

Ricerche/Articles

LORENZO COCCOLI

POLITICHE ISTITUZIONALI E PIANI DI ASSISTENZA AI POVERI. IL LAVORO COME FORMA DI CARITÀ NELLA PRIMA ETÀ MODERNA (XVII-XVIII SECOLO)

1. *Introduzione: evoluzioni dottrinali e riforme politiche*

Come facilmente riscontrabile con l'aiuto di un qualsiasi buon dizionario di materie economiche, a partire dall'analisi economica classica il lavoro figura stabilmente, assieme a terra e capitale, tra i tre principali "fattori di produzione", quegli «input» cioè – spiega ad esempio Marco Grazzi nell'autorevole dizionario di *Economia e finanza* pubblicato dall'Istituto della Enciclopedia italiana – che «combinati secondo le quantità e i tempi richiesti dal tipo di processo, permettono di ottenere l'output». Il lavoro, in particolare, starebbe a indicare l'apporto delle energie individuali all'attività produttiva complessiva, una «quantità» il cui impiego può essere misurato «in termini di ore/persona o numero di occupati» (Grazzi 2012: 519-520). Sarebbe però errato ritenere che questa rappresentazione avalutativa del lavoro come grandezza astratta utilizzabile in un quadro di pura razionalità strumentale sia stata da sempre quella dominante all'interno della cultura europea e occidentale. Tutt'al contrario, essa non è che il risultato relativamente recente di un processo storico di lunga durata, dipanatosi con ritmi differenti tanto sul piano delle idee e delle mentalità che su quello dei sistemi istituzionali, a cui la «svolta economica» (Kaplan e Reinert 2019) di metà Settecento impresso certo una decisiva accelerazione, ma senza che perciò se ne potesse certificare il compimento per almeno un altro secolo. Prima infatti che fosse possibile concepirlo nei termini di una «merce fittizia»

liberamente vendibile e acquistabile sul mercato (Polanyi 2000 [1944]: 88-98), il lavoro dovette spogliarsi di molte delle sue forme organizzative tradizionali e delle sue connotazioni semantiche più antiche, accumulandosi nel corso di una stratificazione plurisecolare¹, e che ne facevano un nodo denso di implicazioni religiose, morali, sociali e politiche, carico di «valori tanto positivi che negativi» (Sarti, Bellavitis, Martini 2018: 5). Una ricchezza (e ambivalenza) di significati ancora presente in piena età dei Lumi, com'è evidente nella definizione che Louis de Jaucourt dà di *travail* nel sedicesimo volume dell'*Encyclopédie*: «Occupazione quotidiana alla quale l'uomo è condannato dal suo bisogno, e alla quale egli deve al contempo la sua salute, la sua sussistenza, la sua serenità, il suo buon senso e forse anche la sua virtù» (Jaucourt 1765: 567)². Dove, accanto a una valorizzazione tutta positiva del lavoro, sono però ben avvertibili gli echi dell'idea biblica di condanna divina (Gen 3, 17-19), benché passata al filtro della laicizzazione illuministica.

In epoca pre-industriale, questa ambiguità di senso si rifletteva nella costruzione di un'economia morale del lavoro che, da un lato, impediva di trattarlo come una mera quantità regolata dalla legge della domanda e dell'offerta, e dall'altro consentiva di pensarne la somministrazione in determinati contesti istituzionali come misura punitiva o come elargizione caritatevole, senza apparente contraddizione. In questo quadro, i rapporti lavorativi potevano dunque essere inseriti all'interno di un tessuto assistenziale paternalistico che rispondeva meno a una logica orizzontale di mercato che a un'etica verticale del dono, e in cui il lavoro veniva a rappresentare uno degli elementi di un più ampio programma di protezione sociale, pedagogia morale e istruzione religiosa.

¹ Per una panoramica complessiva sulle trasformazioni del concetto e della pratica del lavoro, cfr. almeno Applebaum (1992); Lis e Soly (2012a); Grenouilleau (2022); e Stanziani (2022). Di particolare interesse, anche per l'attenzione che molti dei saggi li raccolti riservano al lavoro all'interno delle istituzioni assistenziali moderne, Zaninelli e Taccolini (2002).

² «Occupation journaliere à laquelle l'homme est condamné par son besoin, & à laquelle il doit en même tems sa santé, sa subsistance, sa sérénité, son bon sens & sa vertu peut-être». Dove non diversamente specificato, tutte le traduzioni nel testo sono opera dello scrivente.

In quel che segue, mi soffermerò su questa particolare sfumatura morale del concetto e della pratica del lavoro in Antico regime – una sfumatura che, a mio avviso, non è stata fin qui sufficientemente rilevata all'interno della letteratura sul tema. L'argomentazione principale si baserà su una serie di appoggi testuali e occorrenze normative prodotti da un certo numero di autori e istituzioni italiani tra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento, anche se non mancheranno riferimenti diversi a titolo di confronto col più ampio scenario europeo. L'analisi di queste evidenze intende sottolineare come, dalla prospettiva di chi finanziava e gestiva i sistemi di assistenza ai poveri tipici della prima età moderna, il lavoro potesse essere visto come una prestazione caritatevole che riuniva in sé, nel modo più opportuno, l'offerta di una fonte di reddito necessaria alla sopravvivenza fisica con un'ancor più necessaria opera di disciplinamento spirituale volta a produrre condotte individuali regolate, decorose e ordinate. Dopo una ricostruzione della concettualizzazione del rapporto tra lavoro e povertà nel quadro dei progetti assistenziali dei primi secoli dell'età moderna, mi concentrerò sulla peculiare declinazione che tale rapporto assunse nelle opere di trattatisti e pensatori successivi, e in particolare in quelle di Lodovico Antonio Muratori (1672-1750), attivo nell'assistenza modenese non solo sul piano teorico ma anche su quello più direttamente organizzativo. Mostrerò poi come questa speciale configurazione fosse all'epoca già operante in molte delle istituzioni di soccorso ai poveri, scegliendo come caso di studio l'Ospizio Apostolico fondato a Roma da Innocenzo XII, uno dei modelli di riferimento della riflessione muratoriana in materia. Passerò infine ad analizzare le reazioni suscitate da quel particolare assetto nella comunità di mercanti e fabbricanti romani le cui attività venivano a trovarsi in concorrenza con quelle dell'Ospizio, reazioni che permettono di cogliere i limiti e le contraddizioni a cui la sovrapposizione di razionalità produttiva e logica assistenziale finiva quasi immancabilmente per condurre.

2. Il lavoro e le istituzioni assistenziali: tra fonti antiche e nuovi paradigmi interpretativi

Come abbondantemente rilevato dalla vasta letteratura sul tema, l'idea di un disciplinamento tramite lavoro (più o meno forzato) fu uno dei pilastri della maggior parte dei programmi di assistenza ai poveri della prima età moderna. Nell'ambito degli sforzi di riorganizzazione e accentramento dei tradizionali sistemi di beneficenza, la vasta schiera di nuovi progetti e istituzioni assistenziali che si diffusero dalle città mitteleuropee in tutto il continente tra fine Quattro e inizio Cinquecento prevedeva infatti quasi invariabilmente di mettere al lavoro, in un modo o nell'altro, i propri beneficiari³. Tali misure si basavano su una distinzione netta – almeno in linea teorica – tra coloro che, impossibilitati a guadagnarsi da vivere col sudore della propria fronte a causa di una qualche condizione invalidante (infanzia, vecchiaia, menomazioni fisiche) o di una condizione sociale altolocata (il caso dei cosiddetti “poveri vergognosi”⁴), avevano diritto al soccorso pubblico e coloro che, non esibendo alcun handicap evidente, erano considerati interamente responsabili della loro situazione e dovevano quindi essere esclusi dagli aiuti. Tra queste due categorie non sembrava esserci alcuna via di mezzo: i poveri erano o creature sfortunate che meritavano di essere assistite o parassiti oziosi e disordinati che cercavano di vivere a spese della carità altrui. *Tertium non datur*. In entrambi i casi, comunque, la mendicizia doveva essere proibita, e il fenomeno inquadrato all'interno di regolamenti cittadini e, più tardi, statali.

Per coloro che venivano identificati come membri del gruppo dei poveri “cattivi” o “immeritevoli”, le conseguenze potevano includere il bando dalla città, la fustigazione pubblica, la marchiatura come vagabondi o il confinamento per un periodo di lavoro forzato in un apposito istituto. A partire almeno dalla fine del Cinquecento, stabilimenti di reclusione a scopo disciplinare sorsero in molte località d'Europa, fondati su una ricetta che combinava quasi sempre – sebbene in proporzioni molto

³ Si vedano, tra molti altri, Gutton (1974); Woolf (1988); Jütte (1994); Zamagni (2000); Safley (2003); Garbellotti (2013); Cocoli (2017).

⁴ Su cui si veda Ricci (1996).

variabili – una qualche forma di istruzione religiosa con tentativi più o meno rigorosi di instillare un'etica del lavoro nei loro ospiti (Finzsch e Jütte 1996; Spierenburg 2007; Carré 2016; Tomkins 2020). Nonostante alcune occasionali colorazioni mercantile, questi primi progetti non sembravano essere incentrati su preoccupazioni di tipo produttivo⁵. Nella maggior parte dei casi, la necessità dell'obbligo del lavoro per i poveri era giustificata «su basi morali e religiose» (Martz 1983: 5).

La logica a fondamento dell'impiego coatto della povertà era piuttosto lineare: dal momento che l'ozio era visto come causa principale dell'indigenza e della mendicizia, l'educazione al lavoro avrebbe potuto eliminare il male alla radice. In quest'ottica, le Scritture fornivano un prezioso sostegno teologico e ideologico. Nel suo influente *De subventione pauperum* (1526), uno dei primi tentativi di dare articolazione sistematica alle idee che animavano l'ondata contemporanea di riforme assistenziali, l'umanista Juan Luis Vives (1492/3-1540) presentava la questione in termini che sarebbero presto divenuti convenzionali:

Prima di tutto deve essere chiarito che il Signore ha imposto al genere umano, come una multa per la sua colpa, che ciascuno mangi il proprio pane procurato con la fatica. [...] Dunque nessuno tra i poveri, il quale ovviamente possa lavorare o per l'età o per la salute, se ne stia ozioso. Paolo apostolo scrive ai Tessalonicesi: “E infatti quando eravamo presso di voi, vi demmo questa regola: chi non vuole lavorare neppure mangi” [2 *Th.* 3, 10-12]. [...] Pertanto non bisogna tollerare che alcuno viva ozioso nella città, nella quale come in una casa ben governata è bene che ciascuno abbia il proprio compito da svolgere. L'antica sentenza afferma: “Non facendo nulla gli uomini imparano a fare il male” (Vives 2008 [1526]: 83-84).

Questo approccio punitivo nei confronti dei poveri considerati ribelli alla disciplina del lavoro aveva chiari precedenti medievali (Farmer 2016: 31). In effetti, nel momento in cui Vives scriveva, sia il riferimento biblico al castigo di Dio sia l'apoftegma

⁵ Ciò non significa che il lavoro non avesse alcun significato economico per le istituzioni caritatevoli della prima età moderna. Per un approfondimento dedicato alla crescente centralità della produzione nei moderni sistemi assistenziali per i poveri, si veda Caracausi e Maitte (2020), e in generale i contributi raccolti nella sezione monografica del numero.

paolino erano da tempo moneta corrente nei discorsi sul lavoro e i poveri. Pur collocandosi ora in un contesto completamente diverso, l'idea che i mendicanti validi dovessero essere obbligati a lavorare era riaffiorata nei testi normativi e teologici occidentali almeno a partire dalla metà del Trecento, sulla scia delle turbolenze sociali ed economiche causate dalla peste nera (Cohn 2007; Beier 2008; Lis e Soly 2012b). Le premesse giuridiche su cui poggiava erano ancora più antiche. Una costituzione imperiale emanata nel 382 d.C. da Graziano stabiliva ad esempio che tutti coloro che chiedevano l'elemosina in pubblico e che, a seguito di un'ispezione della loro condizione fisica, fossero risultati «oziosi» e «non degni di compassione per qualche loro disabilità», avrebbero potuto essere vincolati in colonato perpetuo a chi li avesse denunciati e obbligati a lavorare per lui (C. 11.26.1)⁶. La sua successiva inclusione nel *Codex* di Giustiano e, di lì, nelle fondamenta testuali dello *ius commune* europeo contribuì a conferirgli un'ampia autorità, facendone una fonte di legittimazione per le politiche repressive contro mendicanti e vagabondi fino a tutto il Seicento (Dani 2018: 72-77).

Si tratta, tuttavia, di una continuità solo apparente. È vero che gli echi penitenziali e punitivi risuonavano ancora distintamente a inizio Cinquecento: sono ad esempio evidenti nel suggerimento di Vives di assegnare «compiti più fastidiosi e [...] un minore sostentamento» a coloro che erano caduti nella miseria a causa della loro condotta dissoluta, «per dare un esempio agli altri e per farli pentire della precedente vita, perché non cadano facilmente nei medesimi vizi; frenati pure dalla scarsità di cibo e dalla durezza delle fatiche» (Vives 2008 [1526]: 84-85). Ma proposte di questo tipo si inserivano ora in un contesto molto differente. Una volta sottratte alla loro originaria cornice penale e iscritte invece nel quadro di un progetto caritativo più o meno coerente, esse finivano infatti per caricarsi di nuovi significati. Il lavoro forzato non era più considerato esclusivamente come una forma di punizione della devianza – come era ancora, ad esempio, nello *Statute of Labourers* inglese del 1351 o nelle leggi castigiane sui poveri promulgate nel 1387 da Giovanni I (Martz 1983: 19-20) – ma anche come uno strumento

⁶ Sulle normative tardo-imperiali in materia di povertà e mendicizia, cfr. Corbo (2006).

pedagogico con cui inculcare buone abitudini lavorative nella grande maggioranza dei poveri che si presumevano oziosi. Ciò presupponeva a sua volta un'antropologia non rigida, che lasciasse cioè qualche margine di modificazione e miglioramento del carattere: «Come adesso non vi è nulla per loro più dolce di un ozio inerte e istupidito, così, se si fossero abituati a fare qualcosa, non vi sarebbe per loro nulla di più grave o di più detestato dell'ozio e niente di più gioioso del lavoro» (Vives 2008 [1526]: 53). In quest'ottica, il lavoro poteva essere sempre più concepito non tanto come un'imposizione quanto come una risorsa, che le autorità dovevano elargire ai poveri al pari di altre forme di soccorso:

Ma, per decisione pubblica, ai singoli opifici sia assegnato un determinato numero di addetti che, di per sé, non possono trovare lavoro in alcuna fabbrica. Se soltanto qualcuno fa progressi nella sua attività, apra un'officina. Allora a questi, ed anche a coloro ai quali i magistrati abbiano assegnato degli apprendisti, siano proposti dei contratti per realizzare quelle opere, che sono moltissime, delle quali la città ha pubblicamente bisogno [...], così che le risorse fin dall'inizio date ai poveri siano spese tra i poveri (Ivi: 85)⁷.

La tendenza ad aggiungere l'offerta di lavoro all'elenco dei servizi forniti dalle istituzioni assistenziali si rafforzò nel corso del Seicento e all'inizio del Settecento, quando «un numero crescente di filantropi e di mercanti imprenditori cominciò a proporre progetti di occupazione, presentandoli come sforzi caritatevoli che avrebbero generato anche vantaggi economici» (Lis e Soly 2012a: 472). Tuttavia, persino in assenza di una redditività finanziaria dimostrabile, l'idea di impiegare tutti i poveri validi non perdeva la sua forza di attrazione, e ciò proprio perché essa non era pensata in chiave puramente economica ma, ancor più marcatamente, in termini di supporto religioso e morale. Il riferimento alla semantica della carità rimaneva infatti centrale, anche al di fuori del mondo cattolico. Così, ad esempio, il giurista puritano inglese Sir Matthew Hale (1609-1676) poteva aprire il suo *Discourse* postumo sull'assistenza affer-

⁷ Sul ruolo centrale che il lavoro occupa nel pensiero sociale di Vives, si veda Pérez García (1996).

mando che «sebbene il sollievo dei poveri invalidi sembri essere un'opera di carità di più urgente necessità, l'impiego dei poveri è però una carità di maggiore estensione e di grandissima importanza per la ricchezza collettiva e la pace del Regno, nonché per il beneficio e il vantaggio dei poveri» (Hale 1683: 3). Come si evince da questo passo, il dare lavoro ai poveri poteva ora essere considerato non solo come una forma di elemosina tra le altre, ma addirittura come la migliore e più utile. Inoltre, ciò sembrava valere sia nel caso in cui il datore di lavoro fosse un ente pubblico, sia quando, come nella *improvement culture* inglese di primo Settecento, quel ruolo era invece assunto da imprenditori privati (Slack 1998; Yamamoto 2018). Una volta elaborata, la retorica del lavoro-come-carità poteva essere trasferita dagli attori collettivi a quelli individuali senza alcuna apparente difficoltà. Riflettendo sul recente acquisto di una vasta tenuta di campagna, l'immaginario mercante del *The Spectator*, Sir Andrew Freeport, si congratulava così con sé stesso:

Ciò mi darà una grande opportunità di essere caritatevole a modo mio, cioè di far lavorare i miei vicini poveri e dar loro un sostentamento confortevole per mezzo della loro stessa industria. I miei giardini, le mie peschiere, i miei terreni da coltivazione e da pascolo saranno i miei vari ospedali, o meglio case di lavoro (*Work-houses*), in cui mi propongo di mantenere un gran numero di indigenti, che ora muoiono di fame nella mia regione (Addison 1804 [1712]: 49)⁸.

I diversi contesti geografici e confessionali offrivano ovviamente una vasta gamma di variazioni sul tema, ma tra di essi è comunque possibile trovare alcune analogie significative. Nella penisola italiana, ad esempio, dove la promozione di progetti e istituzioni assistenziali era prevalentemente (anche se non esclusivamente) nelle mani di organizzazioni e individui legati alla Chiesa cattolica, i protagonisti delle narrazioni sul lavoro come dono misericordioso non erano proprietari terrieri e mer-

⁸ «This will give me great Opportunity of being charitable in my way, that is, in setting my poor Neighbours to Work, and giving them a comfortable Subsistence out of their own Industry. My Gardens, my Fish-ponds, my Arable and Pasture Grounds shall be my several Hospitals, or rather Work-houses, in which I propose to maintain a great many indigent Persons, who are now starving in my Neighbourhood».

canti privati ma enti caritatevoli, confraternite, ecclesiastici, santi e altri uomini pii. Un paio di esempi saranno sufficienti. Gli Statuti del 1732 della fiorentina Congregazione di San Giovanni Battista, fondata nel 1701 dal gesuita Giovanni Maria Baldigiani con lo scopo di regolare il fenomeno della mendicITÀ pubblica e di aiutare i poveri della città, sottolineano esplicitamente come il modo che la Congregazione adoperava per dare sollievo alla povertà non consistesse principalmente «nelle Limosine manuali, ma nel far lavorare i detti poveri per levargli dall'accatto»⁹. Sulla stessa falsariga, la settecentesca *Vita* del sacerdote secolare Filippo Franci (1625-1694), altro eroe della beneficenza controriformista, raccontava di come egli avesse «sempre rivolto il pensiero a sovvenire la gente bisognosa, con levarla dall'oziosità, e con provvederla ancora d'opportuni lavori» (Bechi 1741: 81), dilungandosi poi sui molteplici episodi che avevano visto Franci, mosso dalle sue «viscere caritative», adoperarsi per creare occasioni di impiego per i poveri, sempre con il fermo sostegno di autorità pubbliche e mecenati locali. La citazione da un elogio funebre pronunciato in onore del sacerdote fiorentino dal padre scolopio Sigismondo Coccapani chiudeva il capitolo: «Che meraviglioso genere di elemosina, quello di occupare il popolo (*Mirum eleemosynae genus, populum occupare!*)» (Ivi: 84)¹⁰. Per quanto diversi nel tono e nello scopo dalle loro controparti inglesi, la diffusione di questi e altri analoghi testi mirava a produrre un effetto simile: aggiungere lo sforzo di provvedere i poveri «d'opportuni lavori» al catalogo canonico delle tradizionali opere di misericordia. Un'idea, questa, che nei primi decenni del Settecento circolava in Europa ormai già da qualche tempo, anche al di là degli steccati religiosi e dei confini nazionali.

3. Una «medicina caritativa». Lavoro e poveri nel Della carità cristiana di Muratori

⁹ *Statuti della Congregazione di S. Gio: Batista della città di Firenze Sopra il soccorso de' Poveri, e loro Lavoro*, 1732, Firenze: Nella Stamperia di S.A.R., p. 49. Sulla storia e l'operato della Congregazione, cfr. Cajani (1982) e Nuvoli (2008).

¹⁰ Maitte (2020) offre un'utile panoramica sulla nascita, la circolazione e la traduzione istituzionale delle idee di Baldigiani e Franci nel contesto fiorentino. Le sue conclusioni sono in gran parte coerenti con quelle avanzate qui.

Nella maggior parte dei testi sei e settecenteschi, la descrizione dei progetti di occupazione per i poveri come una forma – talvolta anzi la miglior forma – di elemosina e aiuto caritatevole affiorava solo attraverso rapidi accenni, riflessioni brevi o divagazioni più o meno incidentali. Tuttavia, esiste almeno un caso in cui l'argomento è stato oggetto di un'attenzione particolare e di una valutazione più approfondita. Nel suo celebre (e all'epoca celebrato) *Della carità cristiana*, Muratori dedica infatti al tema l'intero capitolo trentatreesimo. Il titolo è già di per sé eloquente: «Dar da lavorare a i poveri, atto di bella carità, ed utilissimo ad ogni Repubblica» (Muratori 1723: 339). Data la rilevanza accordatagli e la meticolosità dell'analisi lì contenuta, esso può dunque essere preso come una guida per esplorare i principali punti fermi e le ambivalenze delle questioni in gioco.

All'epoca in cui scriveva il *Della carità cristiana*, Muratori era bibliotecario capo della biblioteca ducale di Modena e prevosto di una parrocchia locale, Santa Maria della Pomposa¹¹. Il trattato, dedicato all'imperatore Carlo VI, era concepito come un'ampia ricapitolazione della dottrina cattolica sulla virtù della carità, ma ambiva anche a offrire un fondamento teorico e una giustificazione ideologica alla nuova ondata di istituzioni assistenziali che stavano nascendo in Italia dalla fine del secolo precedente. Nel 1695, il duca Rinaldo I d'Este, con l'aiuto determinante del già citato Giovanni Maria Baldigiani, aveva istituito a Modena un ospizio pubblico – l'Ospizio de' poveri – con lo scopo di ridurre la mendicizia cittadina mettendo al lavoro i poveri abili¹². Come ricorda Muratori nel suo libro, non si trattava che di uno dei tanti progetti simili che si andavano realizzando in quel periodo in varie città italiane, da Roma a Torino, da Genova a Pisa (Muratori 1723: 333-334). Nel 1721, lo stesso Muratori aveva fondato la Compagnia della carità, una confraternita pia nata al fine di ravvivare il sentimento caritatevole tra

¹¹ Sulla vita e l'opera di Muratori, sulla sua attività archivistica, pastorale e scientifica, sulla sua fitta corrispondenza con molti tra i più eminenti intellettuali europei dell'epoca, si veda De Martino (1996); Continisio (1999); e Rosa e Al Kalak (2018). La trascrizione dei testi di Muratori è stata compiuta adeguando la punteggiatura all'uso moderno.

¹² Sulla fondazione e la storia successiva dell'istituto modenese, cfr. Fatica (1992: 217-249).

i cristiani, di dare sollievo ai poveri e di rilanciare l'azione assistenziale dell'Ospizio dopo un periodo di relativa stasi. Il trattato sulla carità intendeva quindi perseguire con altri mezzi gli stessi obiettivi.

La ricetta di Muratori per il «governo» della povertà e il controllo della mendicizia presentava alcuni elementi di continuità con le ricette del passato. Come già avevano fatto i teorici della riforma assistenziale nel Cinquecento, al primo punto della sua proposta egli collocava la necessità di bandire tutti i mendicanti stranieri per liberare la città dalle bocche in eccesso e, allo stesso tempo, eliminare una pericolosa fonte di disordine. I poveri autoctoni avrebbero invece dovuto essere sottoposti a un esame per accertare chi di loro avesse effettivamente diritto al soccorso pubblico e chi al contrario stesse solo simulando la propria condizione di miseria per vivere a spese altrui: «Con tal ripiego si verrà ad escludere i falsi poveri, e si restringerà il numero de' questuanti a i soli veri miserabili» (Ivi: 337). Fin qui, nulla di particolarmente nuovo: lo schema di Muratori si limitava a ribadire la distinzione tradizionale tra poveri meritevoli e immeritevoli, che all'epoca aveva già alle spalle una storia lunga diversi secoli.

Le cose cambiano, però, non appena il lavoro viene inserito nell'equazione. Nel prosieguo del suo ragionamento, Muratori sembra infatti abbandonare le opposizioni binarie – straniero/nativo, immeritevole/meritevole, falso/vero – a favore di una classificazione più complessa basata su un duplice criterio: la capacità e la volontà di lavorare. Ne risultava una tassonomia dei poveri composta non da due ma da tre diverse categorie. In primo luogo c'erano coloro che, pur perfettamente abili, si mostravano ostinatamente contrari al lavoro, quelli cioè che Muratori aveva già escluso da ogni forma di assistenza e che le autorità, a suo avviso, avrebbero dovuto perseguire con la massima severità. Venivano poi coloro che, per vari motivi, non erano assolutamente in grado di lavorare e che avevano quindi diritto all'assistenza pubblica senza ulteriori indugi. C'erano, infine, coloro che, pur essendo abili e disposti a lavorare, non riuscivano a trovare un impiego a causa di circostanze economiche sfavorevoli e altre avversità congiunturali:

Contuttociò si vuol'anche avvertire, che ogni qual volta o le pubbliche miserie, o le private disavventure levano ai poverelli anche sani, anche robusti, il mezzo di procacciarsi il pane co' propri sudori, mancando loro l'impiego dell'arti solite: allora, né più né meno come se fossero infermi, ciechi, ed attratti, debbono partecipare delle limosine de' fedeli, e vivere alle spese del comune (Ivi: 340).

Questo terzo gruppo rappresentava una relativa novità. Nella letteratura sull'assistenza alla povertà del Cinquecento e dell'inizio del Seicento, l'idea di quella che oggi chiameremmo "disoccupazione involontaria" risulta vistosamente assente. Come accennato sopra, i poveri con cui le istituzioni assistenziali venivano a confrontarsi erano visti o come vittime incolpevoli della sfortuna e degni quindi di aiuto o come irriducibili fannulloni da sottoporre a una rigorosa disciplina. Fu solo a partire dalla metà del Seicento circa che le classificazioni cominciarono lentamente a cambiare e il lavoro entrò a far parte della definizione di povertà. A poco a poco i poveri cominciarono allora a essere identificati – come avrebbe scritto un autore francese alla fine del secolo successivo – con la massa di «tutti gli uomini che non hanno proprietà né redditi fissi, senza rendite o entrate stabili; che vivono dei loro salari quando questi sono sufficienti; che soffrono quando i salari sono troppo bassi; che muoiono di fame quando vengono a mancare del tutto» (Briatte 1780: 72)¹³. Ammettendo la possibilità che la povertà potesse essere causata anche dalla mancanza di lavoro (e non solo dall'amore per l'ozio e l'odio per la fatica), Muratori registrava – e allo stesso tempo contribuiva a determinare – quegli slittamenti semantici che si stavano verificando su scala europea¹⁴.

Nuove tipologie richiedevano però nuovi strumenti di intervento. I poveri disoccupati potevano indubbiamente vantare una legittima pretesa di essere aiutati, ma in che modo? Le forme tradizionali di elemosina in natura o denaro avevano co-

¹³ «Cette nombreuse classe renferme tous les hommes sans propriétés & sans revenus, sans rentes, ou sans gages; qui vivent avec des salaires, quand ils sont suffisans; qui souffrent quand ils sont trop foibles; qui meurent de faim quand ils cessent».

¹⁴ Su continuità e discontinuità nelle rappresentazioni settecentesche della povertà, cfr. Fontaine (2022).

me riferimento ideale un modello di povero completamente inerme, non qualcuno che fosse invece in grado di aiutarsi da sé e al quale mancasse solo l'opportunità di farlo. A quest'ultimo, la logica della carità imponeva di dare ciò di cui era davvero privo: un'occupazione. E proprio questo infatti Muratori raccomandava di fare «ad ogni città, che aspiri alla gloria di piacere a Dio, e di ben regolare sé stessa» (Muratori 1723: 340). L'argomentazione si sviluppava su entrambi i registri, quello divino e quello mondano. A prima vista, proseguiva Muratori, poteva sembrare che impiegare i poveri non fosse «che un saggio consiglio d'umana politica», un espediente utile per promuovere il benessere materiale della comunità, ma non per guadagnare meriti davanti al Signore (*Ibid.*). In effetti, qualcosa di simile era stato proposto in passato su basi puramente secolari. Nel suo famoso *Della ragion di Stato*, ad esempio, Giovanni Botero (1544-1617) aveva sostenuto che il principe doveva provvedere a che tutti i poveri del suo dominio fossero occupati in qualche attività «col cui emolumento possino mantenersi», «interessandoli» così alla stabilità del suo governo (Botero 2016 [1589]: 121). Per Botero, questo era il modo più sicuro e vantaggioso di pacificare una classe altrimenti pericolosa e rafforzare l'unità del corpo politico, ma nulla si diceva sulle sue eventuali implicazioni trascendenti.

A distanza di più di un secolo, Muratori ribaltava completamente la questione. Dare lavoro a chi ne aveva bisogno non era solo – e comunque non principalmente – una misura politica o economica volta a «promuovere il pubblico bene», ma era anche «un atto di carità nobilissima» (Muratori 1723: 341). Da un lato, infatti, esso metteva i poveri nelle condizioni di poter soddisfare i loro bisogni corporali senza essere costretti a ricorrere alla mendicizia, fornendogli un modo legittimo di provvedere a sé stessi e alle loro famiglie. Dall'altro, esso aveva il merito ancora maggiore di tenerli lontani dall'ozio e da tutti i peccati che dall'ozio derivavano, risultandone così un «vantaggio spirituale dell'anime» (*Ibid.*). Era proprio in virtù di questa doppia dimensione, corporale e spirituale, che i nuovi progetti occupazionali potevano essere fatti rientrare all'interno della tradizionale nozione di carità. Già da prima della sua codificazione scolastica, la carità umana – di per sé manifestazione dell'amore di Dio –

era stata infatti a lungo pensata come virtù ancipite, che poteva prendere a suo oggetto tanto il corpo che l'anima del prossimo. Il catalogo delle quattordici opere di misericordia, sette corporali e sette spirituali, dettagliava ulteriormente questa duplice intenzionalità, ponendo il fondamento dottrinale di svariate iniziative assistenziali e di numerosi programmi iconografici (Botana 2011; Collinet 2014). Muratori era, come ovvio, perfettamente consapevole di questa lunga tradizione, e l'aveva già richiamata all'inizio del trattato, ricordando che «dividonsi dunque gli ufizj della carità in due classi. Hanno gli uni la mira di giovare al prossimo ne gl'interessi dell'anima sua, e gli altri ne' bisogni suoi temporali» (Muratori 1723: 46).

In questa stessa ottica, Muratori poteva annoverare l'impiego dei poveri tra i più alti atti di carità, poiché non solo contribuiva ad assicurarne la sopravvivenza terrena ma ne aumentava anche le possibilità di salvezza eterna, unendo così in un'unica opera sia la dimensione corporale che quella spirituale della misericordia, e costituendo dunque una delle forme più perfette di elemosina. Non stupisce allora leggere che uno degli scopi principali «della Compagnia della carità sarà il procacciar loro le vie di guadagnarsi il pane colle lor braccia, [...] sempre con intenzione di dar gusto a Dio, e di esercitare la carità, e di provvedere nella più decente forma al bisogno de' poverelli» (Ivi: 342).

La riflessione di Muratori non era però priva di ambiguità. La riformulazione del vecchio tema del lavoro forzato in termini di assistenza caritatevole non ne aveva cancellato del tutto i connotati disciplinari, ma solo cambiato le modalità con cui tali connotati venivano presentati. Anche quando i programmi di occupazione dei poveri erano descritti come generose elargizioni da parte di benefattori pubblici o privati, il confine tra aiuto e punizione rimaneva sorprendentemente labile¹⁵. Ciò era particolarmente vero nel caso del bibliotecario modenese. La sua argomentazione oscilla infatti continuamente tra il linguaggio del dono gratuito e quello dell'imposizione e dell'obbligo. Questa

¹⁵ Lis e Soly (2012a: 476) sostengono che questa ambivalenza fosse dovuta al fatto che «quasi tutti i commentatori [...] avevano difficoltà a riconoscere il fenomeno della disoccupazione involontaria». Ciò che quanto si è appena visto dimostra è che, almeno nel caso di Muratori, era vero esattamente il contrario.

ambivalenza non era tuttavia solo farina del sacco di Muratori: piuttosto, essa era in qualche modo inerente alla nozione stessa di carità. Avendo di mira esclusivamente il bene del prossimo, un atto caritatevole poteva a ragione essere compiuto anche contro la volontà di quest'ultimo, tanto più quando la posta in gioco era il destino della sua anima immortale. In questo senso, la relazione di cura tra un medico e il suo paziente costituiva la metafora più adatta a comprendere il reale funzionamento della carità:

Similmente metto per certo, che a chi è assuefatto alla dolce libertà del questuare, parrà crudeltà, non carità, l'astringerlo alle fatiche. [...] Ma non lascia per questo d'essere medicina caritativa quella, che tende a guarir dal male un infermo, benché l'infermo nol brami (Ivi: 341).

Quando si aveva a che fare con la vita eterna, la differenza tra libertà e costrizione, dono e imposizione, sfumava e passava decisamente in secondo piano.

La formulazione dei progetti occupazionali in termini di prestazioni benefiche aveva anche un'altra interessante conseguenza, relativa al ruolo che Muratori assegnava non solo alle autorità pubbliche ma anche ai privati. Fin dalla fine del Cinquecento, le correnti di pensiero che, per semplicità, possono essere riunite sotto la qualifica di "mercantilismo" avevano sostenuto la necessità del pieno impiego di tutti gli individui abili, da realizzarsi però non attraverso il canale dell'imprenditoria privata ma tramite l'intervento diretto dello Stato. I fondi pubblici avrebbero dovuto essere utilizzati per sostenere le manifatture nazionali e impiantare nuove industrie al fine di aumentare la popolazione del paese e incrementare la ricchezza nazionale. Mendicanti, vagabondi e altri poveri giudicati "oziosi" diventavano così il bersaglio preferito di questo tipo di progettualità politica (Magnusson 2020). A prima vista potrebbe sembrare che anche Muratori si inserisca in questa stessa linea, ma in realtà la sua proposta se ne discosta per alcuni importanti aspetti. Certo, anche per lui il dovere principale di dare lavoro ai sudditi ricadeva innanzitutto sul principe. Poiché però non si trattava solo di un compito politico ma anche di un precetto di carità, ogni singolo cristiano era chiamato a fare lo stesso, a condizione ovviamente di possedere i mezzi adeguati. Soprattutto

to in tempi di difficoltà, i ricchi avrebbero dovuto impiegare le loro fortune per creare opportunità di lavoro per i poveri, intraprendendo ad esempio la costruzione di qualche magnifico edificio o «altre opere anche di onesta delizia». Il «mondo stolto» poteva obiettare quanto voleva contro questa modalità non convenzionale di aiutare i bisognosi, ma non c'era dubbio che «avrà la sua mercede da Dio ancor questa invenzione, perché santificata dalla buona intenzione, essendo in casi tali anche il far così, bellissima carità, e vera limosina» (Muratori 1723: 344).

Non è difficile riconoscere, in passaggi come questi, l'eco dell'antico legame tra giustificazione della ricchezza, carità e bene comune. Per un cospicuo numero di teologi e predicatori cristiani del tardo medioevo e della prima età moderna, quel che era davvero da condannare non era tanto l'abbondanza del possesso, quanto piuttosto i suoi usi improduttivi, quelli cioè che non erano destinati al vantaggio collettivo dell'intera comunità. E mentre l'avidità era il peccato mortale di chi non voleva – o non era capace di – mettere a frutto le proprie ricchezze se non per il suo utile privato, la carità era la virtù di quegli attori economici che sapevano come partecipare alla promozione del bene comune e vi contribuivano attivamente (Todeschini 2002 e 2004; Zamagni 2009; Mineo 2011; Bruni 2015 e 2022). Unendo creazione di posti di lavoro e assistenza ai poveri, Muratori offriva la sua personale interpretazione di quel copione. La piena occupazione di tutti i poveri disoccupati, ammetteva, avrebbe potuto sembrare un'impresa impossibile, ma solo finché fossero prevalsi «l'interesse proprio, e il non voler pensare, né prendersi briga alcuna del pubblico, come se non si trattasse d'una cosa nostra». Non appena però la carità avesse «infiamm[ato] e uni[to] in uno i cuori de' particolari», questi avrebbero tentato di fare tutto ciò che era in loro potere per avviare nuove attività economiche così da dare lavoro ai loro prossimi meno fortunati e contribuire al benessere generale (Muratori 1723: 343).

Ormai da diversi anni, ma nel solco di una tradizione interpretativa ben più lunga, alcuni studiosi hanno proposto di collocare l'opera di Muratori sotto l'etichetta di «illuminismo cattolico»¹⁶ o sotto quella solo leggermente diversa di «cattolicesimo

¹⁶ Cfr. Lehner (2016). L'idea di un «illuminismo cattolico», di cui Muratori avrebbe rappresentato una delle figure più significative, era stata avanzata già

illuminato» (Rosa 2010). L'analisi della sua trattazione congiunta di lavoro e carità può aiutare a specificare meglio che cosa si debba con ciò intendere. Muratori rimaneva senz'altro fedele a una certa tradizione consolidata del pensiero cristiano, senza però limitarsi a una sua pedissequa ripetizione; né d'altra parte il suo impegno riformista significò mai un allontanamento radicale dal solco stabilito del cattolicesimo. Al contrario, il metodo muratoriano consisteva nello sfruttare il potenziale latente nelle trasformazioni semantiche contemporanee di concetti risalenti al fine di tenere i quadri teorici ereditati dai secoli precedenti al passo con le nuove sensibilità settecentesche¹⁷. Nel suo *Della carità cristiana*, egli recuperava ad esempio le molteplici sfumature concettuali presenti nella nozione tradizionale di carità per fare spazio a nuove soluzioni assistenziali, recependo così – e contribuendo insieme a plasmare – le idee più recenti su lavoro e povertà che si andavano diffondendo in Europa dagli inizi del secolo.

4. «Quasi per elemosina». *L'Ospizio Apostolico di Roma e i suoi nemici*

Muratori riteneva che i suoi progetti occupazionali per i poveri potessero funzionare «sieno essi chiusi in un ospizio, o pur lasciati nelle proprie case, non importa» (Muratori 1723: 339). Ciò però non impediva che, a suo parere, la soluzione migliore fosse senza dubbio la prima. Purtroppo non tutte le città avevano le strutture e le risorse finanziarie necessarie a sostenere le ingenti spese per la fondazione di un ospizio. Ma ogniqualvolta le condizioni fossero state presenti, le autorità pubbliche non avrebbero dovuto esitare a percorrere quella strada¹⁸.

a partire dalla seconda metà del secolo scorso: cfr. Valjavec (1961); e Rosa (1981 e 1999).

¹⁷ Sul punto, cfr. Continisio (2006).

¹⁸ Muratori avrebbe ribadito il concetto una ventina d'anni più tardi in una delle sue opere più note, elogiando il «grande atto di paterna carità [...] di varie Signorie e città d'Italia, che a fin di prevenire la rovina di questa porzione di popolo, hanno trovata maniera per impiegarla nell'Arti, e liberarla dall'ozio (padre d'una schiera numerosa di vizj) con tanti Conservatorj, Spedali e Luoghi Pii [...]» (Muratori 1749: 326).

Come accennato in precedenza, l'argomentazione di Muratori si fondava sull'osservazione di un numero consistente di esperienze istituzionali contemporanee. L'Ospizio de' poveri di Modena era probabilmente il caso che conosceva meglio, ma sapeva anche bene che esso non era né il primo né l'unico del suo genere (cfr. Ivi: 333-334). Il suo modello e precursore diretto si trovava nella Roma pontificia, centro del cattolicesimo mondiale e capitale dello Stato della Chiesa. Nel 1693, papa Innocenzo XII aveva istituito l'Ospizio Apostolico de' Poveri Invalidi (poi noto anche col nome di San Michele), riunendo tre fondazioni preesistenti in un unico organismo assistenziale. Questo «maestosissimo e veramente reale Ospizio» (Ivi: 331) si ispirava a sua volta al piano nazionale di Luigi XIV per la creazione degli *hospitaux généraux* in Francia, il cui schema era stato importato a Roma attraverso la mediazione di due gesuiti francesi, Honoré Chaurand e André Guevarre, e del loro confratello italiano, il già (due volte) menzionato Giovanni Maria Baldigiani¹⁹. L'obiettivo originario dell'Ospizio era quello di sradicare la mendicizia rinchiudendovi con la forza tutti i mendicanti della città e obbligandoli a lavorare. Ma l'intento iniziale si rivelò ben presto irrealizzabile e l'istituto abbandonò rapidamente il progetto di un "grande internamento" di tutti gli indigenti romani a favore di un sistema di ammissioni su base volontaria, offrendo ricovero e assistenza a gruppi di poveri diversificati per età e genere. Nel 1696, a soli tre anni dalla sua fondazione, la Congregazione che faceva da organo di governo dell'Ospizio era stata infatti costretta a riconoscere a malincuore che i costi dell'intera operazione stavano superando ogni previsione, e che per di più la cittadinanza si mostrava contraria al suo carattere repressivo – «riflettendo anche che la spesa era grande, e che Roma non l'applaudiva, non volendosi accomodare a veder che lo sbirro leghi per andar ad accattare»²⁰.

¹⁹ Sull'ideazione, fondazione ed evoluzione dell'Ospizio romano, cfr. almeno Balzani (1969); Fatica (1992: 161-215); Piccialuti (1994); Groppi (2010); e Formica (2019: 152-153).

²⁰ Archivio di Stato di Roma (d'ora in poi ASR), *Ospizio Apostolico di San Michele* (d'ora in poi OASM), I parte, b. 234, Congregazione dell'azienda, 13 febbraio 1696.

Il cambiamento di destinazione comportò anche il passaggio a una diversa concezione del rapporto tra povertà e lavoro. In un pamphlet pubblicato nel 1693 allo scopo di prevenire le eventuali critiche al piano di Innocenzo XII, l'anonimo autore (molto probabilmente lo stesso Guevarre) ribadiva ancora con forza la spiegazione causale consueta che legava la miseria all'ozio e alla violazione della «legge che obbliga gli huomini alla fatica», nata «col peccato di Adamo»²¹. E a chi obiettava che la mancanza di occupazione potesse in tal senso rivelarsi altrettanto se non più determinante, si rispondeva che in realtà «la maggior parte de' poveri si vale della scusa e pretesto della scarsezza de' lavori per coprir la loro infingardaggine»²². Su queste premesse, l'impiego dei «mendicanti sani e robusti» non poteva che essere pensato come misura coercitiva a fini rieducativi. Ma dal momento in cui il San Michele accantonò la sua originaria ispirazione reclusiva, anche la rappresentazione del ruolo che il lavoro svolgeva al suo interno mutò di conseguenza: non più un'imposizione, ma un'offerta dell'istituto alle famiglie povere della città per permettergli di sostentarsi ed evitare al contempo di farle allontanare dalla retta via. A tal fine, nel corso degli anni, nei suoi locali furono installate numerose officine e botteghe artigiane: oltre a un preesistente lanificio (che risaliva al 1684 e che fu poi assorbito nel nuovo complesso), furono via via creati un setificio, una manifattura di arazzi, una stamperia, una calzetteria e altri consimili esercizi, assumendo maestri qualificati per insegnare il mestiere (Toscano 1996). Nelle intenzioni della Congregazione a capo dell'Ospizio, gli effetti assistenziali di queste attività produttive avrebbero dovuto dispiegarsi in due direzioni: da un lato, esse dovevano funzionare da scuole di formazione professionale per ragazze e ragazzi poveri, che venivano così sottratti alla loro presunta fannullaggine e abituati fin dalla tenera età alla disciplina lavorativa; dall'altro, esse miravano a creare opportunità di lavoro per i poveri adulti «che accattano [...] per non trovare da impiegarci, che ne sono

²¹ *La mendicità provedata nella città di Roma coll'Ospizio pubblico, fondato dalla Pietà, e Beneficenza di Nostro Signore Innocenzo XII Pontefice Massimo. Con le risposte all'Obiezioni contro simili fondazioni*, 1693, Roma: nella Stamperia di Gio. Giacomo Komarek Boemo all'Angelo Custode, 86.

²² Ivi: 87.

molti in Roma»²³. L'idea dell'occupazione come forma di prestazione caritatevole non era evidentemente un'invenzione di Muratori e degli altri riformatori settecenteschi.

Tuttavia, nella misura in cui non rimase solo su carta, il progetto di assistere i poveri dando loro da lavorare venne a scontrarsi con tutta una serie di problemi. Se concepito come una forma di elemosina, il lavoro non poteva infatti essere visto come una mera quantità economica il cui uso poteva essere regolato in base ai risultati attesi. Al contrario, finché la logica che lo guidava rimaneva quella religiosa e morale del dono caritatevole, le valutazioni costi-benefici e le preoccupazioni finanziarie dovevano spesso cedere il passo a considerazioni di natura diversa. L'imperativo non era ridurre al minimo la quantità di lavoro necessaria e massimizzare la produttività, ma impiegare – e cioè assistere – quanti più poveri possibile, indipendentemente dalla quantità e dalla qualità del prodotto finale. Il che poteva ovviamente avere gravi conseguenze economiche, soprattutto sotto forma di episodi frequenti di sovrapproduzione e di merci di bassa qualità per cui era spesso impossibile trovare acquirenti. Quando ciò accadeva, per scongiurare le crisi si rendevano allora necessari interventi politici e soluzioni extra-mercato: l'imposizione di dazi sulle importazioni a protezione dei prodotti dell'istituto, la concessione di privilegiate per la produzione e la vendita di determinati beni e l'occasionale ingiunzione emanata dalle autorità pontificie per obbligare i mercanti locali ad acquistare l'invenduto del San Michele.

Uno scambio assai sintomatico occorso alla fine del Seicento offre un'illustrazione icastica delle dinamiche in atto. Nel 1699, l'elemosiniere di Innocenzo XII, monsignor Girolamo Berti, presenta alla Congregazione dell'Ospizio la richiesta di provvedere «di lavoro le povere famiglie di Roma che si lamentano di non trovarlo e di pagarglielo il prezzo medesimo che si paga da mercanti». I membri della Congregazione decidono di assecondare l'istanza e «di concorrere in tutto e per tutto all'adempim[en]to

²³ ASR, OASM, I parte, b. 149, Interessi diversi dell'Ospizio Apostolico 1721-1729, *Fogli stesi dal Sig. Leonardo Libri per far apparire lo Stato dell'Ospizio di S. Michele a Ripa, i capitali di cui vien composto, le leggi con le quali detto Ospizio è stato eretto, et il modo con cui in essecuz[ion]e delle med.me oggi si governa*, 1725, c. 186v.

d'opera sì santa e pia e che riconoscono di tanto vantaggio al servizio di Dio e al governo e di tanta gloria di sua santità», ma chiedono contestualmente all'elemosiniere di impegnarsi per conto del papa ad assicurare «l'esito» della produzione eventualmente in eccesso, a coprire i danni causati dalla cattiva lavorazione e a fornire il capitale iniziale necessario²⁴. Per nulla contrariato, monsignor Berti accetta «volentieri» di soddisfare le condizioni avanzate dall'Ospizio²⁵. Per quanto molto caratteristico, l'episodio è una testimonianza di idee e questioni che non erano proprie solo di Roma (o del mondo cattolico). Nel 1725, il consiglio comunale della protestante Amburgo aveva ad esempio elaborato un nuovo schema di assistenza che avrebbe dovuto funzionare non attraverso «la mera estensione delle elemosine» – che non facevano che incentivare l'ozio – ma attraverso l'«assegnazione del lavoro» ai veri poveri, scommettendo sul fatto che «molte persone [potranno] così procurarsi da vivere mediante l'ordinata distribuzione [...] del salario che traggono in compenso per la loro opera» (citato in Lindemann 1990: 83-84). Ma ancora una volta, le cose andarono in direzione contraria rispetto ai desideri degli amministratori cittadini. Nel 1727, il consiglio stipulò un contratto con alcuni fabbricanti locali per far assumere i poveri della città, ma l'accordo naufragò rapidamente a causa delle proteste dei mercanti, che lamentavano problemi di disciplina e la mancanza delle competenze necessarie tra i neo-assunti. Furono quindi necessarie crescenti sovvenzioni comunali per evitare che l'intero progetto andasse in fumo (Ivi: 86).

Gli interventi pubblici a sostegno delle iniziative produttive legate alle istituzioni assistenziali non erano però certo risolutivi, e anzi rischiavano spesso di suscitare l'opposizione di corporazioni e altri operatori di mercato, le cui rimostranze contro le attività economiche sponsorizzate dalle autorità e orientate a logiche caritatevoli si fondevano sempre più con la crescente ostilità nei confronti del protezionismo e delle politiche mercan-

²⁴ ASR, OASM, I parte, b. 235, Congregazione generale, 5 luglio 1699, cc. 15-18.

²⁵ Ivi, 2 agosto 1699, c. 19. Su questa e altre vicende simili, si veda anche Spagnuolo (1991).

tiliste²⁶. Un acceso botta e risposta tra i funzionari dell'Ospizio e i mercanti di stoffe dello Stato della Chiesa costituisce un buon esempio di questi conflitti, le cui tracce abbondano negli archivi dell'istituzione. Nel 1721, per contrastare quei mercanti che auspicavano l'abolizione delle restrizioni all'importazione di tessuti (che erano invece vitali per la sopravvivenza della nascente industria laniera del San Michele), l'Ospizio redasse un'articolata *Informazione* a difesa dei salutari effetti che la sua azione produceva per i poveri della città. Le sue manifatture, si sosteneva, davano lavoro fuori dalle sue mura a 3.000 donne e a 150 uomini («e questi con stipendio da poter mantenere da buoni artisti le loro famiglie»), per non parlare delle centinaia di giovani ospiti a cui veniva insegnato un mestiere con cui guadagnarsi da vivere da adulti. Inoltre, il suo vasto programma di restauri e lavori pubblici aveva impiegato un numero enorme di poveri non qualificati, «che questa pure è stata una grand'elemosina, confessando tutti che l'aiutare la povertà con la fabbrica sia la carità più grata a sua Divina Maestà che si possi fare, perché leva il popolo dall'ozio, et impiega ogni sorte di persone [...]». Chi perciò chiedeva l'abolizione delle limitazioni al commercio delle «robbe forestiere» e dei dazi doganali, stava in realtà ostacolando una santa impresa che ridondava in «gran beneficio alla povertà»²⁷.

Nella loro piccata risposta a stampa, «i mercanti di Roma»²⁸ ribattevano che le difficoltà che l'Ospizio stava incontrando non erano imputabili ad altro che alla sua stessa missione. Dal momento che il suo scopo prioritario era quello di impiegare il maggior numero possibile di poveri, l'istituto si era infatti imbarcato in modo disordinato in attività produttive di ogni genere, in uno «strano miscuglio» che ne rendeva quasi impossibile la buona riuscita. Per un motivo analogo, «l'incaglio delle merci» nasceva anche dal fatto che, «non misurando il lavoro dello

²⁶ Sul tessuto economico e produttivo romano in età moderna, e sul ruolo che in esso giocavano corporazioni e Università di arti e mestieri, cfr. Ago (1998); Travaglini (1998); e Canepari (2008). Sul riformismo economico settecentesco all'interno dello Stato pontificio, cfr. Dal Pane (1959) e La Marca (1984).

²⁷ ASR, *Commissariato generale della Camera apostolica*, vol. 488, *Informazione per quelli che reclamano contro l'Ospizio Apostolico de Poveri Invalidi*, cc. 431r-439v.

²⁸ Su cui si veda Ago (1998: 32-38)

spaccio, e fabricando più del bisogno», l'Ospizio faceva «prevalere allo spaccio il lavoro in evidente danno proprio e d'altrui». La sovrapproduzione era dunque l'esito prevedibile di questa cattiva gestione, e costringeva ogni volta il San Michele a invocare l'aiuto pubblico a spese degli altri operatori, «per forzare i Mercanti alla compra delle merci, e così estorcere colla compassione e diremo quasi per elemosina quello potrebbe conseguirsi con riputazione di mercatura»²⁹.

La controp replica dell'Ospizio non si fece attendere. I mercanti, si sosteneva in un nuovo memoriale manoscritto, erano caduti gravemente in errore. Il San Michele non aveva mai avuto lo scopo di sostentare i poveri solo con i proventi delle sue manifatture; tutt'al contrario, erano quelle manifatture che erano state create con l'obiettivo di impiegare i poveri e dargli così di che vivere. L'Ospizio non doveva «considerarsi come un mercante», ma come «una scuola per fare gli artisti [...] ed un dispensatore del lavoro alli poveri di Roma, che non trovano da lavorare». Date queste premesse, era allora chiaro che non gli sarebbe stato possibile adempiere ai suoi doveri assistenziali se si fosse adattato a seguire «le regole dei mercanti e della mercatura»³⁰.

Questo scambio di reciproche accuse aveva il merito di chiamare le cose con il loro nome: sarebbe difficile trovare una descrizione più accurata della logica alla base del progetto di impiegare i poveri come misura assistenziale, insieme ai problemi che essa poneva quando veniva a scontrarsi con la realtà economica più ampia. Se il lavoro veniva "dispensato" come un genere speciale di elemosina (con tutte le annesse connotazioni morali e religiose), non poteva essere trattato come un mero "fattore di produzione", completamente avulso dalle sue finalità sociali. D'altra parte, nella misura in cui non era però concepito come un'elargizione interamente gratuita, non poteva nemmeno essere del tutto separato dal mercato: se l'idea era quella di consentire ai poveri di sostenersi non attraverso la mendicizia ma grazie alle proprie fatiche, queste fatiche dovevano avere un qualche significato economico riconoscibile, un valore di scam-

²⁹ ASR, OASM, I parte, b. 49, *Risposta de Mercanti ad una Scrittura del detto Ospizio*, 1721, [Roma]: Typis Zinghi et Monaldi, senza numeri di pagina.

³⁰ ASR, *Commissariato generale della Camera apostolica*, vol. 488, cc. 440r-444r.

bio traducibile in un corrispettivo in denaro. Era questa “economia morale” a segnare il perimetro entro il quale si muoveva la rappresentazione del lavoro come forma di dono caritatevole, determinandone al contempo le contraddizioni più gravi.

Conclusioni

Nella letteratura sulle istituzioni assistenziali della prima età moderna, il ruolo che il lavoro giocava nel loro dispositivo interno tende solitamente a essere inquadrato in termini di costrizione, obbligo e disciplinamento sociale. Due modelli ermeneutici continuano in tal senso a operare sullo sfondo. Uno è il resoconto marxiano della «accumulazione originaria» e dell’ascesa del capitalismo contenuto nel celebre capitolo ventiquattresimo del primo libro del *Capitale*, dove l’imposizione della disciplina del lavoro per mezzo di «leggi tra il grottesco e il terroristico» ai poveri espropriati dalle *enclosures* è letta come la chiave per far loro accettare il nuovo sistema del lavoro salariato e trasformarli in moderni proletari³¹. L’altro è il paradigma foucaultiano del «grande internamento» che, sebbene sempre più contestato in molti elementi di dettaglio (Pastore 2000: 202-205), è ancora considerato sostanzialmente valido nelle sue linee generali. Nell’analisi di Michel Foucault dei tentativi seicenteschi di isolare e rinchiudere vagabondi, poveri e ogni sorta di marginali, il lavoro forzato figura come uno degli ingredienti principali di un più vasto progetto di normalizzazione e irregimentazione disciplinare della società (Foucault 2010 [1961]: 51-82). A metà strada tra i due, altri hanno individuato nei programmi di lavoro coatto di vari istituti di reclusione un antenato del peculiare regime lavorativo che sarà poi proprio della fabbrica capitalista (Rusche e Kirchheimer 1939; Melossi e Pavarini 1977). Ciò che tutti questi diversi approcci interpretativi hanno in comune è il ruolo esplicativo centrale in essi giocato dal potere repressivo e dalla coercizione.

In questo articolo si è voluta tentare una strada almeno in parte differente. Affrontando la questione dal punto di vista del-

³¹ Cfr. Marx (1980 [1867]: 777-826). Per una recente reinterpretazione della narrazione marxiana alla luce dell’*Etica protestante* di Max Weber e della sua discussione della disciplina del lavoro, cfr. Ginzburg (2021).

la carità, si è mostrato come la violenza non fosse l'unico mezzo attraverso il quale le autorità pubbliche e i singoli attori istituzionali cercavano di impiegare i poveri. Il lavoro non era solo qualcosa che le istituzioni assistenziali infliggevano ai loro ospiti a mo' di punizione: altrettanto spesso, esso era anche inteso e presentato come una forma di beneficio e di elemosina, un'offerta caritativa in soccorso dei bisognosi. Questa diversa prospettiva sul rapporto tra assistenza, lavoro e povertà consente a mio avviso di guadagnare una comprensione più sottile e meno unilaterale delle applicazioni storiche del processo di disciplinamento sociale, senza sottovalutarne l'importanza. Come Muratori e altri suoi contemporanei ben sapevano, quando si trattava di carità, il confine tra costrizione e accettazione volontaria si faceva inevitabilmente sfumato: donare non è mai un atto del tutto gratuito, ma è sempre anche un modo per lasciare il beneficiario in debito con il benefattore, acquistandogli la sua riconoscenza³². Finché dunque rimaneva all'interno di questa cornice, l'offerta di lavoro nascondeva inevitabilmente, come un'ombra, un elemento di obbligazione e vincolo: e non a caso proprio su questo aspetto si appunteranno molte delle critiche che, a partire dalla seconda metà del Settecento, le nuove tendenze liberali rivolgeranno ai vecchi istituti assistenziali (McStay Adams 1990; Carré 2016).

Bibliografia

- ADDISON JOSEPH, 1804 [1712], *The Spectator*, n. 549 (29 Novembre 1712), in *The Works of the Right Honourable Joseph Addison*, vol. III, London: Printed for Vernor and Hood et al.
- AGO RENATA, 1998, *Economia barocca. Mercato e istituzioni nella Roma del Seicento*, Roma: Donzelli.
- APPLEBAUM HERBERT, 1992, *The Concept of Work. Ancient, Medieval, and Modern*, Albany: State University of New York Press.
- BALZANI ALBERTO, 1969, *L'Ospizio Apostolico dei poveri invalidi detto "il San Michele" dal 1693 al 1718*, Roma: Istituto di Studi Romani.

³² Per una ricostruzione storico-concettuale della dinamica del dono e dei suoi aspetti "perversi", cfr. Starobinski (2016). Senza potersi addentrare nell'enorme messe di lavori sul tema, contengono indicazioni utili in questo contesto anche Clavero (1991); Zemon Davis (2002); e Krausman Ben-Amos (2008).

- BECHI NICCOLO', 1741, *Vita del venerabil servo di Dio Filippo Franci sacerdote fiorentino*, Firenze: Nella Stamperia di Pietro Gaetano Viviani.
- BEIER A. L., 2008, *A New Serfdom. Labor Laws, Vagrancy Statutes, and Labor Discipline in England, 1350-1800*, in A. L. Beier, Paul Ocozbek (a cura di), *Cast Out. Vagrancy and Homelessness in Global and Historical Perspective*, Athens: Ohio University Press, pp. 35-63.
- BOTANA FEDERICO, 2011, *The Works of Mercy in Italian Medieval Art (c. 1050-c. 1400)*, Turnhout: Brepols.
- BOTERO GIOVANNI, 2016 [1589], *Della ragion di Stato*, ed. a cura di Pierre Benedittini e Romain Descendre, Torino: Einaudi.
- BRIATTE JEAN-BAPTISTE, 1780, *Offrande a l'humanité, ou Traité sur les causes de la misère en général, & de la mendicité en particulier*, Amsterdam: Changuyon.
- BRUNI LUIGINO, 2015, *Il mercato e il dono. Gli spiriti del capitalismo*, Milano: Università Bocconi Editore.
- _____, 2022, *Capitalismo meridiano. Alle radici dello spirito mercantile tra religione e profitto*, Bologna: il Mulino.
- CAJANI LUIGI, 1982, *L'assistenza ai poveri nella Toscana settecentesca*, in Giorgio Politi, Mario Rosa, Franco Della Peruta (a cura di), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona: Linograf, pp. 185-210.
- CANEPARI ELEONORA, 2008, *Lavorare a Roma tra ordinamenti e pratiche di trasgressione (XVII-XVIII secolo)*, in Marco Vencato, Andreas Willi, Sacha Zala (a cura di), *Ordine e trasgressione. Un'ipotesi di interpretazione tra storia e cultura*, Roma: Viella, pp. 19-40.
- CARACAUSI ANDREA, MAITTE CORINE, 2020, "Les institutions charitables comme lieux de travail, XV^e-XVIII^e siècle", *Mediterranea. Ricerche Storiche*, n. 48, pp. 83-96.
- CARRE JACQUES, 2016, *La prison des pauvres. L'expérience des workhouses en Angleterre*, Paris: Vendémiaire.
- CLAVERO BARTOLOME, 1991, *Antidora. Antropologia cattolica de la economia moderna*, Milano: Giuffrè.
- COCCOLI LORENZO, 2017, *Il governo dei poveri all'inizio dell'età moderna. Riforma delle istituzioni assistenziali e dibattiti sulla povertà nell'Europa del Cinquecento*, Milano: Jouvence.
- COHN SAMUEL, 2007, "After the Black Death. Labour legislation and attitudes towards labour in late-medieval western Europe", *The Economic History Review*, n. 60, 3, pp. 457-485.
- COLLINET MICHAELA (a cura di), 2014, *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie: Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, Berlin: Lit.
- CONTINISIO CHIARA, 1999, *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori*, Firenze: Leo S. Olschki.

- _____, 2006, "Governing the passions. Sketches on Lodovico Antonio Muratori's moral philosophy", *History of European Ideas*, n. 32, pp. 367-484.
- CORBO CHIARA, 2006, *Paupertas. La legislazione tardoantica (IV-V sec. d.C.)*, Napoli: Satura.
- DAL PANE LUIGI, 1959, *Lo Stato pontificio e il movimento riformatore del Settecento*, Milano: Giuffrè.
- DANI ALESSANDRO, 2018, *Vagabondi, zingari e mendicanti. Leggi toscane sulla marginalità sociale tra XVI e XVIII secolo*, Firenze: Editpress.
- DE MARTINO GIULIO, 1996, *Muratori filosofo. Ragione filosofica e coscienza storica in Lodovico Antonio Muratori*, Napoli: Liguori.
- FARMER SHARON, 2016, *From Personal Charity to Centralised Poor Relief. The Evolution of Responses to the Poor in Paris, c. 1250–1600*, in Anne M. Scott (a cura di), *Experiences of Charity, 1250–1650*, London-New York: Routledge, pp. 17-42.
- FATICA MICHELE, 1992, *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna (secoli XVI–XVIII)*, Napoli: Liguori.
- FINZSCH NORBERT, JÜTTE ROBERT (a cura di), 1996, *Institutions of Confinement. Hospitals, Asylums, and Prisons in Western Europe and North America, 1500-1950*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FONTAINE LAURENCE, 2022, *Vivre pauvre. Quelques enseignements tirés de l'Europe des Lumières*, Paris: Gallimard.
- FORMICA MARINA, 2019, *Roma, Romae. Una capitale in Età moderna*, Roma-Bari: Laterza.
- FOUCAULT MICHEL, 2010 [1961], *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. Franco Ferrucci, Milano: Rizzoli.
- GARBELLOTTI MARINA, 2013, *Per carità: Poveri e politiche assistenziali nell'Italia moderna*, Roma: Carocci.
- GINZBURG CARLO, 2021, *La latitudine, gli schiavi, la Bibbia. Un esperimento di microstoria*, in Id., *La lettera uccide*, Milano: Adelphi, pp. 5-24.
- GRAZZI MARCO, 2012, *Fattore di produzione*, in *Economia e finanza*, vol. I, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, pp. 519-520.
- GRENOUILLEAU OLIVIER, 2022, *L'invention du travail*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- GROPPI ANGELA, 2010, *Il welfare prima del welfare. Assistenza alla vecchiaia e solidarietà tra generazioni a Roma in età moderna*, Roma: Viella.
- GUTTON JEAN-PIERRE, 1974, *La société et les pauvres en Europe (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris: Presses universitaires de France.
- HALE MATTHEW, 1683, *A Discourse Touching Provision for the Poor*, London: For W. Shrowsbery.
- JAUCOURT LOUIS DE, 1765, *Travail*, in Denis Diderot, Jean Baptiste Le Rond d'Alembert (a cura di), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des*

sciences, des arts et des métiers, vol. XVI, Neufchastel: chez Samuel Faulche & Compagnie et al., pp. 567-568.

JÜTTE ROBERT, 1994, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

KAPLAN STEVEN, REINERT SOPHUS (a cura di), 2019, *The Economic Turn. Recasting Political Economy in Enlightenment Europe*, London: Anthem.

KRAUSMAN BEN-AMOS ILANA, 2008, *The Culture of Giving. Informal Support and Gift-Exchange in Early Modern England*, Cambridge: Cambridge University Press.

LA MARCA NICOLA, 1984, *Liberalismo economico nello Stato pontificio*, Roma: Bulzoni.

LEHNER ULRICH L., 2016, *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford: Oxford University Press.

LINDEMANN MARY, 1990, *Patriots and Paupers. Hamburg, 1712–1830*, New York-Oxford: Oxford University Press.

LIS CATHARINA, SOLY HUGO, 2012a, *Worthy Efforts. Attitudes to Work and Workers in Pre-Industrial Europe*, Leiden-Boston: Brill.

_____, 2012b, *Labor Laws in Western Europe, 13th-16th Centuries. Patterns of Political and Socio-economic Rationality*, in Marcel van der Linden, Leo Lucassen (a cura di), *Working on Labor. Essays in Honor of Jan Lucassen*, Leiden: Brill, pp. 299-321.

MAGNUSSON LARS, 2020, *Were good times really that bad? Mercantilist views on poverty and employment*, in Mats Lundahl, Daniel Rauhut, Neelambar Hatti (a cura di), *Poverty in the History of Economic Thought. From Mercantilism to Neoclassical Economics*, London: Routledge, pp. 12-28.

MAITTE CORINE, 2020, “Donner du travail aux pauvres: les logiques laborieuses dans les institutions charitables florentines aux XVII^e et XVIII^e siècle”, *Mediterranea. Ricerche Storiche*, n. 48, pp. 97-122.

MARTZ LINDA, 1983, *Poverty and Welfare in Habsburg Spain*, Cambridge: Cambridge University Press.

MARX KARL, 1980 [1867], *Il capitale. Libro primo*, trad. it. Delio Cantimori, Roma: Editori Riuniti.

MCSTAY ADAMS THOMAS, 1990, *Bureaucrats and Beggars. French Social Policy in the Age of the Enlightenment*, New York-Oxford: Oxford University Press.

MELOSSI DARIO, PAVARINI MASSIMO, 1977, *Carcere e fabbrica. Alle origini del sistema penitenziario*, Bologna: il Mulino.

MINEO ENNIO IGOR, 2011, *Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo medioevo*, in Andrea Gamberini, Jean-Philippe Genet, Andrea Zorzi (a cura di), *The Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, Roma: Viella, pp. 39-67.

MURATORI LODOVICO ANTONIO, 1723, *Della carità cristiana, in quanto essa è amore del prossimo*, Modena: Per Bartolomeo Soliani.

_____, 1749, *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi*, Lucca [i.e. Venezia].

NUVOLI VINCENZO, 2008, *La condizione giuridica del povero e del mendicante nella Firenze del Settecento e la Congregazione di San Giovanni Battista*, Firenze: Giunti.

PASTORE ALESSANDRO, 2000, *Il problema dei poveri agli inizi dell'età moderna. Linee generali*, in Vera Zamagni (a cura di), *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal Medioevo ad oggi*, Bologna: il Mulino, pp. 185-205.

PÉREZ GARCÍA PABLO, 1996, *El trabajo en la obra de Juan Luis Vives: de la humana menesterosidad al proyecto humanista*, in Ángel Vaca Lorenzo (a cura di), *El trabajo en la historia*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 129-174.

PICCIALUTI MAURA, 1994, *La carità come metodo di governo. Istituzioni caritative a Roma dal pontificato di Innocenzo XII a quello di Benedetto XIV*, Torino: Giappichelli.

POLANYI KARL, 2000 [1944], *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. Roberto Vigevani, Torino: Einaudi.

RICCI GIOVANNI, 1996, *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e Età moderna*, Bologna: il Mulino.

ROSA MARIO (a cura di), 1981, *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma: Herder.

_____, 1999, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia: Marsilio.

_____, 2010, *The Catholic Aufklärung in Italy*, in Ulrich L. Lehner, Michael Printy (a cura di), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden-Boston: Brill, pp. 215-250.

ROSA MARIO, AL KALAK MATTEO (a cura di), 2018, *Lodovico Antonio Muratori. Religione e politica nel Settecento*, Firenze: Leo S. Olschki.

RUSCHE GEORG, KIRCHHEIMER OTTO, 1939, *Punishment and Social Structure*, New York: Columbia University Press.

SAFLEY THOMAS MAX (a cura di), 2003, *The Reformation of Charity. The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*, Boston-Leiden: Brill.

SARTI RAFFAELLA, BELLAVITIS ANNA, MARTINI MANUELA, 2018, *Introduction*, in Id. (a cura di), *What Is Work? Gender at the Crossroads of Home, Family, and Business from the Early Modern Era to the Present*, New York-Oxford: Berghahn Books.

SLACK PAUL, 1999, *From Reformation to Improvement. Public Welfare in Early Modern England*, Oxford: Clarendon Press.

SPAGNUOLO VERA VITA, 1991, *Il lanificio di San Michele a Ripa Grande a Roma*, in Simonetta Cavaciocchi (a cura di), *L'impresa. Industria, commercio, banca. Secc. XIII-XVIII*, Firenze: Le Monnier, pp. 1007-1022.

- SPIERENBURG PIETER, 2007², *The Prison Experience. Disciplinary Institutions and Their Inmates in Early Modern Europe*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- STANZIANI ALESSANDRO, 2022, *Le metamorfosi del lavoro coatto. Una storia globale, XVIII-XIX secolo*, Bologna: il Mulino.
- STAROBINSKI JEAN, 2016, *Larghezza*, trad. it. Guido Alberti, Milano: Ab-scondita.
- TODESCHINI GIACOMO, 2002, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*, Bologna: il Mulino.
- _____, 2004, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna: il Mulino.
- TOMKINS ALANNAH, 2020, *Poverty and the Workhouse*, in David Hitchcock, Julia McClure (a cura di), *The Routledge History of Poverty, c.1450-1800*, London: Routledge, pp. 234-249.
- TOSCANO PIA, 1996, *Roma produttiva tra Settecento e Ottocento. Il San Michele a Ripa Grande*, Roma: Viella.
- TRAVAGLINI CARLO MARIA (a cura di), 1998, *Corporazioni e gruppi professionali a Roma tra XVI e XIX secolo*, Roma: Università Roma Tre – CROMA.
- VALJAVEC FRITZ, 1961, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien-München: Harold.
- VIVES JUAN LUIS, 2008 [1526], *L'aiuto ai poveri. De subventione pauperum*, ed. a cura di Valerio Del Nero, Pisa: Fabrizio Serra Editore.
- WOOLF STUART, 1988, *Porca miseria. Poveri e assistenza nell'età moderna*, Roma-Bari: Laterza.
- YAMAMOTO KOJI, 2018, *Taming Capitalism Before its Triumph. Public Service, Distrust and Projecting in Early Modern Englan*, Oxford: Oxford University Press.
- ZAMAGNI STEFANO, 2009, *Avarizia. La passione dell'avere*, Bologna: il Mulino.
- ZAMAGNI VERA (a cura di), 2000, *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal Medioevo ad oggi*, Bologna: il Mulino.
- ZANINELLI SERGIO, TACCOLINI MARIO (a cura di), 2002, *Il lavoro come fattore produttivo e come risorsa nella storia economica italiana*, Milano: Vita e Pensiero.
- ZEMON DAVIS NATALIE, 2002, *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, trad. it. Maria Gregorio, Milano: Feltrinelli.

Abstract

POLITICHE ISTITUZIONALI E PIANI DI ASSISTENZA AI POVERI. IL LAVORO COME FORMA DI CARITÀ NELLA PRIMA ETÀ MODERNA (XVII-XVIII SECOLO)

(INSTITUTIONAL POLICIES AND POOR RELIEF PLANS. LABOUR AS A FORM OF CHARITY IN EARLY MODERNITY 17TH-18TH CENTURIES)

Keywords: Charity, Labour, Poor Relief, Work Ethic, Muratori

As is well known, forced labour was a fixture of almost every poor relief institution that popped up throughout Europe from the late 16th century onwards. Those institutions were not primarily conceived at the time as places of punishment: instead, they were intended to provide the poor with actual assistance, be it of the material or the spiritual kind. Considering a series of discourses produced by a handful of prominent Italian thinkers and institutions between the end of the 17th and the first half of the 18th century, this contribution is intended to show how labour could be framed then in terms of charitable provision to the poor, while also highlighting the issues this peculiar framing implied.

LORENZO COCCOLI
Università degli Studi di Perugia
coccoli@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-3213-1032

EISSN 2037-0520