nel secondo paragrafo si sono ripercorsi i principali approcci alla nozione di sacro, identificando maggiormente pertinenti rispetto alle necessità della pianificazione gli approcci cosiddetti funzionalisti. Nel terzo paragrafo si è cercato di aggiornare la nozione di spazio sacro. Da un lato si sono identificati gli spazi della città contemporanea che, pur non essendo sacri in senso stretto, ne surrogano alcune delle funzioni simboliche che nella città preindustriale erano appannaggio della religione. In questi spazi si celebrano riti collettivi che rispondono a bisogni a rituali e simbolici espressi da diverse branche della società. L'insieme di questi bisogni non trova un reale riconoscimento nell'urbanistica teorica e operativa, che oggi appare del tutto appiattita su approcci di tipo quantitativo. Dall'altro lato si è ripercorso in che modo le trasformazioni demografiche indotte in Italia e in Europa occidentale dai fenomeni migratori abbiano riposizionato la religione nel dominio e nel dibattito pubblico. Le comunità di migranti, infatti, mostrano una notevole propensione alla vita religiosa ed esprimono una domanda di spazi di culto e di comunità che molto spesso rimane inevasa.

Riteniamo che l'insieme delle questioni evidenziate in questo saggio rilanci con forza l'opportunità e la necessità di una nuova attenzione nell'ambito della pianificazione e della sua didattica, per le questioni del rapporto tra l'urbanistica e lo spazio sacro. Occorre riannodare i fili di un discorso

che, interrottosi per le ragioni storiche sopra evidenziate, non è mai completamente venuto meno e ha continuato a esistere sottotraccia, affiorando come carsicamente in mille modi e in una molteplicità di spazi. Riscoprire il rapporto con l'elemento sacro della produzione dello spazio urbano – in una sua accezione ampia e plurale – significa rivalutare la dimensione simbolica dell'abitare (e il bisogno dell'uomo di disporre di spazi semanticamente ricchi e complessi) e andare oltre gli approcci meramente quantitativi tuttora dominanti. Tutto questo pone questioni teoriche di grande interesse, alcune delle quali abbiamo iniziato a delineare nel presente saggio, e rileva dal punto di vista pratico in una società plurale che sembra caratterizzarsi in molte sue parti per un crescente bisogno di appartenenza.

¹ La riflessione sviluppata nel presente saggio è ispirata prevalentemente dal contesto italiano ed europeo, sebbene alcune delle considerazioni svolte possano essere facilmente applicate ad altri ambiti geografici e culturali.

² Manuali di urbanistica fondamentali e usati per diversi decenni, quali quello di Rigotti in Italia e quello di Gibberd nel mondo anglosassone, dedicano uno spazio irrisorio alla pianificazione dei luoghi di culto: Frederick Gibberd, *Town Design* (London: Architectural Press, 1953); Giorgio Rigotti, *Urbanistica: la tecnica* (Torino: UTET, 1956). Il Decreto ministeriale 1444/1968 ha stabilito uno standard di 2 mq di attrezzature di interesse comune, tra cui rientrano gli spazi di culto, per abitante.

³ Gianfranco Caniggia e Gian Luigi Maffei, *Lettura dell'edilizia di Base* (Padova: Marsilio, 1979).

⁴ Sulla lettura gestaltica figura/sfondo della città storica, che sarà ripresa più avanti, si rimanda a: Colin Rowe e Fred Koetter, *Collage City* (Milano: Il Saggiatore, 1981); James Holston, *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989).

⁵ Gian Luigi Maffei e Mattia Maffei, *Lettura dell'edilizia speciale* (Firenze: Alinea, 2011), 56-7.

⁶ Spiro Kostof, *The City Assembled: The Elements of Urban Form through History* (London: Thames and Hudson, 1992), 88.

⁷ George W. O. Addleshaw, *The Beginnings of the Parochial System* (London: St. Anthony's Press, 1952).

⁸ Kevin Lynch, *L'immagine della città* (Venezia: Marsilio, 2001 [1964]), 94.

⁹ Lynch, *L'immagine della città*, 104.

¹⁰ Lynch, *L'immagine della città*, 114.

¹¹ Tra gli studi più significativi sul significato religioso dello spazio urbano vi è: Joseph Rykwert, *L'idea di città. L'antropologia della forma urbana nel mondo antico* (Torino: Einaudi, 1981).

¹² Si vedano: Ebenezer Howard, *Garden Cities of To-Morrow* (London: Swan Sonnenschein, 1902); Le Corbusier, *La carta d'Atene: l'urbanistica dei tre insediamenti umani* (Milano: Etas Kompass, 1967); Frank Lloyd Wright, *The Living City* (New York: Horizon, 1958). Per uno studio sulle grandi utopia urbane dell'inizio del XX secolo si rimanda a: Robert Fishman, *Urban Utopias in the Twentieth Century: Ebenezer Howard, Frank Lloyd Wright, and Le Corbusier* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1982).

¹³ "Pancras è come Marylebone, Marylebone è come Paddington; tutte le strade si assomigliano [...] le vostre Gloucester Places, Baker Streets, Harley Streets e Wimpole Streets... tutte quelle strade piatte, noiose, anonime, tutte uguali come una grande famiglia di bambini scialbi, con Portland Place e Portman Square come rispettabili genitori." Benjamin Disraeli, *Tancred, or The New Crusade* (Londra: 1847), 77; cit. in Rowe e Koetter, *Collage City*, 106.

¹⁴ L'analisi gestaltica si basa sui concetti di figura e di sfondo: la figura è una forma la cui lettura e riconoscibilità sono rese possibili dal contrasto con lo sfondo su cui è collocata. Rowe e Koetter applicano questa analisi alle mappe delle città rispettivamente storiche e moderniste evidenziando come il rapporto tra pieni e vuoti si sia letteralmente invertito. Nella città storica i pieni (letti sulla mappa) appaiono come lo sfondo che fa emergere le parti inedificate, cioè gli spazi pubblici urbani, quale figura (cioè elementi la cui forma è chiaramente percepibile e riconoscibile sulla mappa). Viceversa, nella città modernista gli edifici, sempre letti sulla mappa, appaiono come figure chiaramente riconoscibili e lo spazio pubblico assume i connotati di uno sfondo indifferenziato.

¹⁵ Rowe e Koetter, *Collage City*, 105.

¹⁶ Rowe e Koetter, *Collage City*, 107.

¹⁷ All'inizio del XX secolo le principali città europee e nord-americane si trovano in una situazione di forte crisi determinata da diversi fattori, tra cui la forte crescita urbanistica e demografica, l'inquinamento causato da processi di industrializzazione

scarsamente pianificati e regolamentati, nonché dal progressivo avvento dell'auto, con la congestione che ad esso si associa, anche a causa di una rete infrastrutturale ancora da adeguare. Sulla crisi urbana dell'inizio del XX secolo e sulla risposta ad essa immaginata dai principali urbanisti dell'epoca si rimanda a Fishman, *Urban Utopias*.

¹⁸ Holston, *The Modernist City*.

¹⁹ Si veda Valerio Valeri, "Rito," in *Enciclopedia Einaudi*, XII (Torino: Einaudi, 1981), 210-43.

²⁰ Edward E. Evans-Pritchard, "The Intellectualist (English) Interpretation of Magic," *Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University (Cairo)*, Vol I, Part. II (1933): 282-311; Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* (Milano: Il Saggiatore, 1970 [1962]).

²¹ Emile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia* (Roma: Newton Compton, 1973 [1912]); Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1922).

²² Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, 233-34.

²³ Le parole sono di Leon Battista Alberti, cit. in Piero Sanpaulesi, *Brunelleschi* (Firenze: G. Barbera, 1962), 28.

²⁴ Robert Bocock, *Ritual in Industrial Society. A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England* (London: Allen & Unwin, 1974), 167-68.

²⁵ Benedict Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi* (Roma: manifestolibri, 1996), 31.

²⁶ George Ritzer, *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo* (Bologna: Il Mulino, 2000), 18-9.

²⁷ Reinhard Henkel e Hans Knippenberg, "Secularisation and the Rise of Religious Pluralism: Main Features of the Changing Religious Landscape of Europe," in *The Changing Religious Landscape of Europe*, a cura di Hans Knippenberg, (Amsterdam: Het Spinhuis, 2005), 1-13.

²⁸ Prema Kurien, "Becoming American by Becoming Hindu: Indian Americans Taking Their Place at the Multicultural Table," in *Gatherings in the Diaspora: Religious Communities and the New Immigrants*, a cura di Stephen Warner e Judith Wittner (Philadelphia: Templeton University Press, 1998), 37-70.

²⁹ Robert Schreier, "Spaces for Religion and Migrants Religious Identity," *Forum Mission* 5 (2009): 155-71.

³⁰ Timothy L. Smith, "Religion and Ethnicity in America," *American Historical Review* 83, n. 5 (1978): 1155-185.

³¹ Francesco Chiodelli, "Religion and the city: A review on Muslim spatiality in Italian cities," *Cities* 44 (2015): 19-28.

³² Si vedano in particolare: Marie F. Marquardt, "Structural and Cultural Hybrids: Religious Congregational Life and Public Participation of Mexicans in the New South," Alex Stepick, "God is Apparently Not Dead: The Obvious, the Emergent, and the Yet Still Unknown in Immigration and Religion," in *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*, a cura di Karen Leonard, Alex Stepick, Manuel Vasquez e Jennifer Holdaway (New York: Altamira Press, 2005), 189-218, 11-37. Si vedano inoltre: Stephen R. Warner, "Work in Progress towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States," *American Journal of Sociology* 98 (1993): 1044-093; Stephen R. Warner, *A Church of Our Own: Disestablishment and Diversity in American Religion* (New Brunswick, NJ: RUTGERS UNIVERSITY PRESS, 2005);

BIBLIOGRAFIA

ADDLESHAW, GEORGE W.O.. *The Beginnings of the Parochial System*. London: St. Anthony's Press, 1952.

ANDERSON, BENEDICT. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma: manifestolibri, 1996.

BOCOCK, ROBERT. *Ritual in Industrial Society. A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*. London: Allen & Unwin, 1974.

CANIGGIA, GIANFRANCO, e GIAN LUIGI MAFFEI. *Lettura dell'edilizia di Base*. Padova: Marsilio, 1979.

CHIODELLI, FRANCESCO. "Religion and the city: A review on Muslim spatiality in Italian cities." *Cities* 44 (2015): 19-28.

DISRAELI, BENJAMIN. *Tancred, or The New Crusade*. Parigi: Galignani, and Co., 1847.

DURKHEIM, EMILE. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*. Roma: Newton Compton, 1973 [1912].

FISHMAN, ROBERT. *Urban Utopias in the Twentieth Century: Ebenezer Howard, Frank Lloyd Wright, and Le Corbusier*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.

GIBBERD, FREDERICK. *Town Design*. London: Architectural Press, 1953.

- HENKEL, REINHARD, E HANS KNIPPENBERG. "Secularisation and the Rise of Religious Pluralism: Main Features of the Changing Religious Landscape of Europe." In *The Changing Religious Landscape of Europe*, a cura di Hans Knippenberg, 1–13. Amsterdam: Het Spinhuis, 2005.
- HOLSTON, JAMES. *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- HOWARD, EBENEZER. *Garden Cities of To-Morrow*. London: Swan Sonnenschein, 1902.
- KOSTOF, SPIRO. *The City Assembled: The Elements of Urban Form through History*. London: Thames and Hudson, 1992.
- KURIEN, PREMA. "Becoming American by Becoming Hindu: Indian Americans Taking Their Place at the Multicultural Table." In *Gatherings in the Diaspora: Religious Communities and the New Immigrants*, a cura di Stephen Warner e Judith Wittner, 37–70. Philadelphia: Templeton University Press, 1998.
- LE COURBUSIER. *La carta d'Atene: l'urbanistica dei tre insediamenti umani*. Milano: Etas Kompass, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Il pensiero selvaggio*. Milano: Il Saggiatore, 1970 [1962].
- LYNCH, KEVIN. *L'immagine della città*. Venezia: Marsilio, 2001 [1964].
- MAFFEI, GIAN LUIGI, e MATTIA MAFFEI. *Lettura dell'edilizia speciale*. Firenze: Alinea, 2011.
- MARQUARDT, MARIE F.. "Structural and Cultural Hybrids: Religious Congregational Life and Public Participation of Mexicans in the New South." In *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*, a cura di Karen Leonard, Alex Stepick, Manuel Vasquez e Jennifer Holdaway, 189–218. New York: Altamira Press, 2005.
- E. EVANS-PRITCHARD, EDWARD. "The Intellectualist (English) Interpretation of Magic." *Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University (Cairo)* I, n. 2 (1933): 282–311.
- RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD. *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- RIGOTTI, GIORGIO. *Urbanistica: la tecnica*. Torino: UTET, 1956.
- RITZER, GEORGE. *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- ROWE, COLIN, e FRED KOETTER. *Collage City*. Milano: Il Saggiatore, 1981.
- RYKWERT, JOSEPH. *L'idea di città. L'antropologia della forma urbana nel mondo antico*. Torino: Einaudi, 1981.
- SANPAOLESI, PIERO. *Brunelleschi*. Firenze: G. Barbera, 1962.
- SCHREITER, ROBERT. "Spaces for Religion and Migrants Religious Identity." *Forum Mission* 5 (2009): 155–71.
- SMITH, TIMOTHY L.. "Religion and Ethnicity in America." *American Historical Review* 83, n. 5 (1978): 1155–185.
- STEPICK, ALEX. "God is Apparently Not Dead: The Obvious, the Emergent, and the Yet Still Unknown in Immigration and Religion." In *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*, A cura di Karen Leonard, Alex Stepick, Manuel Vasquez e Jennifer Holdaway, 11–37. New York: Altamira Press, 2005.
- VALERI, VALERIO. "Rito." In *Enciclopedia Einaudi*, XII, 210–43. Torino: Einaudi, 1981.
- WARNER, STEPHEN R.. "Work in Progress towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology* 98 (1993): 1044–093.
- WARNER, STEPHEN R.. *A Church of Our Own: Disestablishment and Diversity in American Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005.
- WRIGHT, FRANK LLYOD. *The Living City*. New York: Horizon, 1958.

Planning Education and Sacred Spaces. Re-establishing a Necessary Relationship

Giulio Giovannoni

KEYWORDS

sacred spaces; urban rituals; planning education; migrations

ABSTRACT

The relationship between planning education and sacred space is ambivalent. On one hand, urban history courses highlight the relationship between sacred space and the history of the city; on the other, contemporary planning has lost the sense of sacred space. The urban structure of the historical city follows the hierarchical articulation of religious architectures, characterizing the skyline and the organization of public spaces. This is true for the ancient city, but it is especially true for the medieval and modern city, whose aesthetic and compositional codes find their cornerstone in the integration between specialized religious buildings and the rest of buildings, such as housing, etc.. The relationship between city and sacred space is equally clear in the traditional Islamic city. However, planning has lost a sense of relevance of the sacred space in the contemporary city. This same relevance re-emerges today in many forms. This contribution affirms the need to re-establishing this relationship, in light of the urban transformations that have characterized cities in the last half century and of the changes that have affected the demographic structure of Italian cities in the last decades. Among the relevant issues for a potential pedagogy and research agenda, there is the relationship between sacred spaces, multi-ethnic society and identity, and the relationship between the production of space and the symbolic dimension of dwelling.

Giulio Giovannoni

Università degli Studi di Firenze
giulio.giovannoni@unifi.it

Professore associato, Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Architettura. 2019–20 visiting associate professor e docente di Urban Design, presso il Dipartimento di architettura, UC Berkeley. Docente dei corsi di Urban Design, Urban Theory, Landscape Urbanism all'Università di Firenze.

Associate professor, University of Florence, Department of Architecture. 2019–20 visiting associate professor and lecturer of Urban Design, at the Department of Architecture, UC Berkeley. Lecturer of Urban Design, Urban Theory, Landscape Urbanism at the University of Florence.