
Spazi di cura per rigenerare le matrici vitali dell'insediamento¹

di

*Isabella Gagliardi, Daniela Poli e Chiara Belingardi**

Abstract. The crisis we are experiencing is taking on ever more dramatic and lasting contours. The recent pandemic crisis, added to other severe issues (climate crisis, war, increasing economic and social inequalities), forces us to find sustainable and innovative solutions in social, environmental and territorial terms. In this sense, the re-establishment of fair, cooperative and mutual relations of care for living contexts appears imperative. Thus, assuming a historical perspective, the article reviews a series of community spaces (especially in the feminine key) that have shaped the countenance of some cities since the Middle Ages; using this survey to derive the invariants (the commoning, the care) allowing for urban and territorial design, the creation of enabling life environments and places for care activities responding to today's demands.

Premessa

Le società attuali si trovano a dover fronteggiare situazioni sempre più sfidanti e tali da rimettere in questione certezze e scale di valori consolidate. La pandemia ha ridotto il mondo a uno stato di shock ed è andata a sommarsi alle altre gravi questioni e crisi globali (crisi climatica, guerra, aumento delle disuguaglianze economiche e sociali) che attraversano la nostra quotidianità. Pur se diverse le une dalle altre, esse sono intimamente connesse e mostrano con grande evidenza la necessità

¹ Sebbene il testo sia frutto di una riflessione comune, i paragrafi 1, 2, 3, 5 e 6 sono da attribuirsi a Isabella Gagliardi la premessa e i paragrafi 4 e 9 a Daniela Poli, i paragrafi 7 e 8 e le conclusioni a Chiara Belingardi.

* Isabella Gagliardi, professoressa associata in Storia del Cristianesimo e delle Chiese presso l'Università di Firenze, si occupa di storia della religiosità e dei movimenti religiosi di epoca medievale e moderna, con particolare attenzione alla storia delle donne, utilizzando una prospettiva interreligiosa. Daniela Poli è professoressa ordinaria in Tecnica e pianificazione urbanistica presso l'Università di Firenze e si occupa di rappresentazione, progetto del territorio e del paesaggio, sviluppo locale autosostenibile, politiche del cibo, pianificazione bioregionale, processi di patrimonializzazione servizi ecosistemici. Chiara Belingardi, PhD in "Progettazione della Città, del Territorio e del Paesaggio" con una tesi sui beni comuni urbani, che ha ottenuto il premio Tesi di Dottorato dell'Università di Firenze. Attualmente è assegnista di ricerca dell'Università di Firenze per il Piano Strategico della Città Metropolitana di Roma Capitale.

di trovare soluzioni sostenibili e innovative dal punto di vista sociale, ambientale e territoriale. A nostro parere, esse dovranno comunque passare attraverso la ricostruzione di relazioni solidali, cooperative e mutualistiche di cura dei contesti di vita. Siamo convinte che la restituzione di senso, primo e basilare elemento di tale ricostruzione, possa avvalersi dello sguardo in prospettiva storica perché esso può aiutare a rintracciare, nel passato, una dimensione collettiva che la contemporaneità tende a spezzare o semplicemente a dimenticare. La ricerca storica ci mostra, invece, il ripetuto emergere di spazi comuni in cui privato, semipubblico e pubblico finivano per confondersi nell'azione comune di cura di corpi e luoghi che ha caratterizzato per lungo tempo il volto delle città. Furono le donne, già protagoniste degli spazi privati delle case e delle istituzioni ecclesiastiche, a esercitare un ruolo di primaria importanza nel costruire una "mistica dell'attenzione e della cura" tale da incidere profondamente negli assetti urbani.

Il testo che segue, scritto a sei mani con linguaggi e approcci differenti ma dialoganti, ripercorre il ruolo delle donne in diversi contesti e periodi storici (dai monasteri al beghinaggio, dal *cohousing* per donne alla casa delle donne, alle case-rifugio e così via) allo scopo di evidenziare quella "infrastruttura vitale della cura" dei luoghi che oggi è fondamentale riscoprire per poter scrivere, collettivamente, nuove narrazioni urbane.

Spazi e tempi urbani nelle città del Medioevo

Il caleidoscopico legame tra topografia e architettura urbane da un lato e percezione della città dall'altro non è certamente una scoperta recente nel campo degli studi storici; vale comunque la pena di ritornare all'origine di quell'acquisizione perché contiene una chiave di lettura di grande attualità. Fu Roberto Sabatino Lopez, in occasione della Settimana Spoletina di Studi del 1953, a veicolare nel dominio delle scienze storiche praticate in Italia l'idea che gli spazi fisici e le convinzioni individuali e collettive fossero in mutua, dinamica e costante interrelazione.² Se dunque gli spazi erano suscettibili di trasformarsi, anche in misura estremamente rilevante, in base a parametri immateriali – e questa prima parte del discorso appare piuttosto ovvia –, in maniera più insospettata e originale Lopez sottolineava come anche i pensieri e i comportamenti di chi quegli spazi fruiva finissero per definirsi in relazione dinamica con l'organizzazione degli stessi³. In quell'occasione Lopez utilizzò un'espressione particolarmente felice affermando che, prima di tut-

² Roberto Sabatino Lopez, *Le città dell'Europa post-carolingia*, in *I problemi comuni dell'Europa post-carolingia*, Atti della seconda Settimana del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, CISAM, Spoleto, 1955, pp. 547-574, in particolare le pp. 551-552.

³ A proposito degli spazi della coscienza, restano fondamentali i contributi di Frances Yates e di Mary Carruthers, in cui si dimostra come quelli che governavano l'uso della memoria fossero percorsi di tipo conoscitivo e interpretativo del reale originati da e all'origine di comportamenti individuali e sociali: Frances Yates, *The art of memory*, Routledge & Kegan Paul, London 1966; Mary Carruthers, *The book of memory. A study of memory in Medieval culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

to, una città è uno “stato d'animo”⁴. Qualche anno più tardi, Renato Bordone avrebbe dato alle stampe un bel libro dal titolo esplicativo – *Uno stato d'animo. Memoria del tempo e comportamenti urbani nel mondo comunale italiano*⁵ – che metteva l'ecologia urbana al centro dell'analisi storica. Il testo di Bordone si situa nel solco di una intensa stagione di studi internazionali, contraddistinta dalla contaminazione tra le metodiche e i risultati della ricerca puramente storica e quelli di storia dell'urbanistica, di antropologia e di sociologia⁶.

Inoltre Lewis Mumford, nel 1961, aveva avanzato riflessioni innovative, sottolineando come la città costituisse l'espressione umana più perfetta perché mostrava che l'elemento fisico – la “pietra” – diventava un elemento culturale e sociale – il “vivente”⁷. Mumford attribuiva all'epoca medievale l'aver raggiunto uno stadio di equilibrio armonioso fra il paesaggio urbano e le forme sociali mentre, ancora secondo la sua analisi, la “rinascita” urbana del pieno Medioevo era in prima istanza una “rinascita” culturale⁸. Dal canto suo, Marcel Roncayolo definì la città un “dispositivo topografico e sociale capace di rendere efficaci al massimo l'incontro e lo scambio tra gli uomini”, “una categoria della pratica sociale”⁹, laddove, come avrebbe poi specificato Henri Lefebvre, “les rapports sociaux ont une existence sociale en tant qu'ils ont une existence spatiale; ils se projettent en un espace et non dans un espace”¹⁰.

Un lavoro più recente, curato da Gian Luca Potestà¹¹, contribuisce a riflettere sulla stratigrafica e progressiva ri-organizzazione dello spazio – di cui scriveva Michel Foucault¹² – restituendone le derivazioni e i collegamenti con tassonomie interpretative del reale. Sulla definizione di tali tassonomie nelle società più antiche intervennero con forza contenuti di tipo religioso. Come notava Potestà nell'*Introduzione*, la creazione di una tassonomia interpretativa e valoriale poggia sulla capacità di discernere ciò che è effetto della volontà di Dio e ciò che ad esso

⁴ Park, del resto, aveva parlato di un *corpus* di costumi cittadini organizzato e costituito da sentimenti e atteggiamenti comuni, trasmessi mediante la tradizione: Robert E. Park, Ernest W. Burgess and Roderick D. McKenzie, *The city*, The University of Chicago Press, Chicago 1925.

⁵ Reti Medievali, Firenze 2002.

⁶ Pierre Lavedan, *Histoire de l'urbanisme* (3 voll.), Henri Laurens, Paris 1926-1941-1952; Id., *Géographie des villes*, Gallimard, Paris 1936.

⁷ Lewis Mumford, *The city in history. Its origins, its transformations and its prospects*, Harcourt, Brace & World, New York 1961.

⁸ Per un'efficace riflessione critica sulla storiografia qui rapsodicamente ricordata si veda Bernard Westphal, *Geocritica. Reale, finzione, spazio*, Armando, Roma 2009.

⁹ Marcel Roncayolo, voce *Città*, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino 1978, vol. III, pp. 3-84, qui p. 8.

¹⁰ Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris 1974, p. 35.

¹¹ Gian Luca Potestà (a cura di), *Ordine e purezza degli spazi tra Tardo Antico e prima Età Moderna*, in “Rivista di Storia del Cristianesimo”, 2, 2010.

¹² François Boullant, *Michel Foucault, penseur de l'espace*, in “Nouveau millénaire, Défis libertaires”, 15/01/2003, <http://1libertaire.free.fr/Foucault49.html>, consultato il 22 maggio 2023. Cfr. inoltre: Stuart Elden, *Mapping the present: Heidegger, Foucault and the project of a spatial history*, Continuum, London 2001; Jeremy W. Crampton and Stuart Elden (eds.), *Space, knowledge, and power: Foucault and geography*, Ashgate, Aldershot 2007.

si oppone perché proviene da Satana. Una simile operazione finisce per definire anche i codici ordinatori della vita e, in molti casi, sono questi ultimi a governare la creazione, l'ordinamento e la settorializzazione degli spazi fisici¹³.

Le riflessioni di Potestà non significano, però, che si sia autorizzati a risolvere la complessità del processo di ordinamento e di strutturazione degli spazi fornendo, come unica risposta, la ricostruzione del paradigma dominativo, per così dire, che fu imposto a essi dalle istituzioni e dai gruppi che amministravano il potere. Piuttosto, la consapevolezza dell'esistenza di uno stretto legame tra potere e organizzazione topografica e architettonica ci sprona a cercare frugando negli interstizi delle testimonianze storiche, andando a recuperare quelle forme di organizzazione degli spazi urbani che s'imposero malgrado la forza del paradigma dominativo perché riuscirono a eluderlo o, ancora, perché riuscirono a inserirsi nei coni d'ombra e nelle fessure che scampavano al paradigma. Tanto più se, come nel nostro caso, si è interessati a cercare di recuperare non soltanto gli spazi urbani fruiti dalle donne, ma anche quelli creati da loro, cioè le parti delle città contraddistinte dai loro "stati d'animo".

Donne mistiche

Se, dunque, degli spazi creati dalle donne vogliamo occuparci, in prima battuta occorre cercare tra le esperienze di quelle donne che, in virtù di un riconosciuto esercizio del carisma, poterono derogare alle regole di un mondo organizzato su scala maschile – qual era il loro – e così imprimere sulla città di pietra i segni topografici e architettonici di sé.

La storiografia ha dimostrato come tra XIII e XIV secolo la tipologia delle esperienze religiose si sia ampliata, diversificata e pluralizzata, inventando nuove e valide alternative alla forma di vita consacrata tipica della tradizione precedente¹⁴. Le donne parteciparono in misura elevata a quel processo di rinnovamento, talvolta finendo addirittura per scivolare sul terreno della non conformità religiosa. In ogni

¹³ Isabella Gagliardi, *Ruoli e spazi delle donne secondo i frati Osservanti nelle città del Tardo Medioevo*, in "Rivista di Storia del Cristianesimo", 2, 2010, pp. 407-425; Ead., *Mistiche, pie convertite e clientele. Gli spazi dei "poteri non formalizzati" nelle città italiane tra XIII e XV secolo*, in Alessandra Bartolomei Romagnoli, Ugo Paoli e Pierantonio Piatti (a cura di), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano 2012, pp. 1033-1048; sugli ospedali in particolare si veda Ead., *Alcuni ospedali toscani tra rete viaria e santuari in epoca medievale e moderna: Lucca, Montenero, Pistoia, Pescia e Monsummano*, in Gregoria Cravero Domínguez (a cura di), *Construir la memoria de la ciudad: espacios, poderes e identidades (XII-XV). III. La Ciudad y su discurso*, Universidad de León, León 2017, pp. 171-197.

¹⁴ Oltre ai classici testi di André Vauchez (*Esperienze religiose nel Medioevo*, Viella, Roma 2003, in particolare pp. 97-180) e di Anna Benvenuti Papi (*In castro poenitentiae. Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Herder, Roma 1990), cfr. la *mise à jour* storiografica nella parte introduttiva del volume di Maria Chiara Ferro, *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, Firenze University Press, Firenze 2010; importante anche Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, CISAM, Spoleto 2013. Dal 2013 a oggi si sono susseguite numerosissime pubblicazioni sull'argomento di nostro interesse e altrettanti convegni; attendiamo un primo bilancio storiografico negli atti del Convegno *Il femminile nel Medioevo. In ricordo di Ferruccio Bertini*, Firenze, 30 settembre 2022.

caso, furono numerose le donne consacrate a Dio e più tardi riconosciute come vere e proprie sante e mistiche che, nel corso del Duecento e del Trecento, furono accomunate dal creare o riformare alcuni settori specifici della loro società, fino a trasformare il tessuto urbano. Gran parte di costoro si occupò di assistenza e di cura; spesso è grazie a loro che fu creato un sistema integrato di ospedali minori, generalmente luoghi specializzati nella cura di una malattia specifica o nell'assistenza in fasi particolari dell'esistenza, prima fra tutte la pericolosa fase del parto.

Le storie di Margherita da Cortona a Cortona e di Caterina Colombini a Siena sono molto chiare. Nel 1278 Margherita riuscì a raccogliere molte elemosine da parte di privati cittadini e fondò un ospedale (il Santa Maria della Misericordia) per la cui gestione venne istituita un'apposita confraternita¹⁵. Caterina, dal canto suo, seppe organizzare un gruppo di devote che si dedicarono alla cura dei bisognosi e degli ammalati, portando sollievo a chi ne necessitava direttamente nelle case private. La scelta di Caterina e delle sue compagne è significativa, tanto più che possiamo raffrontarla con quella effettuata da chi aveva persuaso Caterina ad abbandonare il secolo per seguire Cristo, cioè il cugino Giovanni Colombini, che dette origine al movimento religioso poi organizzatosi nella congregazione dei Gesuati. Caterina optò per un'unica declinazione della consacrazione a Dio, quella dell'assistenza, a differenza di quanto accadde invece tra i seguaci di Giovanni. Il che parrebbe esplicativo di una duplicità della vocazione che, "al femminile", è declinata esclusivamente nei termini della cura¹⁶.

Tra Due e Trecento, l'intero territorio urbano risulta segnato sia materialmente, sia immaterialmente dalla presenza di "sante" e di donne in cerca della santificazione personale. Sotto il profilo materiale la città è trasformata attraverso l'occupazione di spazi ben connotati: dagli spazi fisici delle nuove fondazioni monastiche sorte attorno a mistiche fondatrici (come Diana d'Andalò, Chiara d'Assisi e molte altre), alla costruzione/riattamento di edifici ospedalieri, all'identificazione di un reticolato della carità e dell'assistenza che si snoda nell'urbanistica cittadina e che finisce per connotare alcuni quartieri in particolare. E i monasteri, va sempre ricordato, sono anche luoghi di cura e di sociabilità importantissimi: luoghi di scolarizzazione per le donne, di produzione di beni come le stoffe, i ricami, i manoscritti e i codici miniati fino alle stampe di libri, sono anche luoghi di fabbricazione e di vendita dei medicinali come nel caso, per esempio, della rinomata farmacia delle monache dette Murate a Firenze¹⁷. Non soltanto: le loro esperienze si estendono fino a condizionare lo spazio immateriale delle relazioni sociali, basti pensare alla "conquista" del territorio "diplomatico" della pacificazione sociale – ancora il

¹⁵ Pierluigi Licciardello, *Modelli e linguaggio della santità nella 'Legenda' di Margherita da Cortona*, SISMEL, Firenze 2014.

¹⁶ Per le esperienze ospedaliere delle gesuate cfr. Isabella Gagliardi, *Li Trofei della Croce. L'esperienza gesuata e la società lucchese tra Medioevo ed Età Moderna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, per l'origine del movimento Paolo Nardi, *Caterina Colombini e le origini della congregazione delle gesuate*, in Isabella Gagliardi (a cura di), *Le vestigia dei gesuati. L'eredità culturale del Colombini e dei suoi seguaci*, Firenze University Press, Firenze 2020, pp. 41-56.

¹⁷ Sono veramente numerose le storie di questo genere: si veda il recente Sharon T. Strocchia, *Forgotten healers: women and the pursuit of health in late Renaissance Italy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2019.

caso di Chiara d'Assisi – e del limitrofo ambito della lotta all'eresia – ciò che accade per esempio, grazie a Chiara da Montefalco, a Margherita da Cortona e ad Angela da Foligno¹⁸.

Donne, dunque, che occupano gli spazi urbani, gestendo i luoghi della cura e monastici in cerca della propria santità. Parallelamente, però, sotto la loro spinta anche l'immagine di quegli stessi spazi si trasforma: inizia così a prender corpo un percorso di “santificazione” della città nel suo complesso.

Dalle sante alla santificazione della città per l'educazione spirituale delle donne

Trasfigurata in questo *iter* di “santificazione”, nella narrazione elaborata dai teologi prima, dai predicatori poi, la città viene sempre più spesso descritta attraverso i luoghi di Gerusalemme. Si trattò di un vero e proprio progetto culturale che mirava a far diventare gli spazi urbani un vettore di educazione spirituale per i laici, con particolare attenzione al pubblico femminile¹⁹. Sono soprattutto gli Ordini Mendicanti a veicolare tra i fedeli l'*imago* caratterizzante la città di Gerusalemme, utilizzandola (a parole e in figura) sempre più massicciamente e sovrapponendola all'immagine reale delle città. Così, per esempio, i Frati Minori amavano farsi ritrarre circondati dalle mura della Gerusalemme celeste, mentre i codici miniati del *De civitate dei* di Agostino, almeno fin dagli inizi del XV secolo, appaiono fittamente costellati da rappresentazioni della Gerusalemme celeste che prende la forma di altre città italiane²⁰. Sant'Agostino è ritratto nei capilettori di molti manoscritti vestito con gli abiti di uno studioso umanista, nell'atto di meditare, e l'oggetto della sua meditazione è esplicitato attraverso la rappresentazione iconica della Gerusalemme celeste. Alludendo infatti al contenuto del *De civitate Dei*, i miniatori disegnano una città che scende dal Paradiso sotto forma della Roma di papa Niccolò V o della Firenze quattrocentesca e si concretizza davanti agli occhi del santo.

Contemporaneamente, l'immaginazione dei fedeli viene educata utilizzando alcune icone anziché altre: i santi patroni, per esempio, sono ritratti mentre tengono nel palmo della mano le città che proteggono, e queste ultime sono dipinte per lo più realisticamente. L'uso e la diffusione delle immagini servivano a ricordare agli abitanti delle città tardo-medievali quale fosse il ruolo spirituale e civile svolto dal patrono, cioè la costruzione di una nuova “fratellanza” ovvero di una santa “cittadinanza”. In parallelo esse li esortavano a darsi da fare per costruire la città di Dio: il corpo di pietra e mattoni della città doveva essere riempito dallo Spirito Santo

¹⁸ Su questo cfr. ancora Gagliardi, *Mistiche, pie convertite e clientele*, cit.

¹⁹ Si veda Isabella Gagliardi, *Lo spazio dell'anima/lo spazio nell'anima; esempi del lessico concettuale dell'ascesi cristiana*, in Marco Biffi e Isabella Gagliardi (a cura di), *Geografie interiori: mappare l'interiorità nel cristianesimo, nell'ebraismo e nell'Islam medievali*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2020, pp. 37-60.

²⁰ Giorgio Mangani, *Da icone a emblemi. Cartografia morale delle città (secoli XIV-XVI)*, in Cesare De Seta (a cura di), *Tra Oriente e Occidente: città e iconografia dal XV al XIX secolo*, Electa, Napoli 2004, pp. 10-21.

che abitava nelle anime cristiane dei cittadini, così la Gerusalemme celeste si sarebbe trasferita nella città abitata dai portatori delle anime santificate. A questa dimensione educativa collettiva ne veniva affiancata una individuale: durante il secolo che vide l'affermazione della *devotio nova*, si insegnò ai fedeli come meditare proprio ricorrendo alle vedute urbane. Per conoscere sistemi e modalità di un simile sistema possiamo ricorrere a un librettino devoto che riscosse un notevole successo. Si tratta del *Giardino di Oratione*, vero e proprio manualetto dedicato a illustrare una tecnica di preghiera e di meditazione fondata sulla topografia urbana. Il libro – erroneamente attribuito al frate minore osservante Niccolò da Osimo²¹ – ebbe una vasta circolazione e, in buona sostanza, istruiva i devoti a proiettare mentalmente i luoghi gerosolimitani sugli edifici e sulle vedute della propria città, in modo da far diventare la topografia urbana stessa un veicolo di preghiera²². La metodica usata era la mnemotecnica del “palazzo della memoria”, che addestrava il fedele a vivere la propria città filtrandola attraverso una mappa della coscienza disegnata dal padre spirituale. Questo sistema ebbe un grande successo nella direzione spirituale delle donne. I confessori e i padri spirituali insegnavano alle loro figlie in Cristo come pregare mentre percorrevano le strade cittadine e, allo stesso tempo, le istruivano su come costruire una cella interiore dove ritirarsi a meditare pur in mezzo alla folla o ai propri familiari. Si trattava di sistemi che si rivelavano particolarmente utili per istruire le donne laiche impegnate nei doveri domestici. Si insegnava loro a ottimizzare il tempo: avrebbero potuto pregare anche mentre andavano ad acquistare le cose necessarie alla vita familiare, per esempio, o ritirandosi nell'angolo più intimo del proprio cuore mentre svolgevano le faccende di casa²³. L'identificazione fra lo spazio urbano e la mappa della coscienza disegnata dai padri spirituali non si arrestava però allo spazio del vissuto urbano; piuttosto invadeva gli spazi del pellegrinaggio sostitutivo effettuato nelle riproduzioni europee dei luoghi di Gerusalemme, dai cosiddetti “Sacri Monti” ai vari complessi architettonici e culturali dedicati a Gerusalemme²⁴. La mistica Battista da Varano, principessa di Camerino, nel Quattrocento confermava che questo era il sistema utilizzato prevalentemente per la preghiera individuale:

²¹ *Libro devoto e fruttuoso a ciascun fedel Christiano chiamato Giardino di Oratione. Novamente con gran diligentia ricorretto e stampato*, Agostino Bendone, Venezia 1563.

²² Tra i molti saggi che potrebbero essere citati a ragione, rimando per brevità soltanto al bell'articolo di Jean-Philippe Antoine, *Ad perpetuam memoriam. Les nouvelles fonctions de l'image peinte en Italie: 1250-1400*, in “Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age, Temps Modernes”, 100, 2, 1988, pp. 541-615, in particolare le pp. 579-581; al più recente Véronique Dalmasso, *Jérusalem ou la mémoire de la Passion*, in Véronique Dalmasso (a cura di), *Jérusalem et la mémoire de la Passion*, Le Manuscrit, Paris 2009, pp. 49-80, in particolare le pp. 79-80; infine, al già citato *Geografie interiori*.

²³ Sulla direzione di coscienza delle donne cfr. Ilaria Gagliardi, *Il rapporto uomo-donna e la direzione spirituale femminile*, in *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*, Viella, Roma 2019, pp. 129-149; Ead., *Giovanni Dominici e Bartolomea degli Alberti: divergenti convergenze tra un frate domenicano e un'aristocratica a Firenze nel primo Quattrocento*, in “Archivio Italiano di Storia della Pietà”, 29, 2019, pp. 241-268.

²⁴ Gabriella Zarri, *Il pellegrinaggio tra Quattro e Cinquecento: viaggi reali e viaggi immaginari*, in Rita Mazzei (a cura di), *Donne in viaggio, viaggi di donne. Uno sguardo nel lungo periodo*, Le Lettere, Firenze 2009, pp. 43-58.

ultimamente bisogna in principio durare fatica ad immaginare con la mente i luoghi della Passione, come l'orto, il palazzo, Monte Calvario, et altri simili, o pure figurateli in qualche terra dove ti trovi, e se non ci fossero, formali con la mente a tuo modo, e in questi luoghi così formati, sempre studiati stare con la persona nel tempo dell'orazione, o anche dopo per quanto più puoi procura di non partire da essi,

scriveva di suo pugno²⁵.

La rappresentazione delle città-individue

A questo processo di formazione delle coscienze, che riguarda l'interiorità, si affianca anche un altro e speculare processo che, invece, privilegia il dato esteriore: la rappresentazione delle individualità urbane per mezzo del ritratto simbolico della città "dal vero". Si tratta di un processo molto importante perché a differenza dell'altro, che sovrascrive all'identità della città reale quella della Gerusalemme celeste, questo santifica l'identità della città reale mettendo in campo anche i "suoi" santi²⁶. È Giotto il grande innovatore, ed è infatti lui che inizia a ritrarre Arezzo in una forma nuova: nella *Cacciata dei diavoli* la città non è caratterizzata da edifici particolari, ma la sua struttura è chiaramente quella della città medievale, racchiusa all'interno di mura che l'abbracciano in un moto tendenzialmente – e simbolicamente – circolare. Rappresentazioni del genere trovano la propria sublimazione di senso attraverso il ricorso alla figura del santo, di regola il patrono, che diventa l'anello di congiunzione fra la terra e le sfere celesti, una sorta di "eroe capostipite" capace di entrare in contatto con Dio grazie alle sue doti sovranaturali. In questo tipo di rappresentazione l'elemento forte e significativo è costituito dalla centralità della cura, all'incrocio tra guarigione e dedizione. Così splendide icone mostrano il santo patrono in atteggiamenti tipicamente femminili di attenzione e di cura. Il santo tiene spesso "in braccio" la città, dandole una protezione che è qualcosa di più della mediazione con il mondo ultraterreno; piuttosto, l'iconografia sembra alludere al ruolo stesso della città idealizzata che, in una veste materna e protettiva, abbraccia i suoi cittadini custodendoli in "un caldo grembo che accoglie"²⁷. La città medievale è percepita e descritta dunque come unitaria, solidale, in un'immagine che riesce con pochi tratti a individuarla e a identificare questo corpo plasmato dalla comunità. E se la comunità finiva per distribuirsi e frammentarsi al suo interno in molteplici istituzioni di affratellamento intermedio come le Gilde, le consorterie, le arti, l'occhio unitario di Dio ancora unificava le tante anime vitali e intraprendenti che popolavano la città, contribuendo non poco a restituirne

²⁵ Eugenio Battisti, *Il Sacro Monte come simbolo, misura ed Ars memoriae*, in *Primo Convegno internazionale sui Sacri Monti*, Varallo 14-20 aprile 1980, ATLAS, Varallo s.d., pp. 39-47, p. 45; Gabriella Zarri, *Camilla Battista da Varano e le scrittrici religiose del Quattrocento*, in *I Da Varano e le arti*, Atti del Convegno Internazionale, Camerino, Palazzo Ducale, 4-6 ottobre 2001, Maroni, Ripatransone 2003, vol. I, pp. 137-145; Ead., *L'autobiografia religiosa negli scritti di Camilla Battista da Varano: "La vita spirituale" (1491) e le "Istruzioni al discepolo" (1501)*, in Francesco Bruni (a cura di), *In quella parte del libro de la mia memoria. Verità e finzioni dell'io autobiografico*, Marsilio - Fondazione Giorgio Cini, Venezia 2003, pp. 133-158.

²⁶ Lucia Nuti, *Ritratti di città. Visione e memoria fra Medioevo e Settecento*, Marsilio, Venezia 1996.

²⁷ Giancarlo Paba, *La città non è più un grembo*, in "LiBeR", 22, Gennaio-Marzo 1994, pp. 4-8.

l'unicità. Talvolta la rappresentazione delle città finisce per descriverle ordinatamente e con estrema precisione, evocando anche quei poteri non formali che non potevano essere indicati attraverso il ricorso a una istituzione in particolare²⁸.

Di questi ultimi fecero parte integrante le donne che, forti della loro reputazione di santità, finivano per incidere sulla politica e sul governo cittadino in modo assai rilevante perché influivano sul reggimento civile e sulle corti.

Le “sante” e la politica urbana

Le sante donne si inserivano sempre più profondamente nella vita politica urbana: Vanna da Orvieto (1264-1306), per esempio, esercitò una forte influenza sul governo della sua città sia in prima persona, sia per mezzo dei suoi figli spirituali. Caterina da Siena e Brigida di Svezia, dal canto loro, intervennero nelle sfere più alte della politica ecclesiastica; la loro attività è talmente conosciuta da rendere sufficiente questa rapida evocazione. Intanto le esperienze religiose femminili venivano sottoposte a un processo di serrata istituzionalizzazione e costituzionalizzazione – si ricordi soltanto l'azione di Giovanni XXII sui beghinaggi²⁹ – che finì per riflettersi anche negli spazi fisici della città. Tra il XV e il XVI secolo, almeno fino al Concilio di Trento, quasi tutte le sante donne che impressero un'orma personale sulle società di appartenenza furono monache, suore o terziarie e, se già non facevano parte di alcuna Regola prima di iniziare quel percorso di vita che le avrebbe condotte agli altari, inserirono comunque la loro esperienza mistica all'interno di realtà istituzionali, istituendo o riformando monasteri o congregazioni già esistenti. Il potere trasformativo che esercitarono sugli spazi urbani materiali e immateriali coprì un'ampia gamma di possibilità: da un livello minimale, che riscontriamo nella capacità di plasmare l'architettura delle fondazioni monastiche nelle quali risiedevano, a un livello molto più sensibile che ravvisiamo nelle relazioni allacciate con le autorità dell'epoca. Il peso dei “poteri informali” – come sono stati definiti dal recente dibattito storiografico – esercitati dalle mistiche più famose influi infatti sull'intera città intesa come organismo sociale³⁰. Esse ebbero la capacità di farsi ascoltare dagli organismi governativi sia in modo diretto, sia in modo indiretto per mezzo dei loro circoli spirituali e dei loro “figli spirituali”, come si è già notato nel caso di Vanna da Orvieto³¹. E, non di rado, seppero farsi ascoltare in quanto dotate di voce profetica. Esse, infatti, furono tutte accomunate dall'essere profetesse.

²⁸ Cfr. Gabriella Piccinni, *Operazione Buon Governo. Un laboratorio di comunicazione politica nell'Italia del Trecento*, Einaudi, Torino 2022.

²⁹ Benvenuti, *In castro poenitentiae*, cit.; Mario Sensi, *Storia di bizzoche tra Umbria e Marche*, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995, pp. 83-84; Dieudonné Dufrasne, *Donne moderne nel Medioevo. Il movimento delle beghine: Hadewijch di Anversa, Mectilde di Magdeburgo, Margherita Porete*, Jaca Book, Milano 2009.

³⁰ Agostino Paravicini Bagliani e André Vauchez (a cura di), *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medievali*, a cura di, Sellerio, Palermo 1992.

³¹ Gabriella Zarri, *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi*, in *Il Rinascimento alle corti padane. Società e cultura*, Atti del Convegno di Ferrara-Reggio Emilia 1975, De Donato, Bari 1977, pp. 201-237; Ead., *Female sanctity, 1500-1660*, in Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), *The Cam-*

La mistica dei corpi e della cura

Non è casuale che le mistiche vissute successivamente a Caterina da Siena, e che a lei si vollero richiamare, siano state fortemente connotate dall'esercizio della profezia. Le sante domenicane e francescane quattro-cinquecentesche esercitarono infatti il loro carisma profetico sui regnanti e sui governanti: si tratta di Stefana Quinzani (1457-1530), di Lucia Broccadelli da Narni (1476-1544)³², di Osanna Andreasi da Mantova (1449-1505), di Domenica da Paradiso (1473-1553)³³ e di Caterina de' Ricci (1522-1590)³⁴.

La loro azione s'incunea e diventa incisiva nel contesto sociale di riferimento perché agisce nel quadro della distorsione dell'asse temporale indotta dalla mutata percezione dei tempi; il loro messaggio poté diventare veramente potente perché si inserì efficacemente nella definizione di una struttura portante della società: la percezione del tempo, appunto. Esse sono le voci del tempo che resta, per usare una folgorante categoria interpretativa coniata da Giorgio Agamben³⁵. In questa prospettiva, il dono della *discretio spirituum* e della profezia – carismi riconosciuti a tali donne, “legittimati” di diritto (e dall'interno) dai loro padri spirituali, ma anche di fatto (e dall'esterno) perché ad esse è attribuito il ruolo di consigliere dei governanti – funziona da elemento di legittimazione anche delle loro attività e dei loro pensieri.

La mistica che esse propongono sempre più chiaramente è una mistica dei corpi gloriosi, una sorta di anticipazione, mentre si è ancora nell'aldiquà, della gloria integrale della persona che sarà ottenuta con la resurrezione³⁶. Esse, dunque, propongono una mistica del corpo umano glorioso e parallelamente i predicatori glorificano la città, il corpo di pietra delle città, suggerendone ai fedeli l'iscrizione nell'ologramma spirituale di Gerusalemme, come si argomentava sopra. Così come per l'individuo, anche per la città è prevista una possibile glorificazione in terra, quella glorificazione che passa attraverso la riscrittura spirituale della città terrena che diventa, così, la Gerusalemme celeste in cui il tempo è di nuovo il tempo messianico: essa è anticipazione del *post mortem* individuale e anticipazione del risultato della fine dei tempi, quando Gerusalemme celeste regnerà sovrana.

bridge history of Christianity. Reform and expansion 1500-1660, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 180-200.

³² Gabriella Zarri, *Lucia da Narni e il movimento femminile savonaroliano*, in Gigliola Fragnito e Mario Miegge (a cura di), *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, Atti del Convegno di Ferrara 1998, SISMEL, Firenze 2001, pp. 99-116; Ead., *La scrittura mistica e un testo controverso: l'autobiografia di Lucia da Narni*, in Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Roberta Frigeni (a cura di), *Donne e scrittura dal XII al XVI secolo*, Lubrina Editore, Bergamo 2009, pp. 163-182; Ead., *From prophecy to discipline, 1450-1650*, in Jeffrey R. Watt (ed.), *The Long Reformation*, Houghton Mifflin Company, Boston-New York 2006, pp. 169-178.

³³ Isabella Gagliardi, *Sola con Dio: la missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, SISMEL, Firenze 2007.

³⁴ Gabriella Zarri, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

³⁵ *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

³⁶ Francesco Santi, *La mistica femminile e l'eredità della profezia medievale*, in “La voce della santa di Prato”, 49, 3, 1995, pp. 2-4 e ivi 50, 1, 1996, pp. 2-4.

Queste donne di Dio tra Medioevo ed Età Moderna influiscono dunque sulla città – vista come dispositivo sociale, oltre che come realtà materiale – intervenendo anche sulla comune percezione del tempo e ridefinendone i contorni e le valenze, ed è grazie al fatto che sono inserite in contesti istituzionali che riescono a far sentire la propria voce. Talvolta esse segnano la topografia urbana grazie a qualche pia opera o istituzione fondata grazie al loro intervento. La via profetica battuta al di fuori o al margine delle istituzioni legittimate e riconosciute non sempre era possibile. Potenti ansie escatologiche, fenomeni visionari e profetici avevano segnato le storie di molte tra le comunità delle beghine di epoca medievale e talvolta ne avevano decretato la rovina³⁷.

Altri spazi, altri corpi

I beghinaggi, presenti soprattutto nell'Europa del Nord, sono stati definiti da certa storiografia anglosassone una sorta di “monasteri laici”. Fondati da donne ricche e sole (per lo più vedove), costituivano uno spazio autonomo di vita comunitaria. Zaida Muxí³⁸ li descrive come comunità in cui la vita quotidiana si organizzava attorno ai compiti di cura comunitaria e specializzata rivolta alle persone sia interne sia esterne (queste ultime assistite sia nei locali del beghinaggio, sia direttamente nelle loro case se anziane o inferme). Sempre secondo Muxí, alcuni beghinaggi arrivavano a essere vere e proprie piccole città, formate da edifici diversi costruiti attorno a spazi comuni simili a strade e piazze, circondate da mura o fossati anche se aperte alla città, cui fornivano numerosi servizi – come l'istruzione per le giovani o la cura delle persone anziane, malate e povere.

La costruzione filantropica rappresenta una delle modificazioni più significative che le donne apportano al tessuto urbano nel corso del tempo: attraverso la pratica del *matronage*, nell'epoca moderna nascono case di accoglienza per giovani donne; convitti e conservatori sono concepiti e realizzati per dare supporto, ospitalità e protezione alle ragazze senza genitori o comunque lontane da casa. Spingendosi nella contemporaneità cambiano i luoghi ma non il *geist*, per così dire, che ne anima la fondazione: sono donne anche le fondatrici di istituti per l'infanzia o per le persone indigenti o malate, sono donne le riformatrici urbane (come Angela Burdett Coutts, Octavia Hill e Henrietta Barnett) che vollero costruire quartieri dignitosi per la classe operaia e istituti per “ragazze cadute”; sono donne (Jane Addams³⁹ ed Ellen Starr insieme ad altre intellettuali dell'alta borghesia americana, come Alice Hamilton, Florence Kelley e Mary Rozeth Smith) a fondare il *Social Settlement Hull House* a Chicago, una casa comunitaria per donne (i residenti di sesso maschile saranno sempre molto pochi) ben inserita in un quartiere povero e

³⁷ Cfr. Alessandra Soletti, *Antigoni allo specchio: la lezione d'Amore di Margherita Porete*, in “Storia delle Donne”, 4, 2008, pp. 83-102.

³⁸ Zaida Muxí Martínez, *Mujeres, casas y ciudades. Mas allá del umbral*, DPR-barcellona, Barcelona 2020.

³⁹ Giovanna Providenti, *Jane Addams*, in “Enciclopedia delle donne”, <http://www.enciclopediadelledonne.it/biografie/jane-addams/>, consultato il 23 maggio 2023.

ad alta immigrazione, in cui si sperimentano modi di vita democratica e interculturale e si gettano le basi della ricerca sociale.

Tra tutti questi spazi esistono forti differenze di tempo, di geografie, di localizzazione, ma essi sono tutti accomunati dall'idea di cura e riproduzione, intendendo con la parola "riproduzione" le attività necessarie per la sopravvivenza della vita umana⁴⁰. Inoltre, essi sfuggono alla dicotomia privato/pubblico, proponendosi come "terza via" in cui alla sfera intima si affianca quella collettiva e quella pubblica, in modo tale da trascorrere quasi senza soluzione di continuità da un livello a un altro secondo diversi gradi di apertura. Occorre richiamare la riflessione di Daphne Spain⁴¹ quando suggerisce che i luoghi comunitari delle donne garantiscono loro un più facile accesso all'ambito del "pubblico", mentre la segregazione involontaria nei locali domestici tende a escluderle dalla partecipazione alla vita comune, diminuendo il loro status sociale. In più, sono luoghi in cui dominano le relazioni solidali della cura reciproca e della condivisione dei carichi domestici.

In epoche più recenti è possibile riconoscere spazi di questo tipo nei luoghi tipici del femminismo, in particolare quello della cosiddetta "seconda ondata"⁴²: case delle donne, case-rifugio e centri antiviolenza e, ancora più recentemente, i *cohousing* per donne (come la *Maison des Babayagas* a Montreuil) o i complessi costruiti secondo un'ottica di genere (come i tre di Vienna che vedremo tra un attimo), mettendo al centro del progetto gli spazi comunitari e di relazione allo scopo di facilitare le attività di cura e di riproduzione.

La *Maison des Babayagas* (il cui nome richiama il mito della strega sapiente dei racconti russi) è stata aperta nel 2013 a Montreuil, vicino Parigi, per ospitare una ventina di donne ultrasessantenni, che vivono lì in autonomia per condividere gli anni della vecchiaia in un ambiente solidale, attivo e, soprattutto, aperto all'esterno: la casa infatti, pensata esplicitamente come anti-casa di riposo, organizza regolarmente attività per il quartiere come cineforum, orti sociali, momenti conviviali, facendo delle proprie ospiti i soggetti oltre che gli oggetti della cura.

A Vienna sono stati avviati già da tempo progetti di *housing* sociale realizzati "dalle donne per le donne": ne sono nati tre complessi residenziali, abitati da famiglie in diverse fasi della loro vita (persone sole, coppie, coppie con figli). Questi *cohousing* sono caratterizzati da una grande attenzione agli spazi per la vita quotidiana, alle relazioni tra gli abitanti, alla presenza di spazi comuni che permettono di svolgere diverse attività contemporaneamente (per esempio fare il bucato e sorvegliare i bambini che giocano in uno spazio dedicato). I primi due complessi, chiamati "Frauen-Werk-Stadt", sono stati realizzati interamente su iniziativa comunale. Il terzo, "[ro*sa]", altrimenti noto come "Frauen-Werk-Stadt III" è un *cohousing* nato su iniziativa di un'associazione di donne, che ne hanno seguito l'iter dalla

⁴⁰ Per una definizione di "riproduzione" cfr. Nancy Fraser, *La fine della cura. Le contraddizioni sociali nel capitalismo contemporaneo*, Mimesis, Milano 2017.

⁴¹ *La importancia de los espacios de género femenino en el ámbito público*, in *Urbanismo y género. Una visión necesaria para todos*, a cura di Isabela Velázquez, Diputación de Barcelona, Barcelona 2005, pp. 199-208.

⁴² Chiara Belingardi, Claudia Mattogno, *Making room, occupying space. Women conquering and designing urban space*, in "The Plan Journal", 4, 2, 2019, pp. 371-390.

scelta del terreno edificabile fino alla costruzione dell'edificio, progettato in maniera partecipata. Il progetto iniziale prevedeva l'assegnazione prioritaria delle case a donne sole (anziane, madri single) e alle appartenenti all'associazione. Questo è avvenuto per metà degli appartamenti, perché un accordo con il Comune ha facilitato la realizzazione della casa, ma ha fatto sì che l'altra metà degli appartamenti fosse assegnata secondo le normali liste d'attesa per l'*housing* pubblico. Il progetto, oltre alle singole abitazioni, prevede spazi da usare in comune e il coinvolgimento delle persone che vi abitano nei compiti di cura dell'edificio.

Beni comuni, usi civici

Altro istituto medievale necessario alla riproduzione della vita era costituito dagli usi civici, ovvero i diritti d'uso che le comunità esercitavano su risorse naturali gestite in forma collettiva e condivisa.

I comuni e le città avevano le proprie risorse condivise: sorgenti, boschi e legna, fiumi e argini, raccolta delle erbe spontanee, pascoli e via di seguito. Essendo le regole e i beni stabiliti negli Statuti comunali è molto difficile stilare un elenco che sia valido per tutti, ma si possono indicare come più ricorrenti alcuni usi e beni: incolti, boschi, braide o baracce (spiazzi lasciati liberi con funzioni diverse: pascolo, allenamento dei militari, zone di gioco e di feste, ecc.), mulini, edifici comunali, altri edifici di uso comune, vie e strade, sponde dei fiumi, isole nei fiumi, mura cittadine e spazi relativi⁴³, e infine gli usi esercitati su beni pubblici e privati come il *cacciatico*, il *seminatico*, il *legnatico*, il *fungatico*, la spigolatura e via di seguito. Come riportato da Silvia Federici in molti suoi lavori, esiste un legame profondo tra i beni comuni e le donne (o i corpi delle donne), costituito dalla riproduzione. Nel suo libro *Calibano e la strega*⁴⁴, la filosofa italo-americana descrive la storia della caccia alle streghe in ambiente inglese mettendola in collegamento con la recinzione dei terreni (*enclosure*) e l'annessione privata dei *commons*, l'"accumulazione originaria" che ha dato origine al capitalismo. Un parallelo che ritorna nella storia, anche recente. In *Reincantare il mondo*⁴⁵, Federici riporta le sue ricerche su quanto avveniva nell'Africa degli anni '90: Banca Mondiale e Fondo Monetario Internazionale stavano imponendo "Programmi di aggiustamento strutturale" che prevedevano, tra le altre cose, la privatizzazione delle terre e lo sviluppo dell'agricoltura industriale a spese e in sostituzione di quella di sussistenza, con l'obiettivo di rafforzare l'*export*. Il principio sotteso a un simile sistema di gestione è che la terra è un bene morto, mentre la ricchezza consiste nel solo denaro.

Simili "Programmi" hanno causato cambiamenti profondi nella società locale: hanno inciso pesantemente sulla percezione della ricchezza e del valore, dei rapporti sociali e della condizione sociale delle donne e delle persone anziane, poste al di fuori dei circuiti "ufficiali" di produzione. Ciò ha determinato un

⁴³ Riccardo Rao, *Comunia. Le risorse collettive nel Piemonte comunale*, LED, Milano 2008.

⁴⁴ Silvia Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano 2004.

⁴⁵ Silvia Federici, *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, Ombre Corte, Verona 2018.

fenomeno che, dagli anni '90, continua a produrre morte e miseria per molte donne, soprattutto in Africa e in India: il ritorno della caccia alle streghe. [...] Le accuse di stregoneria sono più frequenti nelle aree destinate a progetti commerciali o in cui sono in corso processi di privatizzazione della terra (come nelle comunità tribali indiane) e dove le presunte streghe dispongono di terre da confiscare⁴⁶.

Anche in questo caso, come nella storia passata, la caccia alle streghe è un mezzo per spezzare le resistenze nei confronti dei progetti di “sviluppo” e di esproprio delle terre. Le donne/streghe sono spesso (ora come nel passato) punti di riferimento per le lotte di resistenza, organizzatrici e animatrici comunitarie, ovvero depositarie di saperi tradizionali che danno identità e indipendenza alle comunità. Le relazioni di cura e riproduzione sono il fondamento dei beni comuni. L'alternativa all'esproprio viene costruita attraverso i *commons*, che non sono il fine ma il mezzo della costruzione di una nuova società; non una serie di episodi, dunque, ma un vero e proprio sistema sociale ed economico alternativo⁴⁷ (che riporta l'economia alla sua radice etimologica di “*oikonomia*”, “gestione della casa comune”):

per *commons* intendiamo un sistema sociale, un modo di produzione, con una sua logica unitaria e la capacità di autoriprodursi. Allo stesso tempo, “il comune” già esiste, nella sua forma embrionale, in una grande varietà di progetti e iniziative – dagli orti e *squat* urbani alle fabbriche recuperate, dal movimento del *free software* ai *comedores populares*⁴⁸.

Molti dei *commons* vengono prodotti proprio all'interno delle attività “di riproduzione”. Tali attività sono per lo più appannaggio delle donne nell'ambito del lavoro domestico (spesso svolto in situazione di isolamento). “Il desiderio di socializzare questo lavoro ha una lunga storia”⁴⁹, non solo per alleggerirlo, ma anche per reinserire chi lo svolge in una rete di relazioni. La socializzazione prende forza per lo più nei momenti di crisi del capitalismo o nelle periferie del mondo, e permette la sopravvivenza di un gran numero di persone, animando una riproduzione legata al cibo (come accade per le mense di quartiere o gli orti urbani) o alle attività ricreative, ma anche alla cura delle persone, dei bambini e delle bambine, degli anziani.

La connessione tra il femminile e il territorio è centrale nella riflessione del femminismo comunitario ancestrale dell'America Latina, tanto che si parla di “Difesa dei nostri territori corpo-terra” perché “una difesa del corpo non può essere isolata dalla difesa della terra. Sono lotte che si nutrono a vicenda, che devono essere sempre presenti per questo rapporto integrale vitale che chiamiamo con il nome di territorio”⁵⁰.

Nell'incontro tra le attività di riproduzione-cura-guarigione, la riflessione generativa sul territorio (in termini di sapere sia tecnico, sia esperienziale) e la riflessio-

⁴⁶ Federici, *Reincantare il mondo*, cit., p. 108.

⁴⁷ *Ivi*, p. 171.

⁴⁸ *Ivi*, p. 12.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Giulia Marchese, Tzk'at - Red de Sanadoras Ancestrales, *Oltre la cura: difesa e recupero del territorio corpo-terra. La proposta di sanacion della Red de Sanadoras Ancestrales e del Feminismo Comunitario Territorial*, in *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, a cura di Maddalena Fragnito e Miriam Tola, Orthotes, Nocera Inferiore 2022, p. 201.

ne femminista sul mondo e i beni comuni⁵¹ intesi come modo di gestire e governare risorse (spaziali, territoriali, economiche), può radicarsi una proposta di governo del territorio che vada verso l'orizzonte della cura⁵², del riconoscimento dell'interdipendenza, della ri-generazione.

La nascita di luoghi nuovi, in grado di sostenere e fare da scenario a relazioni di cura è quanto auspicato da Care Collective nel *Manifesto della cura*:

abbiamo bisogno di politiche che permettano edilizia cooperativa, abitazioni collettive, affitti calmierati, ma anche di architetti e progettisti fantasiosi che possano facilitare le forme di cura collettiva condivisa. Questo significa [...] creare risorse per coltivare comunità di cura basate sui beni comuni: possedere e condividere insieme. In altre parole, abbiamo bisogno del “diritto alla città”, uno slogan spesso usato per rivendicare gli spazi della città nei termini di coproduzioni da estendere e condividere, così come di un diritto alla periferia e alla campagna. Le comunità hanno bisogno di un'ampia gamma di spazi pubblici all'aperto e al chiuso, *online* e *offline*, per poter prosperare. [...] Creare comunità per prendersi cura di noi stessi significa ampliare gli spazi pubblici gestiti in comune, condivisi e cooperativi, anziché progettati o presi in ostaggio dagli interessi del capitale privato. Significa dare forma a quelle che chiamiamo *infrastrutture della condivisione*⁵³.

Questi luoghi in cui è possibile costruire relazioni rappresentano infatti delle vere e proprie “infrastrutture della cura”, grazie a cui è possibile far *rinascere* le città e le relazioni tra l'ambiente urbano e il territorio.

Restituire la cura al progetto di territorio

Sempre più spesso, oggi, ci troviamo disorientati davanti a molte e contraddittorie pratiche sociali che configurano un'inedita architettura urbana, ordita su dinamiche sfuggenti a ogni definizione precisa e definitiva. Si affermano e si stabilizzano per un tempo sufficientemente denso nuovi fenomeni di urbanità legati a distinzioni sottili fra gli abitanti, distinzioni di tipo non tradizionale, prodotte dalla diversità dei tempi e dai diagrammi d'uso e di consumo della città, degli stili di vita e di lavoro, delle modalità di relazione fra i gruppi sociali urbani, che superano le consuete appartenenze politiche e identitarie.

In questo caleidoscopio urbano è possibile individuare il palinsesto della città di genere⁵⁴, nella quale le “infrastrutture della cura” rappresentano il tessuto connettivo fondativo. Quella attuale appare, infatti, come una società sempre più mobile, composita e frammentata che esprime bisogni urbani difficilmente riconducibili e trattabili tramite gli strumenti convenzionali della mediazione statale, della regola-

⁵¹ Chiara Belingardi, *Comunanze urbane. Autogestione e cura dei luoghi*, Firenze University Press, Firenze 2015.

⁵² Daniela Poli, *Il paradigma della cura del territorio fra declino della mediazione istituzionale e processi di globalizzazione*, in “CRU - Critica della Razionalità Urbanistica”, 11-12, 1999, pp. 77-84.

⁵³ Care Collective, *Manifesto della cura*, Edizioni Alegre, Roma 2021, p. 60.

⁵⁴ Nell'ampia letteratura sulla lettura femminista della città, si segnalano: Gisella Cortesi, Flavia Cristaldi e Joos Droogleever Fortuijn, *La città delle donne. Un approccio di genere alla geografia urbana*, Pàtron, Bologna 2006; Leslie Kern, *La città femminista. La lotta per lo spazio in un mondo disegnato da uomini*, Treccani, Roma 2020; Marion Roberts e Inés Sánchez de Madariaga, *Fair shared cities. The impact of gender planning in Europe*, Routledge, London 2016; Zaida Muxí Martínez, op. cit.

zione dei suoli e della produzione di beni e servizi pubblici⁵⁵. In molte pratiche innovative è possibile individuare nuove forme di mediazione sociale, che spostano il centro d'interesse dalla rappresentanza politica (sempre meno efficace) all'autorganizzazione di una coalizione composta da più attori sociali. Come noto, è proprio nell'abbandono della pretesa riduzione della complessità dell'azione umana alla normazione pubblico-statuale che sta prendendo corpo una riorganizzazione della dimensione della "sfera pubblica". Nei suoi effetti positivi, questo cambiamento sta ridefinendo anche la consistenza dello "spazio pubblico" quale contesto definito non tanto dalla norma astratta, quanto dall'uso sociale. Uno spazio non è cioè "pubblico solo per effetto di un'azione intenzionale (non diventa, cioè, pubblico per progetto o per decreto). Anzi, più spesso ciò costituisce il sottoprodotto di pratiche sociali finalizzate ad altro – e qualche volta rappresenta l'esito di comportamenti 'autointeressati'"⁵⁶. Secondo questa interpretazione l'efficacia politica della relazione e del legame sociale si sposta dunque sempre di più verso la dimensione del comune e del collettivo.

Come abbiamo già argomentato, la ricostruzione di urbanità si afferma nel legame sociale tramite la "cura" di luoghi e di spazi. L'ingresso del tema della "cura" nel dibattito sulla società del dopo-*welfare* indirizza verso la costruzione di una società del *community care*, di una società che "non valorizzi in primo luogo la dimensione della competitività; che non annulli le caratteristiche che le derivano da ciò che di positivo ha realizzato negli anni del *welfare state*; e che sviluppi istituzioni e regole non ostili, anzi volte ad agevolare, percorsi di riflessività e di *lifelong learning*"⁵⁷. La società della cura definisce un altro modo di intendere le relazioni sociali a partire dal saper ascoltare, dal dare riconoscimento al lavoro di riproduzione ma anche a ciò che non è immediatamente produttivo e che non potrà mai ottenere una contabilizzazione quantitativa e monetaria, ovvero dal saper intessere forme di reciprocità e di dono. L'ordine simbolico femminile investe nell'"essere nella relazione" e "ha un significato fortissimo che non si esaurisce unicamente nell'autovalorizzazione, nell'acquisizione di potenza, nell'autorizzazione a fare. Esso informa di sé il modo stesso di agire nel mondo, di relazionarsi alle cose, alle persone, ai propri progetti"⁵⁸.

È fondamentale, infatti, liberare l'immaginario collettivo e le forme materiali di cooperazione "dal dominio dei rapporti mercantili come unica forma di regolazione

⁵⁵ Daniela Poli, *Editoriale*, in Id. (a cura di), *Luoghi contesi: la riconquista dello spazio pubblico*, numero monografico di "Contesti. Città, territori, progetti", 1/2007.

⁵⁶ "Il carattere pubblico viene conferito a un luogo se e quando tutti coloro che vi si trovano ad interagire in una situazione di compresenza, utilizzandolo in modi diversi e con motivazioni differenti (e non condivise: la compresenza può essere – e in genere lo è – caratterizzata da tensioni e conflitti), apprendono, attraverso l'esperienza concreta della diversità (di cui 'provano' i problemi), la compresenza in termini di convivenza. E attraverso questo processo di apprendimento 'si fanno' pubblico"; Pier Luigi Crosta, *Società e territorio al plurale. Lo 'spazio pubblico' – quale bene pubblico – come esito eventuale dell'interazione sociale*, in "Foedus", 1, 2013, pp. 41-42

⁵⁷ Laura Balbo, *L'Europa: (forse) una società-con-cura, una società del lifelong learning*, in AA.VV., *Il libro della cura – di sé degli altri del mondo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, p. 17.

⁵⁸ Annalisa Marinelli, *Etica della cura e progetto*, Liguori, Napoli 2002, p. 153.

sociale, come unico ‘rapporto’, inevitabilmente ‘a-sociale’⁵⁹. Nuove relazioni necessitano anche di una rinnovata sfera economica, di uno sviluppo scollegato dalla crescita, di un’economia che torna ad essere incorporata, *embedded* o meglio *re-embedded*, nell’agire sociale. Un’economia solidale può nascere all’interno di forme nuove di comunità⁶⁰, libere di istituire un nuovo patto fra coloro che intendono agire consapevolmente nella sfera pubblica secondo una logica non direttamente utilitarista. Non si può costruire artificialmente legame sociale, ma si possono sostenere “politiche mirate, accentuatamente sociali”⁶¹ che rafforzino quello che già autonomamente si sta producendo, seguendo l’articolarsi e il disarticolarsi delle tante coalizioni di attori che si configurano in diverse comunità intenzionali.

La cura spaziale crea legame sociale e crea anche attenzione ai luoghi, alla costruzione dei luoghi come contenitori di azioni comuni e dunque di “comune”⁶². La cura è infatti una pratica, un’azione. L’ideologia spesso allontana dalla conoscenza, mentre la pratica talvolta aiuta proprio a conoscere.

Curare significa conoscere delicatamente, lentamente, momento dopo momento, significa ascoltare, guardare le reazioni dell’altro, nutrirsi della relazione che si è stati capaci di instaurare. La cura implica il riconoscimento dell’altro, ed è implicitamente interattiva. Occuparsi tramite molteplici pratiche di un luogo aiuta ad attivare quel processo fondamentale che lo “crea” come produzione umana, con dei “processi per mezzo dei quali l’azione proiettiva della società trasforma uno spazio naturale in uno spazio geografico col quale si identifica. È nel corso di questa trasformazione che la società si struttura in entità originale”⁶³.

Curare i luoghi significa allora reimparare a conoscerli, strappare isole di conoscenza e di domesticazione potenziale dalla sempre più imperante astrazione e dalla simulazione generalizzata, ma anche dalla trasformazione della complessità dei paesaggi nella banalità di parchi-gioco per turisti e cittadini stressati e annoiati.

Progettare con questa attenzione richiede di entrare in contatto, far emergere e valorizzare le tante e diverse azioni di cura del territorio che si svolgono e a volte si sovrappongono in uno stesso luogo in maniera talvolta anche conflittuale. Si tratta spesso di esperienze portatrici di peculiarità diverse: da quartieri senz’auto, a quartieri progettati da donne, a eco-villaggi, a progetti dei bambini, alle banche del tempo, al commercio equo e solidale, ai distretti biologici, alle comunità del cibo. A volte sono semplicemente azioni intessute o alludenti alla relazione, alla reciprocità di ascolto, che dovrebbero esse coltivate e sostenute nella loro fortificazione⁶⁴.

⁵⁹ Marco Revelli, *La sinistra sociale. Oltre la civiltà del lavoro*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 135.

⁶⁰ Arnaldo Bagnasco, *Tracce di comunità*, Il Mulino, Bologna 1999.

⁶¹ Antonio Tosi, *Lo spazio urbano dell’immigrazione*, in “Urbanistica”, 110, 1998, pp. 7-19.

⁶² Pierre Dardot e Christian Laval, *Del comune o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015.

⁶³ Hildebert Isnard, *Lo spazio geografico*, Franco Angeli, Milano 1980, p. 59.

⁶⁴ Daniela Poli, *Le pratiche innovative di costruzione dello spazio sociale*, in “Éupolis”, 20, 1998, pp. 49-66; Ead., *Comunità intenzionali e spontanee, cura del luogo e scenari progettuali*, in Luciano De Bonis, Elio Piroddi ed Enzo Scandurra (a cura di), *I futuri della città: conoscenze di sfondo e scenari*, a cura di, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 516-540; Ead., *Biografia e cura del territorio per valoriz-*

Il “territorio della cura” si presenta e cresce a macchia di leopardo, formato da più presidi intermittenti che si coagulano attorno a dei crogioli d’azione, densi ma al tempo stesso fluidi, luoghi che esistono e vengono colti solo se l’attenzione permane. Dare spazio alla “società della cura”⁶⁵ significa accettare il rischio di dare spazio all’informalità, al percorso della tutela attiva per riportare la costruzione delle regole entro lo spazio partecipato del sociale, inquadrando la pianificazione e la progettazione del territorio in primo luogo quale “pratica sociale che implica la messa a valore di forme diverse di conoscenza, la considerazione dell’agire come essenziale modalità di conoscenza, la mobilitazione sociale e il conflitto quali forme di apprendimento collettivo”⁶⁶. Si tratta di “liberare il futuro dal presente astratto del piano, di restituirlo alla scommessa delle strategie da un lato, e alla soggettività innovativa dei progetti dall’altro”⁶⁷. Particolare attenzione deve essere data allora alla *discriminazione positiva* nei confronti dei portatori e degli interpreti degli interessi deboli e non riconosciuti del territorio, interessi sociali, paesistici, ambientali, culturali, per dar loro spazio e sostegno secondo il paradigma della cura⁶⁸.

Conclusioni

La riflessione femminista sulla città è nata dall’esperienza di vivere in un ambiente urbano che non corrisponde alle proprie esigenze e aspirazioni. Nel 1984 il collettivo di architetture femministe *Matrix* di Londra scrive a questo proposito un libro dal titolo evocativo: *Women and the man-made environment*⁶⁹. Il libro riflette sul fatto che l’intero processo di costruzione dello spazio urbano e dell’ambiente costruito era allora in mano agli uomini, dalla decisione di costruire, alla concezione del progetto, alla concertazione con gli attori locali (forti e meno forti), alla costruzione materiale.

Nelle sue *Memorie di una che c’era*⁷⁰, Marisa Rodano racconta degli incontri tra le componenti della commissione dell’UDI sul Piano regolatore di Roma. Dal racconto emerge come già a partire dall’Università si insegnasse la distanza tra la pratica progettuale, che si pretendeva tecnica e neutrale, e le esigenze della vita quotidiana. Queste donne, docenti universitarie e professioniste affermate, denunciavano la grande fatica che facevano nel produrre osservazioni tecniche partendo da un

zare la differenza, in Luisa Rossi e Raffaella Rizzo (a cura di), *Ricamare il mondo. Le donne e le carte geografiche*, Società Geografica Italiana - Sa.pi Grafica, Roma 2008, pp. 121-143.

⁶⁵ Balbo, *L’Europa: (forse) una società-con-cura*, cit., p. 17.

⁶⁶ Angela Barbanente, *Come allargare gli orizzonti di possibilità per il buon governo di territorio*, in Anna Marson (a cura di), *Urbanistica e pianificazione nella prospettiva territorialista*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 27.

⁶⁷ Luigi Mazza, *Certezza e flessibilità: due modelli di piani urbanistici*, in “Urbanistica”, 111, 1998, pp. 97-101, p. 101

⁶⁸ Giancarlo Paba, *Luoghi comuni. La città come laboratorio di progetti collettivi*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 91.

⁶⁹ Matrix, *Making space. Women and the man-made environment*, Pluto Press, London 1984.

⁷⁰ Marisa Rodano, *Memorie di una che c’era. Una storia dell’UDI*, Il Saggiatore, Milano 2010.

punto di vista “da donne”⁷¹. È quanto denuncia anche Marta Lonzi riflettendo sulla pratica architettonica⁷².

Guardare alla storia, al ricercare le genealogie del femminile ha oggi il valore fondante di una retro-innovazione necessaria, che aiuta le donne a “mettere al mondo il mondo”⁷³, a ritrovare cioè un radicamento grazie al quale è possibile riconoscere un modo altro di concepire il mondo, non solo inclusivo e aperto alle differenze, ma anche diverso da quello dicotomico pubblico/privato; un modo che, partendo dalle tante pratiche sociali dell’orizzonte del femminile, indica un canone dal quale appare possibile costruire nuove narrazioni, più giuste e solidali. Significa anche darsi gli strumenti operativi per la realizzazione di spazi e infrastrutture della cura in grado di abilitare relazioni creative e autorganizzate, capaci di generare risposte costruttive alle crisi della contemporaneità.

⁷¹ “Avevo anche riunito, credo grazie all’aiuto dell’architetta Beata Barucci, un gruppo di donne laureate in architettura: Vittoria Ghio Calzolari, Bianca Marchesano, moglie del regista Nanni Loy, Lisa Ronchi Torossi e altre. Le avevo cercate per chiedere loro un contributo ‘professionale’ sui servizi sociali o su come connotare ‘al femminile’ le proposte dell’UDI sul Piano regolatore di Roma. Non funzionava, erano disponibili, gentili, ma poco interessate. Il *feeling* scattò quando riuscii a farle parlare delle loro vite. Fu una vera scoperta: anche queste signore, colte, professionalmente capaci, che avevano scelto una Facoltà di *élite*, dove le donne erano poche e pioniere, non solo incontravano enormi ostacoli per affermarsi, ma soprattutto erano alle prese con la difficoltà di ‘conciliare’ – come si cominciava a dire allora – lavoro e famiglia”: *ivi*, p. 102. Dalle proposte di questa commissione nacque un ampio movimento che portò all’approvazione della Legge sugli standard urbanistici.

⁷² Marta Lonzi, *L’Architetto fuori di sé*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano; Ead. *Autenticità e progetto*, Jaca Book, Milano 2006.

⁷³ Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Roma 1990.