



L'economia morale delle epidemie

Lorenzo Coccoli

Abstract

When dealing with the lot of the poorer sorts under early modern plague legislations, most of the recent and less recent scholarship has tended to frame the issue mostly in the (obviously relevant) terms of the repression and marginalization of the different classes of the poor (beggars, vagrants, prostitutes etc.). However, another, more benign aspect was at least equally relevant. This paper argues that, once the attention is shifted away from the repressive facet of plague regulations, a whole different side of the relationship between city authorities and the poor begins to appear. A mixed set of legal, medical, religious and political values presided over a “moral economy” that regulated the distribution of resources to the lower classes, thus revealing the (normally) implicit social compact that kept those at the top and those at the bottom of society together. Using some of the most relevant early modern Italian plague tracts as sources, I firstly make a list of the main forms of assistance provided to the poor by early modern city governments; I then try to disentangle the different (and sometimes conflicting) values underlying this moral economy of epidemics; finally, I show how this peculiar arrangement could give the poor some degree of agency.

Keywords

Plague Regulations - Moral Economy - Social History - Poverty - Welfare

Introduzione

Commentando sulle pagine del *New Yorker* la reintroduzione dell'auto-confinamento coatto nel corso dell'epidemia di SARS del 2003 a Singapore, Ali Khan, all'epoca membro del comitato di esperti inviato dall'OMS per collaborare all'elaborazione di un piano nazionale efficace di gestione della crisi sanitaria, ricorda così le difficoltà logistiche connesse all'adozione delle misure di quarantena obbligatoria:

Nel momento in cui li chiudi in casa, gli devi qualcosa (*the moment you hold 'em, you own 'em*)», è quel che diciamo. Devi nutrire queste persone, provvedere alla loro salute, assicurarti che abbiano un tetto sopra la testa e dei vestiti. Chi si prende cura di loro? Chi paga per loro? Se sei il ministro di un governo che impone l'auto-quarantena, tocca a te (Quammen 2020).

Sembrerebbe una risposta ovvia, addirittura triviale. Ma la sua apparente banalità rischia di distogliere l'attenzione dalla serietà delle due domande che la precedono. In effetti, a ben riflettere, non pare esserci alcuna necessità logica o naturale che leghi la decisione di un potere pubblico di isolare parte della popolazione al fine di impedire la diffusione di patologie contagiose col relativo obbligo di assistere i reclusi. Si potrebbe facilmente immaginare una distopia futuristica in cui un crudele governo totalitario imponga ai propri cittadini di chiudersi in casa senza fornirgli alcun tipo di sostegno materiale, lasciandoli a patire la fame – qualcosa di simile, ad esempio, alla situazione in cui vengono a trovarsi i protagonisti di *Cecità* di Saramago, confinati in un ex manicomio e presto abbandonati dalle autorità al loro destino. E del resto, c'è davvero bisogno di ricorrere all'immaginazione? Tra il 1940 e il 1943, quasi mezzo milione di ebrei polacchi furono 'quarantinati' nel ghetto di Varsavia, la cui istituzione venne giustificata anche sulla base della volontà di arginare una presunta minaccia epidemica. Ebbene, come purtroppo noto, non solo il Governatorato tedesco non si preoccupò di rifornire gli internati, ma impedì attivamente l'ingresso di medicinali e cibo (se non in quantità risibili), condannando migliaia di persone alla morte per malattia e inedia (Roland 1992). Altri esempi, meno drammatici, potrebbero essere evocati. Ma il punto credo sia chiaro: che i governanti decidano di agire a sostegno dei governati interessati dalle loro politiche sanitarie non ha nulla di triviale. *Perché*, dopo tutto, dovrebbero prendersi cura di loro? *Perché* dovrebbero pagare per loro?

Non intendo con ciò affermare che non esistano risposte plausibili a queste domande, ma solo sottolineare come tali risposte siano tutt'altro che autoevidenti. Benché si sia soliti darla per scontata, non c'è infatti alcuna relazione causale diretta e necessaria tra le implicazioni socio-economiche di un dato evento epidemico (o di un qualsiasi altro disastro naturale) e le misure che i governi possono o meno prendere per alleviarne l'impatto. Per connettere la prima alle seconde e costruire una catena esplicativa più completa, c'è bisogno di qualche ulteriore anello di congiunzione. Il presente contributo mira a nominare – e quindi sottrarre all'invisibilità dell'ovvio – uno di questi anelli mancanti. Con esplicito riferimento alla nota formula di E.P. Thompson, propongo di designare questo *explanans* aggiuntivo «economia morale delle epidemie», a indicare un insieme di pratiche e valori religiosi, giuridici, morali e politici, almeno parzialmente condivisi da governanti e governati, che impongono ai primi – anche solo entro certi termini – di prestare soccorso ai secondi in tempi di emergenza sanitaria. Nonostante il caso di studio qui scelto sia limitato all'esperienza delle città italiane della prima modernità, l'ipotesi è che lo stesso strumento esplicativo possa rivelarsi euristicamente utile anche quando applicato all'interpretazione di situazioni analoghe, come quella attuale. Dopo aver offerto una breve giustificazione metodologica dell'uso traslato delle categorie

thompsoniane, mostrerò come la risposta di alcune delle principali realtà politiche della penisola alle crisi innescate dalle ricorrenti epidemie di peste comprendesse *anche* il tentativo di organizzare forme di aiuto ai settori più colpiti della popolazione; passerò poi a illustrare – senza pretesa di completezza – i differenti e talvolta conflittuali valori che esplicitamente o implicitamente orientavano tali tentativi assistenziali, disegnando al contempo un certo margine d'azione per i loro destinatari; infine, concluderò accennando a come l'*outil* dell'economia morale possa essere impiegato con profitto anche in studi comparativi più ampi sulle misure sociali adottate in contesti geografici o storici diversi per far fronte a una determinata congiuntura sindemica.

Quale economia morale?

Il concetto di economia morale, già affiorato nelle pagine di *The Making of the English Working Class* (1963), viene discusso estesamente per la prima volta da E.P. Thompson in un celebre articolo pubblicato su *Past & Present* nel 1971, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, e di lì consegnato – non senza successivi dibattiti e ulteriori rifiniture – alla cassetta degli attrezzi delle scienze umane. Lo scopo di Thompson era duplice: restituire logica e razionalità alle rivolte alimentari che avevano agitato l'Inghilterra nella seconda metà del Settecento; e allo stesso tempo sottrarle al determinismo economico e biologico della miseria e della fame. La folla assaltava forni e mulini non perché spinta da cieca disperazione e stomaci vuoti – incapace, come pretendeva Manzoni, di «sottigliezze metafisiche» – ma perché dotata di un proprio codice morale che conferiva metodo, legittimità e struttura alle sue azioni. Nessuna «ribellione della pancia», insomma. Piuttosto, «una funzione più complessa e culturalmente mediata», irriducibile al «puro stimolo di base» (Thompson 2009, 15). Dietro i tumulti contro il caro-vita c'era il senso di una giustizia violata, e l'urgenza di un torto da riparare.

Thompson metteva in guardia dal trasformare l'economia morale in un passepartout buono per tutte le stagioni, e ricordava come il suo originario contesto di applicazione fosse limitato a una pratica e a un'altezza cronologica precise: i conflitti popolari per l'accesso sul mercato a beni essenziali nel momento in cui deregolamentazione liberale e capitalismo incipiente sconvolgevano assetti considerati sanciti da consuetudini secolari. Egli, tuttavia, non escludeva la possibilità di un impiego estensivo del concetto, consapevole che, come tutti gli strumenti, anche quelli euristici finiscono invariabilmente per eccedere la gamma degli usi previsti dal loro creatore. Solo, avvertiva che se il termine doveva essere allargato al di là del suo significato iniziale, diventava allora necessaria una sua ridefinizione, pena «una qualche perdita di messa a fuoco» (Thompson 1993, 338). È quel che

vorrei provare a fare qui: accogliere alcuni punti della proposta originale, rivederne altri e aggiungerne di nuovi, per meglio adattarla all'oggetto specifico di queste pagine.

Cominciamo con ciò che qui sarà conservato: la carica di de-naturalizzazione implicita nell'ipotesi dell'economia morale. Come già accennato, si tratta cioè di spezzare il meccanismo causale stimolo-risposta, e di inserire nel mezzo una cinghia di trasmissione simbolica fatta di credenze, usi, forme tradizionali, ma anche «emozioni profonde», «rivendicazioni», «sdegno» (ibid.). Nel reciproco confrontarsi di governanti e governati – di cui i *riots* sono solo una delle tante declinazioni – non c'è nulla di immediato. C'è invece tutto un pullulare di convinzioni e pratiche, strategie e tattiche, valori e rappresentazioni più o meno condivisi da entrambi i lati della relazione. Uno spazio intermedio che fornisce ai soggetti coinvolti margine di manovra e capacità di scelta, liberandoli dalla forza di gravità che li vorrebbe inchiodati a un unico corso d'azione possibile e riconsegnandoli alla contingenza della deliberazione politica.

Rispetto alla formulazione thompsoniana, alcune modifiche risultano però necessarie ai fini del nostro ragionamento. Innanzitutto, uno spostamento d'accento. Nell'articolo del 1971, l'economia morale era perlopiù affare dei dominati. In linea col programma metodologico della *history from below*, l'analisi si metteva tutta nella prospettiva delle «classi popolari»: loro era il paradigma etico che si voleva lì ricostruire, come loro erano le rivolte che si tentava di spiegare. E tuttavia, questo «modello teorico coerente» era presentato come una «rielaborazione selettiva di quello paternalista» delle élite (Thompson 2009, 38-39). L'efficacia e la pretesa di legittimità dell'azione diretta della folla dipendevano, in altre parole, dal fatto che attese e tradizioni dei «plebei» erano almeno in parte le stesse di quelle dei «patrizi» preposti alla gestione dei mercati e alla conservazione dell'ordine. Un terreno valoriale comune garantiva che le richieste provenienti dal 'basso' – anche quando espresse nella grammatica del tumulto – potessero essere accolte dall'«alto» come parzialmente giustificate e venire talvolta recepite in apposite disposizioni normative a vantaggio dei governati. La circolazione di una cultura religiosa e politica in qualche misura condivisa forniva alla folla il fulcro su cui poggiare la leva delle sue rivendicazioni, lo strumento di pressione cui faceva eco dall'altra parte il *noblesse oblige*. Non interessa qui tanto stabilire se il primato – logico o cronologico – nella costruzione di questo *milieu* culturale collettivo spetti all'una o all'altra delle parti in commedia, questione che rischia di scivolare in una riedizione politica del dilemma «dell'uovo e della gallina» (Bohstedt 1992, 273). Mi basta sottolineare l'esistenza di questo spazio di comunicazione e negoziazione tra i due lati del rapporto di forza, un mondo di mezzo che era anche il «teatro» in cui poter mettere in scena «una certa qual reciprocità nei confronti fra ricchi e poveri» (Thompson 1981, 293). Possiamo

così accogliere la definizione che Didier Fassin ha dato dell'economia morale, intesa come «la produzione, la ripartizione, la circolazione e l'utilizzo dei sentimenti morali, delle emozioni e dei valori, delle norme e degli obblighi nello spazio sociale», al di là quindi dei soli «gruppi dominati» (Fassin 2009, 1257).

Infine, un duplice allargamento di campo. Thompson limitava il raggio d'azione della sua formula al solo mercato dei prodotti alimentari. Tuttavia, come vedremo, questo non era l'unico terreno su cui poteva darsi una regolazione delle relazioni economiche «in base a norme non-monetarie» (Thompson 1993, 340). In situazioni più o meno straordinarie, l'istanza 'morale' poteva intervenire anche nel governare l'accesso a beni di tipo diverso (salute, alloggio, giustizia) allargando le maglie della ripartizione delle risorse comunitarie, solitamente invece affidata alla logica più stringente – anche se sempre temperata da considerazioni politiche e di status – della domanda e dell'offerta. In più, questo elemento valoriale alternativo – ed è il secondo ampliamento proposto – non sembra essere stato invocato solo nel momento del passaggio dal paternalismo di Antico regime alle liberalizzazioni settecentesche. Benché Thompson ritenesse che l'economia morale fosse «venuta alla luce nella resistenza all'economia del 'libero mercato'» (ibid.), mi pare sia al contrario opportuno sganciarla da un'esatta collocazione cronologica e dall'ancoraggio puntuale a una linea del tempo. Non solo l'economia morale precede di secoli l'avvento dell'economia politica, ma le sopravvive. Meglio ancora, economia morale ed economia politica non stanno tra di loro in un rapporto di successione storica, ma in una dialettica di articolazione e «riconfigurazione simultanea» costante e costantemente variabile (Fassin 2009, 1259). Solo così, una volta svincolata dal riferimento esclusivo a una periodizzazione precisa, l'economia morale può diventare strumento mobile di comparazione diacronica.

Sorvegliare ma non solo punire

Nella già ampia e via via crescente letteratura di storia sociale sulle epidemie del medioevo e della prima modernità, c'è una certa tendenza a osservare la relazione tra «la peste e i poveri» (Carmichael 1986) perlopiù attraverso le lenti della giustizia criminale e del potenziale repressivo dispiegato dalle autorità al fine di tenere sotto controllo i settori marginali della società. L'enfasi è così posta soprattutto sui ripetuti tentativi di governanti e legislatori per espellere o confinare mendicanti, vagabondi, prostitute e altri 'poveri immeritevoli', accusati di contaminare – sia letteralmente che metaforicamente – il corpo sociale. In quel che è probabilmente il primo trattato giuridico interamente dedicato alle questioni sollevate dai fenomeni epidemici (Ascheri 2020), il pavese Gianfrancesco Ripa di San Nazzaro ribadiva un ammonimento vecchio più di un secolo:

Se il morbo mefitico incombe, chi ha la responsabilità della cosa pubblica deve bandire dalla città non solo lenoni e meretrici, ma anche i mendicanti validi. Sono costoro infatti che introducono il morbo, e che una volta introdotto lo nutrono vagando, battendo ogni angolo della città, abboffandosi e conducendo una vita turpe (Ripa di San Nazzaro 1598, 147).

I regolamenti sanitari emanati dalle autorità cittadine per far fronte all'emergenza comprendevano in effetti quasi invariabilmente un capitolo sui provvedimenti da adottare contro queste e altre categorie di indesiderabili. Come scrive Paul Slack, «non c'è dubbio che le ordinanze sulla peste fossero pensate come qualcosa di più che misure strumentali contro il contagio. Erano metodi di controllo sociale» (Slack 1988, 447).

Il prevalere, ancora in studi recenti (Boiteux 2007, Beauvieux 2014), dell'interesse per il risvolto disciplinare, per l'irreggimentazione e il «meticoloso incasellamento tattico» della società in tempo di peste – dietro cui si può forse riconoscere l'influenza delle poche ma celebri pagine foucaultiane in apertura del capitolo sul panoptismo in *Sorvegliare e punire* – ha però costretto in secondo piano un altro aspetto, altrettanto attestato dalle fonti. Non tutto ciò che le autorità mettevano in campo per maneggiare le società in generale e i poveri in particolare può essere infatti ridotto a punizione, confinamento, esilio o polizia. Certo, l'uso dello strumento penale fu sempre una caratteristica prominente delle risposte moderne alle crisi epidemiche, ma mai comunque l'unica. Gli autori contemporanei ne erano ben consapevoli. Ne testimonia ad esempio il noto e citatissimo trattato di Giovanni Filippo Ingrassia sulla peste palermitana del 1575-6, sul cui frontespizio campeggiavano tre figure: un paio di sacche piene di denaro, due roghi, e un lugubre panorama disseminato di patiboli. Al distico di un certo Maurizio Martelli era affidato il compito di rendere ancora più esplicito il messaggio: «*Lana, aura, et Linum captant contagia pestis / Ignis, furca, aurum sunt medicina mali*». Secondo Ingrassia, il fuoco, la forca e il denaro rappresentavano le tre armi essenziali nella lotta contro il contagio: il primo stava a indicare la necessità di bruciare e distruggere tutti gli oggetti che fossero risultati infetti, la seconda la minaccia punitiva indispensabile per tenere in riga gli eventuali trasgressori, mentre il terzo simboleggiava il cospicuo ammontare delle risorse richieste per far fronte alle enormi spese da sostenere per finanziare le costose politiche sanitarie cittadine.

Ma che cosa giustificava un impegno finanziario tanto imponente? Nel fornire il dato disaggregato delle uscite, Ingrassia elencava i salari di «guardie, carrettieri, beccamorti»; il foraggio di cavalli e buoi impiegati per tirare i carri dei malati e dei cadaveri; e poi la voce di gran lunga più consistente, «le limosine, a soccorso di tanti poveri» (Ingrassia 1576, 158). A partire almeno dal Cinquecento, questo era in effetti un altro tratto ricorrente di quasi ogni pacchetto di misure adottato dalle città italiane nel tentativo di combattere la peste e le sue conseguenze sociali. A coloro

che venivano costretti a rinchiudersi in casa perché malati o sospetti di contagio, le autorità fornivano a domicilio cibo e altri beni necessari, nel caso in cui non fossero in grado di procurarseli autonomamente. Quando veniva dichiarato un confinamento generale e la relativa chiusura di tutte le attività economiche non essenziali – rimedio estremo ma applicato con frequenza crescente dalla seconda metà del XVI secolo in poi – le élite di volta in volta al potere si sentivano in obbligo di prendersi cura, con fondi pubblici e iniziative caritatevoli private, dei poveri della città e del contado, offrendo aiuti anche sotto forma di sovvenzioni in denaro.

Certo, non sempre l'apparato assistenziale riusciva a tenere il passo dell'emergenza. È quanto, ad esempio, lamentava il nunzio apostolico, scrivendo al viceré di Napoli nel pieno della peste del 1656 per denunciare il cattivo operato dei suoi ministri: «Se a qualche miserabile era stata serrata l'habitatione, non si era pensato al modo d'alimentarlo in modo che, con maggior scandalo, molti erano morti di pura necessità» (citato in Calvi 1981, 442). Ma in molti casi le cifre relative allo sforzo economico messo in campo a tal fine erano notevolissime, e costituivano una fonte di orgoglio civico per i cronachisti che le registravano (Cohn 2010, 278-80). Così, il milanese Paolo Bisciola stimava in 571.032 lire, 14 soldi e 5 denari la spesa affrontata dall'erario per il solo nutrimento dei «poveri della Città» durante la quarantena generale proclamata dalla fine di ottobre del 1576 a inizio marzo dell'anno successivo, senza dunque contare il quasi altrettanto considerevole esborso sostenuto per quelli del vicino Borgo degli Ortolani, per il «Clero povero» e per i mendicanti rinchiusi negli appositi ospizi (Bisciola 1577, s.n.p.). Ingrassia notava che dei più di 60.000 scudi spesi dalla città di Palermo in soli cinque mesi tra il 1575 e il 1576, una larga parte era stata destinata alle elemosine per i poveri (Ingrassia 1576, 235). Giovanni Francesco Fiocchetto, primo medico del duca di Savoia, ricordava che tra il 1630 e il 1631 a Torino erano stati impiegati 14.000 scudi al mese per sostenere «con molta carità» i poveri del lazzeretto, della città e del territorio, assicurandogli «legna, pane, vino, carne, formaggio, oglio, butiro» (Fiocchetto 1631, 142-3).

Probabili esagerazioni a parte, cifre tanto importanti possono essere spiegate con l'ampia platea delle persone da assistere. Secondo quanto riportato da Giacomo Filippo Besta per la peste di Milano del 1576-7, a inizio quarantena i deputati cittadini avevano contato 42.710 poveri da sfamare nelle loro case, a cui andavano aggiunti i cinquemila degli ospedali e delle capanne costruite fuori dalle mura per alloggiare i contagiati, e i mille religiosi in conventi e monasteri (Besta 1578, 24v). Durante l'epidemia fiorentina del 1630-31, un documento ufficiale segnalava l'esistenza di 30.452 individui bisognosi di sostentamento, su una popolazione residente di 61.408 unità (Henderson 2019, 136). Numeri impressionanti, che richiedono forse un qualche chiarimento semantico. Nel vocabolario di Antico regime, «poveri» non erano solo gli assolutamente indigenti e miserabili. Piuttosto, il

lemma si riferiva a tutti coloro che, privi di proprietà e rendite personali, erano in tutto o quasi dipendenti dal lavoro per la loro sopravvivenza quotidiana, e risultavano perciò estremamente vulnerabili a riduzioni di salario, disoccupazione, malattie e altre circostanze più o meno prevedibili. È evidentemente in questo senso che il termine è usato nelle fonti di cui ci stiamo occupando. Così Bisciola:

Si son mantenuti li poveri della città sempre sin in questi giorni, quelli dico, che non potevano mantenersi senza il lavorare, & chi non poteva haver il suo non negoziandosi» (Bisciola 1577, s.n.p.).

Nel secolo successivo, Alessandro Tadino riportava la preoccupazione dei magistrati milanesi della Sanità, consapevoli

che per lo crescimento di questo male cominciavano cessare li lavorerij di seta, pannine, oro, & altre sorte de merci per causa del che scorrevano pericolo li poveri morire di fame (Tadino 1648, 79).

Qui come altrove, la stretta relazione tra povertà e lavoro non potrebbe essere più chiara. La si ritrova del resto anche ad altre latitudini. Ragionando sulle disastrose conseguenze sociali della Grande Peste londinese del 1665, l'anonimo protagonista del *Journal* di Defoe ricordava come

essendo fermi tutti i commerci, ogni prestazione cessò; il lavoro, e con esso il pane della povera gente, venne a mancare; e all'inizio i lamenti dei poveri erano la cosa più terribile, sebbene, con la distribuzione dei sussidi, la loro miseria fosse grandemente alleviata (Defoe 2020).

La fornitura di cibo e legna per il riscaldamento non costituiva l'unica forma di soccorso pubblico ai «poveri». Talvolta gli aiuti precedevano lo scoppio dell'epidemia, ed erano pensati in chiave profilattica. Nel tentativo di prevenire la corruzione dell'aria, che una lunga tradizione medica considerava come una delle principali cause del diffondersi della malattia (Snowden 2019, 14-26), nel 1630 la Sanità di Firenze aveva intrapreso ad esempio una vasta campagna per riparare le fuoriuscite dei pozzi neri e sostituire i pagliericci nelle abitazioni dei quartieri poveri. A inizio settembre, i magistrati registravano un totale di 2.347 pagliericci distribuiti a spese della città, un numero che corrispondeva al 3% circa della popolazione residente (Henderson 2019, 60-70). I beni non erano poi il solo oggetto della liberalità pubblica, che poteva manifestarsi altrettanto spesso nell'erogazione di servizi. Servizi per la salute del corpo e dell'anima, *in primis*: medici e cerusici appositamente assunti per occuparsi gratuitamente dei poveri, ospedali creati o potenziati per accogliere i malati che non potevano permettersi cure private, sacerdoti per somministrare i sacramenti ai moribondi (Fiochetto 1631, 170; Carmichael 1983, 519; Cipolla 2007, 63-4). Ma le autorità potevano intervenire

anche, eccezionalmente, nella sfera del diritto civile, per alleviare il disagio di coloro che non erano stati in grado di lavorare durante la crisi e che erano perciò stati costretti a indebitarsi o a rimanere indietro con l'affitto. Così, ad esempio, il Senato di Milano aveva ordinato nel settembre 1576 il rilascio di tutti i prigionieri per debiti privati, e nel 1577 aveva dichiarato una moratoria di sei mesi sugli sfratti (Centorio degli Ortensi 1579, 114 e 344-5). Misure analoghe furono prese nuovamente mezzo secolo più tardi, in occasione della peste del 1630-31 (Tadino 1648, 125-6 e 137).

Curvature morali

Un dato emerge dal quadro appena abbozzato: in tempi di emergenza sanitaria, la logica che di norma regolava la distribuzione di beni, servizi e diritti poteva subire – per intervento diretto delle autorità preposte – una piegatura peculiare che la inclinava a favore dei ceti solitamente meno avvantaggiati. Restano da chiarire le cause di questa differente curvatura gravitazionale capace di riconfigurare temporaneamente il campo economico e giuridico.

Quando, sia pur in modo cursorio, la letteratura esistente prende in considerazione questa fisionomia più benigna assunta dalle politiche pubbliche di contrasto alle epidemie, le interpretazioni sembrano oscillare tra l'apprezzamento dello speciale «impegno [...] per la causa dei poveri» (Henderson 2019, 82) mostrato da organizzazioni private o personaggi singoli – Carlo e Federico Borromeo nella Milano di Cinque e Seicento, ad esempio, o il Granduca Ferdinando II nella Firenze del 1630 – e un approccio più funzionalistico teso a sottolineare la necessità di prevenire disordini e rivolte. Entrambe le soluzioni non risultano tuttavia pienamente soddisfacenti. La prima pecca di eccessiva personalizzazione, facendo dipendere strategie tanto complesse e relativamente ben coordinate dalla benevolenza e buona volontà di individui isolati. La seconda non riesce a spiegare *perché* i poveri potessero sentirsi autorizzati a rivoltarsi, e perché viceversa dall'alto non si rispondesse con la pura e semplice repressione. L'ipotesi di un'economia morale delle epidemie, così come precedentemente (ri)definita, consente, credo, di sciogliere questi nodi. L'idea è che, nei periodi di crisi sanitaria, l'esistenza di un certo insieme di norme, vincoli e valori parzialmente condivisi obbligasse i governanti – poco importa se per pressione sociale o intima convinzione personale – a farsi carico dei governati, legittimando questi ultimi a insorgere nel caso in cui ritenessero che quel patto sociale implicito fosse stato violato.

Di quali elementi si componeva questo insieme di norme e valori? Non è evidentemente possibile dare una risposta semplice. Innanzitutto, valori e norme non sono entità inerti con limiti ben definiti: sono, al contrario, artefatti culturali e storici, intrecciati tra loro e con linee di separazione mobili, che possono perciò

essere districati solo sul piano analitico. In secondo luogo, essendo il prodotto di pratiche, tradizioni e istituzioni storicamente e geograficamente variabili, essi sono anche altamente dipendenti dal contesto: quel che è vero per una determinata regione in un determinato momento può non essere vero per un'altra regione, o per la stessa regione in un altro momento. Infine, le economie morali sono infrastrutture perlopiù implicite: di solito vengono cioè date per scontate, e solo raramente gli attori sociali avvertono l'esigenza di esplicitarle. Ciò detto, le crisi epidemiche – così come altre situazioni di intensità comparabile – rappresentano una delle migliori occasioni per gettare uno sguardo su queste strutture simboliche altrimenti invisibili: è infatti quando il sottinteso normativo che regola tacitamente l'ordinario subisce la pressione crescente di circostanze straordinarie, che esso comincia ad affiorare sulle pagine degli autori interessati a difenderlo.

Possiamo perciò tentare di dipanare i vari fili che intessevano l'economia morale delle epidemie nelle città italiane della prima età moderna, seguendo le tracce sparse che appaiono qua e là nelle fonti. Il modello religioso della carità vi ricorre senza dubbio in maniera preminente, e il tradizionale catalogo delle sette opere di misericordia gioca spesso un ruolo di primo piano. Non a caso, come già si è avuto modo di osservare, «elemosina» era il termine sotto cui venivano solitamente rubricati gli aiuti pubblici a individui e gruppi resi più fragili dalle conseguenze della peste. Come Colin Jones ha mostrato a proposito della Francia prerivoluzionaria, persino in tempi normali l'«imperativo caritatevole» che imponeva di donare ai poveri, e l'aspettativa sociale relativa, erano talmente potenti nei paesi cattolici da rendere di fatto sfumato il confine tra volontarietà e obbligo (Jones 1989). Ribadire tale imperativo diventava tanto più necessario nei tempi anormali in cui l'infuriare del morbo rischiava di spezzare il legame comunitario e di «distruggere l'illusione della cura paternalistica dei poveri da parte dei ricchi» (Pullan 1992, 117). Certo, ricorda Muratori ancora a inizio Settecento, è assolutamente legittimo che quelli che ne hanno i mezzi tentino di mettersi in salvo fuggendo dalla città appestata. Costoro non devono però commettere l'errore di credersi

esentati anche da alcune Leggi della Carità Cristiana. Restando allora nelle Città i Mendichi, gli Artigiani, e tanti altri soliti a guadagnarsi il pane alla giornata, perché loro manca la comodità di ritirarsi altrove; e dall'altro canto potendo cercar' asilo nella campagna i soli meglio stanti: ognuno intende, che viene a mancare alla povera gente della Città, chi loro faccia limosina, e somministri da lavorare [...]. Pertanto non è un solo Consiglio, ma è ancora un Precetto chiaro della Carità Cristiana, che stando anche i Cittadini fuor di Città, aiutino in sì estrema necessità, e soccorrano i rimasi nella medesima [...] (Muratori 1714, 33-34).

Nella concezione cattolica, la carità non era peraltro una relazione solo binaria. Il movimento del dare e del ricevere era sempre triangolato dalla mediazione divina,

perché era presso Dio che gli uomini accumulavano i meriti delle loro buone opere. Così, nutrire gli affamati a spese pubbliche poteva essere visto come il modo migliore per mitigare «la giusta ira di Dio verso li nostri peccati» (Tadino 1648, 10). Se si considera che la collera divina aveva a lungo figurato come causa principale della peste (Snowden 2019, 10-13), e continuava ad avere un ruolo centrale ancora in molti trattati del XVII e persino XVIII secolo, diventa facile capire perché prendersi cura dei poveri fosse considerato così importante non solo per la loro sopravvivenza, ma per la sopravvivenza della città tutta.

Anche le rappresentazioni giuridiche e politiche avevano un loro peso decisivo. Argomentando a favore dell'imposizione di una «*collecta*» generale per finanziare i soccorsi pubblici in caso l'erario non fosse sufficientemente fornito, Ripa spiegava che «è infatti interesse dello Stato che i poveri non muoiano, perché senza i poveri la città non è completa (*perfecta*)» (Ripa di San Nazzaro 1598, 149). Il testo rimandava a un passo del Digesto (50.11.2) in cui Callistrato, citando la *Repubblica* di Platone, sosteneva che, per poter essere «abitata in modo buono e felice», una città avesse bisogno di un numero consistente di contadini, lavoratori e mercanti che provvedessero alle sue esigenze materiali. È allora piuttosto evidente come, dietro l'immagine organicista della *communitas perfecta* impiegata da Ripa, si profili di fatto una ben determinata realtà socio-economica, che di nuovo conferma l'identificazione moderna di lavoro e povertà. I poveri erano necessari per svolgere quei compiti essenziali che, letteralmente, rendevano possibile la vita associata. Ecco perché, come scriveva Muratori, mantenerli a spese pubbliche «in congiuntura di Contagio» non è solo «un atto di somma Carità» ma anche

un interesse importantissimo, perché perduti gli Artigiani, i Contadini, i Trafficanti, e gli altri Operai, non si può dire, che pregiudizio ne venga a coloro che restano in vita. È misero il Capo, allorché nol servono, o gli mancano le Membra (Muratori 1714, 136-7).

L'orgoglio civico costituiva un altro tassello rilevante del mosaico. L'ideale umanistico dell'onore poteva infatti funzionare nei governanti da stimolo ulteriore per il mantenimento del dispositivo paternalistico. Così Centorio:

Poi che la memoria de gli egregij fatti (come per eterna) da noi tanto si studia di accrescere, e mantenere nelle menti de gli huomini, per accenderli a gloriose opere [...]. Quanto si dovrà adunque con ogni ragione essaltare quella di coloro, che come veri amatori della loro patria, non ricusando la Morte, mai l'hanno abbandonata, né lasciato in ogni sua afflittione, e calamità di arrearle quegli aiuti, e sovvenimenti, che erano loro possibili (Centorio degli Ortensi 1579, 350).

Non solo colonne infami, dunque, ma anche promesse di fama imperitura. Scrivendo nel giugno del 1630 al Collegio dei medici per sollecitarli ad avere miglior cura dei

poveri negli ospedali e nei lazzaretti, i magistrati milanesi assicuravano che, così facendo, «oltre le SS. VV. da Dio ne acquisteranno copioso merito, la Città ne conserverà verso di loro immortale memoria, et obligatione» (Tadino 1648, 104).

A partire dalla seconda metà del Cinquecento, anche le prescrizioni derivate dal sapere medico cominciano ad acquisire sempre più peso nel determinare l'attenzione rivolta dalle autorità alle condizioni di vita dei poveri. Soccorrerli non era più solo obbligo caritatevole o interesse economico, ma anche una questione di salute pubblica. Nell'Istruzione redatta nel settembre 1576 dalla Sanità di Milano e indirizzata ai deputati dei quartieri incaricati dell'applicazione delle ordinanze sanitarie, si legge ad esempio:

E Sarà ragionevole sopra il tutto provvedere in quella sua Porta, che i Poveri non patiscano, né del vivere, né di Medicine, a fine che per tal causa non periscano, perché potrebbe causare infettatione d'Aere (Centorio degli Ortensi 1579, 109).

Parallelamente, medici e chirurghi insistevano nelle loro opere sulla necessità di garantire «una dieta ricca e appropriata» agli indigenti, non solo come gesto misericordioso ma anche come sicuro metodo di guarigione (Conforti 2007, 145).

Non bisogna tuttavia formarsi dell'economia morale delle epidemie un'immagine oleografica e totalmente pacificata, in cui i poveri figurano solo come oggetti passivi della pubblica benevolenza. La loro *agency* è al contrario sempre ben leggibile persino tra le righe del discorso ufficiale, dove è evidente il ruolo che la minaccia di una loro «azione diretta» giocava nelle scelte politiche. Spazi di appropriazione e conflitto si aprivano ovunque. Una sorta di grado zero può essere già rinvenuto nei tentativi di piegare ulteriormente a proprio vantaggio le logiche distributive emergenziali, integrandole in autonome strategie di sopravvivenza. Ne testimoniano le preoccupazioni e le denunce ripetute di giuristi, trattatisti e magistrati, che mettevano in guardia contro i molti che simulavano i sintomi della peste per essere nutriti negli ospedali (Ascheri 2020, 117-8), o che «rimanevano confinati in casa anche dopo la scadenza della quarantena per godere del sussidio quotidiano» (Cipolla 2007, 121).

C'erano poi forme più corali e rumorose di negoziazione e protesta. Centorio ci informa ad esempio che la decisione del Senato milanese di sospendere per sei mesi l'esecuzione degli sfratti era stata presa in risposta a un «grandissimo rivolgimento» nato «tra gli habitatori delle case» che, impoveriti dall'interruzione dei commerci, invocavano a gran voce una riduzione delle pigioni, e per questo «andavano per Milano promovendo molti mali humori, e disturbi» (Centorio degli Ortensi 1579, 344-5). Quando, nel giugno del 1656, una palizzata viene eretta dalle autorità romane per isolare il quartiere di Trastevere e impedire che il primo focolaio lì registrato si

diffonda a tutta la città, gli abitanti insorgono contro la chiusura e provocano tumulti per chiedere aiuti adeguati (Boiteux 2007, 176 e 190).

Né, del resto, il passaggio all'atto era sempre necessario. Spesso la semplice virtualità latente di una sommossa popolare era condizione sufficiente per far sì che l'infrastruttura 'morale' si traducesse in una concreta 'economia' – in una redistribuzione delle risorse collettive coerente col principio della «cura paternalistica dei poveri da parte dei ricchi». La paura di rivolte rientrava quasi invariabilmente nei fattori che i governanti mettevano sul piatto della bilancia nel deliberare un determinato corso d'azione, e forniva argomenti a coloro che si opponevano a misure rigorose di isolamento e quarantena. Una volta cessati i traffici e rinchiusi i poveri nelle loro case senza la contestuale elargizione di qualche forma di sussidio, il pericolo «che la plebe dovesse tumultuare mancandogli il vivere» era infatti dietro l'angolo (Besta 1578, 25r; cfr. anche Roscio 1665, 31-2). Le «provisioni» che accompagnavano il confinamento generalizzato diventavano allora essenziali per disinnescare il rischio di un «tumulto di popolo» (Besta 1578, 25v). O, detto altrimenti, era la possibilità del tumulto che di fatto innescava l'adozione delle «provisioni».

Conclusioni

Nell'Italia della prima età moderna, l'economia morale delle epidemie si disegnava così all'intersezione di due istanze. Da un lato, una rete di norme, obblighi e valori, riprodotti attraverso canali formali e informali, e circolanti – sia pur con molteplici differenze e variazioni – da un capo all'altro della scala sociale. Dall'altro, la capacità – o, forse meglio, la minaccia – di azione diretta dei governati. Quest'ultimo punto mi sembra sia ancora in larga parte da indagare, e non pare del tutto infondata la speranza che anche in questo caso, come già accaduto per altri ambiti della storia sociale, ulteriori ricerche d'archivio possano restituire senso e parola a un'altrimenti inarticolata «plebe» in tumulto. Quel che è evidente, anche solo dai pochi cenni riportati sopra, è che, contrariamente a quanto si credeva in una diversa stagione storiografica, il tempo della peste non coincideva affatto con un preteso «mutismo dei poveri» (Baehrel 1952, 352).

Questi due aspetti sono tra loro in una relazione dialettica. Il piano 'conflittuale' interagiva con quello 'morale' sia modificandone l'assetto interno o la configurazione complessiva, sia provocandone l'attualizzazione in una determinata politica assistenziale – in una particolare *economia*. Viceversa, l'esistenza di un orizzonte valoriale di impronta paternalistica consentiva di riconoscere almeno in parte la pretesa dei poveri a essere soccorsi in caso di necessità, garantendogli dunque qualche spazio di rivendicazione. Entro certi limiti, s'intende: episodi di punizioni esemplari comminate ai presunti istigatori di rivolte non erano infrequenti (Calvi 1981, 429; Boiteux 2007, 190). Ma è

innegabile che quel peculiare sistema di credenze contribuiva a tenere la soglia di tolleranza relativamente alta, prevedendo un margine per l'espressione anche energica del malcontento; come è innegabile che senza quell'espressione di malcontento l'economia morale sarebbe probabilmente stata destinata a rimanere, per così dire, sulla carta.

Molto altro si potrebbe ancora aggiungere. Mi limito, per concludere, a ricapitolare per titoli le tesi salienti che si è cercato qui sopra di argomentare. Innanzitutto, ho voluto sottolineare l'importanza politica che le misure assistenziali pubbliche rivestivano accanto a quelle di repressione e controllo, su cui si è invece di preferenza appuntata l'attenzione della letteratura anche recente. In secondo luogo, ho tentato di mostrare come queste misure 'caritatevoli' non possano essere date per scontate come se non richiedessero alcuna spiegazione, né possano essere interpretate nei soli termini della generosità soggettiva dei loro propugnatori o della volontà delle élite di «comprare» con le elemosine il silenzio dei poveri (Baehrel 1952, 352). Occorre al contrario ipotizzare l'esistenza di un insieme di norme parzialmente condivise, in modo da dar conto sia dell'obbligo dei governanti a farsi carico dei governati, sia della presenza di spazi di (auto)legittimazione per l'azione diretta dei governati. Infine, ho a più riprese evidenziato come l'economia morale delle epidemie – risultato dell'interazione dinamica dei due momenti appena ricordati – dipenda fortemente dal contesto in cui si realizza, variando cioè a seconda del tempo, del luogo, dell'appartenenza confessionale, del tessuto istituzionale, dei rapporti di forza. Il che equivale a dire: le economie morali – meglio a questo punto declinarle al plurale – sono prodotti interamente *storici*.

È questo forse il contributo più rilevante che la nozione thompsoniana può fornire a uno studio comparatistico delle risposte politiche alle crisi sanitarie. Una volta riconosciuto che non c'è nulla di 'naturale' negli aiuti pubblici garantiti ai settori sociali più colpiti dall'emergenza, si possono allora cominciare a investigare i fattori 'culturali' e strategici su cui fanno perno quelle misure, confrontandoli lungo differenti assi storici e regionali, esplorando i conflitti a cui possono dare luogo ecc. Si prenda ad esempio il caso dei famosi «ristori» concessi nel corso della presente epidemia. Anch'essi si basano su opzioni valoriali date, benché evidentemente molto diverse da quelle che ispiravano i provvedimenti – solo apparentemente analoghi – di Antico regime. Semplificando, è chiaro che il molto maggior peso della componente economica rispetto a quella religiosa determini oggi un altro orientamento delle risorse, una differente curvatura dei meccanismi distributivi. Comprenderne le specificità può allora aiutare ad avere un quadro d'insieme più completo, e a elaborare strategie politiche 'dal basso' all'altezza della situazione. *The moment you hold 'em, you own 'em*: lo stesso motto può avere due significati affatto diversi nella Milano del 1576 e, per dire, nell'Italia del 2021.

Bibliografia

- Ascheri, Mario. 2020. *Rimedi contro le epidemie. I consigli di diritto europeo dei giuristi (secoli XIV-XVI)*. Canterano: Aracne.
- Baehrel, René. 1952. "La haine de classe en temps d'épidémie." *Annales. Economies, sociétés, civilisations* VII (3): 351-60.
- Beauvieux, Fleur. 2014. "Justice et répression de la criminalité en temps de peste. L'exemple de l'épidémie marseillaise de 1720-1722." *Criminocorpus*. Ultimo accesso 29 ottobre 2021.
<https://journals.openedition.org/criminocorpus/2857#ftn1>.
- Besta, Giacomo Filippo. 1578. *Vera narratione del successo della peste, che afflisce l'inclita città di Milano, l'anno 1576. & di tutte le provisioni fatte a salute di essa città*. Milano: per Paolo Gottardo e Pacifico Pontij, fratelli.
- Bisciola, Paolo. 1577. *Relatione verissima del progresso della peste di Milano. Qual principiò nel mese d'Agosto 1576 e seguì fino al mese di Maggio 1577*. Bologna: per Alessandro Benacci.
- Bohstedt, John. 1992. "The Moral Economy and the Discipline of Historical Context." *Journal of Social History* 26 (2): 265-84.
- Boiteux, Martine. 2007. "Le bouclage. Rome en temps de peste (1656-1657)." *Roma moderna e contemporanea* XIV, 1-3: 175-201.
- Calvi, Giulia. 1981. "L'oro, il fuoco, le forche: la peste napoletana del 1656." *Archivio Storico Italiano* 139 (3): 405-58.
- Carmichael, Ann G. 1983. "Plague Legislation in the Italian Renaissance." *Bulletin of the History of Medicine* 57 (4): 508-25.
- Carmichael, Ann G. 1986. *Plague and the Poor in Renaissance Florence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Centorio degli Ortensi, Ascanio. 1579. *I cinque libri degl'avvertimenti, ordini, gride et editti: fatti, et osservati in Milano, ne' tempi sospettosi della peste; ne gli anni MDLXXVI et LXXVII*. Venezia: appresso Giovanni e Gio. Paolo Gioliti De' Ferrari.
- Cipolla, Carlo M. 2007. *Contro un nemico invisibile. Epidemie e strutture sanitarie nell'Italia del Rinascimento*. Bologna: il Mulino.
- Cohn, Samuel K., Jr. 2010. *Cultures of Plague: Medical Thinking at the End of the Renaissance*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Conforti, Maria. 2006. "Peste a stampa: trattati, relazioni e cronache a Roma nel 1656." *Roma moderna e contemporanea* XIV (1-3): 135-58.

- Defoe, Daniel. 2020. *Diario dell'anno della peste*. Roma: Elliot.
- Fassin, Didier. 2009. "Les économies morales revisitées." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* LXIV, (6): 1237-66.
- Fiochetto, Giovanni Francesco. 1631. *Trattato della peste, et pestifero contagio di Torino, & c.* Torino: appresso Gio. Guglielmo Tisma.
- Henderson, John. 2019. *Florence Under Siege. Surviving Plague in an Early Modern City*. New Haven-London: Yale University Press.
- Ingrassia, Giovanni Filippo. 1576. *Informatione del pestifero, et contagioso morbo: il quale affligge et haue afflitto questa Città di Palermo, & molte altre Città, e Terre di questo Regno di Sicilia, nell'anno 1575 et 1576*. Palermo: appresso Giovan Matteo Mayda.
- Jones, Colin. 1989. *The Charitable Imperative. Hospitals and Nursing in Ancien Régime and Revolutionary France*. London-New York: Routledge.
- Muratori, Lodovico Antonio. 1714. *Del governo della peste, e delle maniere di guardarsene*. Modena: Per Bartolomeo Soliani.
- Pullan, Brian. 1992. "Plague and Perceptions of the Poor in Early Modern Italy." In *Epidemics and Ideas. Essays on the Historical Perception of Pestilence*, a cura di Terence Ranger e Paul Slack, 101-24. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quammen, David. 2020. "The Warnings. Why we should have known to prepare for COVID-19." *The New Yorker*, May 11, 2020.
- Ripa di San Nazzaro, Gianfrancesco. 1598. *Illustris de peste tractatus iuridicus ac politicus*. Lipsiae: imprimebat Michel Lantzenberger.
- Roland, Charles G. 1992. *Courage Under Siege: Starvation, Disease, and Death in the Warsaw Ghetto*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Roscio, Gregorio. 1665. *De Postrema Pestilentia Urbis Romae*. Roma: Excudebat Vitalis Mascardus.
- Slack, Paul. 1988. "Responses to Plague in Early Modern Europe: The Implications of Public Health." *Social Research* 55 (3): 433-53.
- Snowden, Frank M. 2019. *Epidemics and Society. From the Black Death to the Present*. New Haven-London: Yale University Press.
- Tadino, Alessandro. 1648. *Raguaglio dell'origine et giornali successi della gran peste contagiosa, venefica, & malefica seguita nella Città di Milano, & suo Ducato dall'anno 1629 sino all'anno 1632*. Milano: per Filippo Ghisolfi.

- Thompson, Edward P. 1981. *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*. Torino: Einaudi.
- Thompson, Edward P. 1993. "The Moral Economy Reviewed." In *Customs in Common*, 259-351. London: Penguin.
- Thompson, Edward P. 2009. *L'economia morale delle classi popolari inglesi nel secolo XVIII*. Varese: et al. Edizioni.

Lorenzo Coccoli is a post-doc in the History of Political Thought at the University of Insubria. He is author of various articles on the history of political institutions, political thought and social history. He edited *Commons/Beni comuni. Il dibattito internazionale* (2013), *Genealogie del presente. Lessico politico per tempi interessanti* (2014, with M. Tabacchini and F. Zappino) and *I poveri possono parlare? Soggetti, problemi, alleanze* (2021). In 2017, he published the monograph *Il governo dei poveri all'inizio dell'età moderna. Riforma delle istituzioni assistenziali e dibattiti sulla povertà nell'Europa del Cinquecento*.

Email: coccoli@hotmail.com