

Stato, volontariato e carità. Concezioni e pratiche redistributive in una città del Mezzogiorno

ANTONIO MARIA PUSCEDDU*

Abstract

Questo articolo esamina la tensione tra una concezione ideale dello stato come garante del benessere sociale e la sua problematica, incompiuta e parziale realizzazione, così come si manifesta tra i volontari Caritas in una città del Mezzogiorno. Le politiche austeritarie dell'ultimo decennio hanno indebolito la rete di protezioni sociali del welfare nazionale, delegando ampi settori dell'assistenza sociale ad associazioni di volontariato e organizzazioni del Terzo settore. Attraverso l'etnografia del volontariato Caritas, l'articolo analizza l'interazione tra circuiti formali e informali di distribuzione alimentare nel contesto di trasformazione del welfare. Prendendo in esame il processo di burocratizzazione della distribuzione alimentare, dovuto alla gestione di risorse pubbliche, l'articolo propone di leggere la coesistenza di diverse concezioni redistributive attraverso il concetto di economia morale. I volontari reagiscono ai processi di delega che hanno caratterizzato la decentralizzazione del welfare e il graduale approfondirsi delle disuguaglianze nel contesto della crisi, operando distinzioni tra diversi piani morali delle pratiche redistributive che convivono nella loro azione di volontariato. In tal modo, il coinvolgimento dello stato nelle iniziative caritatevoli e il coinvolgimento dei volontari nella burocrazia dell'assistenza sociale alimentano le contraddizioni tra l'impegno etico dei volontari e le loro aspettative intorno al ruolo dello stato.

Keywords: stato, redistribuzione, volontariato, economia morale

Introduzione

Oltre trent'anni fa l'economista Federico Caffè, in una meditata riflessione intorno allo "stato del benessere" – più comunemente chiamato *welfare state*, si soffermava criticamente sulla tendenza ad assumere "la fine" del *welfare state* come un dato di fatto, che inquadrava polemicamente come variante del "crollismo", ovvero un atteggiamento intellettuale tenacemente

* antonio.pusceddu@iscte-iul.pt

Questo lavoro è reso possibile anche dalla Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), CEECIND/01894/2018/CP1533/CT0001

dedicato alla reiterata affermazione della definitiva scomparsa – del “crollo” – di “un qualche assetto sociale” (Caffè 1986). Infatti, a ben vedere – o a voler vedere attraverso una letteratura economica allora già importante – “il problema dello stato come garante del benessere sociale”, secondo Caffè, è “quello della sua mancata realizzazione; non già quello del suo declino, o del suo superamento”. Il problema, in sostanza, non era tanto la diagnosi del declino del *welfare state*, quanto la necessità di una sua riproposta “quale traguardo da realizzare”; la necessità, da una parte, di affrontare criticamente la considerazione di quegli elementi frequentemente richiamati come cause del declino del *welfare state*, quali l’“eccesso di assistenzialismo”; dall’altra, quella di ripensare a fondo il ruolo dello stato come garante del benessere sociale, a partire dalla considerazione pragmatica dello stato come organizzatore di una “solidarietà istituzionalizzata terrena” e non emblema di una sua “immaginaria costruzione ideale” (Caffè 1986, pp. 13, 14, 19).

In questo articolo¹ mi propongo di esaminare questa tensione tra una concezione ideale dello stato come garante del benessere sociale e la sua problematica, incompiuta e parziale realizzazione, così come si manifesta nelle pratiche organizzate dei volontari Caritas nel quartiere periferico di una città del Mezzogiorno, Brindisi, dove la recente crisi economica e le politiche di austerità hanno avuto ripercussioni significative in situazioni socio-economiche già fragili². In questa tensione si trovano riflessi e variamente combinate due concezioni dello stato che diremmo proprie del senso comune gramscianamente inteso (Crehan 2016; Liguori 2006): una ideale e positiva (il “dover essere” dello stato) e una realista e negativa (lo stato “così com’è”). Tali concezioni, proprio in quanto senso comune, emergono

1 I materiali alla base di quest’articolo sono stati raccolti nel quadro del progetto di ricerca “Grassroots economics: Meaning, project and practice in the pursuit of livelihood” [GRECO], sviluppato all’Università di Barcellona (P.I. Prof. Susana Narotzky) e finanziato dall’European Research Council Advanced Grant IDEAS-ERC FP7, numero progetto: 323743. Alle colleghe e ai colleghi del GRECO research group va il mio ringraziamento per le stimolanti discussioni sui temi della ricerca.

2 La ricerca etnografica, condotta a Brindisi tra il 2015 e il 2016 (per un totale di 15 mesi), seguiva le linee di ricerca di un progetto comparativo più ampio (con indagini in aree urbane di Grecia, Italia, Spagna e Portogallo), che esplorava la tensione/interazione tra modelli teorici dell’economia e concezioni del senso comune nel contesto della crisi dell’ultimo decennio. In questa cornice si è delineata l’indagine sulle concezioni e le pratiche redistributive del volontariato Caritas e la loro articolazione con relazioni sociali, universi simbolici e contesti istituzionali più ampi. Attraverso la frequentazione regolare di alcune realtà parrocchiali e il servizio volontario settimanale presso la mensa della Caritas diocesana, ho condotto osservazione partecipante e interviste semi-strutturate con volontari e responsabili. Più in particolare, questo articolo utilizza i materiali (note di campo e interviste) raccolti grazie alla disponibilità delle volontarie della Caritas parrocchiale di un rione periferico, che ringrazio per l’attenzione e disponibilità con cui hanno voluto discutere con me le loro attività e le motivazioni del loro impegno.

no dal terreno conflittuale delle complessità storiche sociali e politiche che fanno dello stato e della sua burocrazia uno spazio relazionale, socialmente negoziato; luogo del consenso, ma anche spazio di coercizione e conflitto, strutturato da *cleavages* di classe e molteplici forme di disegualianza (Das, Poole 2004; Gardini 2016; Gupta 1995; Herzfeld 1992, 2003). All'interno di questa complessità relazionale che costituisce lo stato (Thelen, Veters, von Benda-Beckmann 2017), è opportuno considerare – nella cornice di trasformazioni del welfare – la trama di obbligazioni, ideologiche e materiali, che definisce il rapporto stato-cittadini e che ha nella visione dello stato come “garante del benessere sociale” una sua chiave importante, almeno per coloro che, entro un ampio orizzonte di classe, non hanno facile accesso a potere e ricchezza e le cui prospettive di miglioramento – gli orizzonti di benessere sociale – sono ancora in misura significativa condizionate dall’azione dello stato.

La tensione tra le due concezioni dello stato, così come si manifestano all'interno di questa trama parzialmente consolidata di obbligazioni ideologiche e materiali, trova un terreno favorevole di elaborazione nella nozione di economia morale così come è stata elaborata da Edward P. Thompson (1971). A partire da questa prospettiva è possibile leggere la problematica coesistenza e articolazione, nelle pratiche dei volontari Caritas, di due concezioni redistributive sostenute da diverse valutazioni morali: una che ha nello stato il suo perno principale e una che ha nella virtù caritatevole il suo fulcro essenziale.

Al di là della complessa geografia teorica e tematica che ha originato il dibattito sulla economia morale (Carrier 2018; Fassin 2009; Hann 2010), sono due gli aspetti della formulazione di Thompson che ritengo centrali per la mia analisi. In primo luogo, gli elementi di contraddizione presenti nell’economia morale, che, analogamente al senso comune, derivano dalla forma storicamente stratificata degli “assunti morali” che la definiscono. In secondo luogo, il contenuto di classe, che traccia l’orizzonte prioritario entro cui si situano l’idea di “crisi di sussistenza” (*subsistence crisis*). Malgrado la prima e più nota formulazione di Thompson (1971) sostenesse che, “prese assieme”, le “obbligazioni e norme sociali” implicite nelle periodiche rivolte popolari contro l’aumento dei prezzi di beni di prima necessità potessero essere organizzate all’interno di un modello coerente di assunti morali – ovvero una “economia morale”, lo storico inglese è successivamente ritornato proprio sulla paradossale combinazione di “una cultura tradizionale ribelle” con “la cultura conservatrice delle plebi”, sottolineando per esempio che “la cultura plebea è ribelle, ma ribelle in difesa del costume [*custom*]” (Thompson 1993, p. 9) e che – partendo da Gramsci – “l’identità sociale della classe lavoratrice non è priva di ambiguità” (p. 10). È infatti a partire dalla complessità di relazioni con l’autorità e le forme di dominazione ed egemonia

entro cui una economia morale si trova iscritta, che è possibile coglierne il suo carattere contraddittorio.

Nel contesto qui esaminato, la contraddizione si manifesta nella coesistenza di due concezioni redistributive: una basata sull'atto disinteressato del "dare" da parte di comuni cittadini, secondo le forme della "reciprocità generalizzata" (Sahlins 1980) codificate nella donazione caritatevole; l'altra, basata sul ruolo redistributivo dello stato e sulla concezione del *welfare state* come diritto alla cittadinanza, che James Scott ha opportunamente designato "moral-economy state" (Scott 2005, p. 397). La matrice di entrambe queste due visioni va certamente ricercata e letta negli sviluppi storici del welfare sociale laico e nella durevole e radicata influenza della visione cattolica della carità e dell'assistenza sociale (Quine 2002; Kahl 2005), così come nella frammentaria geografia del welfare fordista. Prese assieme, entrambe le visioni consentono di individuare le continuità storiche e le macro-cornici entro cui guardare più analiticamente il modo in cui le relazioni stato-cittadino e i contenuti della cittadinanza vanno ridefinendosi nello scenario contemporaneo. Più precisamente, permettono di mettere in luce le contraddizioni generate dal retroterra neoliberista di trasformazione del welfare: quella che oppone una concezione tecnocratica dello stato, governato da una razionalità fredda e calcolatrice, alle qualità morali dell'azione individuale – lo "stile morale" del neoliberismo (Muehlebach 2012); infine, mettono in luce gli esiti controversi della concezione neoliberista della compassione come motore etico e sociale dell'assistenza diffusa e come ideologia di dissimulazione del ruolo attivo dello stato. Una prima approssimazione etnografica nella periferia di Brindisi è utile per dare una prima illustrazione concreta del problema.

La distribuzione

Durante un caldo pomeriggio di luglio, un gruppo di persone attende nel retro della parrocchia, lungo la stretta striscia d'ombra che l'edificio parrocchiale proietta sul marciapiede. All'interno, nei locali che ospitano le attività del gruppo Caritas, i volontari si preparano per la distribuzione mensile del pacco alimentare. In realtà, si tratta di un giro di distribuzione particolare che, alla vigilia della sospensione estiva delle distribuzioni, prevede pacchi più sostanziosi. Dovranno infatti "bastare" fino a settembre, quando è prevista la ripresa della distribuzione alimentare.

I locali utilizzati dalla Caritas parrocchiale sono tre e danno tutti su un piccolo corridoio: il guardaroba, dove sono raccolti e sistemati i capi d'abbigliamento delle donazioni, previa pulitura e stiratura; la dispensa, dove sono raccolte le scorte alimentari; infine la stanza del centro d'ascolto, l'unica a

disporre di una più discreta uscita di servizio, sul campo da giochi nel retro della parrocchia.

Anna e Renata³, dinamiche coordinatrici del gruppo Caritas, vanno e vengono attraverso la porta che separa il corridoio d'ingresso dalla dispensa, dove agli "utenti" non è consentito l'accesso. Infatti, una volta ricevuto "il pacco", dopo una breve attesa nel corridoio, vengono invitati ad uscire da un'altra porta sul retro, attraverso la stanza del centro d'ascolto che conduce al campetto parrocchiale e da qui alla strada. Si tratta di uno stratagemma per impedire, secondo i volontari, che coloro che aspettano il proprio turno possano controllare i pacchi appena ritirati e fare poi confronti che possano eventualmente generare lamentele sulla diversità del trattamento ricevuto.

All'interno della dispensa otto volontari sono impegnati nella preparazione dei pacchi. Alcuni raccolgono gli alimenti dagli scaffali e li collocano su un grande tavolo al centro, seguendo le indicazioni scritte su un foglietto: cinque kg di pasta, un litro di latte, un kg di salsa di pomodoro, un vasetto di marmellata, biscotti per neonati e un pezzo di formaggio. Altri volontari sistemano gli alimenti dentro le borse che ogni richiedente è tenuto a portare con sé. Alcuni dei prodotti sugli scaffali hanno una semplice etichetta: "prodotti non vendibili", "aiuto europeo" e "aiuto nazionale". Gli altri prodotti, invece, sono i soliti prodotti "di marca" che è possibile trovare comunemente in commercio. Anna e Renata istruiscono i volontari su come preparare il pacco, combinando entrambe le categorie di prodotti.

Poco dopo l'inizio della distribuzione, le operazioni sono momentaneamente interrotte da Suor Lara, una suora vincenziana che offre sostegno regolare alle attività della Caritas parrocchiale. Chiudendo la porta dietro di sé, avverte che la giovane donna che attende "il pacco" nel corridoio "non ne ha diritto", almeno secondo i parametri fissati dal governo per usufruire dell'aiuto alimentare. Pertanto "la scheda va fatta sparire". Con ciò, tuttavia, non intende affatto escludere la donna dalla distribuzione. Si affretta infatti a spiegare che si tratta di "una situazione familiare complicata" e che "non può essere lasciata sola". Dovrà però ricevere soltanto prodotti "di marca" e mai "prodotti non vendibili", così da "evitare problemi con i controlli fiscali".

I "prodotti non vendibili" sono comunemente chiamati dai volontari "prodotti AGEA", dal nome dell'Agenzia nazionale per le erogazioni in agricoltura, che presiede alla raccolta e distribuzione nazionale di scorte alimentari finanziate dal fondo FEAD, ovvero il Fondo di aiuti europei agli indigenti (Fund for European Aid to the Most Deprived). Il fondo FEAD,

³ Per tutelare l'anonimato delle persone, tutti i nomi reali sono stati sostituiti da pseudonimi di fantasia.

creato nel 2014⁴, ha sostituito un precedente programma europeo di distribuzione alimentare (MDP – Food Distribution programmes for the Most Deprived Persons), istituito nel 1987 per la distribuzione, tra stati membri, di quote di surplus di produzioni agricole (Caraher 2015). A partire dal 2014 un regolamento elaborato dal Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali ha stabilito l'obbligatorietà di accurati rendiconti per le organizzazioni private caritatevoli riconosciute per la distribuzione dei fondi alimentari⁵. Lo stesso regolamento ha fissato i requisiti necessari per beneficiare dell'aiuto alimentare, la cui erogazione è quindi condizionale alla presentazione di un ISEE non superiore ai 3000 euro. I timori di suor Lara e dei volontari erano perciò motivati dalla possibilità che un controllo fiscale, effettuato generalmente a campione, avrebbe potuto rilevare delle irregolarità nella corrispondenza tra entrate e uscite, e il numero di beneficiari ufficialmente registrati. La scheda che doveva “sparire” era quindi la scheda personale della donna cui erano stati erroneamente distribuiti prodotti AGEA, invece che prodotti derivanti dalle “donazioni” private.

Il piccolo incidente accaduto durante la distribuzione dei pacchi alimentari è utile per comprendere quali incombenze burocratiche – di verifica, controllo e tenuta conto – ricadono sui volontari delle Caritas parrocchiali. Al netto delle differenze esistenti tra Caritas parrocchiali e diocesane su tutto il territorio nazionale, differenze di forme organizzative, gestionali, oltre che di disponibilità di risorse, tutti i volontari, indistintamente, si trovano a fare i conti con il medesimo processo di formalizzazione e burocratizzazione della gestione e distribuzione di quelle risorse alimentari, il cui trasferimento è mediato e regolato da enti pubblici. Al tempo stesso, l'incremento del flusso di risorse pubbliche verso organizzazioni caritatevoli private, siano esse religiose (come la Caritas) o laiche (come il Banco Alimentare), in Italia come altrove (Riches, Silvasti 2014), ha esteso al volontariato ruoli e responsabilità nell'insieme del processo di riconfigurazione del rapporto pubblico-privato che caratterizza, oramai da tempo, il campo dell'assistenza sociale e del welfare più in generale. Da questo punto di vista, se si vuole cogliere elementi di novità in pratiche, come l'assistenza alimentare, tutt'altro che nuove, è importante collocarle nel quadro più esteso della crescita internazionale del

4 Regolamento (UE) N. 223/2014 del Parlamento europeo e del consiglio dell'11 marzo 2014 relativo al Fondo di aiuti europei agli indigenti, consultabile all'indirizzo <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2014:072:0001:0041:IT:PDF> (Data di accesso: 2 settembre 2019). Secondo dati del 2016, i fondi FEAD provvedono all'assistenza di oltre dieci milioni di persone, tra le più vulnerabili dell'Ue. L'assistenza riguarda sia sostegni materiali, come cibo, abbigliamento e altri beni essenziali, sia percorsi di sostegno e reinserimento.

5 Si tratta del Programma operativo sugli aiuti alimentari e l'assistenza materiale (PO1), elaborato in applicazione del Regolamento (UE) 223/2014, che stabilisce le modalità di gestione del fondo FEAD.

“charitable food banking” (Riches, Silvasti 2014), fenomeno registrato già dalla fine degli anni ‘80, caratterizzato dall’espansione di grandi organizzazioni multinazionali della distribuzione alimentare ai settori più svantaggiati della popolazione, parallelamente alla ristrutturazione neoliberista dei sistemi di welfare.

Rispetto a questo macro-scenario, la Caritas Italiana rappresenta un soggetto importante nel campo dell’assistenza sociale, caratterizzato dal cosiddetto “welfare mix” – pubblico e privato, formula che designa un profondo ripensamento del modello centralizzato (tendenzialmente pubblico), in cui il trasferimento di responsabilità verso i sistemi locali di welfare (parzialmente privatizzati) assume contorni più marcati (Ascoli, Ranci 2003).

Mani invisibili

I volontari sono consapevoli testimoni della crisi di riproduzione sociale – ovvero crisi di sussistenza e “squalificazione” sociale (Capello 2018) – che ha spinto un numero crescente di persone verso i servizi Caritas (Caritas Italiana 2014, 2016). Proprio la comparsa di un tipo inusuale di richiedenti assistenza, ovvero persone che non hanno mai avuto la tendenza a farlo in precedenza, generalmente descritti come “i nuovi poveri”⁶, ha portato i volontari a riflettere sui limiti dello stato nel prendersi cura dei cittadini comuni e sul proprio ruolo come *proxy* di uno stato deficitario e meramente “assistenziale”. Non è un caso che i volontari interpretino la tendenza delle istituzioni locali, soprattutto i servizi sociali, a “delegare” alle organizzazioni caritatevoli come una “confusione dei ruoli” tra il compito dello stato di garantire adeguate possibilità di vita e il loro compito nel portare conforto – un “aiuto” – ai “più svantaggiati”. Vale a dire che lo stato rinuncia sempre più al suo ruolo di garante del benessere sociale, lasciando alle organizzazioni caritatevoli il compito ingrato di far fronte al dilagare di situazioni di deprivazione sociale e materiale.

La burocratizzazione della carità, da questo particolare punto di vista, sebbene compresa e accettata come male necessario per gestire un flusso crescente di risorse, è tuttavia vissuta come una delega da parte dello stato ai volontari, che ha come prima implicazione uno slittamento problematico nell’inquadramento del volontariato come lavoro non retribuito per conto dello stato. Per quanto i volontari non mettano in discussione il valore morale del loro impegno, mantengono la convinzione che molto del lavoro di cui si stanno facendo carico dovrebbe essere svolto dalle pubbliche isti-

⁶ Si tratta, evidentemente, di una categoria già presente nel discorso pubblico, ampiamente veicolata dai mezzi di comunicazione, che nell’ultimo decennio è rientrata con forza nel lessico della crisi.

tuzioni, piuttosto che dai volontari. Questa tensione genera intendimenti contraddittori del volontariato e la necessità di riaffermare una distinzione morale tra il carattere disinteressato del dare caritatevole e l'esternalizzazione, da parte dello stato, della distribuzione alimentare alle organizzazioni caritatevoli. Un altro episodio della distribuzione mensile descritta in precedenza è utile per mettere a fuoco come diversi regimi redistributivi – quello caritatevole e quello dello stato, per quanto qui strettamente interrelati, siano soggetti a diverse valutazioni di ordine morale.

Quello stesso giorno, prima che la distribuzione cominci, richiedenti e volontari si raccolgono nel corridoio, dove il parroco si appresta a fare un breve discorso, seguito da un momento di preghiera. Don Antonio ricorda ai richiedenti che “l'aiuto” che riceveranno, così come quello ricevuto in passato, non è reso possibile soltanto “dall'Unione europea o dallo stato” (indicando i simboli dell'Ue e del fondo FEAD sulla porta della dispensa), ma è reso possibile “dalla provvidenza”, che agisce attraverso le tante “mani invisibili” dei donatori. Inoltre ricorda che talvolta, come l'anno precedente, le donazioni private rappresentano la quota maggiore degli “aiuti”.

Il riferimento alle mani invisibili ha catturato la mia attenzione per almeno due motivi. In primo luogo, perché, al di là delle intenzioni del parroco, richiamava la mano invisibile del mercato auto-regolato di Adam Smith, come se la provvidenza, piuttosto che il mercato, fosse una forza redistributiva invisibile guidata dal divino amore. In secondo luogo, perché il riferimento alle mani invisibili alludeva in maniera implicita anche alle mani visibili dello stato (e dell'Ue), ossia una logica redistributiva presumibilmente orientata da forze più fredde e calcolatrici. Il doppio registro della visibilità/invisibilità appariva immediatamente utile per distinguere tra due “sfere redistributive” (Sillitoe 2006) sia sul piano della formalità/informalità che su quello della orizzontalità/verticalità delle relazioni.

Le fonti di approvvigionamento alimentare delle Caritas diocesane e parrocchiale qui esaminata sono varie, ma due sono particolarmente importanti: i “prodotti Agea”, ovvero gli aiuti di stato, e le donazioni private, che includono sia donazioni di alimenti che in denaro, spesso impiegato per l'acquisto di alimenti. La prima categoria di prodotti è soggetta a specifiche regole di gestione, in cui il ruolo dei volontari nella tenuta dei registri non è che uno degli anelli di una più estesa e complessa organizzazione della distribuzione, che include, tra gli altri, produttori, agenzie europee e diversi livelli della burocrazia pubblica e religiosa. I passaggi distributivi che interessano i prodotti della seconda categoria, le donazioni private, sono invece limitati al rapporto tra donatori e volontari, in cui i secondi agiscono come pratica organizzata di mediazione tra i primi e i destinatari. Ma soprattutto, la distribuzione dei prodotti che rientrano in questa categoria non è soggetta all'adempimento di alcun obbligo burocratico, ma dipende invece in misura determinante dalle valutazioni discrezionali dei volontari. L'atto del dare

che caratterizza le donazioni private racchiude dunque l'idea della rinuncia a qualcosa in favore del "prossimo" e del "bisogno". Nel rione popolare alla periferia di una cittadina meridionale, dove si svolge la distribuzione che abbiamo fin qui descritto, gli stessi donatori e volontari non sono persone necessariamente benestanti, ma includono in buona parte persone con redditi e pensioni modesti. Il dare, in qualche modo, diventa una forma di redistribuzione orizzontale, all'interno di un contesto sociale ed economico relativamente omogeneo.

Le provviste provenienti dallo stato, al contrario, non sono oggetto della stessa positiva valutazione morale, ma sono invece identificate attraverso l'idea di redistribuzione verticale, che implica l'idea che lo stato debba prendersi cura dei suoi cittadini, oltre ogni visione morale di compassione e benevolenza. Il presupposto che soggiace l'affermazione del valore morale delle donazioni caritatevoli non implica una diminuzione di importanza della "cura" da parte dello stato, quanto l'ammissione di una differenza qualitativa importante. La rivendicazione di questa differenza, attraverso la precisa differenziazione delle sfere di circolazione delle scorte alimentari, costituisce il punto controverso di articolazione dell'economia morale, così come intesa in questo articolo, ovvero nei termini della coesistenza problematica di due concezioni redistributive. La necessità di rivendicare la specificità morale dell'agire caritatevole, che deriva dalla necessità di operare una distinzione dalle prerogative dello stato, approda al controverso risultato di negare la stessa moralità dell'obbligo redistributivo proprio dell'ideale dello stato come garante del benessere sociale.

È colpa della crisi

Brindisi è una cittadina pugliese, la cui storia secolare è in larga parte dipesa dalla strategica proiezione a Est del suo porto naturale, alla cui rinascita, nel corso dell'800, si deve anche l'embrionale sviluppo di attività industriali, inizialmente meccaniche. La traiettoria storica del secondo '900, tuttavia, è stata profondamente segnata da un profilo diverso di espansione industriale e in particolare dall'installazione di grandi impianti ad alta intensità di capitale, principalmente del settore chimico e energetico, con il significativo concorso dell'intervento pubblico. Le ristrutturazioni, durante gli anni '80, del "polo di sviluppo" industriale hanno segnato il tramonto delle iniziali aspirazioni di occupazione diffusa, lasciando una complicata eredità di inquinamento ambientale (Ravenda 2018). La città, dunque, anche davanti alle prospettive di un graduale processo di dismissione industriale, si trova a fare i conti con un tessuto economico fragile e precario, con grandi sacche di informalità, cui si aggiungono problemi oramai strutturali di disoccupazione e sottoccupazione. È in questo scenario, reso più acuto dalla crisi eco-

nomica finanziaria internazionale del decennio scorso, che vanno inquadrare due delle più ricorrenti osservazioni registrate nei miei primi incontri con i volontari Caritas.

In primo luogo, i volontari insistevano sull'aumento, negli ultimi anni, del numero di richieste d'aiuto dovuto ad un nuovo tipo di richiedenti, diverso da quello abituale, ovvero "non i soliti poveri", la cui comparsa era imputata agli effetti della più ampia situazione economica, per cui "è colpa della crisi". In secondo luogo, i volontari lamentavano la limitatezza di risorse dei servizi sociali cittadini e la tendenza, da parte delle istituzioni locali, a delegare ai servizi Caritas. Per parte loro, gli assistenti sociali ammettevano che indirizzare persone in stato di necessità alla Caritas era un modo per superare le rigide e restrittive categorie dell'assistenza sociale pubblica. La relativa informalità e autonomia dell'organizzazione caritatevole era quindi ritenuta più adeguata a prestare immediato soccorso.

Le osservazioni dei volontari, tuttavia, riflettono due fenomeni che si spiegano con diversa intensità su scala nazionale; da una parte l'estendersi delle povertà durante gli anni di crisi (Saraceno 2015); dall'altra le limitazioni di spesa imposte dalle misure di austerità, che hanno inciso direttamente sulla capacità di risposta dei sistemi locali di welfare, contribuendo ad approfondire ulteriormente il divario tra regioni meridionali e settentrionali (Andreotti, Mingione 2016, Ascoli, Pavolini 2012). La situazione brindisina va infatti iscritta in un quadro nazionale di povertà che si concentra in larga parte nel Mezzogiorno (Morlicchio 2020; Saraceno 2015; Caritas Italiana 2016)⁷.

La scarsa efficacia dei sistemi locali di welfare è in buona misura riconducibile all'evoluzione del welfare italiano negli ultimi decenni, caratterizzato da un processo di decentralizzazione di competenze agli enti territoriali (regioni e comuni) non sufficientemente sostenuto da un'adeguata redistribuzione di risorse finanziarie (Andreotti, Mingione 2016)⁸. La decentralizzazione del welfare ad una pluralità di attori territoriali, attraverso la promozione di un sistema misto, pubblico e privato, ha perciò avuto un impatto significativo sulla qualità dei servizi, contribuendo, anche in questo caso, a rafforzare lo storico dualismo tra regioni più povere al Sud e regioni più ricche la Nord (Ascoli, Pavolini 2012).

Caritas Italiana rappresenta un segmento importante di questa nuova configurazione del welfare, grazie ad una densa ed estesa rete territoriale, in grado di mobilitare con successo migliaia di volontari. La sua storia va in-

7 Sulla povertà in un contesto urbano del Nord, si veda (Capello, Porcellana 2017).

8 Un'ampia e articolata panoramica della situazione brindisina all'interno di queste dinamiche di mutamento è fornita dalla relazione di Emanuele Amoroso (2001), che segnala "l'importante sviluppo", nel panorama del welfare locale, del "terzo settore" e del "volontariato".

dubbiamente inquadrata nella solida e duratura tradizione di organizzazioni caritatevoli religiose, che hanno svolto un ruolo decisivo nel dare forma e contenuti all'assistenza sociale (Kahl 2005, Quine 2002). Tuttavia, il ruolo e l'attività della Caritas Italiana – come del resto quello della stessa tradizione assistenziale cattolica – deve essere più opportunamente inserito nella cornice delle trasformazioni della società italiana successive al secondo dopoguerra. Istituita nel 1971 da Paolo VI, Caritas Italiana nasceva dalle ceneri delle POA (Pontificia Opera di Assistenza), un ente assistenziale creato nel 1953, e si presentava come strumento di promozione del ruolo attivo del mondo laico cattolico in una società che attraversava profonde trasformazioni. Era anch'essa, in tal senso, un prodotto delle complesse dinamiche di assestamento della Chiesa postconciliare e delle coeve agitate trasformazioni sociali (Verucci 1995).

Anche la storia della Caritas brindisina è inscritta nel contesto sociale e politico di quegli anni, caratterizzato dalla ricerca di pratiche di intervento ispirate da ragioni di tipo spirituale. Una delle figure chiave della Caritas della Diocesi di Brindisi-Ostuni, Lucio, impiegato di banca in pensione, ricostruisce la storia del proprio impegno caritatevole a partire dalla partecipazione attiva, attraverso organizzazioni religiose, ai movimenti pacifisti degli anni Sessanta e più in generale dal clima di fiduciosa trasformazione sociale dell'epoca. È negli insediamenti rurali dell'agro brindisino che lui e un gruppo di cattolici impegnati iniziano a praticare la carità attraverso la distribuzione di aiuti alimentari o attraverso sostegno finanziario a famiglie di contadini poveri. Tutto ciò prima che un gruppo Caritas venisse formalmente costituito nel 1977, su iniziativa del vescovo, cui fece seguito la formazione di gruppi di volontari in quasi tutte le sedi parrocchiali negli anni '80 e l'espansione dell'azione di volontariato negli ultimi due decenni.

Nuovi poveri

Diversamente dalla Caritas diocesana⁹, da cui dipende il coordinamento generale dei servizi e che può farsi carico dell'assistenza di richiedenti che provengono da tutta la città e oltre, le Caritas parrocchiali sono tenute a operare esclusivamente all'interno dei confini della propria parrocchia, limitando i servizi di assistenza ai parrocchiani, salvo deroghe particolari accordate dalla Caritas diocesana.

Il gruppo Caritas in un contesto di periferia, per la sua collocazione marginale (spaziale e sociale), rappresenta, da questo punto di vista, un caso interessante per esaminare le risposte locali alla riconfigurazione del cam-

⁹ La rete di attività e servizi è organizzata intorno alla Caritas diocesana, localizzata nel centro cittadino, e ai gruppi Caritas nelle diciassette parrocchie cittadine.

po dell'assistenza sociale e alla rimodulazione del ruolo dello stato. Diversamente dalla Caritas diocesana e da altre Caritas parrocchiali nel centro città, i cui servizi di assistenza si rivolgono in misura significativa anche a migranti e richiedenti asilo, il bacino di "utenza" è qui quasi esclusivamente composto da famiglie e persone del rione. Qui il processo di impoverimento che colpisce famiglie lavoratrici si è manifestato con particolare intensità, sommandosi così alle già presenti fragilità socio-economiche delle periferie urbane. Si tratta perciò di un contesto sociale relativamente omogeneo, in cui la condivisione di situazioni di precarietà lavorativa e marginalizzazione urbana si traduce in una più stretta prossimità sociale tra volontari e "utenti". A ciò si aggiunge la dimensione comunitaria maturata nella condizione di segregazione socio-spaziale del quartiere, il cui nucleo originario e principale si è formato negli anni '60 intorno ad alcuni importanti progetti di edilizia residenziale pubblica.

Questa forma di prossimità sociale rappresenta un aspetto fondamentale per comprendere in che modo i volontari rielaborano le categorie della povertà – anche quelle proprie del mondo caritatevole – e articolano una loro visione di cosa sia la carità e del proprio ruolo di volontari Caritas. Tutto ciò, così come l'adozione di precise forme di categorizzazione della povertà, trova un luogo decisivo di elaborazione nel centro d'ascolto (d'ora in poi CdA), materialmente localizzato nella parrocchia e soggetto a precise limitazioni orarie, ma che viene più spesso concepito – anche metaforicamente – come lo spazio permanente dell'impegno caritatevole, per cui "l'ascolto" diventa una pratica costante.

I CdA sono tra i servizi fondamentali offerti da ogni centro Caritas. È nei CdA che i volontari ricevono le persone in cerca di sostegno, ne ascoltano le storie e le esigenze, per cercare poi di rispondere, secondo le valutazioni e le risorse disponibili, attraverso l'aiuto alimentare, la fornitura di vestiario, fino al sostegno finanziario. In generale, i volontari che "fanno l'ascolto" sono coloro che hanno acquisito maggior dimestichezza nella gestione delle sessioni di ascolto e, soprattutto, nel trattare con le persone, riconoscendone le esigenze e individuando le possibilità di intervento e sostegno, non solamente materiale. I possibili percorsi di addestramento all'ascolto, quando non del tutto interni al mondo dei volontari che fanno parte del gruppo (secondo una logica informale di apprendimento), possono variare, secondo le possibilità e disponibilità delle parrocchie. La pratica dell'ascolto è spesso descritta come un'esperienza emotivamente forte, tale da indurre alcuni volontari a rinunciarvi. La capacità di acquisire la dovuta distanza, secondo molti volontari, è fondamentale per svolgere con responsabilità e attenzione la propria funzione.

Le storie personali dei volontari, il loro background sociale, le loro conoscenze e l'esperienza maturata sono centrali nell'orientare le pratiche di

sostegno e aiuto. L'ordinarietà dei volontari¹⁰ è ciò che rende la gestione dell'ascolto, e il portato di consigli e proposte di aiuto che da questo emerge, uno spazio negoziato tra potenziali destinatari dell'aiuto e gli stessi volontari. È qui che entrano in gioco le capacità interpretative dei volontari, nel tentativo di comprensione della "situazione reale" e dei "bisogni reali" di chi a loro rivolge richieste d'aiuto, che comporta l'attenzione verso quegli elementi che permettono di distinguere "il falso povero" dal "vero povero"¹¹. Secondo Renata, questa negoziazione può richiedere tempo, ma alla fine un volontario esperto dovrebbe essere in grado di "leggere tra le righe". L'ultima parola, in ogni caso, spetta ai volontari. Sono loro che infatti decidono chi aiutare e come. La decisione intorno al sostegno più opportuno, che può anche limitarsi alle parole di conforto, ai consigli su cosa fare e come, può anche implicare un coinvolgimento diretto nelle abitudini di consumo dei richiedenti, per esempio sulle priorità di un magro bilancio familiare, e la conseguente moralizzazione dei loro comportamenti. È infine parte integrante del processo negoziato dell'ascolto la messa in chiaro della distinzione fondamentale tra "aiuto caritatevole" e "diritto a", ogni qualvolta che le richieste di aiuto sono percepite come "pretese" e quindi qualcosa di "dovuto".

L'aumento del numero di richiedenti ha reso ancor più pressante l'esigenza di operare distinzioni tra diversi tipi di richieste. È così che nel tempo i volontari hanno cominciato a ridefinire i criteri di ammissione agli aiuti alimentari, finché, nel 2014, non sono arrivate imposizioni stringenti, assieme ai controlli, per la distribuzione degli "aiuti di stato".

Parallelamente all'aumento delle richieste si è affermata una distinzione convenzionale, frequentemente operata dai volontari, tra "poveri cronici" e "nuovi poveri"¹². Quest'ultima categoria individuerebbe quelle persone che affrontano un momento di difficoltà, a causa di perdita di lavoro, indebitamento, o problemi di tipo familiare (per esempio separazioni). Ad essere designati come poveri cronici sono invece le famiglie prive di regolari fonti di reddito, tendenzialmente portate a mantenere un rapporto stretto e regolare con le associazioni caritatevoli e i servizi sociali; persone abituate "ad

10 "Proletari dell'assistenza", secondo l'interessante formula proposta da un responsabile Caritas durante l'assistenza alle operazioni di sbarco di migranti nel porto di Brindisi, mentre sottolineava l'assenza di simboli di identificazione dei volontari ("senza uniforme"), diversamente dai vari soggetti che operavano nel sistema di prima accoglienza.

11 Per un'esame dei rapporti e delle interazioni tra funzionari e richiedenti assistenza nel contesto di una pubblica amministrazione, si veda lo studio di Dubois (2018) sul caso francese.

12 Si tratta di una distinzione che può essere letta attraverso le "forme elementari della povertà" individuate da Serge Paugam (2013) e in particolare la "povertà squalificante" (i nuovi poveri) e la "povertà integrata" (i poveri cronici). Si veda anche (Capello, Porcellana 2017).

arrangiarsi” in questo modo, ma proprio per questo spinte ai margini della società locale, in cui la loro stessa “abiezione morale” li manterrebbe confinati. Le due categorie di richiedenti, i poveri cronici e i nuovi poveri, sono dunque oggetto di forme diverse di compassione: una di tipo paternalistico, l'altra invece permeata da un ethos egualitario, cui sembrano associarsi diversi modi di intendere e praticare l'impegno caritatevole.

Diversamente dai nuovi poveri, la cui relazione con la Caritas alimenta un profondo senso di “vergogna”, i poveri cronici sono descritti come indifferenti alla stessa perdita di “dignità”¹³. Le diverse attitudini verso la dimensione pubblica o privata della povertà sono ugualmente sottolineate dai volontari. La vergogna di bussare alla porta della Caritas parrocchiale spinge alcuni a cercare accesso diretto alla Caritas diocesana, che consente di preservare l'anonimato che sarebbe impossibile nel proprio quartiere. Gli stessi volontari cercano di mantenere il riserbo su alcuni “assistiti”, recandosi direttamente a casa loro per la consegna dei pacchi alimentari – o per un a semplice chiacchierata, risparmiando così la fila di attesa fuori dal centro Caritas.

La polarizzazione delle categorie di povertà – che in realtà, nella pratica, ammette certamente più sfumature dello schema qui illustrato – è rivelatrice di una radicata concezione cattolica delle gerarchie sociali e della povertà; è tuttavia indicativa anche di una più diffusa ansia intorno ai rischi generati dall'approfondirsi della disegualianza, che rappresenta, nella logica che ordina quella categorizzazione e che orienta la pratica e l'inusuale sottofondo egualitario della compassione caritatevole, una potenziale minaccia alle stesse condizioni di vita di molti volontari; gente comune, lavoratori e lavoratrici esposti ai rischi sociali di una situazione economica complessiva vissuta come fragile e incerta (cfr. Capello 2018). Sotto questo aspetto, mentre la concezione cattolica del rapporto tra il povero e la *caritas* – nel senso di dedizione e amore per il prossimo – continua a rappresentare il fulcro dell'impegno caritatevole e ad esercitarsi secondo una logica paternalistica, la percezione che le attività caritatevoli e il lavoro volontario si sostituiscano, anche se gradualmente, alla funzione dello stato nel fornire sostegno alle vittime della crisi economica e l'idea che l'aiuto caritatevole prenda il posto del diritto a condurre una vita dignitosa, sono fonte di inquietudine nel vissuto dell'azione caritatevole e nell'assunzione di responsabilità verso “i bisognosi”. La tensione tra l'orizzonte di classe, che fa da sfondo all'atteggiamento egualitario, e il “misconoscimento” (Bourdieu 2003) proprio del rapporto caritatevole, traspare nei modi in cui relazioni di dipendenza e perdita di dignità, secondo una concezione morale di classe (Sayer 2005), vengono

13 È opportuno segnalare che la tendenza a distinguere tra poveri meritevoli e meno meritevoli costituisce una tendenza radicata nella storia delle istituzioni e pratiche caritatevoli (Geremek 2003), per quanto il contesto della sua occorrenza e trasformazione vada di volta in volta precisato in relazione a determinate condizioni storiche.

evocati per spiegare il senso del diventare poveri come forma di “declassamento” (cfr. Narotzky 2015, p. 57).

Per quanto i volontari concepiscano il proprio impegno come un modo per alleviare le difficoltà materiali e portare conforto spirituale, sono tuttavia consapevoli dei limiti della propria azione. Lungo il crinale del limite entro cui l’azione caritatevole è ammissibile, sembra definirsi la volontà di riaffermare e mantenere il confine tra “aiuto caritatevole” e “diritto a”; tra le mani invisibili della provvidenza e le mani visibili dello stato, nella misura in cui radicata appare la convinzione che è dovere dello stato assicurare il benessere dei suoi cittadini. Tuttavia, lungo quello stesso crinale è possibile leggere le increspature che, per i volontari, si traducono in alcune profonde contraddizioni riconducibili all’ambigua percezione del ruolo redistributivo dello stato e alla tensione ideale tra “diritto a” e suo effettivo adempimento.

Conclusioni

Seppure esaminate nel contesto limitato di una Caritas parrocchiale, le tensioni fin qui richiamate, tra diverse visioni dello stato, una positiva e una negativa, possono considerarsi largamente radicate, in quanto senso comune di ampi settori della società italiana, nel modo in cui è vissuto il rapporto con le istituzioni e, più in generale, nella percezione dello stato (Ginsborg 1998). Nel contesto qui esaminato, la formazione storica di tali visioni contraddittorie dello stato, all’interno di un orizzonte di aspettative incompiute, può essere letta, almeno in parte, a partire dal ruolo dell’intervento pubblico nel dare forma al tessuto sociale ed economico delle aree meridionali, sia attraverso gli isolati esperimenti di fordismo industriale, che attraverso le varie logiche di redistribuzione territoriale della Cassa per il Mezzogiorno (Barbagallo 2013).

Come è stato spesso argomentato, i mutamenti che lo stato keynesiano ha innescato nella società meridionale, nella forma in cui si è dispiegato attraverso l’intervento straordinario prima e il welfare clientelare poi, sono stati profondamente imbricati nelle strutture di potere e nelle forme di intermediazione tra stato centrale e contesti locali (Fantozzi 2011; Gribaudi 1980; Signorelli 1983; Zinn 2001). Se per lungo tempo lo stato è stato percepito e vissuto come una grande macchina redistributiva, ciò non ha sempre implicato che alla dimensione redistributiva si associasse una dimensione egualitaria, quella che si traduce nella logica incondizionata e propria del “diritto a”. Piuttosto, nell’idea dello stato come grande redistributore, si è condensato l’insieme di intermediazioni che rendeva l’accesso alla sfera pubblica della redistribuzione condizionale alle posizioni in reti orizzontali e (soprattutto)

verticali di relazioni sociali e politiche (Signorelli 1983; Zinn 2001)¹⁴. La tensione tra l'ideale di "diritto a" e le forme concrete e socialmente vincolanti di accesso alle risorse, nonostante il tempo della grande redistribuzione sia cessato da decenni, continua ad informare la contraddittoria visione dello stato come attore ideale della redistribuzione e come corpo profondamente corrotto.

La tensione morale che soggiace alla visione dello stato e al rapporto tra stato e cittadini si riproduce nel modo in cui i volontari si rapportano alla burocratizzazione del loro impegno caritatevole. Ciò è stato già brevemente illustrato nell'episodio di distribuzione all'inizio dell'articolo, in cui si riafferma la superiorità morale delle donazioni caritatevoli, private e anonime, rispetto all'esternalizzazione controllata, da parte dello stato, della distribuzione alimentare. Nella misura in cui i volontari non riconoscono il valore morale dello stato, ma lo richiamano alle sue responsabilità come garante del benessere sociale, stanno articolando un'economia morale della carità che entra in risonanza – in maniera contraddittoria – con lo 'stile morale' del neoliberismo contemporaneo (Muehlebach 2012).

Il punto precedente ci conduce ai contenuti di classe e all'idea di crisi di sussistenza che emerge dall'esperienza di burocratizzazione delle pratiche caritatevoli. Il riferimento ricorrente ai nuovi poveri che hanno cominciato a comparire nei banchi alimentari della Caritas, è spesso indice, tra i volontari, di una più ampia riflessione intorno alle condizioni di riproduzione sociale nei termini di un'esistenza considerata socialmente dignitosa, e sulle risposte inadeguate, da parte dello stato, nel garantire tali condizioni. Se la figura del povero che sta a fondamento del sentimento e atto di carità è un oggetto naturalizzato della cura – i poveri che "ci sono sempre stati e ci saranno sempre" – la comparsa dei nuovi poveri sollecita un altro spettro di questioni, che possono essere lette all'interno di un generico orizzonte di classe. Come dimostrato nelle sezioni precedenti, la prossimità sociale che spesso caratterizza le relazioni tra volontari e la nuova categoria di richiedenti riflette il rischio di impoverimento cui molti volontari non sono del tutto immuni. Nella loro esperienza, l'impoverimento di piccoli commercianti strozzati dai debiti e di lavoratori che hanno perso il lavoro, dischiude uno spazio di solidarietà di classe, che si materializza nelle forme di redistribuzione orizzontale delle donazioni caritatevoli. Il coinvolgimento *dello* stato nelle iniziative caritatevoli (attraverso il trasferimento di scorte alimentari) e il coinvolgimento dei volontari *con* lo stato (attraverso la burocrazia della distribuzione) alimentano le contraddizioni tra l'impegno etico dei volontari e quelle che sono le loro aspettative intorno al ruolo dello stato – ovvero le contraddizioni interne all'economia morale delle pratiche redistributive.

14 Si vedano anche le osservazioni di Auyero (2012) sulle "politiche dell'attesa" nel contesto argentino.

In questo scenario di crisi sociale, il carattere incompleto del welfare e della sua trasformazione si riverbera nelle pratiche e nelle concezioni redistributive dei volontari Caritas qui descritte. Nello spazio di contraddizioni generato dalla tensione tra una concezione ideale dello stato come garante del benessere sociale (in parte alimentata dalle forme passate di un welfare frammentario e selettivo) e la concezione negativa dello stato corrotto, a guadagnare terreno è il principio dell'etica individuale neoliberista come dimensione privilegiata dell'azione solidale – il *locus* dell'amore per il prossimo. Se tuttavia una tale riaffermazione del superiore valore morale dell'azione caritatevole, in contrasto con l'ordine burocratico e spersonalizzante dello stato, appare in sintonia con l'etica neoliberista, così come si manifesta nel contesto qui esaminato, ciò che emerge con altrettanta importanza è la domanda di un welfare mai pienamente realizzato – il “traguardo da realizzare” cui accennava Caffè. Sulla persistenza di questa domanda, e non dimeno sulla sua persistenza in un orizzonte caratterizzato da profonde contraddizioni, si gioca una partita importante delle trasformazioni sociali e politiche del presente, dentro e oltre lo stato.

Bibliografia

- Amoruso, E., (2001), Brindisi, tra vecchie e nuove marginalità, *Oltre la marginalità. Conferenza cittadina sull'emarginazione*, Comune di Brindisi – Istituzione per la previsione dell'emarginazione e del disagio sociale, 30 novembre – 1 dicembre 2001, pp. 1-40.
- Ascoli, U., Pavolini, E., (2012), Ombre rosse. Il sistema di welfare italiano dopo venti anni di riforme, *Stato e mercato*, 97, pp. 429-464.
- Ascoli, U., Ranci, C. (2003), The Context of New Social Policies in Europe, in Ascoli, U., Ranci, C., eds., *Dilemmas of the Welfare Mix: The New Structure of Welfare in an Era of Privatization*, New York, Springer, pp. 1-24.
- Andreotti, A., Mingione, E., (2016), Local welfare systems in Europe and the economic crisis, *European Urban and Regional Studies*, 23, 3, pp. 252-266.
- Auyero, J., (2012), *Patients of the State: The Politics of Waiting in Argentina*, Durham & London, Duke University Press.
- Barbagallo, F., (2013), *La questione italiana. Il Nord e il Sud dal 1860 a oggi*, Rome, Laterza.

- Bourdieu, P., (2003), *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaele Cortina [ed. or. 1972].
- Caffè, F., (1986), *In difesa del "welfare state". Saggi di politica economica*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Capello, C., (2018), Cadute. Espulsione economica e squalificazione sociale tra i disoccupati torinesi, *Antropologia*, 5, 2, pp. 137-157.
- Capello, C., Porcellana, V., (2017), Per un'antropologia della povertà. Osservazioni etnografiche a Torino, *Spazio filosofico*, 20, pp. 287-296.
- Caraher, M., (2015), The European Union Food Distribution programme for the Most Deprived Persons of the community, 1987–2013: From agricultural policy to social inclusion policy?, *Health Policy*, 119, pp. 932–940.
- Caritas Italiana, (2014), *False partenze. Rapporto 2014 sulla povertà e l'esclusione sociale in Italia*, Ufficio Studi di Caritas Italiana, Roma. [Online] Consultabile all'indirizzo http://www.caritasitaliana.it/caritasitaliana/allegati/4776/Rapporto_2014_completo%20-%20def%20-%20light.pdf (Data di accesso: 2 settembre 2019).
- Caritas Italiana, (2016), *Vasi comunicanti. Rapporto 2016 su povertà ed esclusione sociale in Italia e alle porte dell'Europa*, Ufficio Studi di Caritas Italiana, Roma. [Online] Consultabile all'indirizzo http://s2ew.caritasitaliana.it/materiali/pubblicazioni/libri_2016/rapporto_vasicomunicanti.pdf (Data accesso: 2 settembre 2019).
- Carrier, J., (2018), Moral economy: What's in a name, *Anthropological Theory*, 1, 18, pp. 18-35.
- Crehan, K., (2016), *Gramsci's Common Sense: Inequality and Its Narratives*, Durham, Duke University Press.
- Das, V., Poole, D., eds. (2004), *Anthropology in the Margins of the State*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Dubois, V. (2018), *Il burocrate e il povero. Amministrare la miseria*, Milano, Mimesis [ed. or. 2010].
- Fassin, D., (2009), Les économies morales revisitées, *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 6, pp. 1237-1266.
- Fantozzi, P., (2011), Il welfare nel Mezzogiorno, in Ascoli, U., ed., *Il welfare in Italia*, Bologna, Il Mulino, pp. 283-304.
- Gardini, M., a cura di, (2016), *Lo Stato*, numero monografico di *Antropologia*, III, 2.
- Geremek, B., (2003), *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Roma, Laterza.
- Ginsborg, P., (1998), *L'Italia del tempo presente. Famiglia, società civile, Stato. 1980-1996*, Torino, Einaudi.
- GriAUDI, G., (1980), *Mediatori. Antropologia del potere democristiano nel Mezzogiorno*, Torino, Rosenberg & Sellier.

- Gupta, A., (1995), Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State, *American Ethnologist*, 22, 2, pp. 375–402.
- Hann, C., (2010), Moral economy, in Hart, K., Laville, J.L., Cattani, A.D., eds., *The Human Economy. A Citizen's Guide*, Cambridge, Polity Press, pp. 187–198.
- Herzfeld, M., (1992), *The Social Production of Indifference: Exploring the Roots of Western Bureaucracy*, Oxford, Berg.
- Herzfeld, M. (2003), *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'Ankora del Mediterraneo [ed. or. 1997].
- Kahl, S., (2005), The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared, *European Journal of Sociology*, 46, 1, pp. 91-126.
- Moricchio, E., (2020), *Sociologia della povertà*, Bologna, Il Mulino (II edizione).
- Liguori, G., (2006), *Sentieri gramsciani*, Roma, Carocci.
- Muehlebach, A., (2012), *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Narotzky, S., (2015), The Organic Intellectual and the Production of Class in Spain, in Carrier J. & Kalb D., eds., *Anthropologies of Class: Power, Practice and Inequality*, London, Routledge.
- Paugam, S., (2013), *Le forme elementari della povertà*, Il Mulino, Bologna [ed. or. 2005].
- Quine, M.S., (2002), *Italy's Social Revolution: Charity and Welfare from Liberalism to Fascism*. London, Palgrave.
- Ravenda, A., (2018), *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Milano, Meltemi.
- Riches, G., Silvasti, T., eds., (2014), *First World Hunger Revisited. Food Charity or the Right to Food?*, London, Palgrave.
- Sahlins, M., (1980), *L'economia dell'età della pietra*, Milano, Bompiani [ed. or. 1972].
- Sayer, A., (2005), *The Moral Significance of Class*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Saraceno, C., (2015) *Il lavoro non basta. La povertà in Europa negli anni della crisi*, Milano, Feltrinelli.
- Scott, J., (2005), Afterword to 'Moral Economies, State Spaces, and Categorical Violence', *American Anthropologist*, 107, 3, pp. 395-402.
- Signorelli, A., (1983), *Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno*, Napoli, Liguori.
- Sillitoe, P., (2006), Why Sphere of Exchange?, *Ethnology*, 45, 1, pp. 1-23.
- Thompson, E.P., (1993), *Customs in Common*, London, Penguin.
- Thompson, E.P., (1971), The moral economy of the English crowd in the Eighteenth century, *Past & Present*, 50, pp. 76-136.

- Thelen, T., Vettters, L., von Benda-Beckmann, K., eds., (2017), *Stategraphy: Toward a Relational Anthropology of the State*, New York-Oxford, Berghahn.
- Zinn, D.L., (2001), *La raccomandazione. Clientelismo vecchio e nuovo*, Roma, Donzelli.
- Verucci, G. (1995), La Chiesa postconciliare, in *Storia dell'Italia repubblicana*, Volume quinto, *La trasformazione dell'Italia*, Torino, Einaudi, pp. 297-382.