

Povert  urbana e tradizione civica dell'accoglienza

Urban Poverty and Civic Tradition of Acceptance

Nelle citt  si muovono individui che vivono in assenza di diritti civili, di benessere, salute, socialit : senza casa, nomadi, "clandestini", camminanti ed erranti, asilanti e apolidi, mendici, mutilati di guerre lontane dalla sicura Europa. La loro presenza genera da una parte diffidenza e sospetto, dall'altra mette alla prova la coscienza civile della societ  contemporanea.   un *memento mori*: un lutto incombente per la possibile perdita dello status di cittadino.

La citt  storica si   dimostrata capace di accogliere marginalit  e devianze, sia con istituzioni sia con dispositivi architettonici. La citt  neoliberista, generatrice di disuguaglianze sociali, gestita nel segno del securitarismo, ha ancora spazio per tali presenze inquiete ed inquietanti? Le tratta come "scarti", o viceversa   capace di conferire loro la dignit  di un diverso abitare in una convivenza universale?

Cities are haunted by people living without any form of civil rights, welfare, health, social relations: homeless, nomads, "illegal" immigrants, walkers and wanderers, refugees and stateless, beggars, amputees in wars having place far from the safe Europe. Their existence generates mistrust and suspicion on one hand, challenging on the other the civil conscience of the contemporary society. It is a sort of *memento mori*: an incumbent mourning for the possible loss of citizen status.

The historic city has proved capable of hosting marginalisation and deviance, through institutions or architectural devices. Does the neoliberal city, generating social inequalities and managed in the name of security, still has room for such unsettled and unsettling presences? Can it treat them only as "waste" or, vice versa, grant them the dignity of a different dwelling within a universal coexistence?



Ilaria Agostini

Ilaria Agostini, PhD,   ricercatrice di Urbanistica all'Universit  di Bologna e docente al Corso di Dottorato in Urbanistica dell'Universit  "Sapienza" di Roma. Tra le sue pubblicazioni: *Il paesaggio antico* (Firenze 2009); *Il diritto alla campagna* (Roma 2015); *La citt  e l'accoglienza* (Roma 2017).

Parole chiave: citt ; accoglienza; disuguaglianze sociali; securitarismo; architettura ospedaliera medievale

Keywords: City; hospitality; social inequalities; securitarianism; medieval hospital architecture

Il neoliberalismo, manifestatosi nella deregolamentazione delle economie mondiali, nell'apertura forzata dei mercati nazionali al libero commercio e alla libera circolazione dei capitali, nella riduzione del settore pubblico tramite politiche di austerità e privatizzazioni, ha indotto profonde trasformazioni fisiche nelle città, ne ha deformato i caratteri civici, stravolto i connotati politici¹.

Nella sua consistenza fisica, sociale e politica (*urbs, civitas e polis*), la città oggi tende a coincidere col Mercato. Ogni aspetto della politica urbana, «dalle scelte degli elettori alle decisioni dei politici, deve [infatti] essere sottoposto a un'analisi puramente economica»². Altri valori e virtù sono relegati a giocare un ruolo secondario.

Nella città neoliberalista le ricchezze si concentrano, crescono le disuguaglianze sociali, economiche, le disuguaglianze nell'accesso all'istruzione, alla salute, persino alla piena dimensione civica e quindi politica³. Se nelle megalopoli del Sud del mondo il fenomeno è più evidente e drammatico, anche nelle città europee individui e gruppi vivono – scartati, allontanati, relegati ai margini delle periferie – nell'assenza di diritti civili, di benessere, di socialità⁴.

È necessario oggi rispolverare la virtù civica dell'accoglienza. Per far ciò è opportuno rammentare – ripercorrendo velocemente le sensibilità sociali che hanno visto il povero mutarsi da «inesauribile esercizio di carità» a prodotto della «cultura dello scarto» – le trasformazioni dell'architettura destinata all'ospitalità degli erranti e dei bisognosi. Poiché a partire da una nuova, degna, *hospitalitas* sarà possibile ripensare una città che assuma forza vitale, proprio dall'accoglimento dei cittadini «in eccedenza». (fig. 1)



fig. 1 Stazione di Santa Maria Novella, Firenze, s.d. (foto: Maria Pia Passigli/Fuori Binario)

I. Lutto incombente e “*ius excludendi alios*”

Le povertà estreme rappresentano, nell'ambiente urbano, le forme animate di un “lutto incombente”, un lutto in agguato che coinvolge l'intera cittadinanza. L'esclusione – o la *désaffiliation* se si assume il lessico di Robert Castel che privilegia «la dimensione processuale dei fatti sociali»⁵ – produce una popolazione «priva di uno statuto definito e socialmente accettato»⁶. La figura del vagabondo, scrive il sociologo francese, è stata caricata di tutti i fantasmi e di tutte le paure dell'erranza, dell'avventura, della minaccia, dell'immoralità e della violenza criminale. «Il vagabondo è l'individuo senza fuoco né luogo, senza confessione, colui di cui nessuno si fa garante, che sfugge al lignaggio e ai legami d'interdipendenza che formano una comunità umana. È il *désaffilié* per eccellenza»⁷.

La presenza miserevole di nomadi, di “clandestini”, camminanti ed erranti, asilanti e apolidi, di mendici, infermi e mutilati di guerre lontane dalla sicura Europa, di senza casa e sfrattati, genera diffidenza e sospetto in chi li osserva e li incontra ai bordi delle strade, e mette alla prova la coscienza civile della società contemporanea. La loro esistenza rappresenta – tutt'oggi – un *memento mori*, l'immagine di una vita di rango infimo, di un disequilibrio sociale, delle manchevolezze della politica. Per il cittadino che gode di pieni diritti – il *civis* – essa incarna il lutto della possibile perdita dello *status* civico, la perdita del benessere, della ragione, delle ricchezze terrene. Essa, come scrive Maurizio Bergamaschi, «destabilizza l'immagine dell'ordine sociale costituito»⁸. Narra l'eclissi dell'universalità dello stato di diritto, del welfare⁹.

Secondo il sovvertimento di senso, usuale in Michel

Maffesoli, l'erranza rimanderebbe inoltre alla nostalgia di «ciò che è ancora “istituendo”» relativizzando «la pesantezza mortifera di ciò che è istituito»¹⁰. Il lutto si invererebbe in tal caso già a partire dalla consapevole acquisizione dell'immodificabile, ancor prima di perderlo. Ma sospendiamo qui, abbandonandola al dominio delle interpretazioni sociologiche, l'analisi della natura del lutto richiamato dalle presenze irrequiete ai margini della società urbana; torniamo invece all'ambiente fisico in cui esse si muovono.

Nella città che ha ceduto l'anima al Mercato si afferma con forza irresistibile il primato della proprietà privata, della gestione privatistica dello spazio urbano. Conseguentemente, nella gestione della cosa pubblica si estende, sconvolgendo il campo che il progresso sociale aveva arato, lo *ius excludendi alios*: il diritto di escludere. Nell'epoca della “città dei recinti” e delle espulsioni, in tempi di erosione dello «spazio comune»¹¹ e di smantellamento dell'universale godimento di diritti civili, i nomadi e i migranti, i *désaffiliés* e i poveri sono relegati a questione di ordine pubblico. Pertanto, nelle «periferie esistenziali»¹², in nome della sicurezza proprietaria e del decoro urbano, è in atto «una guerra senza quartiere ai marginali d'ogni risma»¹³.

La più grande esclusione – scrive Jorge Bergoglio – «consiste nel non riuscire neanche a vedere l'“escluso”: quello che dorme per strada non viene visto come persona, ma come parte della sporcizia e dell'abbandono del paesaggio urbano, della cultura dello scarto, del rifiuto»¹⁴. L'espulsione degli ultimi, degli “umili”, dalle aree monumentali e dai nuclei centrali delle città italiane e dell'Europa mediterranea¹⁵ procede tuttavia anche materialmente: su vari livelli che brevemente esponiamo.

L'eclissi dell'edilizia residenziale pubblica – oggi pressoché scomparsa nella città entro le mura – e i processi speculativi (mascherati dietro il termine lenitivo di *gentrification*¹⁶) che investono i quartieri centrali anche attraverso il massiccio ricorso agli sfratti esecutivi, stanno provocando periferizzazione e ghettizzazione: inoltre, con la mutazione dell'alloggio in «strumento finanziario globale»¹⁷, sempre più spesso le banche si rivalgono sulla casa per insolvenza delle famiglie impoverite e indebitate¹⁸.

Altro livello su cui agisce la spinta centrifuga, che non ha certamente le stesse ricadute sulla struttura sociale ma che influisce notevolmente sull'uso dello spazio della città storica, attiene alla gestione securitaria delle città. Nelle vie e nelle piazze “riqualificate”, sono diventate “familiari” – facendo anche parte del messaggio politico – le telecamere e gli altri dispositivi d'arredo a «vocazione disciplinare»¹⁹. Fontane con getti d'acqua dal suolo che impediscono lo stazionamento, elementi metallici sui gradini che ostacolano la seduta, panche che inibiscono di sdraiarsi o prive di schienale, adatte solo per brevi soste, portici di via chiusi da cancellate etc. Illuminazioni di stile carcerario inducono a disertare i quartieri centrali, le piazze, i parchi, le stazioni ferroviarie (o, perlomeno, nei loro residuali spazi ad uso dei viaggiatori).

Nella città del buon governo – laddove Donna *Securitas* «ha levata a' rei ogni balia»²⁰ – la «frenesia di alzar muri e barriere»²¹ non conosce requie. Le politiche securitarie militarizzano i settori urbani più problematici, e sono causa della proliferazione di controlli, *gates* ed *enclaves*. In particolare, nelle città italiane il provvedimento legislativo detto “Daspo urbano”²² estende all'ambiente urbano una misura precauzionale

simile a quella che vieta ai tifosi violenti l'ingresso negli stadi (la sigla Daspo significa infatti: divieto di accesso alle manifestazioni sportive). L'attribuzione ai sindaci del potere di istituire recinti e zone rosse, di esercitare un nuovo divieto di accesso al territorio cittadino, o a parti di esso, sta a significare che nelle città si è rinunciato a lottare contro le disuguaglianze sociali e che si è invece avviata una nuova battaglia, di stampo liberista, in favore dei privilegi proprietari. Il Daspo prende di mira quei mendicanti, questuanti, poveri, diseredati, rom, "clandestini", venditori "abusivi", antagonisti, punkabbestia, dissidenti, dissenzienti, manifestanti, graffitari, lavavetri, cartomanti, giocolieri, saltimbanchi, cantastorie, il cui comportamento non venga ritenuto consono al decoro delle aree urbane su cui insistono «musei, aree e parchi archeologici, complessi monumentali o altri istituti e luoghi della cultura o comunque interessati da consistenti flussi turistici»²³. Ossia ai luoghi centrali. (fig. 2)

II. Architettura e tradizione civica dell'accoglienza

Eppure le città italiane ed europee potrebbero attingere all'ammirevole tradizione medievale di *hospitalitas* rivolta ai bisognosi di ogni provenienza e fede. Nei secoli, le città, «luogo del molteplice» antropologico²⁴, si sono dimostrate capaci di accogliere e di comprendere nel proprio seno queste marginalità, diversità, facendo leva su un costume arcaico: nell'antichità infatti chi offriva rifugio e chi ne riceveva – ospite ed ospitante – erano degli "uguali". Di tale uguaglianza resta memoria nella parola ospite, che ha la stessa radice – **ghostis* – di *guest*, *host*, *Gast*²⁵. La reciprocità del patto di ospitalità ha origini antiche che attingono alla sfera del sacro: fin dall'età omerica



fig. 2 Domenico di Bartolo, *La lavanda dei piedi*, affresco, 1440-1441 (Sala del Pellegrinaio, Ospedale di Santa Maria della Scala, Siena)

i greci ritenevano che gli dèi si presentassero in incognito e, in veste di ospiti, distribuissero ricompense o punizioni in base al comportamento del padrone di casa. Pertanto il rifiuto dell'accoglienza era ritenuto atto sacrilego²⁶.

II.1 Agli albori del medioevo: l'indeterminatezza del tipo architettonico

Il patto di ospitalità è tradotto nell'espressione evangelica: «Qui vos recipit me recipit». Nell'età di mezzo, l'«ospitalità benefico-cristiana»²⁷ si pone in continuità con la gratuità ospitale arcaica, senza che tuttavia si conservi il patto che nel mondo antico equiparava ospitato ad ospitante. L'accoglienza rientra tra le opere di misericordia cui il cristiano ha l'obbligo di dedicarsi durante la propria vita. E, tra le opere di misericordia, l'*hospitalitas* è quella che riassume *in unum* i precetti evangelici, l'opera «che tutto comprende»: offrire cibo agli affamati, acqua agli assetati, rivestire gli ignudi, alloggiare i forestieri, curare gli infermi, visitare i reclusi, seppellire i defunti. Con l'affermarsi della cristianità come religione di Stato, l'accoglienza di poveri e bisognosi si configura come un compito di civiltà la cui attuazione è principalmente a carico degli ecclesiastici. Nascono in questo clima culturale gli istituti di accoglienza che dispensano gratuitamente vitto e alloggio a pellegrini, stranieri, poveri e malati; agli ospiti è fornita assistenza materiale e spirituale (*cura civium* e *cura animarum*)²⁸. *Xenodochia*, *hospitia* e foresterie si sviluppano in Italia e in Francia tra V e VII secolo (la voce *xenodochium* si perde a partire dal IX sec. in favore di *hospitium*, *hospitale*)²⁹. (fig. 3)

I ricoveri sorgeranno dunque presso le sedi vescovili



fig. 3 Basilica dei Santi Apostoli, Roma, agosto 2017 (fonte: <<https://agensir.it/quotidiano/2017/8/23/sgombero-rifugiati-a-roma-medicina-solidale-visite-a-sfollati-piazza-ss-apostoli-impossibile-a-piazza-indipendenza/>>)

entro le mura cittadine, nei monasteri lungo le strade extraurbane di maggior transito e sui passi montani; ogni cenobio predisporrà, oltre all'*hospitale hospitum* (per ospiti illustri), un *hospitale pauperum* per bisognosi e pellegrini. Nei cenobi l'accoglienza si pratica secondo i precetti della *Regula Magistri* (sec. VI) e della *Regola* di San Benedetto, di poco successiva.

A Roma – in quegli stessi secoli metà dei pellegrinaggi al sepolcro di San Pietro – vengono istituite le *scholae peregrinorum*, ospizi situati nei pressi dei principali luoghi di culto³⁰; dalla *Schola Saxonum* (dei Sassoni) prenderà vita l'ospedale di Santo Spirito, detto perciò *in Saxia*. I pellegrini in sovrannumero sono ospitati sotto i portici degli edifici religiosi e negli atri delle chiese della città eterna, attrezzati con fontane e latrine³¹.

Lo *xenodochium* non si è configurato come tipo architettonico specifico: ciò non stupisce quando si rammenta che gli edifici specialistici civili, nell'alto medioevo, non si sono ancora formalizzati rigidamente. Non è da escludere che il ruolo di ricovero possa talvolta essere stato svolto direttamente dalle aule ecclesiastiche, opportunamente attrezzate (come abbiamo visto accadere sotto i portici di Roma). Studi condotti sulla cattedrale di Metz dimostrano che all'interno dell'edificio si tenevano molteplici funzioni pubbliche, religiose e civili³².

Un suggestivo saggio delle potenzialità d'uso offerte da un vasto ambiente comune – la chiesa – è contenuta nelle *Donne di Messina* di Elio Vittorini. Il romanzo narra la fondazione di una «società di eguali» sull'Appennino emiliano uscito in macerie dalla Seconda guerra: la chiesa del villaggio diventa il rifugio comune dei profughi che vi trovano riparo.

«Era stata una chiesa molto grande, con due file di colonne che la dividevano in tre navate, alte finestre senza vetri, il rosone della facciata senza più vetri, e l'abside distrutto, [...] la cupola crollata, ma col tetto e il resto che non presentavano alcun danno, [...] sopra le tre navate [...]. Subito avevano cominciato ad usarla per dormirci. [...] Vi dormivano su vecchia paglia [...] in piccoli gruppi che si erano distribuiti nelle due navate laterali, separandosi gruppo da gruppo con i banchi stessi della chiesa disposti in modo da congiungere ciascuno dei pilastri al muro, in tante linee parallele [...].

La mezza chiesa fu buona [...] per indurli a restare, e per tenerli uniti dopo il morto sulla prima mina; e più buona era adesso che lavoravano a completare in due file di camere con porte, sportelli [...] le due navate laterali; più buona nel costringerli a provvedere fuori di lì per i servizi, per cucinare e per mangiare, per lavare, per tutto il resto; dunque così buona da avviare tra loro un insolito genere di vita [...]: il che poteva diventare un genere di vita forse migliore di quello solito, forse in ogni caso molto comodo, e allora la mezza chiesa sarebbe stata chissà quanto più buona, essendo per altri uomini, cui i nostri figli l'avrebbero trasmesso, il principio di un altro modo di fare le cose che troviamo come siano buoni nel continuarli e magari trasformarli da una loro consuetudine e loro antichità, da una loro vecchiaia³³».

È interessante – dopo la lettura di questo brano delle *Donne di Messina* – rilevare alcune analogie con la condizione degli esuli del tempo presente. Tra il giugno e il luglio 2016, la chiesa di Ventimiglia offre rifugio ai «clandestini», migranti in transito dal sud del mondo cui viene negato il passaggio in Francia.

Dall'agosto del 2017, la basilica dei Santissimi Apostoli, nel cuore di Roma, ospita nel portico le tende di alcuni rifugiati politici eritrei, allontanati con spettacolare violenza da piazza Indipendenza dove – sfollati – si erano accampati sopperendo alla carenza di alloggi pubblici. (fig. 4)

II.2 Dopo il Mille: una fioritura di istituti d'ospitalità

Superato il crinale del Millennio, la città europea occidentale è in piena espansione economica, l'incasato è in crescita. Si assiste a un movimento di popoli e all'esodo dalle campagne: *Stadtluft macht frei* (l'aria della città rende liberi), motto che racchiude lo spirito di un'epoca. «La povertà – scrive Hans Conrad Peyer – non legava affatto le persone alla patria di origine, ma piuttosto succedeva il contrario: sin dal Medioevo barbarico poveri e indigenti si mettevano in viaggio come pellegrini, coloni, mercanti, fuggitivi di tutti i tipi, mendicanti e vagabondi, alla ricerca di cibo o di una nuova esistenza. Con l'aumento della mobilità che si registrò a partire dai secoli XI e XII, il numero dei viaggiatori dovette crescere sensibilmente»³⁴.

Dell'arrivo in città di schiere di indigenti – stranieri o dal contado – è certo testimonianza indiretta il fiorire, in quegli anni, di istituti ospedalieri. Questa affermazione rapida e diffusa di istituzioni civili, dedite all'accoglienza caritatevole, si inserisce a pieno titolo nel fenomeno definito dagli storici *Stadtkirche* (o religione civica), che connota la fase di trapasso di ritualità e rappresentazioni di matrice ecclesiastica verso le magistrature comunali³⁵.

La *Stadtkirche* lega il comune e la chiesa locale, la città e il patrono, «la libertà politica e la grazia spirituale». Si tratta di un fenomeno urbano marcatamente italiano,

che traspone «gli obiettivi religiosi in una dimensione civile e urbana, senza sminuirne la valenza spirituale». In questo processo «la carità diventava filantropia urbana, la santità un operare socialmente utile, l'amore del povero una responsabilità civica»³⁶.

Queste aspirazioni di stampo civile si sovrappongono al comandamento morale e allo strumento di redenzione – o, come sottolineava Piero Camporesi, alla «tecnica di salvezza dell'anima»³⁷ – dell'elemosina ai bisognosi: «Pecunia dedisti et peccata simul exuisti»³⁸. Le nuove fondazioni di ospedali sono promosse da laici caritatevoli, dal ceto “dirigente” diremmo oggi. Gli istituti, gestiti (almeno in un primo tempo) da ordini cavallereschi-ospitalieri, danno ospitalità a «pauperes, peregrini, transeuntes, mulieres in partu agentes, parvuli a patribus et matribus derelicti, debiles et claudi, generaliter omnes»³⁹. (fig. 5)

Della dimensione del fenomeno dà prova, per Milano, la *laudatio* di Bonvesin de la Riva che nel 1288 annovera dieci ospedali in città e quindici («o pressappoco») nel contado⁴⁰. A Firenze, tra 1280 e 1350, si assiste alla nascita di trentatré ospedali (tra cui quello di Santa Maria Nuova, fondato da Folco Portinari, padre della Beatrice dantesca, nel 1288); altri dodici tra 1360 e 1420.

Il fenomeno investe l'Europa e comincia a manifestarsi con veste architettonica precipua. In istituti in cui «il personale infermieristico era normalmente composto da membri di ordini minori e il medico spirituale aveva la stessa se non maggiore importanza del medico fisico»⁴¹, la presenza simbolica del sacro è generosamente rispettata e profusa⁴². Così, in accordo con la loro origine caritatevole e con la dimensione di

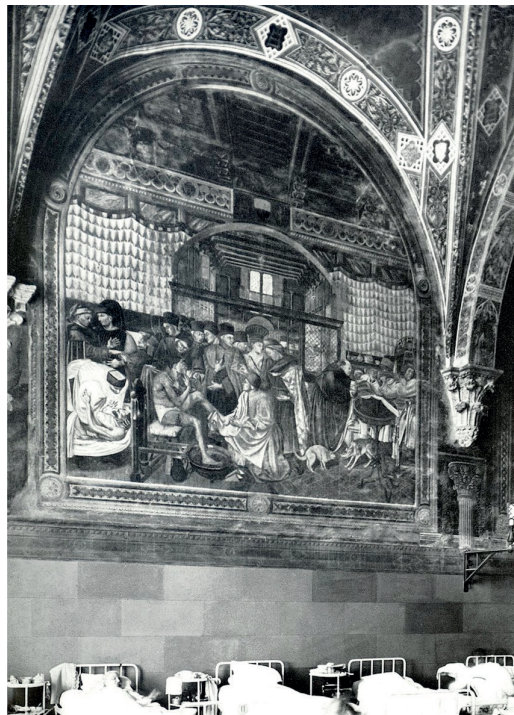


fig. 4 Sala del Pellegrinaio, Ospedale di Santa Maria della Scala, Siena. Dagli anni Novanta del Novecento all'intero complesso architettonico è stato conferito un ruolo museale. Foto tratta da: Dankwart Leistikow, *Hospitalbauten in Europa aus zehn Jahrhunderten: ein Beitrag zur Geschichte des Krankenhausbaues*, Boeringer Sohn, Ingelheim am Rhein, 1967 (rielaborata).



fig. 5 La “Grande Salle des Pôvres” dell’Hôtel-Dieu di Beaune, in Borgogna. Foto tratta da: Dankwart Leistikow, *Hospitalbauten in Europa aus zehn Jahrhunderten: ein Beitrag zur Geschichte des Krankenhausbaues*, Boeringer Sohn, Ingelheim am Rhein, 1967 (rielaborata).

vita comunitaria tra *fratres* (o *sorores*) e *pauperes* che vi svolge, l'architettura dell'ospedale laico – fornito di cappella, chiostri, portici, refettorio – non si distacca dal modello conventuale. Cui aggiunge l'originale, grande sala – la *Halle*, o “infermeria”, poiché alloggio degli infermi –, considerata matrice delle successive evoluzioni dell'architettura ospedaliera.

La *Halle* è un ambiente ad unico piano, di una o più navate, privo di suddivisioni interne, dalle proporzioni simili a quelle di una chiesa, con finestre seriali aperte sui lati lunghi e, laddove presenti, aperture più magnificenti sui lati corti. Nelle infermerie, i letti (singoli o più spesso “grandi”, cioè a due o più posti, racchiusi talvolta in alcove di legno e tendaggi⁴³) erano collocati in lunghe file presso le pareti laterali; tale disposizione permetteva di trapiantare l'altare, sempre presente nell'istituto di carità medievale.

Tra le architetture esemplari ricordiamo almeno, fuori dai confini nazionali (su quelle italiane ci soffermeremo nel prossimo paragrafo): l'infermeria cistercense di Ourscamp, con sala di tre navate e otto campate; l'ospedale di Saint-Jean (1153) ad Angers, con grandiosa sala con navate e volte gotiche, lunga sessanta metri; la sala di Nôtre-Dame des Fontenilles (1293) a Tonnerre, impostata su un'unica navata di cento metri di lunghezza, coperta da volta lignea a botte; e ancora: Bruges (St. Jan, 1188), Gand (Biloke, 1228), Lubecca (Heiliggeist, 1268), Chichester (St. Mary, 1269)⁴⁴. Più tardi, l'*hôpital-Dieu* di Beaune (1443-1451), con la monumentale corsia di circa settanta metri coperta da botte lignea. (fig. 6)

Dell'aggregazione di più *Hallen* si compone l'*hôpital-Dieu* di Parigi, prospiciente il sagrato della cattedrale di Nôtre-Dame. Il nucleo dell'ospedale consisteva

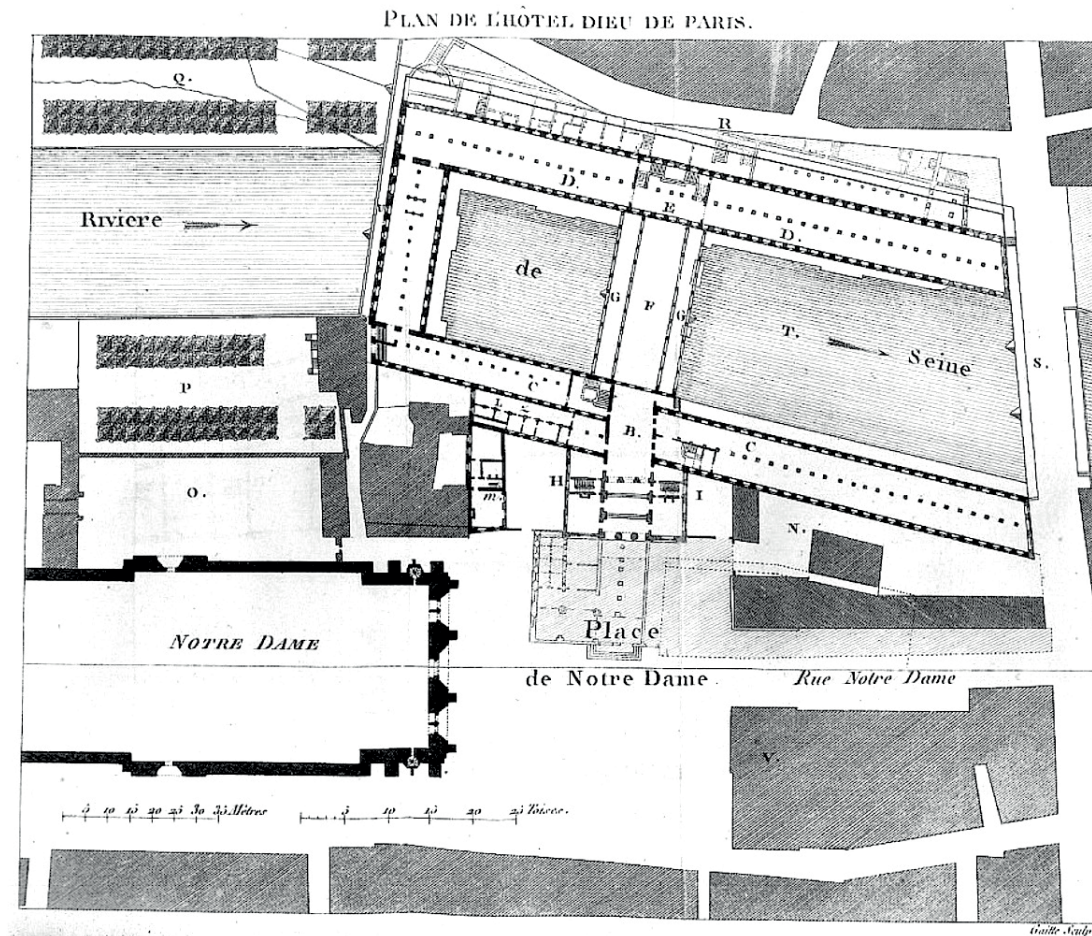


fig. 6 Plan de l'Hôtel Dieu de Paris. Da: Jacques Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Ph.D. Pierres, Paris, 1788.

– prima della sua demolizione avvenuta nel corso del riordino del tessuto viario dell'Île de la Cité – in due fabbricati paralleli al fiume (uno sull'isola, l'altro sulla riva sinistra della Senna) con corsie a doppia navata, collegati da una terza infermeria a cavallo del fiume; il complesso edificio, la cui fondazione risale all'alto medioevo, è edificato tra il XII secolo e il 1260 e ampliato nei secoli successivi⁴⁵. Si calcola che nel 1788, nell'edificio «più insalubre [...], il più temibile di Parigi, e forse l'alloggio più pericoloso che esista nell'universo»⁴⁶, potevano essere ospitati fino a 3418 malati o bisognosi.

II.3 La “rinascita delle arti”: ospedali in forma di croce

Con la “rinascita delle arti”, nelle città italiane lo spedale è oggetto di un processo di moderna riforma che vede gli stabilimenti, progressivamente più “laici”, specializzarsi sia in base alle peculiarità e ai bisogni espressi dagli ospiti, sia in base alle aspirazioni dei fondatori.

La laicizzazione, o «medicalizzazione», è legata alla presenza sistematica negli ospedali di medici fisici e chirurghi. La trasformazione dello spedale, da luogo di accoglienza in istituto a vocazione igienico-sanitaria, si iscrive in un mutamento di più ampia portata che vede la categoria medica rendersi autonoma rispetto alla Chiesa, benché, come sottolinea lo storico John Henderson, «l'influenza religiosa continu[ò] ad ispirare i fondatori e il personale degli ospedali nell'Italia e nell'Europa medievale»⁴⁷. (fig. 7)

Alla laicizzazione degli nosocomi non si può quindi ancora attribuire il significato di «una sostituzione del ruolo caritativo con quello terapeutico, [...]



fig. 7 L'Ospedale degli Innocenti a Firenze

poiché] ancora in età moderna coesistevano e si sovrapponevano»⁴⁸: non è un caso perciò che l'architettura ospedaliera quattrocentesca riprenda planimetricamente il simbolo della croce che, *architecture parlante*, nel suo impianto planimetrico esprime la sofferenza e, al tempo stesso, la carità cristiana. Con evidenti implicazioni nella sfera del lutto.

L'invenzione rinascimentale della sala a crociera fu, secondo Pevsner, di portata rivoluzionaria nella storia degli edifici ospedalieri. Lo schema a croce, con le molteplici varianti e la varietà dei linguaggi figurativi, si ripete nell'architettura ospedaliera finché, a partire dall'Ottocento, non si imporrà il modello *pavillonnaire*. (fig. 8)

La combinazione di “croce” e chiostro informa la planimetria dell'Ospedale Maggiore di Milano costruito su progetto del Filarete, inviato espressamente da Francesco Sforza in Toscana per osservare gli esempi di Santa Maria Nuova a Firenze e di Santa Maria della Scala a Siena. Nel fronte principale della Ca' Granda milanese, lungo trecento metri, il porticato assicura un pronto soccorso ai viandanti. Ai lati della grande corte centrale, due croci, formate da quattro corsie ospitanti ciascuna sessanta letti, definiscono a loro volta otto chiostri quadrati⁴⁹.

A partire dall'esempio fiorentino – apparso precocemente nella crociera di Santa Maria Nuova quale risultato di sistemazioni diacroniche, seppure in forma di T (il *tau*, antico simbolo cristiano che richiama anche la stampella, emblema dell'istituto)⁵⁰ – nell'arco dei decenni centrali del XV secolo, molte “case di cura” saranno costruite sullo schema cruciforme; tra di esse: il san Matteo a Pavia, edificato

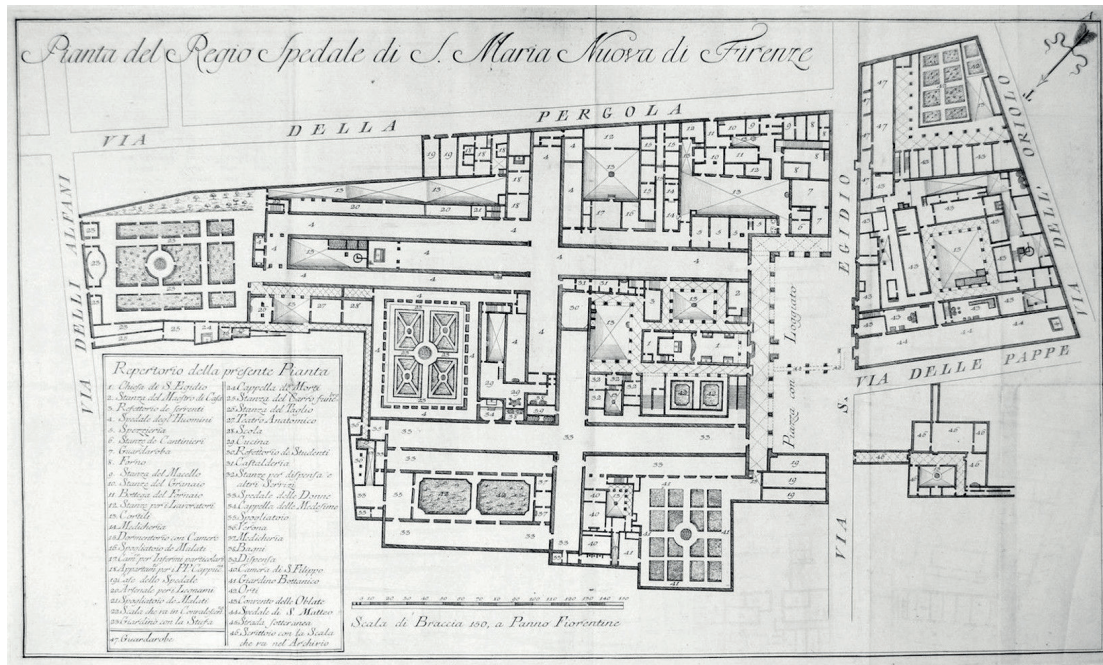


fig. 8 Pianta del Regio Spedale di S. Maria Nuova a Firenze. Da: Marco Covoni, *Regolamento dei Regi Spedali di Santa Maria Nuova e di Bonifazio, Cambiagio, Firenze, 1789*

a partire dal 1449 «ad instar Florentini et Senen[sis] Hospitalium»⁵¹; il Pammatone a Genova; a Brescia, l'Ospedale detto Crociera di San Luca, realizzato tra 1447 e 1452; a Mantova, l'Ospedale Grande di San Leonardo, costruito su disegno attribuito a Luca Fancelli tra 1450 e 1472; l'Ospedale Vecchio di Parma (1476).

La specializzazione si articola in varie branche: oltre agli istituti per gli orfani – lo spedale degli Innocenti a Firenze, preceduto dal mirabile portico brunelleschiano, fondato nel 1421 dall'Arte della Seta – si assiste all'apertura di case per donne partorienti, per alienati di mente, anziani, o per malattie specifiche (il mal francese, la peste, le febbri etc.).

A partire da quest'epoca, negli ospedali la compresente funzione di ospizio di pellegrini e bisognosi passa in secondo piano, senza tuttavia mai scomparire se, come riporta Carlo M. Cipolla, ancora nel Seicento gli istituti di «Prato, come la maggior parte di quelli d'Europa», funzionavano da nosocomi, «ma solo in via accessoria», poiché «si dedicavano alla carità in senso lato piuttosto che allo specifico compito di assistere i malati»⁵².

III. Verso la città securitaria

Con il progredire dell'età moderna, al «popolo dell'abisso»⁵³ è destinata un'ospitalità di stampo igienico-sanitario, di natura securitaria. Marginali e infermi sono allontanati dal corpo vivo della città e, talora, relegati in ambienti di guarigione, correzione o redenzione, che troppo spesso si sono rivelati luoghi di non ritorno. Tali ambienti – razionali, impenetrabili, inespugnabili, per la maggior parte liminali alla città – sono il segno della modernità, adoperatasi

nel «rinchiudere l'errante, il deviato, l'emarginato, lo straniero», al fine di addomesticarlo⁵⁴.

Il tema delle povertà urbane si configura come questione sociale eminentemente laica: «La carità inizia a trasformarsi in “dovere sociale”, ponendo così le basi dell'assistenza pubblica. [...] l'assistenza comincia a diventare un affare di Stato»⁵⁵.

A partire dal XVII-XVIII sec. si assiste alla messa in forma di strutture specializzate, luoghi di ricovero obbligatorio, concentrazionari si direbbe, per le categorie pericolose. Si genera una frattura insanabile tra poveri meritevoli – il proletariato – e poveri non meritevoli, cioè responsabili (e dunque colpevoli) della propria condizione che deve essere corretta, tra povertà operose e povertà improduttive, tra «classi lavoratrici e classi pericolose»⁵⁶.

Il processo di specializzazione nelle varie branche di devianza e patologia, si accentua. Le architetture magnificenti dei nuovi Alberghi dei poveri⁵⁷ rispondono pienamente alla necessità di separare il povero asociale e pericoloso dalla popolazione urbana. I 354 metri del fronte del Reclusorio di Napoli (1751) progettato da Ferdinando Fuga, l'Albergo dei poveri di Palermo (1749-1829) e quello di Genova sovrastante la città, la Casa di lavoro di Milano (1759), e tanti altri ospizi di meno nobile architettura, testimoniano la permanenza di una virtù civica, ancorché virata al securitarismo, in obbedienza alla quale le città di Ancien Régime avevano predisposto, nel proprio seno, un'ipotesi di «refugio» per bisognosi, nomadi e viandanti nel «paese della fame»⁵⁸. (fig. 9)

Gli ospedali si trasformano da case di accoglienza caritatevole in razionali «macchine da guarigione» e in istituzioni totali. In *Les machines à guérir* (1979) –

opera collettiva che indaga l'istituzione ospedaliera a partire dal dibattito relativo alla ricostruzione dell'*hôtel-dieu* parigino, parzialmente distrutto nell'incendio del 1772⁵⁹ – Michel Foucault afferma che l'ospedale diventa una macchina «che controlla e che cura, accoglie i malati di una patologia, tenta di farvi funzionare norme sanitarie»⁶⁰. Il prototipo architettonico di *machine à guérir* è messo a punto per l'occasione.

Sebbene alcuni degli edifici ospitali costruiti nel diciottesimo secolo conservino la memoria dell'impianto cruciforme ospedaliero, le potenzialità della «croce» sono, al tempo dei Lumi, esasperate. Il numero delle *Hallen*, le sale d'infermeria, si moltiplica: sei, otto, dodici o più bracci convergono a formare una stella dal cui centro è assicurata una perfetta visione, simultanea, degli ambienti di cura o detenzione. È il razionale *Panopticon*, architettura del controllo, della coazione, della reclusione, adatta al tempo stesso per ospedali e per carceri, a rappresentare il tipo emblematico della svolta securitaria.

Sono sufficienti due esempi, entrambi improntati al modello panottico. Per il nuovo *hôtel-Dieu* parigino, Antoine Petit disegna un edificio «en forme d'étoile»⁶¹, a sei corsie radiali contenuto in un immenso «colysée» affacciato sulla Senna presso lo Champ de Mars. Nel progetto non meno colossale di Bernard Poyet, le corsie (che diventano sedici) si irradiano a partire da una corte circolare che contiene un tempio periptero «à jour», ossia privo di cella, «collocato in modo che il Servizio Divino si possa seguire da tutte le sale»⁶². La concezione dell'istituto di cura, la disposizione planimetrica, il sistema razionale di gestione, «rimand[ano] al regime militare: ma in fondo – si

chiede candidamente nel 1787 Claude-Philibert Coquéau, autore di un *Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes* – quale inconveniente potrebbe mai esservi?»⁶³ (fig. 10)

IV. Dubbi, interrogativi e una proposta a mo' di postilla

È legittimo, oggi, dubitare che la città informata al neocapitalismo, che crea diseguaglianze sociali, che genera segregazioni ed espulsioni, che gestisce lo spazio pubblico con misure securitarie, abbia ancora “a cuore” il destino del popolo che si muove ai suoi margini. In che modo, infatti, lo strumentario del pianificatore e dell'urbanista affronta la dimensione della marginalità sociale? E con quali strumenti l'amministrazione della città contemporanea può offrire rimedio agli effetti della povertà, affrontandone le cause? Considera tali presenze alla stregua di «eccedenze», di scarto? O viceversa è ancora capace di conferire loro la dignità di un diverso abitare in una convivenza universale?

A mo' di postilla, proponiamo una possibile soluzione che fa forza proprio su quegli edifici nati storicamente in funzione dell'accoglienza. Ospedali, ospizi, asili, ma anche caserme, manicomi etc., un tempo situati in posizione periferica, si trovano oggi nelle aree centrali e consolidate delle città italiane, in stato di sottoutilizzo, di dismissione, di abbandono o, segno dei tempi, oggetto di una “valorizzazione” sovente nel segno della speculazione immobiliare che li vuole mercificati e trasformati in alberghi a cinque stelle e residenze di lusso. Sarebbero invece naturalmente attrezzati (e, sostanzialmente, già pronti) per un'accoglienza provvisoria, destinata al nomadico «popolo nuovo»⁶⁴



fig. 9 Alfred Guesdon, *Milan. Vue prise au dessus de l'Hôpital Majeur*, litografia, Paris, 1849

– che rimetterebbe peraltro in discussione il senso di appartenenza territoriale e fornirebbe una risorsa per riconfigurare la città come luogo delle relazioni tra diversi⁶⁵ – nonché alle migliaia di famiglie residenti che affrontano il disagio abitativo acuito dalla precarietà occupazionale o dall'assenza di lavoro. In questi edifici magnificenti e immensi – presenti nei cataloghi illustrati del *real estate* istituzionale⁶⁶ – potrebbero trovar luogo residenze popolari e alloggi provvisori, laboratori artigianali e centri civici, ambienti per lo sport e la cultura. Potrebbero divenire «spazi che uniscono, che mettono in relazione, che favoriscono il riconoscimento dell'altro»⁶⁷. In quartieri che necessitano di luoghi di socialità, di aggregazione e di cura, di costruzione delle relazioni e dell'agire insieme, essi costituirebbero dei nuclei, dei fuochi di urbanità da cui ripartire per la ricostruzione. Costituirebbero infine un civile atto di *hospitalitas* per quel popolo nuovo che ha fatto – come si legge in una memoria “di strada” – «il salto nel vuoto convint[o] che sotto c'era un materasso su cui cadere», convinto di trovare la libertà nella fortezza Europa, proprio «da noi che di certe cose non ce ne curiamo più, [n]on ci interessano». In fondo, conclude l'autore errante, «[t]utti quelli che si accalcano alle nostre frontiere, con il loro sogno di giustizia e la loro sete di libertà, potrebbero essere la nostra salvezza»⁶⁸.

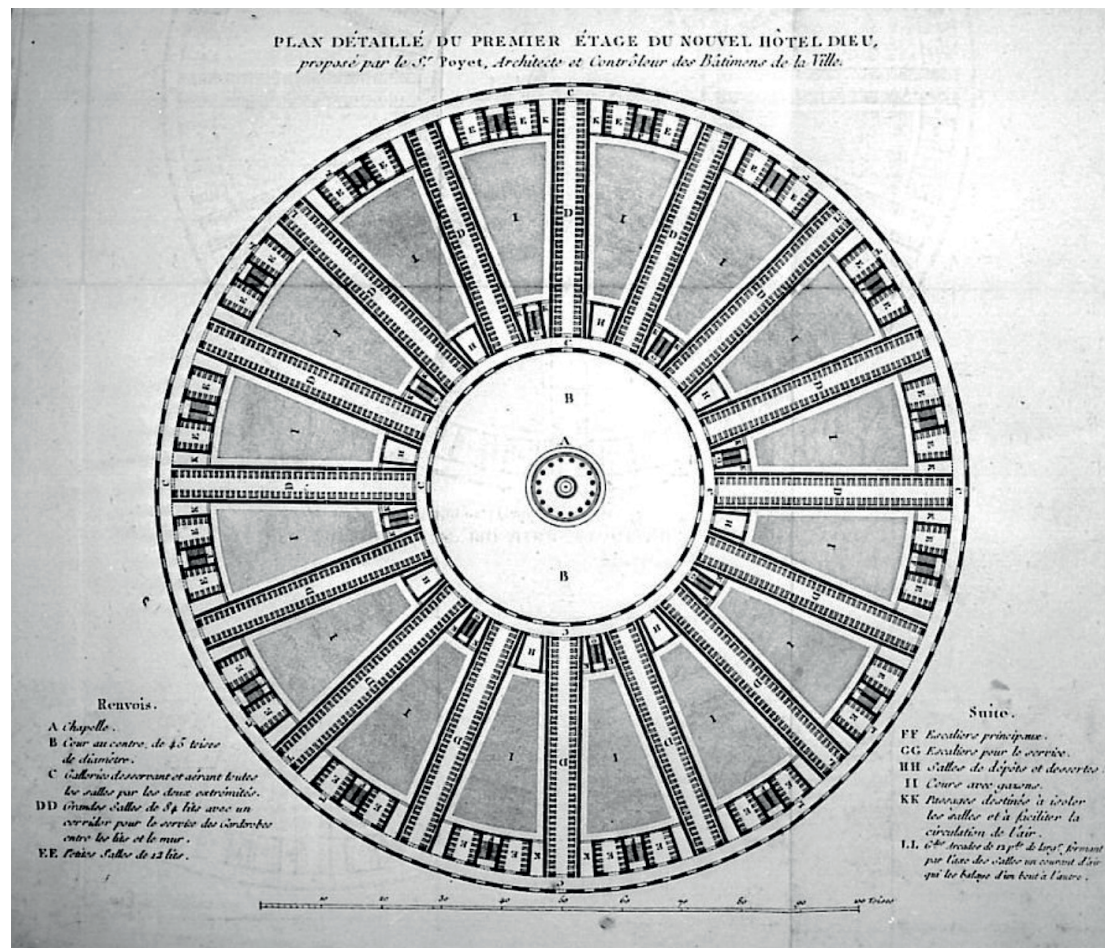


fig. 10 Plan détaillé du premier étage du nouvel Hôtel Dieu. Da: Bernard Poyot, *Mémoire sur la nécessité de transférer et reconstruire l'Hôtel-Dieu de Paris, suivi d'un projet de translation de cet Hôpital*, Paris, 1785

Note:

1. Molto è stato scritto sugli stravolgimenti urbani indotti dal finanzia-capitalismo: è impossibile in questa sede restituire esaurientemente il quadro delineato da geografi, sociologi, politologi, antropologi etc. Mi limito a indicare alcuni testi di analisi generale della realtà urbana e urbanistica italiana, affrontata con taglio critico antiliberista: Paolo Berdini, *Le città fallite. I grandi comuni italiani e la crisi del welfare urbano*, Donzelli, Roma, 2014; e la geografia composta dall'apporto di trenta autori, in Ilaria Agostini, Piero Bevilacqua (a cura di), *Viaggio in Italia. Le città nel trentennio neoliberista*, manifestolibri, Roma, 2016.

2. Stephen Metcalf, "Neoliberalismo: l'idea che ha inghiottito il mondo", in *The Guardian*, 18 agosto 2017 (trad. it.: <<https://vocalaltestero.it/2017/10/19/neoliberalismo-lidea-che-ha-inghiottito-il-mondo/>>).

3. Ne abbiamo scritto collettivamente in due libri di critica "dal basso": Ilaria Agostini (a cura di), *Urbanistica resistente nella Firenze neoliberista: perUnaltracittà 2004-2014*, Aiòn, Firenze, 2016; Ead. (a cura di), *Consumo di luogo. Neoliberalismo nel disegno di legge urbanistica dell'Emilia-Romagna*, prefazione di Tomaso Montanari, Pendragon, Bologna, 2017.

4. In Francia, ai senza fissa dimora (*sans domicile fixe*, SDF) è negato persino il diritto al rito dell'inumazione: cfr. Daniel Terrolle, "Cimetière d'Ivry. Sans sépulture fixe", in *L'Esprit des villes*, n. 2, 2015, pp. 45-47; per un quadro più ampio, cfr. Patrick Gaboriau, Daniel Terrolle, *SDF. Critique du prêt-à-penser*, Privat, Toulouse, 2007.

5. Col lemma *désaffiliation* il sociologo francese Robert Castel enfatizza «la dinamica di quei processi che, a volte, si concludono nella cosiddetta "esclusione", ma che iniziano comunque prima, spesso al centro della vita sociale» (da: Maurizio Bergamaschi, "La metamorfosi della questione sociale: una storia del presente. Intervista a Robert Castel", in Federazione Italiana Organismi per le persone senza dimora, *Grave emarginazione e interventi di rete. Strategie e opportunità di cambiamento*, Franco Angeli, Milano, 2006, ripubb. nel giornale di strada "Piazza grande", n. 124, maggio 2006, p. 7). Con tale nozione, il francese dimostra «qu'il y a une homologie de positions entre les vagabonds des sociétés pré-industrielles, les prolétaires des sociétés de l'ère du capitalisme et les précaires de nos sociétés libérales» (cfr.

Olivier Gajac, "La notion de désaffiliation chez Robert Castel", in *Revue du Mauss permanente*, 28 octobre 2015, <<http://www.journaldumauss.net/.?La-notion-de-desaffiliation-chez-1250>>).

6. Maurizio Bergamaschi, "Immagine e trattamento delle povertà estreme in una prospettiva storico-sociale", in Paolo Guidicini, Giovanni Pieretti, Maurizio Bergamaschi (a cura di), *Povertà urbane estreme in Europa. Contraddizioni ed effetti perversi nelle politiche del welfare*, Franco Angeli, Milano, 1995, p. 36.

7. «Le vagabond est l'individu sans feu ni lieu, sans aveu, celui dont personne ne peut porter garant, qui échappe à l'inscription par le lignage et aux liens d'interdépendance qui forment une communauté humaine. C'est le désaffilié par excellence». Da: Robert Castel, "La question sociale commence en 1349", in *La vie sociale*, maggio 1989, pp. 9-25.

8. Bergamaschi, *Immagine e trattamento delle povertà estreme* cit., p. 37.

9. La mancanza della residenza anagrafica impedisce di fatto l'accesso al sistema di welfare pubblico locale. Sulla dissoluzione dei diritti civili – anche di quelli basilari, necessari a soddisfare i bisogni primari – conseguente alla perdita del lavoro o all'indebitamento familiare, cfr. Marc Augé, *Diario di un senza fissa dimora. Etnofiction*, Cortina, Milano, 2011 (ed. orig. *Journal d'un SDF. Ethnofiction*, Seuil, Paris, 2011).

10. Michel Maffesoli, *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Franco Angeli, Milano, 2000, p. 53 (ed. orig. *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Librairie Générale Française, Paris, 1997).

11. Cfr. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago, 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana* (1964), Bompiani, Milano, 2012.

12. L'espressione ricorre in Jorge Bergoglio, che affronta il tema dell'esclusione quale fenomeno strutturale del sistema economico neocapitalista, sia nella lettera enciclica *Laudato si' sulla cura della casa comune* (2015), sia in *Terra, casa, lavoro. Discorsi ai movimenti popolari*, Ponte alle Grazie, Milano, 2017.

13. Claudio Paterniti Martello, "Il governo sceglie la strada del populismo penale", in *il manifesto*, 17 marzo 2017.

14. Jorge Maria Bergoglio, *Dio nella città*, San Paolo, Cinisello

Balsamo, 2013.

15. Si veda in proposito: Sandra Annunziata (a cura di), *Anti-gentrificazione nelle città (Sud) europee*, numero monografico di *Urbanistica 3 Quaderni*, n. 13, 2017. Segnaliamo inoltre alcuni film documentari che illustrano, "dal basso", le dinamiche espulsive in atto nei centri delle città storiche: *Bye bye Barcelona*, di Eduardo Chibás Fernández, Spagna, 2014, <<https://www.youtube.com/watch?v=kdXcFChRpmI>>; sul caso lisboeta, la produzione luso-olandese, *You'll soon be here/Em breve estarás aqui*, di Fabio Petronilli, 2016, <<https://vimeo.com/182015533>>.

16. Cfr. Pietro Saitta, "Gentrification o speculazione? Note analitiche sugli abusi di un termine", in *Urbanistica 3 Quaderni*, n. 13, 2017, pp. 103-109.

17. Saskia Sassen, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, il Mulino, Bologna, 2015, p. 133 e segg. (ed. orig. *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2014).

18. Sul caso romano, ad esempio, si vedano: Berdini, *Le città fallite* cit.; ed Enrico Puccini, *Verso una politica della casa. Dall'emergenza abitativa romana ad un nuovo modello nazionale*, Ediesse, Roma, 2016.

19. Jean-Pierre Garnier, *Un espace indéfendable. L'aménagement urbain à l'heure sécuritaire*, Le monde à l'envers, Grenoble, 2012, p. 35.

20. Dell'*Allegoria del buon governo*, affresco di Ambrogio Lorenzetti (Palazzo Pubblico di Siena, 1340 ca.). La citazione è ripresa dal cartiglio che la *Securitas* – raffigurata come donna librantesi in cielo – tiene nella mano destra, mentre sulla sinistra sorregge la forza quale compendio della protezione assicurata alla cittadinanza senese.

21. Vincenzo Paglia, *Il crollo del noi*, Laterza, Roma-Bari, 2017, p. 83.

22. Decreto Legge 20 febbraio 2017, n. 14, recante *Disposizioni urgenti in materia di sicurezza delle città*.

23. Ivi, art. 5, comma 2, lett. c).

24. Cfr. Lidia Decandia, "Dalla città fortezza alla città come opera d'arte relazionale", in Ilaria Agostini et al., *La città e l'accoglienza*, manifestolibri, Roma, 2017, pp. 37-68.

25. Emile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 1976, pp. 64-75 (ed. orig. *Le Vocabulaire des institutions indo-*

européennes. 1. *Economie, parenté, société*, Edition du Minuit, Paris, 1969). Ho trattato gli argomenti del presente capitolo nel saggio "Per civica pietà. Architettura dell'accoglienza nella città medievale (V-XV sec.)", in Agostini et al., *La città e l'accoglienza cit.*, pp. 69-90.

26. Cfr. Hans Conrad Peyer, *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter*, Hahnsche, Hannover 1987; trad. it. *Viaggiare nel Medioevo. Dall'ospitalità alla locanda* (1990), Laterza, Roma-Bari 2000.

27. Ivi, p. 125.

28. Il fenomeno degli *xenodochia* è efficacemente sintetizzato in Giuliana Albini, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Carocci, Roma, 2016, pp. 157-167.

29. Così in un documento del 1094: «senodochium, quod vulgo ospitale vocantur». Il testo (ora in Albini, *Poveri e povertà nel Medioevo cit.*, p. 165) è citato da T. Szabó, "Xenodochi, ospedali e locande: forme di ospitalità ecclesiastica e commerciale nell'Italia del Medioevo (secoli VII-XIV)", in Id., *Comuni e politica stradale in Toscana e in Italia nel Medioevo*, CLUEB, Bologna 1992, p. 298).

30. Cfr. Anna Esposito, "Pellegrini, stranieri, curiali ed ebrei", in André Vauchez (a cura di), *Roma medievale* (2001), Laterza, Roma-Bari, 2015, pp. 213-240; ed Anna Esposito, "Gli ospedali romani tra iniziative laicali e politica pontificia (secc. XIII-XV)", in Allen J. Grieco, Lucia Sandri (a cura di), *Ospedali e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*, atti del convegno (Firenze, 27-28 aprile 1995), Le Lettere, Firenze, 1997, pp. 234.

31. Cfr. Esposito, *Pellegrini, stranieri, curiali ed ebrei cit.*, p. 221.

32. Cfr. il capitolo dedicato alla cattedrale di Metz in Riccardo Mariani, *Il libro della città. Dalla città di rifugio alla città felice*, Le Lettere, Firenze, 2004, pp. 193-221, che, nella ricostruzione della promiscuità degli usi (in atto o possibili) in un unico edificio, dimostra come l'«etica, ossia l'espressione sociale di un ordine metafisico, è la base della specializzazione dello spazio urbano; l'igiene e la funzionalità sono fatti secondari».

33. Elio Vittorini, *Le donne di Messina* (1947-1964), Mondadori, Milano 1987, pp. 64-66.

34. Peyer, *Viaggiare nel Medioevo cit.*, p. 128.

35. Una messa a punto del concetto di «religione civica» si trova in Anna Benvenuti, "Introduzione" a Hans Conrad Peyer, *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, Le Lettere,

Firenze, 1998. Cfr. anche Giovanni Chittolini, "Religione cittadina e chiese di comune alla fine del Medioevo", in Bruno Adorni, *La chiesa a pianta centrale nel Rinascimento*, Electa, Milano, 2002, pp. 15-25, ora ripubb. in Giovanni Chittolini, *L'Italia delle civitates. Grandi e piccoli centri fra Medioevo e Rinascimento*, Viella, Roma, 2015, pp. 179-196.

36. Chittolini, *L'Italia delle civitates cit.*, p. 184.

37. Piero Camporesi (a cura di), *Il libro dei vagabondi. Lo «Speculum cerretanorum» di Teseo Pini, «Il vagabondo» di Rafaele Friano e altri testi di «furfanterie»*, Garzanti, Milano, 2003, p. 1. Sul ruolo sociale del pauperismo in età medievale, cfr. Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Age. Etude sociale*, Hachette, Paris, 1978 (trad. it. *I poveri nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1983).

38. Stanislaw Hozjusz, *Opera*, Anversa, 1566, c. 165v., cit. in Camporesi, *Il libro dei vagabondi cit.*, p. 6.

39. Ossia, «poveri, pellegrini, gente di passaggio, partorienti, orfani, zoppi e storpi, e, in generale, chiunque». La citazione, tratta da un testo del 1232, è in Nikolaus Pevsner, *Storia e caratteri degli edifici* (1976), Palombi, Roma 1986, p. 169.

40. Cfr. Bonvesin da la Riva, *De Magnalibus Mediolani*, a cura di M. Corti, Bompiani, Milano, 1974, pp. 56-57.

41. John Henderson, "«Splendide case di cura». Spedali, medicina ed assistenza a Firenze nel Trecento", in Grieco, Sandri, *Ospedali e città cit.*, p. 48. L'espressione "medico fisico" (*physicus*, in inglese tutt'oggi *physician*), in uso dal XII secolo, «rifletteva un nuovo concetto della medicina il cui studio e la cui pratica venivano ora fondati sulla conoscenza della "physica" cioè, in senso aristotelico, della scienza della natura» (Carlo M. Cipolla, *Miasmi e umori*, il Mulino, Bologna 1989, p. 116; dello stesso autore, si veda anche *Contro un nemico invisibile. Epidemie e strutture nell'Italia del Rinascimento*, il Mulino, Bologna, 1985).

42. Cfr. Italo Moretti, "Linee di indagine per lo studio dell'architettura ospedaliera nel medioevo", in *I Templari: mito e storia*, atti del convegno (Poggibonsi-Siena, 29-31 maggio 1987), Sinalunga, 1989.

43. Cfr. la voce *Hôtel-Dieu* in Eugène Emmanuel Viollet-Le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*, Bance-Morel, Paris 1854-1868, vol. VI, pp. 99-120.

44. Per un panorama completo si rimanda a: Dankwart

Leistikow, *Hospitalbauten in Europa aus zehn Jahrhunderten: ein Beitrag zur Geschichte des Krankenhausbaues*, Boeringer Sohn, Ingelheim am Rhein, 1967 (trad. it. apparsa nello stesso anno: *Dieci secoli di storia degli edifici ospedalieri in Europa. Una storia di architettura ospedaliera*); e al citato volume di Pevsner.

45. Pevsner, *Storia e caratteri degli edifici cit.*, p. 171.

46. «Comme le plus insalubre [...], le plus redoutable de Paris, & l'habitation la plus dangereuse qu'il y ait, peut-être, dans l'univers». Jacques Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Ph.D. Pierres, Paris, 1788, pp. 138-139. Da questo testo è tratta a stima che segue la citazione.

47. Henderson, *Splendide case di cura cit.*, p. 24; cfr. anche John Henderson, *L'ospedale rinascimentale. La cura del corpo e dell'anima*, Odoya, Bologna, 2016.

48. Giuliana Albini, "La gestione dell'Ospedale Maggiore di Milano: un esempio di concentrazione ospedaliera", in Grieco, Sandri, *Città e ospedali cit.*, p. 158.

49. Cfr. l'undicesimo libro del *Trattato di architettura* di Filarete (1460-1464). Cfr. inoltre *La Ca' Granda. Cinque secoli di storia e d'arte dell'Ospedale Maggiore di Milano*, Electa, Milano, 1981.

50. Henderson, *L'ospedale rinascimentale. La cura del corpo e dell'anima cit.*, p. 204.

51. Cfr. C. Saletti, "La fabbrica quattrocentesca dell'Ospedale di San Matteo a Pavia", in *Arte lombarda*, 1960, V, pp. 48-55, citato in Pevsner, *Storia e caratteri degli edifici cit.*, p. 173; Adriano Peroni (a cura di), *Pavia. Architettura dell'età sforzesca*, San Paolo, Torino, 1978, in part. le pp. 29-62 dedicate alle vicende della costruzione dell'ospedale. Ricca bibliografia sul tema si trova nelle note al V capitolo di Henderson, *L'ospedale rinascimentale cit.*

52. Carlo M. Cipolla, *Cristofano e la peste*, il Mulino, Bologna, 1976, p. 34. Si veda anche Giovanni Cherubini, "L'ospedale medievale in Italia: nostre conoscenze e suoi connotati", in Id., *Il lavoro, la taverna, la strada*, Liguori, Napoli, 1997, pp. 173-189.

53. Così, a inizio Novecento, è definita la moltitudine di poveri, clochard, disoccupati dell'East End londinese: Jack London, *Il popolo dell'abisso* (1903), Mondadori, Milano, 2014.

54. Maffesoli, *Del nomadismo cit.*, p. 85, che prosegue

sottolineando come tale trattamento sia esteso all'intera società: la modernità, inoltre, «impon[e] all'uomo comune, privato dell'avventura, l'obbligo di residenza» (*ibidem*).

55. Bergamaschi, *Immagine e trattamento delle povertà estreme* cit., p. 40. Sulle condizioni prodromiche della trasformazione della carità in pubblica assistenza, e della «progressiva tecnicizzazione del governo dei poveri», cfr. Lorenzo Coccoli, *Il governo dei poveri all'inizio dell'Età moderna. Riforma delle istituzioni e dibattiti sulla povertà nell'Europa del Cinquecento*, Jouvence, Milano, 2017.

56. Cfr. il classico Louis Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, Laterza, Bari, 1976 (ed. orig. *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, Plon, Paris, 1958).

57. Si vedano i registi di tali edifici, fondati o riattati per iniziativa pubblica, nelle capitali dell'Italia preunitaria, in Giorgio Simoncini (a cura di), *L'edilizia pubblica nell'età dell'Illuminismo*, Olschki, Firenze, 2000.

58. Cfr. Piero Camporesi, *Il paese della fame*, il Mulino, Bologna, 1978.

59. Michel Foucault (a cura di), *Les machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne*, Mardaga, Bruxelles/Liège 1979, p. 34. Il testo raccoglie una sapida ricostruzione delle vicende ospedaliere parigine in seguito all'incendio e riporta in appendice un nutrito numero di documenti coevi. Cfr., anche per l'attinenza coi temi trattati nel presente saggio: Id., *La nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, 1969 (ed. orig. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris, 1963).

60. «Qui contrôle et qui soigne, accueille les malades d'un secteur, tente d'y faire fonctionner des normes de santé». Foucault, *Les machines à guérir* cit., p. 5.

61. Antoine Petit, *Mémoire sur la meilleure manière de construire un hôpital de malades*, Cellot, Paris, 1774, p. 9.

62. «A jour [...] placé de manière que le Service Divin s'aperceva de toutes les salles». Bernard Poyet, *Mémoire sur la nécessité de transférer et reconstruire l'Hôtel-Dieu de Paris, suivi d'un Projet de Translation de cet Hôpital*, s.n., Paris, 1785, p. 36.

63. Foucault, *Les machines à guérir* cit., p. 116.

64. Enzo Scandurra, «Un popolo nuovo arriva», in Agostini et al., *La città e l'accoglienza* cit., pp. 13-36; cfr. anche Enzo Scandurra, *Vite periferiche. Solitudine e marginalità in dieci quartieri di Roma*, Ediesse, Roma, 2012, dove l'urbanista approfondisce, stavolta con gli strumenti del narratore, la condizione dei senza casa e degli ultimi, nelle città italiane.

65. Cfr. Giovanni Attili, *Rappresentare la città dei migranti. Storie di vita e pianificazione urbana*, Jaca Book, Milano, 2007.

66. Si veda, ad esempio, *Invest in Italy. The Best Real Estate Opportunities in the Italian Market*, catalogo presentato all'edizione 2017 del MIPIM di Cannes, dall'agenzia Italian Trade Agency: < <http://www.investitalyrealstate.com/it/mipim-2017/>>. Sul tema della vendita del patrimonio immobiliare pubblico, relativamente al caso fiorentino, rimando al mio «Alienazioni a Firenze. O la metamorfosi dell'urbanistica in ragioneria», in *La città invisibile*, n. 58, febbraio 2017, < <http://www.perunaltracitta.org/2017/02/17/alienazioni-a-firenze-o-la-metamorfosi-dellurbanistica-in-raigioneria/>>.

67. Bergoglio, *Terra casa lavoro* cit. p. 22.

68. Dalle memorie di un errante: Felice C. Simeone, *La valigia di cartone. Diario di uno straniero*, Fuori Binario Libri, Firenze, 2010, p. 59. L'editore Fuori Binario fa capo al «giornale di strada» omonimo, autogestito a Firenze dal 1994, redatto, impaginato e distribuito dai senza dimora. A metà anni Novanta nascono varie testate, con finalità e modalità di gestione non dissimili da quella appena citata; tra di esse: *Piazza grande* (Bologna), *Strada Viva* (Catania), *Scarp de' tennis* (Milano), *Sulla strada* (Padova), *La strada* (Pisa), *La Città Invisibile* (Torino). Per ulteriori approfondimenti, cfr. *Storia, percorsi, attualità. Seminario nazionale dei giornali di strada*, atti del convegno (Firenze, 13 dicembre 2014), Fuori Binario Libri, Firenze, s.d. [2015].