

SPAZIOFILOSOFICO

2/2017

Numero 20
Povertà



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Editorial Board

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Erica Benner
Silvia Benso
Edward S. Casey
Gianfranco Dalmaso
Susan Haack
Ágnes Heller
Simo Knuutila
Thomas Macho
Ugo Perone
Luciana Regina
John Sallis
Brian Schroeder
Bernhard Waldenfels
Jason M. Wirth
Palle Yourgrau

Editorial Advisory Board

Teodolinda Barolini
Peter Dahler-Larsen
Mario Dogliani
Jennifer Greene
Hans Joas
John D. Lyons
Angelo Miglietta
Angelo Pichierri
Notger Slenczka
Francesco Tuccari

Redazione

Ezio Gamba

Comunicazione e Stampa

Alessandra Mazzotta

Progetto Grafico

Filippo Camedda

© 2017 SpazioFilosofico
Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788

Gli articoli della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

2/2017

POVERTÀ

a cura di Enrico Guglielminetti ed Ezio Gamba

INDICE

E. GUGLIELMINETTI, <i>Aspetti della povertà. Editoriale</i>	219
E. GUGLIELMINETTI, <i>Aspects of Poverty. Editorial</i>	221

TEORIA

D.T. MEYERS, <i>Poverty, Responsibility Practices, and Social Welfare</i>	225
F. CUNIBERTO, « <i>Et coram patre le si fece unito</i> ». <i>Riflessioni sulla povertà e i suoi equivoci</i>	241
E. GUGLIELMINETTI, <i>Povertà sottosopra</i>	253

POLITICHE

S. BRADSHAW-S. CHANT-B. LINNEKER, <i>Knowing Gendered Poverty in the Global South: A Protracted Path to Progress?</i>	265
C. CAPELLO-V. PORCELLANA, <i>Per un'antropologia della povertà. Osservazioni etnografiche a Torino</i>	287

PRATICHE

M. VINAI-E. SULIS, <i>Il caso di un distretto impoverito: quali strumenti per la comprensione di un territorio</i>	299
--	-----

STUDI

K.L. HUGHES, <i>"The Sweetness of Nothingness." Poverty and the Theology of Creation in Bonaventure, Angela of Foligno, and Meister Eckhart</i>	307
G. SCHIAVONI, <i>La "povertà" alla prova dell'"esperienza". Due autori a confronto: Rilke e Benjamin</i>	317
Sugli Autori/ <i>About the Authors</i>	327

POVERTÀ

ASPETTI DELLA POVERTÀ

EDITORIALE

I contributi raccolti in questo numero prendono in esame le due facce della povertà, quella oscura della indigenza e quella luminosa della spiritualità francescana. Più che di una mera scelta editoriale, si tratta qui di una oggettiva complessità del termine “povertà”. È difficile pensare che il rapporto tra le due povertà sia di semplice univocità, che cioè la parola “povertà” significhi, nei due casi, la medesima cosa. Affermarlo, vorrebbe dire mettere su di un piano di parità la disperazione (l’indigenza) e la gioia (l’“altissima povertà”). È facile pensare che il rapporto tra le due accezioni di “povertà” sia – viceversa – di semplice equivocità, che la povertà in spirito non abbia cioè, in buona sostanza, nulla che fare con la povertà materiale. È plausibile pensare che i due aspetti della povertà – la sua bruttezza e la sua bellezza – contraggano storicamente, in modi non semplici da definire, un rapporto di analogia, che non sarebbe quindi né di pura univocità né di pura equivocità.

Se la povertà brutta e quella bella si citano in qualche modo l’un l’altra, non ne deriva certo un minore impegno nel combattere gli effetti e le cause della povertà-indigenza. Ciò che può derivare da una lettura incrociata delle due accezioni del termine, è piuttosto l’idea che la lotta per l’emancipazione dalla povertà possa mirare più in alto rispetto al rovesciamento della povertà di moltissimi in un benessere per tutti. Tale rovesciamento è necessario, ma non è forse la meta ultima, quanto piuttosto un obiettivo intermedio.

Detto altrimenti, la povertà non è necessariamente povera di verità. Contiene qualcosa in sé, che va preservato, che non merita di essere semplicemente distrutto o eliminato. La povertà dev’essere oggetto piuttosto di un superamento, che non di una mera cancellazione.

Del resto, l’idea marxiana che il proletariato sia la classe universale, la cui emancipazione coincide con l’emancipazione dell’umanità stessa, individua nella povertà il luogo della verità storica – un luogo oggettivo, che non implica necessariamente il possesso soggettivo della verità, giacché questa, in quanto appunto è verità, trascende piuttosto ogni mera soggettività.

Per quanto, dunque, possa essere irritante che si battezzi la gioia con lo stesso nome (“povertà”) con cui si chiama il dolore, questa polisemia linguistica (la densità del concetto di “povertà” consegnatoci dalla tradizione) può forse essere presa come una specie di *caveat*: ciò di cui andiamo in cerca, fosse pure con una rivoluzione, non è semplicemente *il contrario* di ciò che ora siamo. La declinazione che il concetto di “povertà” (*Armut*) ha assunto nella letteratura e nella filosofia tedesche – cui è dedicato l’ultimo articolo di questo numero, su Rilke e Benjamin – sembra invitarci a pensare in questa direzione.

Enrico Guglielminetti

ASPECTS OF POVERTY

EDITORIAL

The essays collected in this issue examine two aspects of poverty: the obscure side of indigence and the luminous side of Franciscan poverty. More than a mere editorial choice, the matter is that of an objective complexity of the term “poverty.” It is hard to think that the relation between the two forms of poverty is simple univocity; that is, that the word “poverty” means the same thing in the two cases. Such an affirmation of univocity would amount to placing despair (indigence) and joy (“the highest poverty”) on an equal level. It is easy to think, on the contrary, that the relation between the two senses of “poverty” is simple equivocity; that is, that spiritual poverty has nothing to do with material poverty. It is plausible to think that the two aspects of poverty (its ugliness and beauty) historically enter a relation of analogy, which would be neither pure univocity nor pure equivocity, according to ways that are not easy to define.

That ugly poverty and beautiful poverty in some way refer to each other does not imply a reduced commitment to fight against the effects and causes of poverty-indigence. What might ensue from an intersectional reading of the two senses of the term “poverty” is the idea that the struggle for emancipation from poverty may aim at a higher goal than simply overturning the indigence of many into a benefit for all. Such an overturning is necessary, yet it is perhaps not the ultimate goal but rather an intermediate objective.

In other words, poverty is not necessarily poor with respect to truth. It contains something that ought to be preserved, that does not deserve being simply destroyed or eliminated. Poverty ought to be the object of an overcoming rather than of a mere cancellation.

Marx’s idea that the proletariat is the universal class, whose emancipation coincides with the emancipation of the entire human kind, identifies poverty as the site of historical truth – an objective site, which does not necessarily mean the subjective possession of truth because truth as such transcends all mere subjectivity.

That joy is called with the same term (“poverty”) that is used for suffering may be cause of irritation; nevertheless, such a linguistic polysemy (the thickness of the concept of “poverty” as it is handed down to us by the tradition) may perhaps be understood as some sort of a *caveat*: what we long for, even perhaps through a revolution, is not simply the *opposite* of what we currently are. This is the direction toward which the variations that the concept “poverty” (*Armut*) has taken up in German literature and philosophy (to which the last essay in this issue on Rilke and Benjamin is devoted) seem to invite us to think.

Enrico Guglielminetti

(English Translation by Silvia Benso)

TEORIA

Diana Tietjens Meyers

POVERTY, RESPONSIBILITY PRACTICES, AND SOCIAL WELFARE

Abstract

This paper addresses the problem of domestic poverty in the Global North. There is a presumption that healthy, capable adults are responsible for meeting their own needs. Still, we must ask when this presumption is defeated and the state becomes responsible for providing welfare payments and services. Using a skills-based account of autonomy, this paper sets out a spectrum of responsibility practices in diverse contexts and the values at stake in each context. Finally, the paper anchors welfare entitlements in social and economic human rights and proposes a responsibility practice suitable for social welfare policy.

In recent years, philosophers have drawn attention to and theorized about poverty in the Global South – its etiology, the responsibility the Global North bears for its persistence, and the obligations of relatively affluent states and their citizens to alleviate it. The surge of migration from the Global South to the Global North that started in 2015 and continues apace compounded the urgency of addressing issues concerning the interconnections between poverty and persecution. Without in any way questioning the importance of this global focus, I am concerned that the magnitude and normative significance of domestic poverty in some Global North states is being eclipsed. Especially in states that celebrate individualism and regard provision of a social safety net as optional – e.g., the US and Britain – poverty and such concomitant harms as homelessness and hunger inflict extensive and grievous suffering.

To illustrate the problem of domestic poverty in the Global North, I'll focus on the US. According to the US Census Bureau, the national poverty rate in 2015 was 13.5 per cent, which translates into 43.1 million people living in poverty¹. According to a January 2015 survey conducted by the US Department of Housing and Urban Development, 565,000 people were living on the streets, in cars, in homeless shelters, or in subsidized transitional housing, and a quarter of these homeless individuals were under the age of eighteen². According to the US Department of Agriculture, 12.7 per cent of US households (15.8 million) were food insecure – that is, “uncertain of having, or unable to acquire, enough food to meet the needs of all their members” – at some point during 2015³. Considering the wealth of the US together with the norms codified in the

¹ <http://www.census.gov/library/publications/2016/demo/p60-256.html>.

² <http://www.reuters.com/article/us-usa-homelessness-idUSKCN0T908720151120>.

³ <http://www.ers.usda.gov/topics/food-nutrition-assistance/food-security-in-the-us/key-statistics-graphics.aspx>.

International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights, these statistics expose a colossal injustice⁴.

Developing a convincing position regarding this type of poverty is complicated by the presumption that healthy, capable adults are responsible for meeting their own needs and those of their dependents by earning a living. I don't doubt the legitimacy of this presumption. However, it is an open question how best to conceptualize responsible agency for purposes of social welfare policy – that is, policy concerning payments to persons with severe disabilities and indigent parents with dependent children, public housing subsidies, drug abuse rehabilitation, unemployment benefits, “retooling” programs for displaced workers, home-care for the elderly poor, and so forth. Under what circumstances, we must ask, is it appropriate to acknowledge that needy persons are not responsible for their plight and therefore that they should be granted benefits sufficient to their needs?

To develop an answer to this question, I begin by outlining a skills-based theory of autonomy that illuminates the distinctive identities of autonomous agents and their ability to express their identities in action (section 1). In light of my concern with the problem of poverty within affluent societies, I emphasize that my account of autonomy explicates the impact of oppressive social forces on identity and agency as well as our capacities to resist these forces. Moreover, I maintain that all healthy adults develop sufficient proficiency in autonomy competency to command others' respect and to justify deference to their personal choices.

I then argue that uncontroversial practices regarding ascriptions of responsibility presuppose a conception of an autonomous person along the lines I have sketched (section 2). How does this view of autonomous agency play out in the strikingly different responsibility practices found in criminal courts and in everyday affairs?

Socially embedded practices of holding people responsible (or not) range along a spectrum. On the one hand, everyday social interaction is governed by fairly lax customary practices. On the other hand, criminal law is governed by strict, institutionally enforced practices. Still, neither of these poles seems fitting for purposes of social welfare policy. So I need to explain why not, and I need to explicate a suitable responsibility practice for this domain.

Despite the contrasts between informal and legal responsibility practices, my account of an autonomous agent renders both of them morally reasonable. Moreover, it makes sense of the ways in which we modulate these practices in diverse circumstances. Although most of us don't go around lobbing accusations at people for every slip-up in everyday interactions, we do take individuals' behavior to be expressive of who they are, and we don't assume they are out of control. Thus, we may opt to hold an acquaintance responsible and demand an apology or some other consideration. By the same token, although an unfortunate personal history or onerous circumstances in life do not absolve criminal defendants of responsibility for crimes they have committed, criminal law rightly allows such considerations to mitigate the severity of the penalties judges

⁴ <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>.

impose⁵. These features of responsibility practices, I argue, reflect the values that these practices seek to uphold.

With respect to the issue of poverty in the midst of affluence, my account of the relationships between responsibility and agency at the poles of the spectrum of responsibility practices provides the conceptual resources needed to explicate a morally defensible responsibility practice for social welfare policy. With respect to social welfare policy, I take some types of paternalism to be offensive despite being loath to penalize prospective beneficiaries for past mistakes or ongoing transgressions that causally contribute to their present neediness. Consequently, it is incumbent on me to resolve the seeming tension between the autonomous dignity that underwrites an anti-paternalist responsibility practice and the acknowledgment of human fallibility that underwrites a forgiving responsibility practice. To address this question, I explore the values that should underwrite responsibility practices with respect to social welfare benefits.

In particular, I consider the moral grounding of social welfare policy in social and economic human rights together with appropriate mechanisms for implementing these human rights (section 3). This human rights view of social entitlements helps to resolve the tension I just articulated. As an advocate of a human rights approach to social entitlements, I worry very little about encouraging social dependency, slightly more about preventing free-riding, and a great deal about making sure people's needs are met. In an ideally just society, I might have a different view. But the world I live in is marred by systemic injustices of various kinds – notably, racial oppression, violence against women, xenophobic anti-immigrant sentiment, and in recent decades the ever-widening wealth and security gap between a tiny rich elite and everyone else⁶. These injustices contribute mightily to the persistence of the unmet needs that social welfare policy is supposed to address. For this reason, I am inclined to position my conception of a responsible agent for purposes of social welfare policy closer to the latitudinarian end of the spectrum than neoliberals would find palatable.

In the final section of this paper, I lay out the implications of my view of autonomy for the responsibility practices of social welfare institutions (section 4). Having linked social welfare entitlements to social and economic human rights, and having shown that efforts to realize social and economic rights must be understood against a background of intersecting systems of oppression, I argue that my account of autonomy rules out rigid criteria and merciless strictures for receiving benefits and requires a consultative relationship to clients. Thus, grounding social welfare entitlements in the human rights regime and regarding prospective clients of social services as autonomous agents supports my sympathy for the ways that lives can go off track together with my distaste for paternalistic treatment of social welfare beneficiaries.

From a bureaucratic perspective, it might seem obvious that social welfare policy should contrive to incentivize choices that are likely to lead to productive lives for

⁵ Alas the mandatory sentence laws favored by “law and order,” “tough on crime” politicians contravene this humane practice.

⁶ It is perhaps worth reiterating that I am addressing myself to current social welfare policy in the US and similar states, and my lists of entitlement programs and systemic injustices reflect the constraints I have placed on my project. Again, I am not writing from the perspective of global justice, nor do I attempt to consider social welfare policy in the Global South.

beneficiaries and that accomplishing this goal hinges on factual questions that empirical investigation can answer. However, the successes of this social engineering approach have been few and far between. No doubt, this failure is due in no small part to the lack of political will to undertake anything more than band-aid programs to redress structural injustice, but the account of autonomy I defend suggests a deeper reason. Specifically, because top-down policy-making is not rooted in respect for the autonomy of the intended beneficiaries, it often overlooks obstacles to achieving its goals, and its goals may be at odds with the priorities of beneficiaries.

1. *Autonomy as a Competency*

The concepts of autonomy and responsibility are so intertwined that some philosophers regard making sense of ascriptions of responsibility as a criterion for an acceptable account of autonomy (Velleman 2000, 5 and 128-129; Buss 2012, 648). I agree that everyday responsibility practices presume autonomous agency. However, for my present purposes, the most relevant philosophical work on autonomy attends to both the phenomenology of autonomy and the challenge that internalized oppression poses to theorizing autonomy (Friedman 2003; Christman 2009; Benson 1991, 2005; Westlund 2009; Killmister 2014). In the same vein, my work aims to provide an account of autonomy that is well aligned with actual experience of autonomous choice and action and that addresses the problem of internalized oppression. In pursuit of these goals, I focus on exercising a set of commonplace agentic skills (Meyers 1989, 2002, 2004, 2014).

Autonomous action is action that is under your control and that discloses who you are as a unique individual. If so, a theory of autonomy must explain how people become distinctive individuals and how they exert control over their lives. Of course, for good or ill, individuals are greatly influenced by their social environments. They internalize norms and values when they are young, and social pressures of various kinds continue to factor into their self-understandings and actions throughout their lives. However, people constantly individualize social inputs – sometimes fully taking them on board, sometimes shunning them, sometimes adapting them, always combining them into a more or less cogent personality that in turn organizes their processing of new social inputs.

Many of these individualizing processes operate automatically from the very beginning of life, but as children grow up and mature intellectually and emotionally, they develop a set of agentic skills that they can consciously call on to respond to social influences and make choices:

1. Introspection skills that sensitize individuals to their own feelings and desires, that enable them to interpret their subjective experience, and that help them judge how accurate their self-understanding is;
2. Communication skills that enable individuals to get the benefit of others' perceptions, background knowledge, insights, advice, and support;
3. Memory skills that enable individuals to recall relevant experiences – from their own lives and also those that acquaintances have recounted or that they have encountered in literature or other art forms;

4. Imagination skills that enable individuals to envisage feasible options – to audition a range of self-conceptions they might aspire to and to preview a variety of courses of action they might follow;
5. Analytical skills and reasoning skills that enable individuals to assess the relative merits of different conceptions of what they could be like and directions they could pursue;
6. Self-nurturing skills that enable individuals to secure their physical and psychological equilibrium despite missteps and setbacks – that enable them to appreciate their overall worthiness and assure themselves of their capacity to carry on when they find themselves wanting or their life directions misguided;
7. Volitional skills that enable individuals to resist pressure to capitulate to convention and that enable them to maintain their commitment to their values and goals and carry out their decisions.

These self-discovery, self-definition, and self-direction skills comprise what I call autonomy competency. A component of practical intelligence, this skill set not only enables individuals to consolidate a personal identity and express that identity in action, but it also enables individuals to detect and correct off-base self-interpretations and misjudged decisions.

Individuals who generally enjoy high degrees of autonomy have full repertoires of well-developed, well-coordinated agentic skills. They exercise these skills frequently enough to keep them from atrophying, and they mobilize them when they make significant decisions and when they sense trouble in their lives. By exercising autonomy competency, individuals control their behavior and concomitantly express their distinctive selves.

Because exercising these skills is intrinsically interesting, helps to maintain a satisfying unity between self and action, and enables people to take charge of their lives insofar as this is possible, people who have developed these skills are usually disposed to make use of them. Still, excessive self-consciousness and compulsive deliberation are paralyzing and block spontaneity. Fortunately, there is no need to call on autonomy competency at every turn of events, for competence with respect to agentic skills coupled with open channels of fluid self-awareness and recurring, though irregular, activation of autonomy skills justifies a presumption that when you are acting as you characteristically do, your actions are to some degree autonomous.

Virtually all persons develop considerable proficiency with respect to autonomy competency – that is, sufficient proficiency to enjoy a significant degree of autonomy in some important parts of their lives if not throughout their lives⁷. For this reason, state institutions and other persons owe them respect. Although many social systems endeavor to limit exercise of agentic skills, none completely thwarts the exercise of these skills, nor does any try to. To be sure, oppressive societies are set up to deter autonomous reflection on the ideology and institutional structures that undergird the status quo. Nonetheless, they depend on subordinated individuals to exercise autonomy

⁷ There is a growing consensus in the philosophy of action that autonomy is a matter of degree and that it may be achieved episodically. For discussion of degrees of autonomy, see Meyers 1989, 160-162, 166 and 170; Friedman 2003, 38. For discussion of episodic autonomy, see Meyers 1989, 48, 162, 165, 166 and 232; Benson 1991, 397; Christman 2009, 135.

skills to fulfill their assigned social functions and stay out of trouble (Meyers 2000). This irony paves the way for what I call autonomy seepage – that is, the drift of agentic skills into the forbidden territory of hegemonic norms and prescribed social stations.

None of this is meant to downplay the severity of the harms oppressive forces inflict on countless people, including people in western democratic societies. Nor do I mean to deny that oppression can warp individuals' self-understandings and life projects. Insofar as oppressive social structures succeed in instilling defective values and confining goals in individuals' motivational systems, they interfere with targeted individuals' ability to discern what really matters to them and what they really want to do. However, internalized oppression is not seamless. Various forms of discontent unsettle it – anxiety about making ends meet, anger at deferring to dubious authorities, resentment of others' unearned advantages, and so forth. Noting that oppressive societies beam inconsistent messages at subordinated social groups, Serene Khader points out that the resulting “fractured self-images” and “preferences with multiple/ambivalent effects on flourishing” subvert the power adaptive preferences exert over agency (Khader 2011a, 122-132).

Unaccountable incoherencies and resistant feelings are not lost on subordinated individuals. By exercising their agentic skills they puzzle over their subjective responses and trade stories of mistreatment with friends, thereby becoming aware of the multivalent meanings implicit in their experience. Few meekly capitulate to oppression. More commonly, they exercise their agentic skills to cope with the obstacles their circumstances present and to take advantage of opportunities that come their way. Many find ways to affirm their self-worth and meet their needs without overtly resisting the larger social system. If so, it is undeniable that they achieve a significant degree of autonomy in their day-to-day lives⁸. Nevertheless, it is also undeniable that they are obliged to vie with oppressive social imperatives and economic constraints. Although their agency is robust, it is burdened by unjust background conditions.

2. Autonomy and Uncontested Responsibility Practices

I'll now explain why my view of autonomy allows us to employ different responsibility practices in different spheres of social life while adhering to a single conception of ourselves as agents. At first glance, our responsibility practices seem to presuppose a disjointed conception of agentic subjects, for the concept of a responsible agent allows for multiple specifications according to social practices of holding people responsible that spread out along a spectrum. Defined at one pole by improvisational interpersonal practices of accountability and at the other pole by legally fixed criteria of competency to stand trial on criminal charges, there is heated controversy about where on this spectrum to locate a conception of a responsible agent that is suitable for social welfare policy.

In interpersonal relations, there is a good deal of individual and contextual variation in holding others accountable. In everyday dealings with friends, family, coworkers, and so forth, you might take someone to task for a breach of common decency or for gross

⁸ For related discussion of “bargaining with patriarchy” in developing nations, see Narayan 2001.

ineptitude, but you might let it slide. Although there are limits to leniency in day-to-day interactions, people typically make all kinds of allowances for discourtesy, forgetfulness, bungling, stubbornness, foolishness, and even fairly serious moral lapses. Occasionally people feel compelled to break off a relationship when, for example, inconsideration devolves into hurtfulness or carelessness congeals into incompetence. However, the operative conception of responsible agency is narrow, for by and large people refrain from calling one another to account and ruptures signal flagrant misdeeds.

At the opposite end of the spectrum in the arena of criminal law, the conception of responsible agency is capacious and firm. If an acceptable level of social order is to be maintained, the anonymous members of mass modern societies must expect to incur commensurate penalties for committing acts of rapaciousness or violence. To instill this expectation, criminal law presumes that nearly all adult persons are answerable for their actions. As well, it draws the brightest possible line between responsible agency and its contraries – cognitive incapacity, insanity, and immaturity.

How can we be so lax about commonplace mix-ups and slip-ups and so strict about crimes? Part of the answer is surely that the criminal law is concerned with the gravest moral offenses, whereas customary leniency concerns relatively trivial matters. We care greatly about keeping crime rates low, but we don't care so much about preventing other sorts of social disruption. More mundanely, no one wants to live among people who are always ready with a harsh rebuke, nor does anyone want to feel the sting of shame over every little misstep. But if it is reasonable to hold that there ought to be some correlation between responsibility practices and autonomous agency, it might seem that we are assuming a high degree of autonomy with respect to the types of behavior legally categorized as crimes and a low degree of autonomy with respect to behavior that the law permits.

I think this inference is wrong, but I also think that responsibility practices ought to correlate and do correlate with autonomy. The criminal law is right to exempt children, people with serious mental disorders, and people with severe cognitive disabilities from responsibility because their autonomy skills are under-developed or profoundly impaired. It doesn't follow, however, that whenever we refrain from holding someone responsible in everyday interaction, we are implying that we believe she has acted non-autonomously. By and large, we think of the people in our lives as autonomous agents. Nor does it follow that we hold her responsible, but are extending mercy or forgiveness. When we make a show of forgiving someone for something inconsequential, we are joking. In my view, there is a better explanation for latitudinarian responsibility practices in routine social relations.

We value individuality provided that autonomy competency underwrites it. We feel sorry for mentally ill and cognitively incapacitated adults even if they're endearing, but we appreciate autonomous individuality even if it's sometimes exasperating. In fact, idiosyncratic faults are often described as part of a person's charm. Trusting that the person has developed autonomy competency and that nothing unusually daunting stands in the way of her self-awareness, we treat these oddities as constituents of the mix that is her distinctive self. Idiosyncratic faults spawn many inconveniences and foul-ups in daily life that are not entirely benign. Yet, the ongoing reflexivity, occasional self-review, and capacity for self-correction that signify agentic skillfulness entail that the individual who

bears these traits doesn't consider anything terribly amiss. In other words, our acquaintances' peccadilloes express who they are, and their actions are autonomous. Instead of eliciting blame, however, their autonomous blunders and oversights elicit resigned amusement or perhaps delight in their eccentricity – “that's Suzy for you,” as we sometimes say.

Latitudinarian responsibility practices in personal relationships are the flipside of valuing autonomously grounded individual uniqueness. Whether we view an adult individual's unfortunate proclivities as expressions of individual uniqueness or as symptoms of mental abnormality depends on whether she commands a minimally adequate level of autonomy competency. Of course, things can get out of hand in relationships between indubitably sane and intelligent persons. Blunders can proliferate and become abusive; oversights can proliferate and become wounding. I would add, then, that the limits of tolerance for fecklessness also mirror our recognition of others' autonomy. Basic competency with respect to agentic skills explains why it's appropriate to gently remonstrate with an acquaintance whose peculiarities are becoming tedious and why it's appropriate to let your displeasure be known more forcefully if they are becoming disrespectful⁹.

Yet, as I said earlier, you have discretion over whether to break off relations with a difficult, but autonomous acquaintance. Because she is in control of her actions, it is not unreasonable for you to stop putting up with her antics. Still, your decision might be influenced by your assessment of how autonomous she is. Judging that she is highly autonomous, you might conclude that she is such an extraordinary individual that knowing her is worth the trouble or conversely that her behavior is downright negligent and not worth the bother. Judging that she is minimally autonomous and not in a good position to strengthen her agentic skills, you might honor the extent to which she maintains control over her life by excusing lots of the niggling problems she causes. Thus, fine-grained autonomy assessments figure in decisions concerning whether to hold acquaintances responsible or not.

If my suggestions about how responsibility practices and autonomy correlate are correct, this correlation is not a simple matter of covariance such that stricter responsibility practices presuppose a higher degree of autonomy, and less judgmental responsibility practices presuppose a lower degree of autonomy. The stringent-to-latitudinarian spectrum accurately represents one dimension of our responsibility practices. In this respect, a basic autonomy threshold is what counts. We don't let the perpetrators of heinous crimes off the hook just because their agentic skills fall short of the highest level of accomplishment, and we don't make appreciation of individuality and tolerance for character quirks contingent on a high degree of autonomy. However, this spectrum leaves out the subtle ways in which we take degrees of autonomy into account as we carry out responsibility practices in courts of law and in our relations with friends, family, co-workers, and other acquaintances. We attend to degrees of autonomy

⁹ Of course parents and other caregivers criticize bad behavior on the part of children who are not yet autonomous enough to be held fully responsible for their actions, and they try to encourage children to act better. But they are not justified in breaking off relations with children in part because they are too young and their autonomy skills are too under-developed to warrant the assumption that their actions are expressive of their settled identities and are under their control.

in criminal sentencing as well as in gauging what to expect from the people in our lives and how best to interact with them. Thus, a conception of the autonomous agent that differentiates autonomy from nonautonomy and that also differentiates degrees of autonomy is needed to anchor both the spectrum of responsibility practices I began with and the nuanced ways in which we put responsibility conventions into practice in diverse social contexts.

3. *A Human Rights View of Social Welfare Policy*

We have seen that responsibility practices reflect underlying normative commitments – in interpersonal relations, the value of individuality; in criminal law, the severity of the harm crime inflicts and the value of public safety. Considerations of autonomy enter into responsibility practices first, as a threshold that must be reached for responsibility practices to apply and second, as reasons for refining responsibility judgments and calibrating conduct accordingly. Assuming that responsibility practices in the social welfare realm should follow the same pattern, I now explore the normative grounding of social welfare policy, and I urge that social welfare provisions are vehicles for realizing social and economic human rights.

The International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights (adopted 1966; entered into force 1976) proclaims a number of rights that are pertinent to our present discussion – among them, the rights to work in a freely chosen occupation (Art. 6), to just and favorable conditions of work and equality of opportunity (Art. 7), to social security (Art. 9), to an adequate standard of living (Art. 11), to the “highest attainable” standard of physical and mental health (Art. 12), and to basic education (Art. 13). As is the case with civil and political rights, every person possesses social and economic rights in virtue of the “inherent dignity of the human person” (Preamble)¹⁰. Thus, everyone is entitled to these goods. The question, then, is not whether the state is responsible for ensuring that they are available to all. Rather, the question is how the state can best deliver them.

Liberal democracies with capitalist economies deputize private actors to realize some of these rights. The for-profit sector of the economic system is the principal institution through which the rights to work and to a decent standard of living are realized. Markets in labor and consumer goods and services harness personal liberties and autonomy competency to secure individuals’ livelihoods. However, to offset abuses that corporations and other businesses are wont to commit, a legal framework is needed to ensure fairness in hiring and remuneration as well as safe workplaces. Private institutions may also play a role in education and healthcare, but public funding and institutions are crucial to realizing these rights for all. Families together with private charities have historically provided care and income to needy individuals. But to recognize a human right to social security is to insist that the state must take responsibility for realizing this

¹⁰ The US and a tiny number of other states signed but haven’t ratified this treaty. As a matter of justice, the fact that domestic politics has prevented these countries from becoming States Parties is irrelevant. The Covenant articulates core standards that just societies must live up to.

right. Inasmuch as everyone is vulnerable to disability and unemployment, not everyone has a reliable source of aid when in need, and counting on family members to care for needy individuals imposes onerous and discriminatory burdens on women, the right to social security cannot be completely delegated to the private sector.

Indeed, the state bears ultimate responsibility for guaranteeing all of these rights. Still, because the Covenant acknowledges that resource deficits and market instabilities can hamper fulfillment of social and economic rights, it defines States Parties' obligations modestly. A state is fulfilling its obligations provided that it is undertaking "steps, individually and through international assistance and cooperation" and using the "maximum of its available resources" to progressively realize social and economic rights (Art. 2.1). Although the concept of "maximum available resources" leaves plenty of room for states to weasel out of funding social and economic rights, this Covenant plainly denies that guaranteeing civil and political rights while neglecting social and economic rights is permissible.

From a human rights perspective, social welfare policy is not charity by another name. It is a means of respecting a set of universal entitlements – a set of entitlements that are all but impossible to forfeit. So stringent are the obligations correlated with the rights to adequate nutrition, shelter, and medical care that they are guaranteed to prisoners of war under the Geneva Convention (Art. 15). Although conditions in U.S. "correctional" facilities vary greatly, no decent person thinks that convicted felons forfeit their rights to be fed, clothed, and housed or their right to receive medical care. As well, many prisons provide work and educational opportunities. These uncontroversial rights-respecting practices support a presumption favoring government subvention of the same rights for needy citizens who are after all neither enemy combatants nor incarcerated criminals.

Outside of penal institutions, however, healthy adults are supposed to work and meet their own needs. If this system were functioning equitably and efficiently, it would be reasonable to expect almost all adults to take responsibility for themselves by taking up their opportunities. Correlatively, it would seem reasonable that errant individuals should pay the price of their own irresponsibility and that social welfare programs should function exclusively as backups in cases of layoffs, disability, or catastrophic emergency.

The Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights does not assume that the global economic system is functioning so well. On the contrary, it identifies structural obstacles to realizing human rights through market mechanisms. Unlike the Covenant on Civil and Political Rights, which aims to protect vulnerable individuals from state sponsored aggression, repression, and discrimination, the Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights contemplates the need for fundamental socio-economic transformation. With respect to the right to work, the latter Covenant mandates "policies and techniques to achieve steady economic, social, and cultural development" (Art. 6.2). With respect to the right to be free from hunger, it mandates reforming agricultural systems and international trade in agricultural products to ensure adequate nutrition for all (Art. 11.2). The Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women go further and demand an end to politically, economically, and culturally entrenched race- and gender-based stratification.

Again, under international law, states are obligated to use all available resources to address the structural barriers to full realization of social and economic rights. Yet, even supposing that states fulfill this obligation and dedicate maximal resources to making the necessary structural changes, the Covenant recognizes that the structural changes that would make full realization of social and economic rights through market mechanisms feasible will come about gradually. For that reason and because some members of society will never be able to take care of themselves, are not yet able to take care of themselves, or are no longer able to take care of themselves, the Covenant proclaims a right to social security. In section 4, I ask what responsibility practices befit the obligation to implement the right to social security.

4. *Burdened Agency and Social Welfare Policy*

Preliminary to considering autonomy in relation to social welfare policy, I need to draw out some implications of the view of autonomy I've set out. For various reasons, people achieve different levels of overall autonomy competency – agentic skillfulness, skill coordination, and motivation to use agentic skills. It's possible that individuals aren't all endowed with the same aptitude for each of the agentic skills¹¹. But more than anything else, developing and exercising autonomy competency depends on upbringing and opportunity.

By encouraging children to practice using agentic skills and gradually ceding control over choices as their skills blossom, caregivers and educators cultivate autonomy competency and impress upon children their right to exercise it. Caregivers and educators who inhibit experimentation and demand obedience may stunt agentic skills. Thus, accidents of childhood socialization significantly impact autonomy competency. Later on, socio-economic circumstances differentially shore up or tamp down autonomy. Disadvantage hems in the scope of many adults' opportunities to choose and act autonomously, while advantage bestows wide-ranging opportunities on others. The upshot is that some individuals are fortunate enough to autonomously plot out large chunks of their lives, while many others experience autonomy in confined zones or disconnected episodes.

Still, upbringing and opportunity do not unfailingly predict autonomy. Whereas succumbing to complacency may be costless for those born into privilege, oppression emboldens some people to seize on every chance they get to exercise agentic skills. As a rule, moreover, people don't enjoy consistently high or low degrees of autonomy throughout their lives. Whatever a person's overall level of autonomy proficiency may be, no one is equally adept at handling every type of situation, and defense mechanisms and other causes of self-opacity are bound to baffle autonomy competency now and then.

¹¹ Without prompting, some kids are wonderfully imaginative and make up lively scenarios for themselves; some are quick to make friends and gain social support; some display preternatural self-discipline and strength of will.

What can a view of autonomy with so many imponderables built into it contribute to our thinking about social welfare policy and appropriate responsibility practices for healthy adults who need publicly furnished assistance? In political discourse, the question of responsibility is glossed as a question of moral principle and judgment – how to separate rightful from specious claimants, innocent victims of hardship from free-riders. But a mean-spirited subtext frequently surfaces. When policy makers vilify needy individuals as ‘chiselers’ or ‘welfare queens,’ they rationalize restrictive criteria for benefits, thereby reducing the issue to a crass calculus of cost minimization¹². In response, I argue that conceptualizing social welfare policy as a mechanism for realizing social and economic human rights and linking social and economic rights to the account of autonomy I’ve proposed reframes the central question.

We have seen that the variability of autonomy is compatible with a wide spectrum of responsibility practices. Individuals may be viewed as necessary-to-restrain regardless of their personal predilections, or they may be viewed as worthy-of-wonder in virtue of their individuality. Meeting a minimal autonomy threshold qualifies individuals as subjects of the strict responsibility practices of the criminal law as well as the latitudinarian responsibility practices of everyday social relations. Similarly, differences in degrees of autonomy should not determine where policy regarding welfare benefits belongs on the spectrum of responsibility practices. We must look to the normative grounds of social welfare policy to settle this question, and I have argued that human rights provide that grounding.

From a human rights perspective, an individualistic focus on personal responsibility or “moral hazard” is a diversion from the bedrock problem – namely, insufficient employment capacity and systemically unequal educational and employment opportunities. In foregrounding structural obstacles to realizing social and economic rights, the Covenant lays to rest the invidious myth that needing public services and subsidies betrays ingrained defects of character and habitual irresponsibility – attributes often said to justify withholding social welfare benefits. Poverty is presumptively a consequence of institutionalized injustice and non-optimal markets, as opposed to individual failings. Apart from certifying that individuals are needy, then, qualifications for access to social security programs should be minimal, which is to say that responsibility practices concerning beneficiaries of social welfare programs belong near the latitudinarian pole of the spectrum.

Grounding social welfare policy in human rights draws attention to what I call burdened agency. Vast numbers of individuals are obliged to marshal their agentic skills to devise individual solutions to structural problems. Noticing that this is the case displaces the demeaning distinction between the deserving and the undeserving poor and rules out setting traps to disqualify recipients. In the absence of sufficiently extensive structural reform to eliminate much of the need for social welfare benefits, social welfare policies aimed at excluding needy recipients and pressuring them to find ways to meet their needs without aid wrongfully blame the victims for their plight and

¹² See Fraser and Gordon (1994) for an invaluable historical and rhetorical analysis of dependency talk and the distinction between the deserving and the undeserving poor as distractions from unjust socio-economic power structures.

abrogate the human right to social security. However, regarding social welfare programs as instruments for respecting social and economic rights does not imply that needy individuals bear no responsibility for their lives or that they are incapable of assuming more responsibility, for burdened agency is not equivalent to non-autonomy.

Taking interpersonal responsibility practices or judicial responsibility practices as models, it might seem that social welfare workers should be tasked with tailoring benefit programs to individual traits, talents, and levels of autonomy competency. Recall that we consider degrees of autonomy in our everyday social relations and the criminal law makes allowances for degrees of autonomy in sentencing defendants. Perhaps social welfare responsibility practices should parallel the individualizing components of these other responsibility practices. In my view, social welfare policy should make room for individuality and degrees of autonomy, but not by authorizing case workers to intrude into recipients' lives any more than is necessary to confirm need and make sure that benefits are adequate to need.

My account of autonomy might seem to provide a rationale for embedding benefits in individualized contracts between benefits recipients and social welfare agencies. Since my account is a relational view that underscores the role of friends in giving one another advice, suggesting courses of action, and encouraging each other to stick to their plans, it might seem that social welfare beneficiaries and their case workers should form collaborative relationships both to determine what goods and services beneficiaries presently need and to come up with plans to augment beneficiaries' autonomy and ultimately to enable them to live without public assistance. However, this scheme is fatally flawed because it overlooks the unequal power of the case worker and the benefits recipient as well as the extreme vulnerability of the benefits recipient. In light of these considerations, I reject the idea of granting case workers much discretion in setting terms and conditions for receiving benefits.

Such a system would raise the specter of caprice in the treatment of beneficiaries. Unfair favoritism in granting benefits and prejudicial denial of benefits would be difficult to detect and prevent. Unlike criminal court cases, social welfare applications are processed in private meetings that are not exposed to public scrutiny. Unlike in interpersonal relationships, human rights are at stake, and applying the same standards to all needy persons is vital.

Yet because social welfare programs provide only minimally adequate livelihoods, the right to work would seem to argue for a social welfare system that affords healthy, capable adult beneficiaries opportunities to obtain employment and improve their standard of living. If so, it seems that social welfare policy must take individuality into account, for appropriate opportunities depend on individual talents as well as agentic skills. How can this be accomplished without putting justice in fulfilling the right to social security at risk?

I believe that the only way to combine respect for the right to work with respect for the right to social security is to offer social welfare recipients educational opportunities that really can pay off in good jobs with decent salaries. Job training and work requirements that go nowhere breed warranted cynicism. Threatening recipients with benefit reductions if they refuse to take part does nothing to overcome the ensuing credibility gap. It can only be overcome by offering programs with demonstrable

potential for leveraging significant life improvements. Moreover, genuine educational and employment opportunities mobilize and strengthen individuals' agentic skills and thus indirectly individualize the delivery of social welfare benefits. Leaving it up to individuals to decide whether to take advantage of state sponsored educational opportunities and which opportunities to pursue respects their autonomy and affirms their value as unique individuals while securing their social and economic human rights.

I would like to conclude by offering a suggestion about how social welfare agencies can engage with benefits recipients as non-paternalistic partners, as opposed to cost-cutting adversaries or pseudo-friends, and at the same time increase the probability of autonomous uptake for educational or work opportunities. A consensus has emerged among feminist development theorists that on-the-ground consultation with prospective beneficiaries is indispensable to creating successful transnational development initiatives (Ackerly 2008; Koggel 2009; Khader 2011b; Glazebrook 2011; Cudd 2014). It seems to me that a consultative approach to setting policy should also be standard practice for national social welfare programs. Opportunities that ignore the familial responsibilities of the intended beneficiaries or that fail to address inequities in labor markets that are likely to discourage beneficiaries can be expected to fail. In the US we have witnessed the fatuity and cruelty of programs that wish such contingencies away instead of dealing with them. Since no one knows more about the responsibilities that interfere with taking advantage of educational programs and the inequities that undercut job performance and advancement than the intended beneficiaries themselves, pragmatic considerations argue for consultation. Moreover, because consultation is necessary to respect the autonomy of intended beneficiaries while also coming to grips with the liabilities of burdened agency, it is the only morally defensible way to ameliorate poverty and realize social and economic rights.

References

- Ackerly, B. (2008), *Universal Human Rights in a World of Difference*, Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Benson, P. (1991), "Autonomy and Oppressive Socialization," *Social Theory and Practice*, 17 (3): 385-408.
- Id. (2005), "Feminist Intuitions and the Normative Substance of Autonomy," in J.S. Taylor (ed.), *Personal Autonomy*, Cambridge UK: Cambridge University Press: 124-142.
- Buss, S. (2012), "Autonomous Action: Self-determination in the Passive Mode," *Ethics*, 122 (4): 647-691.
- Christman, J. (2009), *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, Cambridge UK: Cambridge University Press.

- Cudd, A.E. (2014), "Agency and Intervention: How (Not) To Fight Global Poverty," in D.T. Meyers (ed.), *Poverty, Agency, and Human Rights*, New York NY: Oxford University Press: 197-222.
- Fraser, N.-Gordon, L. (1994), "A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State", *Signs*, 19 (2): 309-336.
- Friedman, M. (2003), *Autonomy, Gender, Politics*, New York NY: Oxford University Press.
- Glazebrook, T. (2011), "Women and Climate Change: A Case Study From Northeast Ghana," *Hypatia*, 26 (4): 762-782.
- Khader, S. (2011a), *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, New York NY: Oxford University Press.
- Ead. (2011b), "Beyond Inadvertent Ventriloquism: Caring Virtues for Anti-paternalist Development Practice," *Hypatia*, 26 (4): 742-761.
- Killmister, S. (2014), "Autonomy Under Oppression: Tensions, Trade-offs, and Resistance," in M. Oshana (ed.), *Personal Autonomy and Social Oppression*, New York NY: Routledge: 161-180.
- Koggel, C. (2009), "Agency and Empowerment: Embodied Realities in a Globalized World," in S. Campbell *et al.* (eds.), *Embodiment and Agency*, University Park PA: Pennsylvania State University Press: 250-268.
- Meyers, D.T. (1989), *Self, Society, and Personal Choice*, New York NY: Columbia University Press.
- Ead. (2000), "Feminism and Women's Autonomy: The Challenge of Female Genital Cutting," *Metaphilosophy*, 31: 469-491.
- Ead. (2002), *Gender in the Mirror: Cultural Imagery and Women's Agency*, New York NY: Oxford University Press.
- Ead. (2004), *Being Yourself: Essays on Identity, Action, and Social Life*, Lanham MD: Rowman and Littlefield.
- Ead. (2014), "The Feminist Debate over Values in Autonomy Theory," in M. Piper-A. Veltman (eds.), *Autonomy, Oppression, and Gender*, New York NY: Oxford University Press: 114-140.
- Narayan, U. (2001), "Minds of Their Own: Choices, Autonomy, Cultural Practices, and Other Women," in L. Antony-C. Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder CO: Westview Press: 418-432.
- Velleman, J.D. (2000), *The Possibility of Practical Reason*, New York NY: Oxford University Press.
- Westlund, A. (2009), "Rethinking Relational Autonomy," *Hypatia*, 24 (4): 26-49.

Flavio Cuniberto

«ET CORAM PATRE LE SI FECE UNITO».
RIFLESSIONI SULLA POVERTÀ E I SUOI EQUIVOCI

Abstract

The theme of poverty as spiritual virtue, as radical renunciation to what belongs to oneself and, in the end, as renunciation to one's own very self is already present in Greek thought, which alludes to it for example through Plato's image of Penia, Eros' mother. In the Christian tradition, we find paupertas spiritu, the spiritual poverty mentioned in Jesus' Sermon on the Mount. The formidable little medieval treatise on the Mystic Marriage of San Francis to Lady Poverty develops this theme through a bold textual exegesis that retrieves the already patristic theme of the Robe of Light: here Poverty becomes Adam's original robe, his luminous body ante lapsum, before the Fall. The reduction of the theme of poverty to its sociological and material aspects means a betrayal of the spirit of the Gospel and an entanglement in contradictions that are perhaps insoluble.

«Carissimo, guarda meglio: forse non ti sei accorto che non sono nulla»

(PLATONE, *Simposio*, 219a).

«Poscia di dì in dì l'amò più forte»

(DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, XI, 63)

1. *La povertà come sacrificio dell'“io”. Premesse platoniche e sviluppi francescani*

1. Povertà, povertà. Nei versi celebri e supremi del canto XI del *Paradiso*, la Povertà francescana, cantata come “Madonna”, diventa quasi una figura romanzesca. Ma prima di arrivare al prototipo francescano, che rimane a tutt'oggi la pietra d'inciampo e di paragone per qualunque discussione seria sulla povertà cristiana, può essere suggestivo riflettere su due esempi di povertà radicale, lontanissimi fra loro e misteriosamente convergenti. Due “scene madri” di povertà intesa come “virtù”, come rinuncia totale al possesso. La prima potrà apparire sorprendente e anche incongrua, perché è uno dei grandi momenti “epoptici” del *Simposio* platonico: Alcibiade racconta l'esperienza sconvolgente della notte passata a conversare col Maestro, in un clima che l'arte platonica descrive sottilmente in bilico tra un eros puramente umano (Socrate come “seduttore”) e il più vertiginoso dei viaggi spirituali. Una lunga schermaglia in cui il

Maestro, prendendosi gioco del giovane innamorato, lo sottopone a un training rigoroso. Ma dove sarebbe, qui, la “povertà”? Intanto, che il tema sia *anche* platonico lo prova sempre nel *Simposio* il mito fiabesco della nascita di Eros: la fiaba di Poros e Penia, lo sconosciuto di stirpe divina, «ubriaco di nettare», e la «povera» mendicante, dal cui connubio nasce Eros¹. Tornando alla scena notturna del *Simposio*, la Povertà si annida in un passaggio, tipicamente platonico, in cui il testo suggerisce e al tempo stesso “depista”, rivela e nasconde. Fingendo di volersi “abbassare” agli occhi del giovane allievo, Socrate lo invita a guardarlo con attenzione fino a scoprire «*hos oudén eimi*»: «che non sono nulla». La formula sembra fatta apposta per trarre in inganno i commentatori, pronti ad abboccare all’amo della (finta) umiltà: di un Socrate che gigioneggia fingendo di sminuirsi (lui è quello che “sa di non sapere”, e qui “di non essere nulla”, di non “valere nulla”). In realtà il passo è abissale perché quel «non sono nulla» (*oudén eimi*) è riferito allo sguardo di Alcibiade: è proprio guardando Socrate che Alcibiade deve accorgersi di non vedere “nulla”. Socrate, l’individuo Socrate di cui Alcibiade si professa innamorato perso, non c’è. Se Alcibiade avesse la vista abbastanza acuta, non “vedrebbe” Socrate ma una sorta di finestra aperta su un paesaggio a cui lo stesso *Simposio* allude, parlando di quei simulacri divini, immagini sacre, che il Maestro – come un’erma – porta dentro di sé, e che diventano visibili a condizione di non vedere più Socrate-individuo (o anche di “aprirlo”). Quell’io-individuo di cui il Maestro si è spogliato come di un involucro apparente. L’atto che lascia cadere l’involucro dell’io-individuo, che se ne “spoglia”, è per Platone l’atto filosofico per eccellenza (di qui fra l’altro la rinuncia alla “proprietà” nel V libro della *Repubblica*), e può essere definito come l’atto che realizza la povertà radicale: la rinuncia radicale al “proprio”, alla dimensione della “proprietà”, alla possibilità stessa di dire “io”. Che non è, come viene spesso frainteso, un atto politico – l’abolizione per legge del diritto proprietario – ma un atto metafisico.

2. L’immagine dell’involucro da lasciar cadere come un abito ingannevole non è estranea al discorso platonico: la si trova con esattezza in una delle pagine più arcane della *Repubblica*, dove con mano lieve Platone paragona l’essere umano individuale a una specie di “bozzolo”, di “larva”, che porta esternamente l’immagine dell’uomo-individuo, ma che – lasciato cadere come la farfalla che esce dal suo bozzolo – rivelerebbe al suo interno una serie di entità, e fra queste l’“uomo vero”². L’uomo vero è, per interpretare con Dante il passo platonico, la farfalla che spicca il volo liberandosi ossia spogliandosi dell’involucro, dell’abito-bozzolo, dell’io-prigione³. È però difficile trovare una rappresentazione più plastica di questa spogliazione – che non è un gesto etico, ma più radicalmente un gesto metafisico, uno “svuotarsi” della proprietà individuale intesa come

¹ PLATONE, *Simposio* 203b-c. È difficile non vedere subito nella Penia platonica l’*humilitas*, l’“ancella” del Signore, la “terra arida e assetata” (*tzijjab*) che si protende verso il suo Signore. Il frutto di questo protendersi – delle Nozze – è, nel linguaggio biblico, il Germoglio di Giustizia (*tzameach*, *tzitz*). Nella fiaba platonica è Eros. Il “tendere” di Eros – come desiderio – è il suo crescere fino a raggiungere la Statura perfetta (è il crescere del germoglio che diventa l’Albero Maestro). Sul significato dell’episodio platonico di Poros e Penia si veda ora M. FERRANDO, *Il regno errante*, in preparazione presso Neri Pozza, Milano, cap. IV: *L’amore avvince la totalità. La prospettiva arcade di un’erotica politica*.

² Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 588c.

³ Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, X, 124-126: «non v’accorgete voi che noi siam vermi/nati a formar l’angelica farfalla,/che vola alla giustizia senza schermi?».

l'“io” individuale – di quella suggerita diciotto secoli più tardi da una piccola tavola di Domenico Veneziano: una tavoletta appartenente alla predella della celebre Pala di Santa Maria dei Magnoli (e oggi alla National Gallery di Washington). Siamo così alla seconda scena. La predellina propone un motivo iconografico non raro: Giovanni Battista si ritira in un paesaggio desertico – montagne aspre e brulle, solo qualche cespuglio verde –, e appare qui nell'atto di lasciar cadere a terra il proprio abito scarlatto per indossare una rozza tunica. Ma non l'ha ancora indossata e appare nudo: soffia lo spirito dell'Umanesimo, la nudità – come nell'Uomo Vitruviano di Leonardo – è simbolo di perfezione, e quella tunica marrone è quasi superflua. Spogliandosi del vecchio “io”, il Battista *ha già indossato* quella che le parabole evangeliche chiameranno la “veste candida” (e che un'antica esegesi della *Genesi* identifica col corpo nudo di Adamo prima della Caduta, la “veste di luce”, il corpo glorioso, che decade poi a “tunica di pelle”: l'involucro opaco della pelle animale come traccia della Caduta). Anche in questo caso la scelta della povertà non è la scelta di una condizione di vita materiale (benché poi, nel caso del Battista, sia *anche* questo: il deserto, la tunica di pelli, le locuste), ma è anzitutto una rinuncia alla volontà-propria come volontà dell'io-individuo.

3. La scena del Battista che si spoglia nel deserto del proprio abito mondano, dipinta da Domenico Veneziano intorno al 1450, nella Firenze dello “sboccio” rinascimentale, non può non ricordare la scena analoga, e molto più nota, del Santo di Assisi che sulla pubblica piazza di Assisi rinuncia ai beni paterni spogliandosi delle proprie vesti. Nel celebre affresco di Giotto, nella basilica superiore di Assisi, il vescovo si affretta a coprire la nudità di Francesco, tra lo stupore (indignato, nel caso del padre Bernardone) di tutti i presenti. Forse Domenico pensava a quell'affresco, o forse no, ma la cosa non è rilevante. È invece molto forte la luce che la scena del Battista nel deserto può gettare – retrospettivamente – sul noto episodio della vita di Francesco: un episodio che, in quella luce, appare di nuovo come un gesto di rinuncia radicale al “proprio” io, alla propria stessa individualità, sacrificata a Qualcosa di soverchiante e di sublime: l'io, svuotandosi, rinuncia a “guidare” le proprie azioni (in vista di un proprio interesse personale), e rinunciando a guidarle si trova “guidato”: da Qualcosa che agisce in lui, o che semplicemente agisce per suo tramite, un tramite che è ormai un puro supporto. «Sia fatta la Tua Volontà». La richiesta del *Pater* è l'auspicio che l'io di chi la pronuncia possa elidersi, per fare spazio, senza residui, alla volontà divina⁴.

⁴ Questo radicale “svuotamento” dell'“io” è lo stato a cui allude Isacco di Ninive quando afferma che, all'apice della preghiera, «l'intelletto non guida più [la preghiera], ma è guidato» (ISACCO DI NINIVE, *Discorso XXII*, in *The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1987, pp. 258-259: «le varie forme di preghiera [...] sono avviate e governate da una libera scelta della volontà [...]. Ma quando l'attività dello Spirito incomincia a regnare sull'intelletto [...], allora la libertà di scelta è soppressa e l'intelletto non guida più, ma è guidato». L'iniziativa individuale si ritira – anche nello stato dell'orazione – per fare spazio a “un'altra volontà” non più individuale o egoica. Non diversamente PLATONE, *Lettera VII*, 341c-d: «dopo una lunga frequentazione e convivenza con la cosa stessa, all'improvviso, come un fuoco scaturito da una scintilla, la cosa si accende nell'anima e si alimenta da sé».

4. Che la Povertà francescana sia, in origine, essenzialmente questo, ossia la spogliazione radicale di quell'involucro che è l'io individuale (sede di pulsioni autoconservative e voleri di ogni sorta), e che questa spogliazione abbia in sé qualcosa di misteriosamente nuziale, ossia di festoso e in qualche modo di erotico (è la veste nuziale delle parabole evangeliche) è il nocciolo profondo della spiritualità francescana. Un nocciolo destinato a essere frainteso si può dire fin dall'inizio, o accantonando l'ideale primitivo della povertà in una regola mitigata, che farà dell'Ordine Francescano il più potente, insieme al Domenicano, fra gli Ordini Mendicanti, oppure travisandolo come la scelta di una povertà materiale – una scelta etico-politica –, che può essere solo, ma non necessariamente, l'effetto di quell'altra scelta, senza paragone più radicale, che è la rinuncia al “proprio” io.

Il tono festoso, gioioso – e come si vedrà, nuziale – che è la cifra della povertà francescana, è anzitutto una conferma lampante della promessa evangelica («*beati pauperes spiritu*» [Mt. 5,4]). Considerando poi l'ambiente complessivo in cui questa povertà si dispiega, il continuo, inesausto peregrinare del santo di Assisi sulle vie dell'Italia centrale, quasi “misurando”, come un mistico Agrimensore, il Regno di cui si definisce l’“araldo”, è difficile non vedere in quella “beatitudine” l'esperienza attuale del Regno, della *basileia ton ouranon*, nei paesaggi di una terra divenuta celeste. La “povertà” francescana è quello stato che schiude le porte del Regno (e ne garantisce il “possesso” paradossale: quello che il Discorso della Montagna assegna ai *ptochoi toi pneumati*, che sono poi, di nuovo, i *pauperes spiritu*).

Il motivo delle Nozze con Madonna Povertà conosce, di nuovo, toccanti versioni figurative, a conferma di una norma che andrebbe studiata più a fondo: che cioè sono proprio le fonti figurative – la pittura – a contenere spesso la chiave più esplicita dei grandi «luoghi» teologici. Come già si era accorto Bernard Berenson nei primi anni del secolo scorso, non è Giotto – negli affreschi di Assisi – il migliore interprete di Madonna Povertà, ma quel pittore incantevole che fu Francesco Sassetta, autore del grande polittico francescano di Sansepolcro: la scena di Francesco in cammino verso Siena (sullo sfondo il Monte Amiata), e del suo misterioso incontro con tre fanciulle esili ed eleganti, e dell'anello nuziale che una di queste gli infila al dito per poi sparire, si imprime nella memoria come un episodio fra i più sublimi dell'iconografia francescana. Perché la Povertà non è qui, come ad Assisi, una donna forse non più giovane e comunque macilenta, coperta di stracci, e totalmente sprovvista di “*attrait*”, ma è una Giovane Sposa, una fresca vergine che vola incontro al santo sorridente (come dobbiamo immaginare la Penia platonica, nella scena del banchetto nuziale, ma anche Maria di Nazareth nel momento dell'Annuncio che la trova raccolta, e “umile”, nelle sue stanze)⁵.

⁵ Cfr. B. BERENSON, *Sassetta* (1909), trad. it. A. Malvasi, Electa, Firenze 1946. Le riprese pittoriche del motivo, a partire da Giotto, sono molteplici: dalla tavola di Taddeo Gaddi nella Cappella Rinuccini in Santa Croce, dove compare la scena del fidanzamento e dell'anello, al rilievo robbiesco vicino a Volterra (San Girolamo fuori le Mura), a Lorenzo di Bicci nel Cenacolo di Foligno, alla tavoletta di Ottaviano Nelli nella Pinacoteca Vaticana (che raffigura l'incontro del Santo con le tre fanciulle).

2. Le Nozze mistiche del Sacrum Commercium: la Povertà come Veste di Luce

1. Il tema del matrimonio mistico tra Francesco e Madonna Povertà appare per la prima volta in forma esplicita e narrativa nella *Vita secunda* di Tommaso da Celano: Francesco abbandona padre e madre «per aderire più fortemente alla sposa». «Da allora la strinse in casti amplessi e neppure per un istante accettò di non esserle sposo» (II, 25). Ma già la *Vita prima* (N. 35) parla del «*commercium*» di Francesco e dei suoi compagni con Santa Povertà, stabilendo fermamente «di non strapparsi, per nessuna tentazione, dai suoi amplessi». È probabile che il Sassetta – vista l’ambientazione amiatina dell’episodio – attinga direttamente al Celano (che situa il famoso incontro nelle vicinanze di San Quirico d’Orcia). Certo è che il tema del matrimonio mistico con Madonna Povertà non può essere abordato senza chiamare in causa il “mirabile opuscolo” *Sacrum Commercium Sancti Francisci et Dominae Paupertatis*: opuscolo non poco enigmatico che avrebbe ispirato secondo alcuni il canto XI del *Paradiso* e che potrebbe essere addirittura la fonte della stessa *Vita prima*⁶.

Già la datazione è controversa, e non seguiremo qui le varie ipotesi che la arretrano al 1227 o la avvicinano alla metà del secolo, lasciando in ogni caso l’autore dell’opuscolo nel buio più fitto. Certo è che la Povertà è presentata qui come la regina delle virtù evangeliche, amata anzi prediletta dal Figlio di Dio, che indica in essa la porta del Regno dei Cieli (*Mt.* 5,3): «Degnamente è loro il regno del cielo, però che niuna cosa posseggono de’ beni temporali con la propria volontà»⁷.

Il clima del racconto, dove Francesco e i suoi compagni vanno alla ricerca della “santa Povertade”, pronti a superare qualunque ostacolo, conserva un’eco del romanzo cavalleresco, della *quête* del ciclo bretone, come anche del Cantico di Salomone, dello Sposo alla ricerca della Sposa (o viceversa). Ma il tenore propriamente erotico-nuziale è molto blando: Francesco afferma di «languire per il suo amore»⁸, e incoraggiando i compagni a seguirlo promette loro che «agevolmente potremo avere i suoi abbracciamenti»⁹. A ben guardare quel plurale neutralizza il senso erotico-nuziale della *quête*: se le Nozze non riguardano il solo Francesco ma anche i suoi compagni, saranno “nozze” allegoriche (il *topos* delle Nozze mistiche, comunque venga interpretato, dal *Cantico* alla mistica renana e oltre, non prevede mai un connubio “collettivo”, ed è appunto la singolarità dello Sposo e della Sposa a sollecitare una lettura non allegorica del tema nelle sue varianti tradizionali). Malgrado la singolare intonazione fiabesca si potrebbe arrivare alla conclusione, un po’ frettolosa, che il *Sacrum Commercium* è un testo deludente. Manca perfino la scena classica del fidanzamento, e non compare alcun anello nuziale: se anche la tavola del Sassetta si ispirasse a questo testo, l’immagine del Santo che infila l’anello al dito della Sposa sembra un’aggiunta fiabesca che va a colmare una

⁶ L’edizione critica del testo latino, *Sacrum commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*, è quella dei Frati Minori del Collegio S. Bonaventura, Quaracchi 1929. Sulla questione critico-filologica si veda A. RAVASI (a cura di), *Le nozze mistiche di S. Francesco e Madonna Povertà*, Esperienze, Fossano 1969. Si veda anche N. ROSATI, *Lo Sposalizio di S. Francesco con Madonna Povertà alle Briccole*, in “Frate Francesco”, (1940), pp. 271-277.

⁷ *Sacrum commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*, ed. cit., cap. 3.

⁸ *Ibidem*, *ivi*.

⁹ *Ibidem*, cap. 13.

lacuna del trattatello latino. E poi la figura di Madonna Povertà non ha nulla, nel testo, della fanciulla giovane e desiderabile. È il Sassetta a vederla così, insieme alle sue compagne: ma per l'autore del *Sacrum Commercium* la figura astratta della Povertà potrebbe anche corrispondere alla donna austera ed emaciata dell'affresco giottesco di Assisi.

2. La delusione è però bilanciata da sostanziosi elementi di segno opposto. In due passi distinti la Povertà viene identificata apertamente con la rinuncia a una “volontà propria”: non alla proprietà materiale o al diritto di proprietà, ma *alla volontà stessa come principio individuante e perciò appropriante*¹⁰. La Povertà si delinea – allegoria o no – come la rinuncia al “proprio”, ossia all’io-proprio (a quello che la filosofia moderna metterà sul trono come Soggetto, sostanza pensante o io trascendentale, fondamento del conoscere e dell’agire). C’è poi la singolarissima – diciamo pure straordinaria – rivisitazione dello scenario edenico dei primi capitoli della Genesi. Non solo infatti la Povertà è la compagna inseparabile di Cristo, che accompagna sulla croce, ma *è già la compagna inseparabile di Adamo in paradiso*.

Il lettore abituato agli episodi e ai testi della “leggenda francescana” non può non provare qui una leggera vertigine: pur non avendo, in apparenza, alcuna finalità esegetica, il testo propone di fatto un’esegesi alternativa, e decisamente audace, del noto scenario biblico. Il passo sembra escludere la presenza di Eva come compagna o «aiuto» di Adamo, e proprio nei versetti della *Genesi* dove Adamo – poiché «non era bene che l’uomo fosse solo» – è accompagnato dalla «carne della sua carne». La sparizione di Eva, che non viene mai citata, e il subentrare di Povertà, che definisce Adamo «il mio compagno»¹¹, suggerisce con evidenza solare che *Madonna Povertà prende qui il posto di Eva*, con un gesto di sorprendente audacia esegetica. A questo elemento, già notevole, si associa poi l’insistenza sul motivo della veste e della nudità: Adamo non si vergogna della propria nudità perché in effetti non è davvero nudo ma è “vestito” di quella che il testo chiama la sua «innocenza» (*«vestibus innocentiae»*)¹². Ora, il modo non poco enigmatico in cui la Povertà si accompagna ad Adamo, l’accento preciso a un Adamo “vestito” (e non “nudo”), e il particolare decisivo della Povertà che “abbandona” Adamo nel momento esatto in cui Adamo, peccando, si scopre nudo (ossia perde la propria veste originaria)¹³, *tutto ciò suggerisce in modo inequivoco che è appunto la Povertà la veste di Adamo: e precisamente nel senso in cui alcuni esegeti di età patristica attribuiscono ad Adamo una veste o “tunica” di luce, una veste gloriosa, a cui subentra post lapsum la “tunica di pelle”, il rozzo involucre corporeo animalesco che copre la sua ora scoperta nudità (Gn. 3,21)*¹⁴.

¹⁰ *Ibidem*, cap.3 :«Digne prorsus eorum est regnum coelorum qui nihil possident de terrenis *voluntate propria*» (corsivo nostro), e cap. 13: «Deponites sarcinas *propriae voluntatis*» («Deponete la zavorra della volontà-propria»; corsivo nostro).

¹¹ *Ibidem*, cap. 27 (cfr. il cap. 26: «Eram gaudens nimis, et ludens coram eo omni tempore»).

¹² *Ibidem*, cap. 29.

¹³ *Ibidem*, cap. 30: «Videns ego socium meum indutum pellibus mortuorum, ex toto recessi ab eo».

¹⁴ Il testo parla di un “vestimento di pelli” (“*tunicas pelliceas*”), che avrebbe sostituito la “veste di innocenza” (la “tunica di luce”); cfr. *ibidem*, cap. 30. Sulla questione delle tuniche di pelle e delle tuniche di luce cfr. P.F. BEATRICE, *Le tuniche di pelle*, in U. BIANCHI (a cura di), *La tradizione dell’enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1985, pp. 433-484; cfr. anche J.

3. Come si accennava in precedenza, un'antica tradizione esegetica, attestata per esempio da Procopio di Gaza (VI sec.), intende il corpo originario di Adamo (o della coppia Adamo-Eva) come un corpo "sottile" e "luminoso" (*leptomerēs, augoeides*), mentre le «tuniche di pelle» citate nella *Genesi* (3,21) sarebbero da interpretare come il corpo grossolano, non più "spirituale", a cui l'essere umano è vincolato dopo la Caduta.¹⁵ Per analogia con le "tuniche di pelle", anche il corpo di luce può essere inteso del resto come una *veste* di luce, e di un corpo di luce (*soma augoeides*) parla esplicitamente anche Origene, il cui *Commento alla Genesi* è purtroppo perduto¹⁶. A cosa dovrebbe riferirsi d'altronde, il "rivestirsi di Cristo" delle *Lettere* paoline, se non appunto al corpo glorioso o risorto come "veste" dell'uomo nuovo (*Gal 3,27*) ? Ma per tornare al *Sacrum Commercium*, il punto decisivo è che *solo intendendo la Povertà come la veste gloriosa di Adamo, la figura di Madonna Povertà acquista quella fisionomia nuziale che dovrebbe caratterizzarla. Secondo l'antica tradizione esegetica a cui si accennava, la veste di luce di cui Adamo è in origine rivestito è infatti quel corpo glorioso, creato «a immagine-e-somiglianza», che già in questa formula sdoppiata allude alla sua natura duplice, ritmica, maschile-femminile o androgenica, ed è in questo senso la forma nuziale dell'Uomo originario*¹⁷. La perdita della veste di luce – che qui è Madonna Povertà – viene a coincidere insomma con la perdita dello stato originario «a immagine e somiglianza», ossia dello stato edenico, e perciò con la caduta nello stato mortale e biologico-riproduttivo¹⁸.

4. Letto con attenzione, il *Sacrum Commercium* è dunque un testo di straordinaria densità. Si diceva che la scena è la variante francescana del motivo cortese, trobadorico, del cavaliere che si consacra alla sua Donna: non si può insomma comprendere la Povertà francescana se non sullo sfondo del rituale cavalleresco (a cui il giovane Francesco si prepara appassionatamente, fino ai celebri sogni di Perugia e di Spoleto). Per questo Madonna Povertà *deve* essere una fanciulla in età da marito (e non la donna emaciata e austera della versione giottesca). *Ma l'aspetto decisivo è che la Povertà si sdoppia in due momenti. Se da una parte è l'atto del "denudarsi", ossia la rinuncia a un io-proprio, a una identità individuale, psicobiologica, come radice della "proprietà" e del possesso, dall'altra e nello stesso tempo essa è qualcosa di sostanziale: è la Veste originaria – ossia la condizione corporea originaria- a cui questa rinuncia radicale dà accesso. Questa condizione è lo stato edenico del Regno nel suo ritmo originario, che si*

DANIÉLOU, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, in AA.VV., *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz*, Brill, Leiden 1967.

¹⁵ Per il passo di Procopio cfr. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, a cura di J.-P. Migne, vol. 87/1, Migne, Lutetiae Parisiorum 1865, col. 220A. Lo Pseudo-Macario paragona il corpo di luce a uno "specchio bellissimo e splendente" (cfr. P.F. BEATRICE, *Le tuniche di pelle*, ed. cit., p. 442).

¹⁶ Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, IV, 40 (dove Origene si richiama al mito platonico dell'anima "alata"). Che l'idea di un corpo di luce (*soma augoeides*) appartenga alla tradizione post-platonica è confermato per esempio da IPPOLITO, *Refutatio omnium haeresium*, I, 19,19 (sulla questione vedi E. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford 1963, pp. 313-321 [*The Astral Body in Neoplatonism*]).

¹⁷ Sugli sviluppi di questa tradizione esegetica in epoca moderna si veda E. BENZ, *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*, Barth, München 1955.

¹⁸ Il motivo protologico del corpo di luce si fonde, in età cristiana, col motivo del corpo glorioso di Cristo come *caro spiritualis*. Cfr. H.J. SCHOEPS, *Von himmlischen Fleisch Christi. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Mohr, Tübingen 1951, pp. 5-24.

determina qui come ritmo erotico o nuziale. (Dante sintetizza i due momenti – la spogliazione e il rivestirsi di un corpo “nuziale” – nella formula geniale «et coram patre le si fece unito»).

La Povertà ha un doppio passo, ha un’essenza ritmica. Dove il primo passo – conviene ripeterlo – è l’annientamento dell’“io”, dell’io-proprio come soggetto di ogni “proprietà” possibile, a cominciare dalla volontà-propria, e al limite – compatibilmente con la condizione biologica naturale – come soggetto di bisogni materiali da soddisfare. Qui appare, clamorosa, la portata violentemente “antimoderna” della Povertà francescana, che elimina a priori quel presunto terreno solido su cui l’intera ideologia moderna riterrà di costruire il suo edificio. In questo senso la scelta della Povertà coincide con quello che la tradizione mistico-renana chiamerà il “vero abbandono” (la *wahre Gelassenheit*), ossia con lo svuotamento dell’io-proprio o dell’io-soggetto. Insomma: malgrado le altezze dottrinali del francescano Bonaventura da Bagnoregio, il vero equivalente latino della mistica renana del Trecento è la santità in atto di Francesco, che realizza – se vogliamo anche “teatralmente” – l’evento della Nuova Nascita¹⁹.

5. Da questo svuotamento – che non è però la *kenosis* paolina – scaturisce un *gaudium* (nuziale) che non è però di natura psicologica. Sarebbe un semplice stato d’animo se il suo soggetto fosse un “io”, che qui però, almeno virtualmente, non c’è più. È infatti il *gaudium* del Regno, che non va però declassato (rischio supremo) a una voluttà metaforica, traslata, perché attesta invece una sensibilità, un’emotività, una corporeità di altro genere, di altro ordine (quella propria del luogo edenico, di quello che la tradizione ebraica chiama *gan ‘eden*, e poi *pardes*; e che nel Nuovo Testamento è la *basileia*). La natura non psicologica ma sostanziale di questo *gaudium* è affermata con chiarezza in un sermone di San Bernardino da Siena: possiamo dire che la gioia «entra nel cuore dell’uomo», ma quando la liturgia invita ad entrare «nel *gaudium* del tuo Signore», allude al fatto che questo *gaudium* non è uno stato d’animo, ma è qualcosa che «circonda» e

¹⁹ Partendo dal versetto evangelico sui *pauperes spiritu* (Mt 5,3), René Guénon illustra il significato metafisico della povertà in termini così efficaci da risultare senz’altro applicabili alla povertà francescana e ai suoi effetti (la riconciliazione fra gli elementi nell’esperienza del Regno): «Questa “povertà” (in arabo *el-faqr*) conduce, secondo l’esoterismo musulmano, a *el-fana*, cioè all’estinzione dell’io. Per mezzo di questa “estinzione” si perviene alla “stazione divina” (*el-maqam el-ilahi*), che è il punto centrale dove tutte le distinzioni inerenti ai punti di vista esteriori sono superate, dove tutte le opposizioni sono cancellate e risolte in un equilibrio perfetto. [...] è del resto evidente che, in base al simbolismo della ruota, il “movimento” di un essere è tanto più ridotto quanto più tale essere si va avvicinando al punto centrale. Questo essere non entra più in conflitto con alcun altro essere, poiché risiede nell’infinito, è scomparso nell’indefinito. Egli è giunto e si tiene nel punto di partenza delle trasformazioni, punto neutro dove non si pongono conflitti [...]. Il fuoco e l’acqua, che sono il modello dei contrari nel “mondo elementare”, non possono recargli danno poiché, a dire il vero, essi per lui non esistono nemmeno più come coppia di opposti, essendo rientrati – equilibrandosi e neutralizzandosi reciprocamente attraverso la riunificazione delle loro qualità in apparenza contrarie, ma in realtà complementari – nell’indifferenziazione dell’etere primordiale» (R. GUÉNON, *Scritti sull’esoterismo islamico e il taoismo*, trad. it. L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1993, pp. 48-51). È la Povertà da cui scaturisce il *Cantico di Frate Sole*, inno alla fratellanza degli elementi.

«assorbe da ogni parte». È insomma un ambiente, o anche per meglio dire un luogo, e questo luogo è il Regno²⁰.

È necessario ribadire perché questo *gaudium* deve apparire come sponsale, nuziale ecc.? Va da sé che l'archetipo scritturale è il *Cantico dei Cantici*, *shir ha shirim*. E dunque è sponsale, nuziale, non perché celebri l'incontro "unitivo" tra l'"anima e Dio", come vorrebbe l'interpretazione corrente e stereotipa delle Nozze mistiche (l'anima come "io-proprio" a questo punto non c'è più). Non dell'anima-e-di-Dio si tratta, ma di uno spazio che, svuotato dell'io-proprio, attrae a sé l'evento intradivino (o metafisico) delle Nozze eterne: quell'evento misterioso e tuttavia sempre presente che è lo "sguardo" di Dio sulla *humilitas* (da *humus*, la terra) della sua ancella-sposa, ossia l'azione celeste dello Spirito sulla Terra Vergine (quella che Isaia chiama la "Terra Sposata"). Nella dottrina cristiana è l'evento dell'Incarnazione, dove è Maria a fare spazio all'evento stesso, al rapporto nuziale tra lo Spirito e la Sophia Aeterna, celebrata dalla liturgia come "*amica Spiritus*". E di questo *gaudium* nuziale intradivino è immagine-e-somiglianza il ritmo androgenico della coppia originaria (che non è "sessuata" nel senso della divisione)²¹.

3. La "teologia della povertà" come equivoco fatale

1. «Beati pauperes spiritu, quia eorum est regnum coelorum». Ancora una volta: la vicenda francescana della spogliazione e il motivo – che la accompagna – delle Nozze con Madonna Povertà non è che una esegesi vissuta del versetto evangelico. Il vero *ptochos toi pneumati*, il vero "povero", rinuncia a dire "io" perché non è più in grado di dirlo. La radice della proprietà si è estinta. Ma questa beatitudine è *due volte paradossale*. Lo è una prima volta perché è un *gaudium* – come si diceva – senza soggetto (non è più il "mio" *gaudium*). E infatti, del tutto coerentemente, la dottrina cristiana parla qui di un "noi", di una "realtà collettiva" (a chiedere la "venuta del Regno", nella preghiera del *Pater*, non è il singolo, ma appunto una realtà collettiva che si esprime in un "noi"). Ed è paradossale una seconda volta perché ai *pauperes spiritu* viene promesso il "possesso" del Regno. Il possesso quasi ironico di un Luogo la cui condizione è il non-possesso: perché non può essere posseduto da alcuno. In virtù di questo non-possesso si determina come il luogo di un *gaudium* che non conosce limite: non conosce il limite della morte, perché l'io-proprio non c'è più, e non conosce il limite dell'alterità – il possesso altrui, da delimitare – perché l'io-proprio non c'è più²².

²⁰ «[...] quod gaudium illud non solum in eo sit intra, sed undique illum circumdans et absorbens, et ipsum velut abyssus infinita submergens» (S. BERNARDINO DA SIENA, *Sermo II*).

²¹ Poiché la formula liturgica dell' "*amica Spiritus*" è propria della liturgia carmelitana, non sarà inutile osservare che la Povertà francescana presenta caratteri molto simili a quelli che la tradizione carmelitana chiamerà "*Puritas*", e che non è la "purezza" come condizione psicologica e morale ma è, appunto, qualcosa di sostanziale, è quella realtà corporea di altra natura a cui la soppressione dell'io-proprio fa spazio, e in cui si realizza l'evento delle Nozze.

²² Sulla povertà come estinzione (o sacrificio) dell'"io" e sul possesso paradossale del Regno come chiave della spiritualità francescana si veda F. CUNIBERTO, *Paesaggi del Regno*, Neri Pozza, Milano 2017. Il Regno come Luogo Assoluto filtra continuamente nella biografia di Francesco, attestando al presente – come cifra della sua santità – il *loghion* evangelico («chi ha fede in me, fiumi di acqua viva ecc.»): come un filtrare del *pardes* all'esterno, in un mondo dove il *pardes* è solo allo stato latente.

2. Alla luce di questa vicenda – tra gli enunciati della Scrittura sulla *ptocheia*, il tema francescano delle Nozze Mistiche con Madonna Povertà, e la mistica “speculativa” dell’estinzione egoica, dell’io come materia sacrificale – la fortuna recente della Povertà nei documenti pastorali della Chiesa Cattolica appare non solo amnesica e distratta, ma anche profondamente equivoca. La scelta della povertà come tema-principe dell’*Evangelii Gaudium* e della *Laudato si’* (un’enciclica che si vorrebbe “francescana”) obbedisce senza dubbio a una evidente opportunità etica e pastorale: l’“opzione” della Chiesa a favore degli “ultimi” (ossia dell’umanità “povera” nel senso più immediato della miseria materiale e anche morale, e dell’emarginazione sociale) non è certo una novità, e anche soltanto le “mense dei poveri” (quando non dilagano nelle grandi cattedrali al punto da sostituire il banchetto eucaristico) sono una antica e nobilissima iniziativa di assistenza ai poveri come “*figura Christi*”. Perché su questo punto non ci sono dubbi: la sofferenza umana ha un rapporto misterioso ed essenziale con la figura del Crocifisso, e la “pietà” per la carne sofferente è la più cristiana delle virtù attive. Ma la natura cristica della povertà è appunto un mistero tra i più insondabili (che cosa significa, realmente, il Sacrificio di Cristo e il suo “patire fino alla morte”, quando una tradizione teologica millenaria ribadisce che la natura divina di Cristo “non può patire né morire”, per la contraddizione che nol consente?). Se è misteriosa la natura cristica della povertà-sofferenza materiale (il *sacrificium* è essenzialmente il sacrificio, la consumazione dell’“io” finito, che si aggrappa al proprio *bios*), è evidente, luminosa, la linea evangelica della povertà come rinuncia radicale al possesso e “cruna d’ago” per accedere al Regno: della *paupertas spiritu*, appunto, che svuota l’io facendo spazio al terreno delle “nozze eterne” (come le chiama Dante, evocando la bianca fioritura di un melo primaverile).

Che allora i documenti magisteriali ignorino – quasi cancellandolo con un colpo di spugna – il tema evangelico della povertà come virtù suprema, per ridurla a miseria materiale da combattere e da estirpare: questa è una semplificazione inaccettabile e contraria allo spirito del Vangelo. E gli equivoci non si fermano qui, perché anche la versione semplificata che trasforma la teologia della povertà in una teologia della liberazione, o meglio di emancipazione socio-economica delle masse emarginate, è a sua volta costellata di ambiguità e contraddizioni. È discutibile, da un lato, la correttezza dell’analisi politico-sociale che presume di sorreggerla: sembra ignorare che lo strumento decisivo nella “lotta” contro la povertà non è certo la redistribuzione delle ricchezza ma l’evoluzione tecnologica, che ha sottratto, nel ’900, enormi masse contadine a forme di vita segnate dalla penuria e dalla fatica. Ma a questa lacunosità sul piano dell’analisi politico-sociale si accompagna un’ambiguità lancinante sul piano propriamente teologico. È ormai invalsa la tesi che “il vero cristiano si misura sulla propria disponibilità ad accogliere il povero, il marginale” (l’attuale pontificato ne ha fatto sì può dire uno “slogan”). Ma basta uno sguardo appena un poco attento per accorgersi che quella formula è, alla lettera, incomprensibile. Perché distribuisce i ruoli come su un immaginario palcoscenico: *da una parte* i veri cristiani (pronti all’accoglienza), *dall’altra i poveri*, i marginali, la cui vocazione è di essere accolti. Col risultato paradossale che il vero cristiano non è mai povero (non può esserlo), e il povero non è mai cristiano (non può esserlo).

L'assurdità di questa conclusione dovrebbe essere evidente e indurre a una riflessione critica radicale sull'attuale "teologia della povertà". Che questo non sia avvenuto è motivo di stupore e di profondo pessimismo sullo stato di salute della Chiesa cattolica. Il divampare delle polemiche sull'enciclica *Amoris laetitia* – polemiche confluite nei famosi "dubia" e nei sospetti di eresia – non ha apportato alcun contributo a chiarire e tantomeno a sanare il *vulnus* dottrinale a cui si è accennato in queste pagine. Si direbbe al contrario che l'attenzione quasi univoca e ossessiva sui passi controversi dell'enciclica abbia finito per distogliere l'attenzione dai due documenti precedenti, in cui la "teologia della povertà" si dispiega con le sue laceranti contraddizioni. L'oblio della Povertà evangelica (e poi francescana) come "estinzione" dell'io, e in questo senso virtù suprema e chiave del Regno, è il drammatico sbandamento dottrinale di cui quelle ambiguità e contraddizioni sono il frutto desolato.

Enrico Guglielminetti

POVERTÀ SOTTOSOPRA

Abstract

Christianity introduces a dangerous shift in the order of categories so that poverty ends up assuming a role similar to that played by substance. Poverty becomes the central category to which all others make reference. Health, strength, reason, and success remain part of substance, but substance, the essence, by itself is inessential. Religion works as an order that overall suspends the logic of the world. Such logic is not abolished, it keeps functioning; yet it is revoked at the very moment when it is set into place. A confrontation with Scheler shows how his notion of “resentment” does not succeed in being entirely impermeable to Nietzsche’s criticism. This induces Scheler to engage in strategies of containment if not of underestimation of the Christian option in favor of the poor.

«Sì che, dove Maria rimase giusto,
ella con Cristo pianse in su la croce».

(DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, XI, 71-72)¹

1. L'ipotesi da cui muovo è che il cristianesimo introduca uno *shift* pericoloso nell'ordine delle categorie, facendo assumere alla povertà un ruolo simile a quello della sostanza.
2. La povertà diventa ora la categoria centrale, cui tutte le altre si riferiscono. Al posto della salute, la malattia; al posto della forza, la debolezza; al posto della felicità, il sacrificio.
3. Ma forse questo è appunto soltanto cristianesimo sacrificale? La bonhoefferiana “teologia del sole” è un *caveat* contro ogni cristianesimo che si risolva in una negazione del mondo (dunque anche della modernità).
4. Come conciliare queste due immagini opposte?
5. Aveva incominciato Platone. Se il bene è al di là dell'essere, l'essenziale non è l'essenza. Una volta che abbiamo definito la sostanza, che abbiamo trovato l'essenza, non abbiamo detto ancora nulla; l'essenziale – il Bene – resta fuori (è il fuori per antonomasia).

¹ Maria rimase ai piedi della croce, la povertà soffrì con lui sulla croce.

6. La salute, la forza, la felicità, la ragione, il successo restano la sostanza, ma la sostanza, l'essenza, da sola, è inessenziale. È questa la pretesa immane del cristianesimo, destinata a suscitare odio, scherno, irritazione. *Et pour cause!*
7. Il cristianesimo, o forse la religione in generale, funge così da ordine di sospensione generale della logica del mondo, che non è abolita, che resta funzionante, ma è revocata nell'atto stesso in cui è posta, con un effetto di ambiguità consustanziale all'essere della religione.
8. Possiamo dunque dire: l'essenziale è il bene; l'essenziale è la povertà. Ma il bene e la povertà non sono la stessa cosa!
9. Certamente no, e proprio la differenza tra il bene e la povertà funziona a sua volta come revoca dell'ottica soltanto sacrificale.
10. Ma resta l'immane pretesa. Il bene è fuori sacco, è l'aggiunta che non ci sta, che non c'è, eppure c'è. Dove trovare – fenomenologicamente e storicamente – questo “fuori sacco”? Appunto nei rifiuti, dunque nei poveri, comunque questa povertà sia declinata.
11. Il legame tra il cristianesimo (e il platonismo) e la perversione è dunque più profondo di quanto alcuni eventi di cronaca possano fare pensare. Perché è perversa l'idea stessa di un sotto o sopra la ragione. Il cristianesimo sceglie il mondo di sopra, ma proprio per ciò è destinato ad avere strutturalmente che fare – *pro statu isto?* – con il mondo di sotto. *Extremes meet.* (E questo mondo di sotto è appunto la povertà, in tutte le sue declinazioni possibili, dal delinquente al deviante al pazzo allo straccione).
12. Il cristianesimo – religione dell'aggiunta e dunque dell'essenziale – è con ciò stesso definito come sospetto verso l'essenza. Che viene assunta, accettata e sradicata insieme. È una religione, alla lettera, del *sottosopra*.
13. Ciò che, di questo sottosopra, passa nella cultura, è soltanto una scintilla: una tendenza al rovesciamento dell'ordine stabilito, che giunge poi – trasformata – a implementarsi come tendenza al progresso, tendenza al nuovo. Il nuovo non è la povertà, anche se l'enfasi sul nuovo è una metamorfosi dell'enfasi sull'essenziale.
14. Il cristianesimo frequenta dunque il mondo di sotto (la disabilità, la marginalità, la precarietà, la fragilità, il crimine, il vizio...) come pegno del mondo di sopra. Ha bisogno della povertà per dire il bene, che infatti si declina innanzitutto e perlopiù come aiuto, come sollievo della sofferenza, fosse pure quel sollievo che consiste nella pura e semplice condivisione della sofferenza, nel farsi povero tra poveri, fino – in alcuni casi – allo stesso oblio del bene (la povertà futura) in vista della disperazione (la povertà presente).
15. Come pensare – filosoficamente – questo essenziale privo di essenza (che dunque, per altro verso, deve apparire come accidentale)?
16. Se esiste un'ontologia di derivazione cristiana, questa passa attraverso la messa in mora dell'essenza, della sostanza, del senso, attraverso dunque l'interruzione della ragione, che non può fenomenologicamente avvenire, se non tramite la deviazione attraverso i territori del non senso, dell'assurdità e dell'inessenziale.
17. La prova dell'essenziale privo di essenza, è escatologica. L'*eschaton* deve conservare *aliquo modo* la povertà (la metamorfosi, è nell'immobilità), se non deve ridursi a una semplice *restitutio in integrum* della natura. Col che l'ordine delle categorie tornerebbe a posto, e la battaglia – mossa dall'essenziale contro l'essenza – sarebbe (concettualmente) perduta. Come del resto era ragionevole pensare fin dall'inizio.

Povert  e risentimento. Nota su Scheler.

Nella sua critica da destra alla societ  moderna, Scheler   completamente d'accordo con Nietzsche. Sono due le tesi fondamentali dello scritto di Scheler sul risentimento: che l'intera modernit    frutto di risentimento (e qui Nietzsche – per Scheler – ha perfettamente ragione), e che la morale cristiana non lo   per nulla (e qui Nietzsche si   sbagliato di grosso).

La questione, che vorrei qui sollevare,   se il vitalismo nietzschiano, che pervade lo scritto di Scheler², sia un buon viatico per l'interpretazione del cristianesimo, o se Scheler – proprio perch  dipende troppo da Nietzsche – non finisca piuttosto col travisare il *proprium* del cristianesimo *in puncto* povert .

Come si disegna l'opzione cristiana per il povero, alla luce del vitalismo nietzschiano, riveduto e corretto da Scheler?

Colpisce – nello scritto di Scheler – il suo tono politicamente scorretto (di destra, appunto) nei confronti del povero.

Il risentimento – com'  noto – nasce, per Scheler, quando i sentimenti di invidia livore vendetta malignit  non vengano superati dall'atto spirituale del perdono (come accade nella vita cristiana), e, d'altra parte, siano impossibilitati a tradursi in atto e ad esprimersi «perch  la coscienza ancor pi  profonda della propria impotenza ostacola simile azione e simile espressione»³. «Il risentimento, dunque,   gi  per sua natura circoscritto sempre ai *dominati*, a coloro che servono»⁴.

«Il risentimento dello storpio   ben noto; parimenti, quello dello stupido anormale»⁵. Una frase cos  imbarazzante, seguita a ruota da un altrettanto imbarazzante apprezzamento sull'«enorme risentimento ebraico»⁶, si spiega filosoficamente proprio con la volont  di Scheler di segnare la differenza con Nietzsche nell'interpretazione del cristianesimo. I valori cristiani – per esempio il perdono – sono atti spirituali, che indicano non gi  un abbassamento, quanto un innalzamento della vita. Come virt 

² Con ci  non voglio affermare che Scheler sia un vitalista, ma semplicemente che l'analisi del risentimento   svolta nell'orbita prevalente del pensiero di Nietzsche. In una lunga e fondamentale nota, Scheler spiega: «Noi limitiamo intenzionalmente la nostra esposizione a questa parte vitale e prescindiamo dal fatto che i puri atti dello spirito e le leggi che li governano cos  come i loro oggetti e la loro connessione obbiettiva non possono venire compresi a partire dalla “vita” in nessuna delle sue possibili interpretazioni filosofiche». Si tratta qui semplicemente – continua Scheler – di rispondere a Nietzsche sul suo stesso terreno: «Vogliamo accontentarci di mostrare che anche partendo dal suo [*sc.* di Nietzsche] presupposto che il maximum della vita   il valore pi  alto, le sue affermazioni sono erronee» (M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in ID., *Gesammelte Werke*, vol. 3: *Vom Umsturz der Werte*, Francke Verlag, Bern-München 1972⁵ [d'ora in poi = R], p. 76, n. 1; trad. it. F. Sternheim, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in ID., *Crisi dei valori*, a cura di A. Banfi, Bompiani, Milano 1936, p. 85, n. 1 [le traduzioni sono talora leggermente modificate rispetto a quelle indicate]). Si tratta di vedere se questa scelta metodologica non trascini con s  anche un travisamento sul piano dei contenuti, e precisamente *in puncto* povert .

³ R, p. 41; it., p. 16.

⁴ R, p. 41; it., p. 17.

⁵ R, p. 43; it., p. 21.

⁶ *Ibidem*, ivi.

eroiche, non possono essere spiegate con la debolezza e l'impotenza, perché anzi implicano il dispiegamento di una forza, che è superiore, non inferiore, alla forza del mondo.

Il problema teoretico che questo scritto consegna alla meditazione successiva è il seguente: quale rapporto c'è tra la Vita (in Cristo) e la vita? tra la forza del mondo (per esempio, la virtù militare) e la forza di Dio (l'eroismo del perdono)? La soluzione di Scheler si potrebbe riassumere – nei termini di Plotino – come un'opzione per l'agatocidico, non per l'aneidico. La Vita è una trasvalutazione della vita, un'ulteriore ascesa nella gerarchia eterna dei valori. La nobiltà⁷ del guerriero – che Scheler contrappone allo spirito democratico del capitalismo – è certamente più vicina all'eroismo cristiano di quanto lo siano le virtù borghesi della parsimonia e del risparmio, sebbene la nobiltà cristiana ecceda a sua volta infinitamente la nobiltà del mondo. Giunti a questa, occorre salire, non scendere (come invece ha fatto la modernità).

La Vita non è cioè l'aneidico, che spiazza i valori del mondo paradossalmente *assimilandosi* al controvalore dell'infermità, ma l'agatocidico, che produce una correzione in alto, non in basso.

Da questo punto di vista, si comprende il tratto di sufficienza, quando non di disprezzo, che Scheler mostra verso la debolezza. Non c'è, in Scheler, alcuna rivalutazione dell'impotenza, che è anzi bollata come la radice del risentimento⁸. Che spazio resta – alla luce di una simile impostazione – per una riflessione sull'impotenza o la debolezza di Cristo? In altri termini: se anche la debolezza, l'impotenza, il peccato, la perversione, il fallimento, la disabilità, la povertà fossero una scala per accedere alla salvezza, si tratterebbe comunque di strumenti provvisori e non necessari, di una scala che si usa e poi si butta via. La povertà non svolge alcun ruolo strutturale, essenziale – teoretico – nella *definizione* della Vita (ch'è invece la posta in gioco della nostra idea di povertà *sottosopra*).

Scheler non usa il risentimento per *comprendere* la Vita, perché – contra Nietzsche – vuole escludere anzi dalla Vita ogni traccia di risentimento. Questa operazione non passa senza tracce nel suo linguaggio: «È per questo che per esempio i nani e gli storpi, che si sentono umiliati già dall'apparenza esteriore degli altri uomini, mostrano così facilmente questo strano odio, questa ferocità da iena pronta a scattare»⁹. Rispetto ai valori positivi come «potenza, salute, bellezza, una vita e un'esistenza libere», il risentito afferma che «“tutto questo non vale nulla”. I valori positivi e privilegiati che portano l'uomo alla salvezza si trovano proprio nelle manifestazioni opposte (miseria, sofferenza, mali, morte). In questa “vendetta sublime” (come dice Nietzsche) il risentimento si rivela effettivamente come attività creatrice nella storia di giudizi di valori e di interi loro sistemi»¹⁰.

Che quello di Scheler sia ancora il cristianesimo delle beatitudini, è da dubitare. E infatti Scheler non si perita di affermare – quasi che si trattasse di un particolare irrilevante – che vi sono alcuni passi, specialmente in Luca, che resistono alla sua interpretazione: «Così l'attribuzione della beatitudine in Luca, 6, 20-22, 24-26: “Beati voi

⁷ Cfr. R, pp. 46-47; it., pp. 26-29.

⁸ Cfr. R, p. 49; it., p. 33.

⁹ R, pp. 65-66; it., p. 64.

¹⁰ R, pp. 66-67; it., pp. 65-66.

poveri, perché vostro è il regno di Dio” [...]. “Guai a voi ricchi, perché la vostra consolazione è già trascorsa” [...]. Qui mi sembra realmente di non poter assolvere dall'accusa di risentimento l'esposizione dell'autore, ma limito questo rilievo solo a Luca e anche in lui solo come colorazione personale nella *rappresentazione* di idee che non hanno la minima radice nel risentimento»¹¹.

Che cosa resta, dunque, in Scheler, dell'opzione per i poveri? Scheler descrive da par suo il meraviglioso rivolgimento dell'amore cristiano rispetto alla concezione greca dell'amore:

«Si opponga ora a questa concezione quella cristiana. In questa si verifica qualcosa che io vorrei chiamare *rivolgimento* dell'amore. Qui si percuote in pieno viso l'assioma greco dell'amore, per cui esso sarebbe un tendere dal più basso al più alto. Al contrario ora l'amore si rivela proprio nel fatto che il nobile si abbassa all'ignobile, il sano all'ammalato, il ricco al povero, il bello al brutto, il buono e il santo al cattivo e al volgare, il messia ai pubblicani e ai peccatori, e questo *senza* la paura antica di perdere facendo ciò e di diventare meno nobili, ma nella peculiare convinzione religiosa di guadagnare l'eccelso, di divenire simili a Dio proprio nell'atto di questo “umiliarsi”, di questo discendere, di questo “perdersi”»¹².

Si deve concordare con Scheler che non è certo il risentimento che ha provocato tale rivolgimento. Scheler ha anche ragione nell'affermare che la Vita non può consistere, per dir così, in un pescare nel torbido:

«Questo genere di amore e di sacrificio verso i deboli, gli ammalati, i piccoli eccetera nasce dunque dalla sicurezza interiore e dalla pienezza della propria vita [...].

Se a questa spinta spontanea di amore e di sacrificio si aggiungono ora, portati dalla vista dei piccoli, dei poveri, degli oppressi, un'occasione di esplicitarla e un determinato scopo, questi non vengono punto accolti con soddisfazione, come occasioni di immergersi nella miseria, nella malattia, eccetera, ma l'uomo sacrifica e porta aiuto a questa vita che lotta non per causa di quei valori negativi, ma loro *malgrado*; egli aiuta perché si possa dispiegare quello che nell'altro è ancora *sano*, quello che l'altro ha ancora in sé di valori positivi. Il suo amore e il suo spirito di sacrificio non si dirigono verso l'altro *perché* è ammalato, povero, piccolo, brutto, eccetera, né per arrestarsi passivamente in quelle manifestazioni; ma poiché già i valori positivi della vita (e ancor più, naturalmente, i valori personali spirituali di quella individualità) non sono affatto *dipendenti* da quelle qualità, e giacciono molto più in profondo, allora la propria pienezza di vita può (e dunque “deve”) superare la naturale nausea e il moto di fuga dinanzi a tali manifestazioni, e l'amore nella sua opera di aiuto sviluppare ciò che v'ha di positivo nel povero, nell'ammalato, eccetera. Nell'ammalato e nel povero non si ama ciò che v'è di ammalato e di povero, ma ciò che vi è dietro queste cose, mentre rispetto ad esse ci si limita ad “aiutarlo”. Quando Francesco d'Assisi bacia piaghe cancrenose e non uccide le cimici che lo mordono, ma abbandona anzi loro il proprio corpo come casa ospitale, queste azioni (viste esclusivamente dall'esterno) potrebbero apparire provocate da un perversimento dell'istinto e del senso dei valori. Ma qui non lo sono effettivamente. Non è assenza di schifo o gusto del pus, ma è un superamento dello schifo da parte di un sentimento più profondo di vita e di forza che qui si manifesta! Questo è un atteggiamento interiormente del tutto diverso dall'atteggiamento, di data ancor recente, del realismo moderno nell'arte e nella poesia: lo scoprimento della miseria sociale, il tratteggiamento dei piccoli, il grufolare nella malattia: fenomeno nato in tutto e per tutto dal risentimento. Questa gente vedeva in ogni cosa vivente qualcosa della cimice, mentre Francesco scorgeva la “vita”, la santità, ancora nella cimice»¹³.

¹¹ R, p. 84; it., pp. 100-101.

¹² R, pp. 72-73; it., p. 79.

¹³ R, pp. 77-78; it., pp. 87-89.

Il brano è splendido. Non si potrebbe dir meglio – e con maggiore autorevolezza – che la Vita è salvezza che asciuga ogni lacrima; che la Vita è guarigione. Il problema è se la pura esternizzazione del male rispetto alla Vita sia in tutto convincente, se il movimento di abbassamento della Vita non faccia segno anche a un impigliarsi paradossale della Vita in ciò da cui essa tuttavia assolve.

Scheler lo nega, e appare incline a mettere tale impigliarsi sul conto del mero risentimento. Dal quale, secondo Scheler, deriva invece «quella tonalità pseudo-pia, ciarlatana (la tonalità di una particolare pretinità specificamente “sociale”) che impone in primo luogo di amare i “piccoli” e amare i “poveri di spirito”, perché Dio guarderebbe ad essi con “particolare compiacenza”»: «Noi avvertiamo qui chiaramente con quanto segreto “compiacimento” lo sguardo riposi proprio su questi fenomeni e come quel che importa non siano – come per la sincera intenzione d’amore – i valori positivi che eventualmente si trovino *dietro* quelli, ma proprio *essi* diventino oggetto dell’intenzione d’amore». Con possibile punta anti-hegeliana, Scheler condanna senz’appello «l’*indugiare* (Verweilen) presso questi fenomeni»¹⁴. Del resto, «tutto il prevalente interesse di Gesù per i poveri, gli ammalati, gli addolorati e gli oppressi, i pubblicani, persino quella sua misteriosa e singolare inclinazione per i peccatori» non deriva dal risentimento proprio e solo perché il senso positivo di tali gesti e affermazioni non è la «dichiarazione di una dipendenza positiva della salvezza da queste qualità negative» (ciò che sarebbe appunto tipico del risentimento), ma solo «la dichiarazione dell’*indipendenza* dei valori ultimi e più alti della *personalità* dalle contrapposizioni di ricco-povero, sano-malato, eccetera»¹⁵.

Dire che la Vita è indipendente alla contrapposizione sano-malato, sembra però introdurre uno slittamento nel ragionamento di Scheler. Forse non a caso nelle ultime pagine del terzo capitolo (*Die christliche Moral und das Ressentiment*) del nostro scritto il punto di vista metodologicamente vitalistico viene abbandonato, e la critica a Nietzsche si fa più serrata, perché la sua posizione «misura i valori cristiani secondo un metro che essi stessi consapevolmente ripudiano, il metro appunto della quantità di vita»¹⁶.

La Vita va distinta dalla vita (anche dalla vita nella sua massima potenza) e l’unico modo per farlo è mettere in valore gli scarti e i rifiuti della vita medesima:

«Di fronte a un mondo in cui era diventata ormai costitutiva la tendenza a considerare l’ordinamento degli uomini secondo ceti, possesso, forza vitale e potere come l’immagine anche dei più alti valori morali e della personalità, non si poteva introdurre la rivelazione di una *sfera* dell’essere e della vita totalmente nuova e più alta, il “regno di Dio”, il cui ordinamento è indipendente da quella gerarchia vitale e terrena di valori, che accentuando espressamente la nullità dei valori positivi dell’ordinamento terreno per questo più alto»¹⁷.

Questa vita più alta va intesa come «un grado dell’essere *indipendente* dall’ordine, dalle leggi e dai valori della vita, un grado in cui hanno la loro radice tutti gli altri gradi dell’esistenza e nel quale soltanto l’uomo trova infine il senso ultimo e il valore della

¹⁴ R, pp. 82-83; it., p. 98.

¹⁵ R, pp. 83-84; it., pp. 99-100.

¹⁶ R, p. 91; it., pp. 113-114.

¹⁷ R, p. 84; it., p. 100.

propria esistenza»¹⁸. D'altra parte, essa è anche una «vita *forte*»¹⁹, che – fin da subito, tramite l'ascesi (Scheler pensa qui allo yoga) – sviluppa un massimo relativo d'indipendenza dai meccanismi corporei, che di solito risultano invece necessari per sostenere le funzioni vitali²⁰.

Facciamo un bilancio: la Vita è indipendente dalla vita, nel senso che non è nulla di biologico, ed è anzi indipendente dai meccanismi corporei (il corpo risorto vive, ma è libero dalla necessità di alimentarsi). Essa si dischiude pienamente al livello della personalità spirituale (là dove il perdono supera per esempio d'un colpo l'istinto di vendetta). In ciò si manifesta non già la debolezza, ma la forza della Vita. Che, proprio per questo, non rifiuta i valori della vita (salute, forza, bellezza), ma li compie e li supera, trasportandoli in una più ampia dimensione. Malattia, debolezza, povertà non sono nulla di positivo in sé, tanto meno sono valori che possano essere rivendicati contro il supposto disvalore della salute, della vitalità e della forza, ma sono possibili strade per la comprensione più alta della Vita, occasioni per il passaggio dalla vita alla Vita. Nella sua felicità, la vita tende invece ad autogiustificarsi, ad arroccarsi in se stessa, sicché il movimento di trascendenza può risulterne ostacolato.

Il cristianesimo non è invidioso della vita, non è nemico del mondo, se non è addirittura corrivo col mondo (perlomeno con l'ordinamento tradizionale, tedesco, del mondo, che Scheler preferisce di gran lunga alle derive francesi)²¹. Nietzsche sbaglia – per Scheler – a pensare che i valori cristiani «si vengano a trovare in un contrasto non solo accessorio, ma *costitutivo* con tutte le leggi secondo cui la vita si svolge, cresce, e può unicamente espandersi»²². In questo punto preciso, lo slittamento nel ragionamento di Scheler, che prima abbiamo segnalato, si interrompe, e la Vita – di cui era stata celebrata l'indipendenza dalla vita – si conferma sì indipendente, ma in una logica agatoidetica di superamento, non in una logica di rovesciamento paradossale.

¹⁸ R, p. 90; it., p. 112.

¹⁹ R, p. 89; it., p. 110.

²⁰ Cfr. R, p. 114; it., p. 159-160.

²¹ Cfr. R, pp. 145-146, n. 2; it., p. 219, n. 1. La negazione del mondo scheleriana è sempre una negazione determinata, è una critica del mondo come è venuto costituendosi, e in quanto tale una critica *politica* dall'inizio alla fine, non una critica escatologica. In questo contesto va inserita la critica dell'umanitarismo moderno (cfr. R, pp. 96ss.; it., pp. 125ss.), caratterizzato dall'«interessamento indiscriminato per l'«altro» solo perché è un altro – e innanzitutto alle sue «sofferenze»», in cui Scheler vede all'opera « un principio in estrema misura di livellamento e di dissoluzione per la vita umana» (R, p. 106; it., p. 146). La negazione determinata si rivolge anche contro le forme di cristianesimo che si sono fatte contaminare dalla modernità, prima di tutte il gesuitismo, colpevole di avere sostituito il principio benedettino di autosantificazione con quello umanistico dell'amore per gli uomini (cfr. R, p. 107, n. 2; it., pp. 147-148, n. 2). Vanno qui inseriti altresì il rifiuto della centralità del lavoro e dell'idea di uguaglianza (cfr. R, pp. 117 e 121; it., pp. 165 e 172-173), la ripulsa del socialismo cristiano e della democrazia cristiana (cfr. R, p. 112; it., pp. 155-156), l'idea – alquanto aberrante – che i beni economici andrebbero distribuiti non in misura uguale, ma in modo conforme al «valore vitale» dei beneficiari (cfr. R, p. 127; it., p. 184), il rimpianto per la sparizione anche «dell'ultimo resto di un ordinamento per ceti della comunità che abbia un significato di selezione dei migliori e funga da immagine dell'aristocrazia che ovunque regna in ogni natura vivente» (R, p. 135; it., p. 197).

²² R, p. 91; it., p. 114. Così, per esempio, non è la *lotta* di classe a essere in contrasto con la morale cristiana, ma solo l'*odio* di classe (cfr. R, p. 112; it., p. 157).

Così, Scheler conclude il suo capitolo sulla morale cristiana e il risentimento, affermando che «Gesù presuppone come saldi fattori dell'esistenza» le guerre, le lotte di classe, e gli altri «stimoli che in esse agiscono – né li vuole vedere sostituiti con qualche altra cosa, meno che mai con l'amore», rivendicando anzi «la possibile unità stilistica di morale cristiana e morale guerriera»²³. Analogamente, Gesù nulla ha che fare con un negatore della proprietà privata, che è anzi sempre presupposta²⁴, e il suo messaggio non può essere compreso in base a «torbide analogie con certe forme del movimento sociale e democratico moderno»²⁵, del socialismo e del comunismo.

Scheler rivendica a Cristo non il mondo diventato adulto, come Bonhoeffer, ma il mondo tradizionale, antecedente la rivoluzione francese. Questo fa di lui – politicamente ed ecclesiologicamente – un reazionario, come del resto è evidente già dalla trattazione nietzschiana, troppo nietzschiana, del risentimento. In nessun momento vien fatto a Scheler di dire che la colpa del risentimento non è dei risentiti, ma di coloro che li schiacciano e li opprimono; che la cura del risentimento non sta nella fuga all'indietro, verso comunità e nobiltà, ma nel sovvertimento di un ordine sociale ingiusto.

Ma non è questo che qui più c'interessa. Bensì l'ambigua trascendenza della Vita rispetto alla vita. La Vita – per Scheler – non è davvero trascendente rispetto alla vita nobile, di cui rappresenta anzi un completamento e un superamento agatoeidetico, ma è trascendente rispetto alla vita povera degli umiliati e offesi, rispetto a cui resta esterna. Nell'umanitarismo moderno, che Scheler vitupera, è proprio il *Verweilen*, l'indugio presso il dolore che Scheler non sopporta: qui

«non è la vita che trabocca, la vita che amante beata si concede dalla sua pienezza, dal suo superfluo, dalla sua sicurezza e armatura interna, ma è un lasciarsi attrarre, arrendendosi, dalla contemplazione delle manifestazioni esteriori di dolore e povertà, facendosi contagiare dal sentimento di depressione che si manifesta in questi fenomeni: la “pseudo compassione” specificamente moderna, l’“aver pena”, che dovrebbe essere superato mediante l'azione di aiuto»²⁶.

Scheler vuole evitare a tutti i costi questo “contagio”. Così, «l'atteggiamento spirituale della tipica suora infermiera cristiana è di saldezza, gioiosità, freschezza, felicità nel fare il bene, “nervi” saldi e non questo piagnucoloso coinvolgimento nello stato del malato»²⁷. È proprio l'opposto di chi in fondo giustifica la bassezza, pensando: «“Insomma anche lui è un uomo”, “Siamo tutti uomini”, “Errare è umano”»²⁸.

L'*Übermensch* cristiano è certo per Scheler – agostinianamente – l'eletto, il convertito, contrapposto al reietto. Il vero discrimine non è tra animale e uomo, o tra istinto e ragione, quanto tra salvezza e dannazione²⁹. Ma questa umiliazione dei valori mondani, che funziona molto bene nei confronti della *raison* illuministica, funziona assai meno bene, come abbiamo visto, nei confronti dei valori vitali tradizionali.

²³ R, p. 92, e n. 1; it., pp. 115-116, e n.1.

²⁴ Cfr. R, p. 94; it., p. 121.

²⁵ R, p. 93; it., p. 118.

²⁶ R, pp. 101-102; it., p. 136.

²⁷ R, p. 102, n. 2; it., p. 136, n. 2.

²⁸ R, p. 103; it., p. 140.

²⁹ Cfr. R, pp. 108-110; it., pp. 149-152.

La Vita non deve farsi contagiare, deve superare in alto, non in basso, i valori della vita e della cultura. La Vita – che è spirito e personalità – corregge la vita, sospendendone il meccanismo, che si tratti del maestro di yoga che quasi non ha più bisogno di mangiare o di respirare, dell'atto spirituale del perdono, che si toglie via d'un colpo dal meccanismo naturale dell'offesa e della rivalsa, del corpo risorto che non è più soggetto – per grazia – alla morte, alla malattia e alle altre necessità biologiche.

Ma il trattamento è disuguale: tutto ciò che è forza e salute viene *aufgehoben*, tolto nell'atto di essere posto, confermato nell'atto di essere smentito; tutto ciò che è debolezza, malattia, povertà viene semplicemente superato.

L'ipotesi, da cui muovono le tesi sopra brevemente esposte (1-17) è – viceversa – che vi sia un'implicazione strutturale di Vita e povertà.

In che senso la Vita resterebbe implicata nella povertà? Non nel senso di una cooriginarietà dei principi, positivo e negativo, e nemmeno nel senso di una necessità della caduta e del male.

Se la Vita è implicata nella povertà, è piuttosto – mi sembra – per tre motivi:

i) l'unica misura efficace della vita cristiana è l'amore per il povero, che implica il superamento delle resistenze naturali (individuali e politiche);

ii) mentre la cultura – e la filosofia prima di tutto – è una forza di essenzializzazione, il cristianesimo lavora piuttosto di de-essenzializzazione. La cultura mira a strappare un'essenza durevole all'insensatezza della caducità (o, in alternativa, a produrre forme nuove), la grazia si appresenta al nulla e alla caducità in questo, che introduce una ferita – una slogatura – negli edifici (anche, se non soprattutto, negli edifici religiosi) che gli uomini avevano costruito con tanta fatica. Il Tempio deve essere distrutto. L'essenziale non è l'essenza, ma una controforza rispetto all'essenza. Gli uomini cercano il senso, strappandolo ai e componendo i significati, che sono come altrettante frasi isolate, che il testo collega, conferendo loro un valore compiuto. La vita religiosa sta al di là del senso, e appare per ciò come una forza di ri-significazione generale (Abramo deve uccidere il figlio).

iii) la stessa Vita di Dio è segnata dalla povertà. Se Dio è aggiunta, la gioia dell'aggiunta è sospesa – in Dio – sopra un abisso di saturazione. In Dio non c'è posto di Figlio (Dio, è l'Unico). Che il Figlio sia presso Dio è dunque l'annuncio, che dice l'impossibile (gioia) a partire da uno stato di sofferenza (o per meglio dire: di pre-sofferenza) e mancanza di spazio. Fare spazio a chi non ne ha (il Figlio), è la legge della Vita di Dio (pareysonianamente: una scelta), che dispiega l'infinita ricchezza a partire da una mancanza, che è strutturale; che non è il male, ma la regola del Bene puro.

POLITICHE

Sarah Bradshaw
Sylvia Chant
Brian Linneker

KNOWING GENDERED POVERTY IN THE GLOBAL SOUTH:
A PROTRACTED PATH TO PROGRESS?

Abstract

This paper reflects on the difficulties of knowing about the extent and nature of gendered poverty across regions of the Global South in which women have often been assumed to bear a disproportionate share. Some advances have been made in collecting and collating data appropriate to the task, but there remain various lacunae which make it difficult to pinpoint, let alone explain, variations across space and time. This leads us to conclude that the path to mapping and understanding gendered poverty in developing regions is a protracted one, and that progress will need to be accelerated if we wish to achieve the Sustainable Development Goals of “eliminating poverty in all its forms everywhere”, and “empowering women and achieving gender equality”.

“I know nothing. But my reasonable suspicion is that poverty is deprivation on all levels.”
(I. McEwan, *Nutshell* [2016])

Introduction

Alongside Sustainable Development Goal (SDG) 5 in the new global Agenda 2030 which aims to “achieve gender equality and empower all women and girls”, gender is also flagged in SDG 1 which exhorts “eliminating poverty in all its forms everywhere”¹. This holistic and gender-sensitive call is welcome for several reasons, not least because there is considerable evidence that poverty, which is typically linked to income but not reducible to it, encompasses multiple privations which are often disproportionately experienced by women and girls. This is perhaps particularly so in the Global South, notwithstanding that putting a precise figure on gender-differentiated poverty (even in income terms) and thinking about what data might come into the frame for tracking

¹ This paper draws substantially on recent research we have conducted under the auspices of a Cities and Development Cluster Seed Fund “Measuring and Accounting for Gendered Poverty in the Post-2015 Era” awarded in 2016 by the LSE Geography and Environment Department, to whom we are grateful for support. We would also like to thank Yara Evans for her assistance in adapting Figure 1.

progress in SDG 1, remains a formidable challenge. To date, robust, geographically-compatible, sex-disaggregated panel statistics have been so sorely lacking that speculative assertions that “poverty has a female face”, “70% of the world’s poor are women”, and that women-headed households are the “poorest of the poor” have dominated scholarly and policy discourse as received, if uncorroborated, wisdoms.

Fortunately, we are moving into an era in which doubt about the veracity of claims about gendered poverty is being signalled by international organisations, giving weight to the idea that more and better data are needed. Indeed, in its *Progress of the World’s Women 2015-16* report, UN Women (2015: 45, Box 1.4) profess that although around 1 billion people in 2011 (c15% of the world population at that time) were estimated to be ‘extremely poor’ (on the basis of the international monetary poverty line of less than US\$1.25 a day at 2005 prices), “it is unknown how many of those living in poverty are women and girls”. UN Women also add, albeit in a footnote, that “The much cited ‘factoid’ that 70% of the world’s poor are women is now widely regarded as improbable” (UN Women 2015: 307, 92n).

These admissions should be construed as a major watershed, given that the statistic of 70% of the world’s poor being female, first aired at the Fourth Women’s World Conference in Beijing in 1995, and enduring over twenty years subsequently, was at an early stage doubted on grounds of its empirical validity (see Marcoux 1997). Moreover, such admissions help to unsettle the arguably flawed terminology of a global ‘feminisation of poverty’, which has often been used to describe situations where poverty was (or is) simply ‘feminised’ (state), rather than rising over time (trend) (Chant 2008; Medeiros and Costa 2006, 2008). This is not to deny that while issue may be taken with a never-substantiated baseline figure or its rarely-supported corollary of a ‘feminisation of poverty’, which seemed to gain sustained legitimacy over two decades simply on account of repeated circulation in policy and scholarly literature (see Chant 2008: 16; Wisor *et al.* 2014: 1, 2n), it must also be recognised that this has also earned gender a prominent place on the poverty-reduction radar.

Even if, over twenty years after Beijing, we cannot determine with any precision how far poverty gaps exist among women and men, and whether poverty is ‘feminising’ or not, some progress has been made in data-gathering and collation, as showcased, *inter alia*, by UN Women (2015) in their *Progress of the World’s Women 2015-16* report in the form of a summary box entitled “Gender and Poverty: What Do We Know?”, and an extensive statistical annex.

In the present paper we not only examine ‘what we know’ from UN Women’s statistical review and commentary, but also ‘what we don’t know’. We also identify areas where ‘we need to know’ more and offer some suggestions which could be useful in advancing understanding and monitoring of the complex intersections between gender and poverty across space and time.

In the first section of our article we reflect briefly on broad conceptualisations of parameters of, and processes accounting for, gendered poverty. In section two, we provide a brief review of key modes of poverty measurement and their sensitivity to gender. We then proceed to consider what UN Women offers in terms of evidence of women’s disproportionate share of poverty in Global South regions, how they calculate this, and what deficiencies exist in data (or their comparability) for different parts of the

developing world . In the succeeding section, we highlight the issue of how poverty incidence also appears to be skewed to what UN Women (2015) refer to as ‘female only households’. Thereafter, we explore additional findings from recent panel studies on Latin America and sub-Saharan Africa as to trends in gendered poverty since the 1990s, which reveal a tendency toward a (re)feminisation of poverty in the former, and a defeminisation in the latter, and raise questions as to what more we need to know to help explain these trajectories. In our concluding section, we reflect on the key priorities for progress in data collection and analysis that might provide a sturdier platform for future research, SDG monitoring and gender-responsive anti-poverty interventions.

1. *Gender and poverty: key parameters and processes*

Feminist scholarship on poverty since the UN Decade for Women (1975-1985) has stressed that gender-differentiated privations are manifest in numerous intersecting forms and dimensions, span across a range of ‘private’ and ‘public’ sites and scales, and owe to a multiplicity of gender-discriminatory structures and processes (see Bradshaw 2002; Bradshaw and Linneker 2014; Chant 2003a, 2003b, 2010). In turn, it is important to recognise that people move in and out of poverty, with Murphy (2015) drawing an important distinction between ‘transitory poverty’ and ‘structural poverty’ (see also Shaffer 2008, 2013). While ‘transitory poverty’ can come about through ‘random shocks’, and shortfalls in social support for emergencies, the latter “arises as a result of unfair and unjust social arrangements” in which gender features prominently (Murphy 2015: 87; see also Bradshaw 2013). In this context, and given the subjectivity of experiences of poverty, it is clearly difficult to ‘know’ and ‘measure’ gendered poverty (Baruah 2009).

Women’s uneven burden of poverty has often been emphasised (albeit implicitly) in terms of access to income, whether through employment and earnings, or with reference to consumption (see Chant 2008; Kabeer 2003). But knowing and comprehending even the apparent simplicity of income poverty is complicated, not only because sex-disaggregated data remain persistently elusive, but on account of the different spaces across which monetary deprivations occur and how these intersect with and influence one another. For example, we know in general terms that patriarchal and capitalist social relations have shaped highly gendered (as well as racialised and generational) labour markets (see Benería *et al.* 2015; Perrons 2004), in which women are less likely to have access to employment (especially in the ‘formal’ economy), or earnings comparable to those of men, even when in the same sectors or occupations. But to what degree do these tendencies owe, *inter alia*, to direct gender discrimination on the part of employers who favour male over female recruitment on the basis of gender stereotypical assumptions that men are free(r) of practical obligations to their households other than ‘breadwinning’, or who employ women only in underpaid jobs that reflect a low valuation of ‘female’ skills or attributes? In turn, how are these patterns induced and/or compounded by indirect discrimination on the part of states (through legislation or absence of policies to support female working parents), or by gendered norms and practices within households and the domestic domain which place constraints on the

capabilities and freedoms of women to engage in remunerated work (for example through lack of literacy, education or vocational training, or double burdens of paid and unpaid labour), and to convert the returns from their labour to gains in power, personal control of income, and consumption? (see Bradshaw and Linneker 2003: 6; Chant 2010; Murphy 2015; Razavi 1999). These forces are clearly inter-linked, but it remains difficult to know whether social, economic or political influences have the biggest part to play across different sites, and where and which interventions could be introduced that would yield the greatest potential for rectifying gender inequalities.

In turn, there is a major question about whether income poverty is necessarily the only or most important element in addressing feminised poverty. Even though income may be implicated, other aspects of poverty with particular relevance for women and girls arguably include, *inter alia*, 'time poverty', 'asset poverty', and 'power poverty', all of which, again, interrelate with one another to some degree.

For example, part of Chant's (2007, 2008) formulation of a 'feminisation of responsibility and/or obligation', has emphasised that regardless of women's increased access to education and employment, and contributions to household income, their disproportionate burdens of unpaid labour in contexts in which they have limited support for domestic or carework from their immediate menfolk or states, can often lead to exacting demands on their time which preclude allowance for the restorative rest and recreation activities essential to human wellbeing (*ibidem*; see also Chant 2016b; Gammage 2010; Noh and Kim 2015). These pressures are typically exacerbated in contexts in which women are not only poor, but reside in environments such as urban slums or rural localities suffering lack of basic services or decent housing conditions (see Chant and McIlwaine 2016: Chapters 3 and 4).

Other than time poverty, lower levels of waged employment and women's disproportionate likelihood of being engaged in informal economic activities (see Chant and Pedwell 2008; Chen and Skinner 2014), coupled with gender wage gaps (currently in the region of 25%), often mean women have smaller incomes, and less control over household assets and decisions (Bradshaw 2002; Chant and McIlwaine 2016: Chapter 4; Kabeer 2003: 198; Rakodi 1999). As summarised by UN Women (2015: 45): "Even where women and men are both just as likely to live in a poor household, women are more likely to be deprived in other key areas of well-being, such as education, and less likely to have an independent source of income through paid work... which can result in the uneven distribution of power and resources within the household." This can lead to more limited consumption, which may compound other deprivations such as vulnerability to ill-health from insanitary living conditions, and limited access to medical services, with women themselves often picking up the brunt of domestic-based healthcare provision (Murphy 2015: 84). Indeed, the inclusion of different types of household asset indicators in which women may be disadvantaged relative to men, can plausibly increase estimates of women's privations. For example, the fact that women's share of land and property worldwide is estimated at only 15% (UNFPA 2007: 19) would suggest that women may be at greater risk of disadvantage in this dimension than in income terms. Even if caution around general estimates is necessary given unreliable data, competing conceptualisations of ownership, and the fact that tenure is often informal (see Chant and McIlwaine 2016: Chapter 3; Doss *et al.* 2015), detailed research

such as that by Deere *et al.* (2012: 525) on Latin America, suggest that in only two countries out of eleven they studied in the region – Nicaragua and Panama – have women achieved parity with men in respect of land and property title. Such disparities are backed-up by localised qualitative evidence, including a longitudinal field-based study in Guayaquil, Ecuador conducted by Moser (2016) which indicates that female-headed households (FHHs – see also below) do better than male-headed households (MHHs) in terms of income poverty, but worse in terms of wealth asset accumulation. In turn, asset deficits on these and other fronts, such as access to credit, labour markets, insurance schemes, social protection and social capital, may be a major factor threatening women’s likelihood of falling into poverty in several dimensions, as discussed, *inter alia*, by Klasen *et al.* (2014).

Assessments of women’s relative poverty may thus depend on what is measured and how it is measured in indicator development. To date different indicators of gendered poverty and change are often incomparable as they use different methods and data sources. Beyond this, there is the thorny question of which groups of women provide the basis for gendered comparisons. Should we compare women and men in general, or male heads with female heads of household?

Poverty and female-headed households

‘Feminised’ (or ‘feminising’ poverty) has often been associated with the ‘feminisation’ of household headship in developing regions, with Kabeer (2003: 81), among others noting historically that: “Female headship rapidly became the accepted discourse about gender and poverty in international agencies” (see also Chant 2003a, 2008; Jackson 1996; May 2001: 50).

Female-headed households (FHHs) have long been regarded as being the ‘poorest of the poor’ (Buviniç and Gupta 1997; Chant 1997b, 2008; Davids and van Driel 2001; Kabeer 1997), and have often become a ‘proxy’ for all women (Lampietti and Stalker 2000: 2), partly because sex-disaggregated data have only been available at the household level, with the typically smaller average size of FHHs giving them greater visibility in household-aggregated poverty statistics (see Kabeer 1996: 14; Quisumbing *et al.* 2001).

However, in many respects that FHHs might be the ‘poorest of the poor’ has objective *a priori* traction insofar as if women as a whole are disadvantaged by gender equality, then it might be expected that are more disadvantaged still through ‘male-deficit’ household arrangements (see Barrow 2015; Chant 2003b, 2016a). Not only are female-headed households regarded as disproportionately likely to emerge among poor populations, for example through involuntary labour migration, conjugal breakdown under financial stress, lack of formal marriage and so on (see Fonseca 1991: 138), but female household headship itself might prejudice the prospects of women themselves and their household members to exit poverty via a ‘transmission of inter-generational disadvantage’ (see Chant 2003b: 9 *et seq.*; see also Milazzo and van de Walle 2015: 3). However, evidence on the extent to which FHHs are poorer than MHHs is mixed and fraught with definitional and data-related issues.

For one, definitions of household headship and FHHs vary from those which use self-declared headship in household surveys, to those imposed by the enumerator or researcher where the person responsible for economic inputs is regarded as the

household head (Chant 2016a: 23; Liu *et al.* 2017; Milazzo and van de Walle 2015: 5-6). In turn, aside from the fact that household surveys do not always follow precise or consistent definitions of female household headship (see Chant 2007), FHHs are a fluid and diverse group, varying substantially in respect of their composition, age structure, access to support from ex-partners and the state, and so on (see Chant 1997b, 2008), as well as in the drivers that lead to headship (Bradshaw 1995a, 1995b; Milazzo and van de Walle 2015: 6). As noted by Chant (2003b: 48, 4n), although FHHs are often equated with lone mother households consisting solely of mothers and children, they commonly encompass other sub-groups such as grandmother-headed households, women-only, and lone female households, and *ipso facto* include widows, divorced, separated, abandoned, and single women and/or mothers, not to mention married women with absent male spouses. Indeed, further distinctions can be drawn between *de jure* FHHs (households with no live-in male partner or economic support from one) and *de facto* FHHs (married or partnered women heads whose male spouses live away, perhaps due to labour migration, but contribute remittances) (Youssef and Hetler 1983; see also Liu *et al.* 2017).

In light of the multiple axes of heterogeneity described above, it is perhaps no surprise that evidence regarding levels of poverty between male- and female-headed households is decidedly chequered. For example, while it has increasingly been argued that female-headed households cannot unilaterally be regarded as the ‘poorest of the poor’, it may well be that some are at an above-average risk of privation, for example, when they comprise dependent children, or are widowed, and/or lack transfer payments in the form of remittances or child support from absent spouses/fathers (Chant 2003a; Milazzo and van de Walle 2015: 6). This said, although the kind of analysis which allows fine-grained disaggregation of female-headed households is typically elusive, it is also interesting that a number of studies based on general comparisons between households headed by males or females show little difference in poverty (Chant 2007). In fact recent statistical evidence from Africa indicates that growing proportions of FHHs over the past two decades seem to have been contributed to GDP (Gross Domestic Product) growth and reducing poverty in the region (Milazzo and van de Walle 2015: 3; see also below).

This said, despite improvements in time series of quantitative data, statistical surveys are unlikely to reveal the dynamics of intra-household resource mobilisation and distribution which can have a major impact on people’s actual and perceived experiences of poverty (see Murphy 2015: 75 and 79). A number of qualitative studies, for instance, have shown that optimising household labour utilisation, and ensuring equitability of income distribution and consumption, may be greater in FHHs than in MHHs. In the latter, for example, a situation of ‘secondary poverty’ is commonly observed whereby women and children are adversely affected by male retention of earnings for personal consumption (Bradshaw 2001; Chant 1997a, 1997b; also Fukuda-Parr 1999; González de la Rocha and Grinspun 2001; Moghadam 1997; Quisumbing 2003). Moreover, women’s inability to rely on regular financial inputs from male spouses, not only because of precarity in many men’s jobs, but also on account of unpredictable and variable levels of wage retention, can lead to excessive stress and vulnerability when women are forced into borrowing and indebtedness to ‘get by’ (Chant 1997a: 210). In MHHs we are

arguably more likely to witness what may be described as gendered ‘power poverty’, whereby women and girls are unable (because of fear of violence or abandonment) or unwilling (because of deeply embedded gendered norms which emphasise female altruism and servitude) to contest or resist male privilege or prerogatives (see Brickell and Chant 2010; Chant 2007, 2008; Kabeer 1999). In addition, even if income flows into FHHs may be lower in objective terms, the ability to exert control over financial and material resources, however meagre, may be worth more to female household heads and their members and thereby influence their perceptions of hardship and vulnerability. This signals the importance of recognising *perceived* as well as *actual* poverty, and *ipso facto*, subjectivity (see Chant 2003a, 2003b, 2009; Wisor *et al.* 2014). Indeed, referring to field-based research in Guinea, Paul Shaffer (2013: 35-36) reports how although the nationally representative official household survey indicated that women were not deprived in consumption relative to men, nor were female-headed households likely to be poorer than their male-headed counterparts, a village-level Participatory Poverty Assessment in Kamatiguia revealed that on account of their excessive workloads and lack of decision-making power, most women declared they felt like ‘slaves’, and would wish to be born male in a ‘second life’.

2. Tools to measure poverty and their potential sensitivity to gender

In light of such caveats, how poverty is measured clearly has implications for assessing the extent of feminised poverty, and the degree to which poverty is feminising (or not).

In macro-level international comparisons poverty is often defined and measured in respect of both absolute and relative incomes. Absolute measures, such as the ‘extreme poverty line’, are grounded in a ‘basic needs’ approach where an extreme poverty line is typically established as the income necessary to access sufficient calories to stay alive. The ‘poverty line’ is an absolute measure of the income/expenditure of resources needed to access food, but also includes housing and transport. The latest proposed extreme international poverty line for Agenda 2030 is US\$1.90 a day, which is the average of the national poverty lines in the poorest fifteen countries. While income poverty measures do not always capture the extent of women’s disadvantage relative to men in the developing world context, and have been widely critiqued for failure to grasp many non-income measures of gendered privation (see for example, Chant 2003a, 2007; Johnson-Latham 2004; Kabeer 2003), their use, especially when disaggregated by sex, is often relatively straightforward compared with multidimensional indicator (MDI) approaches which require more data.

Many MDI approaches follow the methodology developed by Alkire and Foster (2011) at the Oxford Poverty and Human Development Initiative (OPHI) which constituted the basis of the Multidimensional Poverty Index (MPI) launched by the United Nations Development Programme in 2010 (UNDP 2010). In the latter deprivation is measured against a number of different criteria falling into three main categories: health (nutrition and child mortality), education (child enrolment and years of schooling), and living standards (cooking fuel, toilet, electricity, floor, water and assets). Generally this method first identifies who is poor, then aggregates to obtain overall

measures that reflect the multiple deprivations experienced by the poor. The importance of these multidimensional asset-based measures is made clear in Bader *et al.*'s (2016) study which found a differential overlap between monetary poverty and multidimensional poverty, with some non-income-poor people being 'overlooked', despite their MDI measure showing they suffer privations in other aspects of wellbeing (see also Rogan 2016).

Due to lack of reliable data on household income and expenditures, to calculate feminised poverty UN Women (2015) itself makes use of multidimensional databases, most notably USAID's Demographic and Health Surveys (DHS), to construct a 'wealth asset index' whereby, via principal components and cluster analysis, households in the bottom quintile of the asset distribution are used as a relative poverty line indicator. The DHS data include information on assets such as dwelling type, water, sanitation and energy, but has no direct measure of income (see USAID, 2016).

While in many ways, construction of poverty profiles on the basis of household assets can take us further in determining privation in a more rounded manner, it should also be noted that different asset bundles may have varied impacts on gendered poverty (perceived and actual) since women's priorities regarding selected private and public household assets may diverge from those of men (see Wisor *et al.* 2014; also later). In addition, how wealth assets may influence the analysis of gendered poverty need to be taken into account in the context of countries with differing demographic profiles. For example, in countries with larger proportions of younger women it may be that feminised poverty inflates because women in their twenties and thirties have had less time and ability to accumulate certain assets. Conversely, nations with larger proportions of older women may show less in the way of asset-based poverty because individual and/or household assets have had a longer period in which to build up.

While the tools to measure gendered poverty seem lacking, some advances are in evidence from new data and calculations compiled by UN Women in the aforementioned *Progress of the World's Women 2015-16* report, to which our discussion now turns.

3. UN Women's (2015) calculations of gendered poverty

At the outset it is critical to identify that UN Women (2015) refer to two different measures when considering current gender differences in poverty (state), and changes in gender differences in poverty over time (trend). The basis for the state of gendered poverty is wealth asset poverty among women and men aged 20-59 years (denominated as adults of 'prime working age'), whereas that of changes in gendered poverty over time is based on income, regardless of age. Unfortunately, lack of comparable data across regions means that countries in Latin America and the Caribbean are excluded from their review and statistical annex on current differences in gendered poverty, but are the sole point of reference for longitudinal changes. The reason given for the latter in the report is that Latin America and the Caribbean "is the only region where analysis of the poorest households by gender composition has been done over time" (UN Women

2015: 45). It also transpired, from our personal communications with UN Women², that lack of comparable measures of gendered poverty between this and other developing regions, had a major part to play in excluding Latin America and Caribbean from the tabulations of feminised poverty. Notwithstanding these geographically-dissonant discrepancies, in the following sections we turn to the current state of gender differences in poverty, second, to differences between households, and then at changes in gendered poverty over time.

4. *The state of gendered poverty: how far is poverty feminised?*

Despite excluding Latin America which was actually the region in which the seeds of UN Women’s methodology were sown (see ECLAC 2004: 133-70; UN Women 2015: 307, 93n), the comparative abundance of information across a wide range of other Global South regions from DHS sources, leads UN Women (2015) to draw on the latter to determine the degree to which poverty is feminised. As they themselves articulate: “In the absence of data on individual poverty rates, a proxy measure of women’s risk of poverty has been developed where the percentage of working age women living in poor households (defined as the bottom 20% of households) is compared to the percentage of working age men in such households” (UN Women 2015: 45).

UN Women’s indicator, which standardises for the number of women and men in the general population when comparing the numbers of women to men in the poorest households, is something which we might denominate as a ‘Gender Poverty Index’ (GPI), as follows:

Gender Poverty Index (GPI)

$$GPI = A / B$$

where

$$A = \Sigma (\text{females in poor households}) / \Sigma (\text{males in poor households})$$

$$B = \Sigma (\text{females in all households}) / \Sigma (\text{males in all households})$$

P is the poverty rate ratio (Pf= F poor/ F all) within the population

The indicator is expressed as the number of poor women per 100 poor men. UN women suggest that values above 103 suggest that women are overly represented among the poor, values below 97 indicate that men are overly represented, and values between 97 and 103 indicate gender parity.

Calculations of what we have called the GPI were drawn by UN Women (2015) from 75 countries from the following regions for which data were available, notably South Asia, East Asia and the Pacific, Middle East and North Africa, sub-Saharan Africa, and Central and Eastern Europe and Central Asia. For the latest available year, the index

² Email correspondence with Silke Staab from UN Women, copied in to their chief statistician Papa Seck, 4 September 2015.

shows poverty to be feminised (higher incidence among women than men) in the majority of countries. More specifically, women are more likely to live in poverty in 41 out of 75 countries (54.6%), although in 18 countries differences are negligible, and in 16 there are more men than women in the bottom poverty quintile (see Figure 1)



5. Poverty and 'female only households'

UN Women (2015: 45) refer to the fact that, as with women in general, female only households (FOHs) (those without an adult male 20-59 years), are more likely to be

concentrated in the bottom quintile of households. This indeed seems to be the case, with our own exploration of the tables in Annex 1 of their *Progress Report* indicating that in no country for which data are available in South Asia and the Middle East and North Africa are FOHs less likely than households containing an adult male to be in the poorest quintile. And indeed in some cases differences are quite marked. For example in India, the ratio of FOHs in the poorest quintile is as much as 152 for every 100 households with a male adult, 157 in Palestine, and 161 in Lebanon (UN Women 2015: 252 and 254). Although in the majority of (18 out of 25) sub-Saharan African countries for which data are available FOHs are again likely to be at greater risk of poverty, it is perhaps interesting that the gap narrows in East Asia and the Pacific, where in 4 out of 9 countries FOHs are less likely to be in the poorest quintile, and as many as in 8 out of 14 countries (more than half) for which data are available in Central and Eastern Europe and Central Asia.

Also interesting, and perhaps somewhat paradoxically, is that while there is a tendency for FOHs to be at greater risk of poverty than women in general, this is not always the case. For example in 3 out of 9 countries in East Asia and the Pacific (Mongolia, Philippines and Vietnam), FOHs are at less risk of poverty than women in general (UN Women 2015: 252) and in 5 out of 25 countries in sub-Saharan Africa (Cameroon, Ghana, Liberia, Nigeria and Zambia) (*ibidem*: 254-255).

These potentially puzzling issues aside, we feel we need to raise some concerns about the terminology ‘female only household’ and the choice to confine this to units lacking a ‘prime working age’ male adult (aged 20-59 years). First, ‘female only households’, are not, *sensu stricto*, ‘female only’, since they may contain boys or men younger or older than the UN Women age thresholds. While the 20-59 year male cohort may well be of ‘prime working age’, it is well known, on one hand, that boys and male youth may make significant economic contributions to household livelihoods (see Jones and Chant 2009), and on the other, that working and contributing income into old age is frequent and necessary among poor populations (Vera-Sanso 2010). As such, and especially as UN Women (2015: 45) itself notes that an over-representation of FOHs among the poor points to “... a greater risk of poverty among separated women, widows and single mothers, including heads of household without a male partner,” might it actually have been better to retain the term ‘female-headed household’?

Second, and related to this, although UN Women (2015: 307, 94n) concede that female-headed households are not always the poorest, giving the specific example of cases where men have migrated and remit money (*de facto* female-headed households), their stress on the high risk of poverty among unpartnered women may not actually dispel the idea that female-headed households are the ‘poorest of the poor’, which as identified earlier has been a very problematic assertion. Indeed, a third question is whether the new nomenclature of ‘female only households’ simply serves as a ‘Trojan horse’ for female-headed households, and whether the 20-59 year limit actually makes them more likely to show up in the poorest quintile because of enduring gendered wage gaps among ‘prime working age’ adults. Indeed, although paid work is widely regarded as a *sine qua non* in assessing the poverty status of households (see González de la Rocha 2001; González de la Rocha *et al.* 2016; Moser 1998; World Bank 2012), does the effective comparison of working age women against working age men build in a bias to

over-emphasising poverty among FOHs given persistent gendered wage disparities? Does it also prescribe the cure as more workforce participation among women, despite their already heavy loads of unpaid, as well as paid labour, and disadvantage in heavily segmented labour markets? Moreover, to what extent does a concentration on women of 'prime working age' deflect from the situation where female heads outside as well as within this age cohort often utilise a range of creative strategies to avoid poverty, such as extending their household membership to accommodate a balance of paid and unpaid work among co-resident members in which they themselves may not be the primary breadwinner?

6. *Changes in gendered poverty over time*

Moving on from the above, changes in gendered shares of poverty are vitally important in helping to establish whether feminised poverty persists, or is undergoing a process of further 'feminisation', or indeed 'de-feminisation' over time. Thanks to improvements in data gathering, UN Women (2015: 307, 97n) point out that there are 23 countries which now possess sex-disaggregated data on wealth that permit comparison between the early 2000s and c2007-2013. However, possibly because this is a relatively short interval over which changes in gendered poverty might be tracked, UN Women (2015) do not take it upon themselves to conduct a cross-regional comparative analysis of available data, and instead refer only to Latin America and the Caribbean where data on the poorest households by gender composition has a longer established history (see earlier).

Gendered poverty trends in Latin America

In their summary box UN Women (2015: 45) point out that for Latin America as a whole, the proportion of women versus men in poor households has risen between 1997 and 2012, from 108.7 to 117.2. They also identify that this trend has occurred within the context of declining poverty overall in the region: from 44.8% of people living below the poverty line in 1997 to 32.7% in 2012 (*ibidem*; see also Table 1). Referring to the Annual Report published by the Gender Equality Observatory of Latin America and Caribbean which concentrates on grants, support and burdens for women (GEOLAC 2013). UN Women (2015: 45) attribute that part of the reason for declining poverty is 'new social policies', even if outcomes vary "depending on the reach of the programmes and the size of transfers" (*ibidem*). However, what strikes us as particularly odd is that despite the fact that so many anti-poverty programmes rolled-out in Latin America from the 1990s onwards, most notably conditional cash transfer (CCT) schemes, have been directed at or at least through women (see Molyneux 2006, 2007), this does not seem to have arrested a tendency for women to be more deprived than men over time. Indeed, what is very interesting – and arguably alarming -- from our perspective is that poverty appeared to be 'de-feminising' in Latin America prior to the widespread implementation of female-directed anti-poverty initiatives (see Medeiros and Costa 2006, 2008), but has been 're-feminising' since. Although there is some evidence that CCTs have produced gains for younger generations of women, especially among traditionally marginalised indigenous groups, for example, in terms of access to education and employment (see

González de la Rocha 2010; González de la Rocha and Escobar Latapí 2016), it is also the case that adult women charged with the responsibilities of having to ensure their children attend school or health checks, as well as a range of voluntary activities, may be constrained by having to relinquish the opportunity costs of working – or migrating for work – by the demands of such programmes (see Feitosa de Britto 2007; Hernández Pérez 2012).

While detailed exploration of the undoubtedly complex relationships between the (re)feminisation of poverty and anti-poverty programmes, among other variables (for example, access to work) is beyond the scope of the present article, it is worth noting that slumps in feminised poverty between the late 1990s and early 2000s, and then consistent rises from 2005 onwards for both general and extreme poverty, only applies to calculations based on the ratio of numbers of women to men in all households aged 20 to 59 (ECLAC 2014; see also GEOLAC 2013). Interestingly, too, the figures show a greater vulnerability to poverty among women in urban areas although this could partly be a function of decidedly feminised sex ratios in towns and cities in Latin America, especially among more elderly cohorts, not to mention on-going rises in female household headship in urban areas compared with rural localities (see Chant and McIlwaine 2016: 20-24; Tacoli and Chant, 2014).

Table 1: Evidence for a Long- Term Feminisation of Poverty in Latin America, 1990-2013

Feminisation of Poverty Index 1990-2013

	Year	Feminisation of Poverty Index					
		Extreme Poor (aged 20-59)			General Poor (aged 20-59)		
		National	Urban	Rural	National	Urban	Rural
Latin America (simple average)	1990	...	117.3	107.6	...
	1994	...	117.6	109.4	...
	1997	115.0	119.5	113.0	108.7	111.5	108.7
	1999	112.9	118.2	108.1	108.1	109.9	106.5
	2002	109.7	116.0	109.5	107.1	109.3	107.5
	2005	112.9	119.9	112.8	109.7	111.8	109.8
	2008	118.0	126.2	118.0	112.0	113.9	112.5
	2010	116.9	125.5	112.5	113.5	116.5	110.7
	2012	120.6	128.8	119.8	117.3	119.7	115.2
	2013	120.9	129.4	114.6	116.9	119.8	112.8

Source: Adapted from ECLAC (2014: statistical annex table 11), based on special tabulations from national household living standard surveys.

An interesting, and possibly surprising, contrast to the overall direction of gendered poverty in Latin America is presented by the study of Milazzo and van de Walle (2015) for sub-Saharan Africa. Although we know from UN Women (2015) that there is often a strong correlation between the share of women in the poorest quintile and female only households, and that FOHs and FHHs are not one and the same, in sub-Saharan Africa it appears that FHHs have been increasing across the region between 1990 and 2013 to now represent around 26% of the household population. As in Latin America, this period overall has been one of economic growth, with the authors finding that while poverty has declined across all household groups, “it has fallen faster for female headed households as a whole” (Milazzo and van de Walle 2015: 18). This leads them to conclude that “FHHs are contributing appreciably to the overall decline in poverty, despite their smaller overall share in the population” (*ibidem*).

The data on which Milazzo and van de Walle base their computations are drawn from DHSs for Africa (as per UN Women’s calculations for feminised poverty), and also on the World Bank’s Povcalnet database of harmonised household surveys for the region (Milazzo and van de Walle 2015: 7). However, diverging from UN Women, they concentrate on FHHs rather than FOHs, with a further separation of FHHs according to whether there is resident adult male (FM), or not (FNM male child <15 present), and also on grounds as to whether female heads are married or not (Milazzo and van der Walle 2015: 9). According to their data, most FHHs (nearly two-thirds) contain no adult male. Among those FHHs without an adult male, 38% of female heads are widowed, 31% married, 19% divorced and the rest single (*ibidem*). In cases other than where there is a male spouse who remits, the adult male is most likely to be a son.

Although overall a “very mixed picture emerges in how different types of FHHs fared across countries with no obvious patterns across countries and time periods” (Milazzo and van de Walle 2015: 17), it is significant that in a poorer region such as sub-Saharan Africa, feminised poverty as assessed through female headship, is apparently declining during a period in which it has been increasing in the relatively wealthier region of Latin America, and begs further interrogation of the role played, *inter alia*, by the composition and configuration of FHHs (see Liu *et al.* 2017), as well as anti-poverty initiatives, and changing patterns of gendered employment and earnings.

6. Conclusions and possible next steps in a research agenda on gendered poverty

Recent developments in data-gathering and methodologies have given rise to new empirical evidence on the feminisation of poverty over time. However, as we have seen in the present paper, studies use different approaches and datasets which limit comparisons between them.

While global poverty is generally declining, recent evidence from wealth asset measures finds poverty in most countries continues to be feminised, with higher proportions of women to men among the poor. Among ‘female only households’ lacking an adult male there seems to be higher wealth asset poverty, with FOHs accounting for one-third of women’s greater poverty incidence in general. Recent income poverty measures in the Latin American region also find a long-term trend of

feminising poverty, with growing proportions of women to men among the poor from the early 1990s to 2013, and especially from the middle of the first decade of the 21st century. However, given something of a ‘de-feminisation’ of income poverty up to the early 2000s, we might want to think of this as a ‘re-feminisation’ of poverty. Although not directly comparable with the analysis of panel data for sub-Saharan Africa conducted by Milazzo and van de Walle (2015), both on account of the latter’s use of different measures of poverty (combining income and wealth assets), and because they concentrate on female-headed versus male-headed households as opposed to women and men in general, the latter’s overall conclusion that poverty is de-feminising raises important issues with regard to the need for more internationally harmonised data and analysis, as well as to how upturns and downturns in gendered poverty burdens might be explained.

If data are to be better harmonised and more sensitive to changes in gendered poverty over time, what kinds of data do we need? Although income poverty has rarely been regarded as especially sensitive to women’s poverty, do we fare any better with wealth asset-based indicators? It could be argued that it might be more difficult to conduct longitudinal analysis from multidimensional wealth assets data because questionnaire information on assets can vary across surveys over time. This said, we suspect that adding dimensions under which women have greater deprivations into multidimensional indicators are likely to lead to higher estimates of the incidence and intensity of women’s poverty, and that, in turn, these could better inform policies to address persistent or rising levels of feminised poverty, as seems to be the case in Latin America.

Indeed, in addition to Conditional Cash Transfer programmes, income-oriented anti-poverty measures promoted by national governments or multilateral development institutions such as the World Bank have often stressed the significance of increased female labour force participation as a pathway to less poverty and gender inequality (Bedford 2008). This has been facilitated not only by microfinance, but via a range of mechanisms such as literacy, education, vocational training, support for entrepreneurship, and family planning (*ibidem*; see also Langevang and Gough 2012; World Bank 2012). As noted by Murphy (2015: 81): “Formal paid employment and engagement in production activities outside the home can generate choice and decision-making opportunities, leading to greater autonomy and control over one’s life choices. Thus it has the potential to provide intrinsically valuable benefits for women”.

While not denying undoubted dividends from improving women’s opportunities for decent work, access to income is only one factor in women’s multi-faceted disadvantage. Income shortages, however significant among the array of privations suffered by women in poor households, are far from the only ones (Fukuda-Parr 1999), especially given the time burdens accruing from women’s often excessive loads of unpaid labour (see Chant and McIlwaine 2016; Murphy 2015). Given that marginal increases in household income are insufficient to resolve several non-monetary deprivations among women and girls, and recognising that any single policy solution is unlikely to produce the same results for women across all countries, poverty reduction conceivably requires locally-responsive mixes of a range of efforts, including to address childcare facilities, housing policy (especially in terms of building materials, space and so on) and basic infrastructure and services (see Chant and McIlwaine 2016; Murphy 2015).

This said, the extent to which even multidimensional poverty indicators can inform policy is held in check by the fact that crucial intra-domestic gendered power relations and dynamics which substantially impact on women's and girls' multiple privations have rarely been explored other than in qualitative studies (see, for example, Bradshaw 2001, 2002, 2013; Chant 1997a, 1997b, 2007, 2008; Murphy 2015; also earlier). One way forward here is possibly to enhance the quality of information included in quantitative databases by including subjective inputs from poor women and men. A major step in this regard has been taken by multi-disciplinary team led by Pogge and Wisor, to create an 'Individual Deprivation Measure' (IDM), which drew on participatory consultations with 1800 women and men in six countries (Angola, Fiji, Indonesia, Malawi, Mozambique and the Philippines) to develop an index sensitive to gendered experiences of poverty and privation, and which following a pilot in the Philippines (see Wisor *et al.* 2014) looks set to be 'rolled-out' across the other five countries by 2020³.

Last but not least, including the perspectives of the poor in designing appropriate instruments for assessing gender differences in poverty at a given moment, and over time, might help us to better explain how general trends in inequality, as well as in poverty (and poverty reduction) impact on the share of poverty borne by women. While there have been reductions in poverty and allegedly in income inequality at a global level since 2000, as measured by the GINI coefficient (WB/IMF 2015: 9), income inequality has risen within many countries, and at a world scale wealth inequality seems to be solidly entrenched with the richest 1% of the population having accumulated more wealth than the rest of the planet put together (Oxfam 2016). The relationships between gender, inequality and poverty are complex, but it appears that economic growth, poverty reduction and advances in gender equality do not necessarily go hand in hand (see Chant 2008, 2016; Kabeer 2016; WB/IMF 2015).

Indeed, as UN Women (2015: 245) declare: "Given the monitoring requirements for the post-2015 agenda, as well as the ongoing implementation of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) and the Beijing Platform for Action, the need to produce more and better data, disaggregated by sex, socio-economic status, geographical location, race and ethnicity and other markers of disadvantage, as well as additional gender-sensitive indicators is now greater than ever". As echoed by a recent World Bank (2017: 47) review on Monitoring Poverty, there is a need to look "not just at the decomposition of global poverty by gender but at nonmonetary dimensions that may be more readily measured on an individual basis". Indeed, otherwise, estimates of global poverty while not 'useless', are likely to remain 'flawed' (*ibidem*: xvi).

In order to address the paucity and non-comparability of sex-disaggregated survey data internationally, agencies concerned with measuring gendered poverty need to be talking more with one another and to accelerate advances in what to date has been an unduly protracted path to progress.

³ Personal communication with Sharon Bessell, 2 March 2017.

References

- Alkire, S.-Foster, J. (2011), *Understandings and Misunderstandings of Multidimensional Poverty Measurement*, Oxford Poverty and Human Development Initiative-Oxford Department of International Development-Queen Elizabeth House, University of Oxford (<http://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/ophi-wp43.pdf>).
- Alkire, S.-Meinzen-Dick, R.-Peterman, A.-Quisumbing, A.-Seymour, G.-Vaz, A.(2013), “The Women’s Empowerment in Agriculture Index,” *World Development*, 52: 71-91.
- Bader, C.-Bieri, S.-Wiesmann, U.-Heinimann, A. (2016), “Differences Between Monetary and Multidimensional Poverty in the Lao PDR: Implications for Targeting of Poverty Reduction Policies and Interventions,” *Poverty and Public Policy*, 8 (2): 171-97.
- Baruah, B. (2009), “Monitoring Progress Towards Gender-Equitable Poverty Alleviation: The Tools of the Trade,” *Progress in Development Studies*, 9 (3): 171-86.
- Barrow, C. (2015), “Caribbean Kinship Research: From Pathology to Structure to Negotiated Family Processes,” in A. Coles-L. Gray-J. Momsed (eds.), *The Routledge Handbook of Gender and Development*, London: Routledge: 215-224.
- Bedford, K. (2008), “Governing Intimacy in the World Bank”, in S. Rai-G. Waylen (eds.), *Analysing and Transforming Global Governance: Feminist Perspectives*, Basingstoke: Macmillan: 84-106.
- Benería, L.-Berik, G.-Floro, M.S. (2015), *Gender, Development and Globalisation: Economics As If All People Mattered*, 2nd ed., London: Routledge.
- Bradshaw, S. (1995a), “Women’s Access to Employment and the Formation of Women-headed Households in Rural and Urban Honduras,” *Bulletin of Latin American Research*, 14 (2): 143-158.
- Ead. (1995b), “Female-headed Households in Honduras: Perspectives on Rural-Urban Differences,” *Third World Planning Review*, 17 (2; Special issue on “Gender and Development”): 117-131.
- Ead. (2001), *Dangerous Liaisons: Women, Men and Hurricane Mitch: A Study of Power Relations Between Men and Women in Response to Hurricane Mitch in Nicaragua*, Managua: Fundación Puntos de Encuentro.
- Ead. (2002), *Gendered Poverties and Power Relations*, Managua: Fundación Puntos de Encuentro.
- Ead. (2013), “Women’s Decision-making in Rural and Urban Households in Nicaragua: The Influence of Income and Ideology,” *Environment and Urbanization*, 25 (1): 81-94.
- Bradshaw, S.-Linneker, B. (2003), *Challenging Women’s Poverty: Perspectives on Gender and Poverty Reduction Strategies from Nicaragua and Honduras*, London: Catholic Institute for International Relations (CIIR)-International Cooperation for Development (ICD) (<http://www.progressio.org.uk/sites/default/files/Challenging-womens-poverty.pdf>).
- Idd. (2014), *Gender and Environmental Change in the Developing World*, London: IIED (International Institute for Environment and Development) (<http://pubs.iied.org/pdfs/10716IIED.pdf>).
- Brickell, K.-Chant, S. (2010), “‘The Unbearable Heaviness of Being’: Reflections on Female Altruism in Cambodia, Philippines, The Gambia and Costa Rica,” *Progress in Development Studies*, 10 (2): 145-159.

- Buvinić, M.-Gupta, G.R. (1997), "Female-Headed Households and Female-Maintained Families: Are They Worth Targeting to Reduce Poverty in Developing Countries?," *Economic Development and Cultural Change*, 45 (2): 259-280.
- Chant, S. (1997a), *Women-headed Households: Diversity and Dynamics in the Developing World*, Basingstoke: Macmillan.
- Ead. (1997b), "Women-headed Households: Poorest of the Poor? Perspectives from Mexico, Costa Rica and the Philippines," *IDS Bulletin*, 28 (3): 26-48.
- Ead. (2003a), *Female Household Headship and the Feminisation of Poverty: Facts, Fictions and Forward Strategies*, London: London School of Economics and Political Science (<http://eprints.lse.ac.uk/574/>).
- Ead. (2003b), *The Engendering of Poverty Analysis in Developing Regions: Progress Since the United Nations Decade For Women, and Priorities for the Future*, London: London School of Economics and Political Science. (<http://eprints.lse.ac.uk/573/>).
- Ead. (2007), *Gender, Generation and Poverty: Exploring the 'Feminisation of Poverty' in Africa, Asia and Latin America*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Ead. (2008), "The 'Feminisation of Poverty' and the 'Feminisation' of Anti-poverty Programmes: Room for Revision?," *Journal of Development Studies*, 44 (2): 165-197.
- Ead. (2009), "The Feminisation of Poverty in Costa Rica: To What Extent a Conundrum?," *Bulletin of Latin American Research*, 28 (1): 19-44.
- Ead. (ed.) (2010), *The International Handbook of Gender and Poverty: Concepts, Research, Policy*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Ead. (2016a), "Female Household Headship as an Asset? Interrogating the Intersections of Urbanisation, Gender and Domestic Transformations," in C. Moser (ed.), *Gender, Asset Accumulation and Just Cities: Pathways to Transformation*, London: Routledge: 21-39.
- Ead. (2016b), "Women, Girls and World Poverty: Equality, Empowerment or Essentialism?," *International Development Planning Review*, 38 (1): 1-24.
- Chant, S.-McIlwaine, C. (2016), *Cities, Slums and Gender in the Global South: Towards a Feminised Urban Future*, London: Routledge.
- Chant, S.-Pedwell, C. (2008), *Women, Gender and the Informal Economy: An Assessment of ILO Research, and Suggested Ways Forward*, Geneva: International Labour Organisation (http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/--dcomm/documents/publication/wcms_091228.pdf).
- Chen, M.-Skinner, C. (2014), "The Urban Informal Economy: Enhanced Knowledge, Appropriate Policies and Effective Organisation," in S. Parnell-S. Oldfield (eds.), *The Routledge Handbook on Cities of the Global South*, London: Routledge: 219-235.
- Deere, C.D.-Alvarado, G.E.-Twyman, J. (2012), "Gender Inequality in Asset Ownership in Latin America: Female Owners Vs Household Heads", *Development and Change*, 43 (2): 505-530.
- Doss, C.-Kovarik, C.-Peterman, A.-Quisumbing, A.-van den Bold, M. (2015), "Gender Inequalities in Ownership and Control of Land in Africa Myth and Reality," *Journal of Agricultural Economics*, 46 (3): 403-434.
- ECLAC (Economic Commission for Latin America and the Caribbean) (2004), *Social Panorama of Latin America 2000-2003*, Santiago de Chile: ECLAC (<https://www.cepal.org/en/publications/1218-social-panorama-latin-america-2002-2003>).
- Id. (2014), *Social Panorama of Latin America 2014*, Santiago de Chile: ECLAC

(<http://www.cepal.org/en/publications/37626-social-panorama-latin-america-2014>).

- Feitosa de Britto, T. (2007), *The Challenges of El Salvador's Conditional Cash Transfer Programme, Red Solidaria*, Brasilia: International Poverty Centre (<http://www.ipc-undp.org/pub/IPCCountryStudy9.pdf>).

- Fonseca, C. (1991), "Spouses, Siblings and Sex-linked Bonding: A Look at Kinship Organisation in a Brazilian Slum," in E. Jelin (ed.), *Family, Household and Gender Relations in Latin America*, London-Paris: Kegan Paul International-UNESCO: 133-60.

- Fukuda-Parr, S. (1999), "What Does Feminisation of Poverty Mean? It isn't Just Lack of Income", *Feminist Economics* 5 (2), 99-103.

- Gammage, S. (2010), "Time Pressed and Time Poor: Unpaid Household Work in Guatemala," *Feminist Economics*, 16 (3): 79-112.

- GEOLAC (Gender Equality Observatory of Latin America and the Caribbean) (2013), *Annual Report 2012 – A Look at Grants, Support and Burden for Women*, Santiago de Chile: GEOLAC.

- González de la Rocha, M. (2001), "Private Adjustments: Households, Crisis and Work," in A. Grinspun (ed.), *Choices for the Poor: Lessons From National Poverty Strategies*, New York NY: UNDP, 56-74.

- Ead. (2010), "Gender and Ethnicity in the Shaping of Differentiated Outcomes of Mexico's *Progres-a-Oportunidades* Conditional Cash Transfer Programme," in S. Chant (ed.), *The International Handbook of Gender and Poverty: Concepts, Research, Policy*, Cheltenham: Edward Elgar: 248-253.

- González de la Rocha, M.-Escobar Latapí, A. (2016), « Indigenous Girls in Rural Mexico. A Success Story?», *Girlhood Studies*, 9 (2): 65-81.

- González de la Rocha, M.-Moreno Pérez, M.-Escobar Latapí, A. (2016), "Empleo e Intercambio Social en México," *Perfiles Latinoamericanos*, 24 (47): 225-258.

- Hernández Pérez, A. (2012), "Gender and the Constraints to Co-responsibility in the Context of Seasonal Migration. The Case of Mixtec Women and the *Oportunidades* Programme in Oaxaca, Mexico," Mimeo, Department of Geography and Environment, London School of Economics.

- Jackson, C. (1996), "Rescuing Gender from the Poverty Trap," *World Development*, 24 (3): 489-504.

- Johnsson-Latham, G. (2004), "Understanding Female and Male Poverty and Deprivation," in Ead. (ed.), *Power and Privileges: Gender Discrimination and Poverty*, Stockholm: Regeringskansliet: 16-45.

- Jones, G.A.-Chant, S. (2009), "Globalising Initiatives for Gender and Poverty Reduction: Exploring 'Failure' with Reference to Education and Work Among Urban Youth in Ghana and The Gambia," *Geoforum*, 40 (2): 184-196.

- Kabeer, N. (1996), "Agency, Well-being and Inequality: Reflections on the Gender Dimensions of Poverty," *IDS Bulletin*, 27 (1): 11-21.

- Ead. (1997), "Editorial. Tactics and Trade-offs: Revisiting the Links Between Gender and Poverty," *IDS Bulletin*, 18 (3): 1-25.

- Ead. (1999), "Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment," *Development and Change*, 30 (3): 435-464.

- Ead. (2003), *Gender Mainstreaming in Poverty Eradication and the Millennium Development Goals: A Handbook for Policy-makers and Other Stakeholders*, London: Commonwealth

Secretariat.

- Ead. (2016), "Gender Equality. Economic Growth and Women's Agency: The 'Endless Variety' and 'Monotonous Similarity' of Patriarchal Constraints," *Feminist Economics*, 22 (1): 295-301.
- Klasen, S.-Lechtenfeld, T.-Povel, F. (2015), "A Feminization of Vulnerability? Female Headship, Poverty, and Vulnerability in Thailand and Vietnam," *World Development*, 71: 36-51.
- Lampietti, J.-Stalker, L. (2000), *Consumption Expenditure and Female Poverty: A Review of the Evidence*, Washington DC: World Bank (<http://documents.worldbank.org/curated/en/944381468739174829/pdf/multi-page.pdf>).
- Langevang, T.-Gough, K. (2012), "Diverging Pathways: Young Female Employment and Entrepreneurship in Sub-Saharan Africa," *The Geographical Journal*, 178 (3): 242-252.
- Liu, C.-Esteve, A.-Treviño, R. (2017), "Female-Headed Households and Living Conditions in Latin America," *World Development*, 90: 311-328.
- Marcoux, A. (1997), *The Feminisation of Poverty: Facts, Hypotheses and the Art of Advocacy*, Rome: FAO.
- May, J. (2001), "A Elusive Consensus: Definitions, Measurement and the Analysis of Poverty," in A. Grinspun (ed.) *Choices for the Poor: Lessons from National Poverty Strategies*, New York NY: UNDP: 23-54.
- Medeiros, M.-Costa, J. (2006), *Poverty Among Women in Latin America: Feminisation or Over-representation?*, Brasilia: International Poverty Centre (<http://www.ipc-undp.org/pub/IPCWorkingPaper20.pdf>)
- Idd. (2008), "Is There a Feminisation of Poverty in Latin America?," *World Development*, 36 (1): 115-127.
- Milazzo, A.-van de Walle, D. (2015), *Women Left Behind? Poverty and Headship in Africa*, Washington DC: World Bank (http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/2015/06/23/090224b082f7b6af/1_0/Rendered/PDF/Women0left0beh0d0headship0in0Africa.pdf).
- Moghadam, V. (1997), *The Feminisation of Poverty: Notes on a Concept and Trend*, Normal IL: Illinois State University.
- Molyneux, M. (2006), "Mothers at the Service of the New Poverty Agenda: Progres/Oportunidades, Mexico's Conditional Transfer Programme," *Journal of Social Policy and Administration*, 40 (4): 425-449.
- Ead. (2007), *Change and Continuity in Social Protection in Latin America: Mothers at the Service of the State*, Geneva: United Nations Research Institute for Social Development (<http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/search/BF80E0A84BE41896C12573240033C541>).
- Moser, C. (1998), "The Asset Vulnerability Framework: Reassessing Urban Poverty Reduction Strategies," *World Development*, 26 (1): 1-19.
- Ead. (2016), "Longitudinal and Intergenerational Perspectives on Gendered Asset Accumulation in Indio Guayas, Guayaquil, Ecuador," in Ead. (ed.), *Gender, Asset Accumulation and Just Cities: Pathways to Transformation*, London: Routledge: 40-60.
- Murphy, S. (2015), "Glass Ceilings and Iron Bars: Women, Gender and Poverty in the Post-2015 Agenda," *Global Justice: Theory, Practice, Rhetoric*, 8: 74-96.

- Noh, H.-Kim, K.-S. (2015), "Revisiting the 'Feminisation of Poverty' in Korea: Focused on Time Use and 'Time Poverty,'" *Asia Pacific Journal of Social Work and Development*, 25 (2): 96-110.
- Oxfam (2016), *An Economy For the 1%: How Privilege and Power in the Economy Drive Extreme Inequality and How This Can be Stopped*, Oxford: Oxfam (https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp2-10-economy-one-percent-tax-havens-180116-en_0.pdf).
- Perrons, D. (2004), *Globalisation and Social Change: People and Places in a Divided World*, London: Routledge.
- Quisumbing, A. (2003), "What Have we Learned from Research on Intrahousehold Allocation?," in Ead. (ed.), *Household Decisions, Gender, and Development: A Synthesis of Recent Research*, Washington DC: International Food Policy Research Institute: 1-16.
- Quisumbing, A.-Haddad, L.-Peña, C. (2001), "Are Women Overrepresented Among the Poor? An Analysis of Poverty in Ten Developing Countries," *Journal of Development Economics*, 66 (1): 225-269.
- Rakodi, C. (1999), "A Capital Assets Framework for Analysing Household Livelihood Strategies: Implications for Policy," *Development Policy Review*, 17: 315-342.
- Razavi, S. (1999), "Gendered Poverty and Well-Being: Introduction," *Development and Change*, 30 (3): 409-433.
- Rogan, M. (2016), "Gender and Multidimensional Poverty in South Africa: Applying the Global Multidimensional Poverty Index (MPI)," *Social Indicators Research*, 126 (3): 987-1006.
- Sen, A. (1985), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam: North Holland Press.
- Shaffer, P. (2008), *New Thinking on Poverty: Implications for Globalisation and Poverty Reduction Strategies*, DESA Working Paper No.65 (New York: UN-DESA) (<http://ideas.repec.org/p/une/wpaper/65.html>).
- Id. (2013), *Q-Squared: Combining Qualitative and Quantitative Approaches in Poverty Analysis*, Oxford: Oxford University Press.
- Tacoli, C.-Chant, S. (2014), "Migration, Urbanisation and Changing Gender Relations in the South," in S. Parnell-S. Oldfield (eds.), *The Routledge Handbook on Cities of the Global South*, London: Routledge: 586-596.
- UN-DESA (United Nations Department of Economic and Social Affairs) (2013), *Inequality Matters: Report of the World Social Situation 2013*, New York NY: UN-DESA (<http://www.un.org/esa/socdev/documents/reports/InequalityMatters.pdf>).
- UNDP (United Nations Development Programme) (2010), *Human Development Report 2010: The Real Wealth of Nations*, New York NY: UNDP (<http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2010/>).
- UNFPA (United Nations Fund for Population Activities) (2007), *State of the World's Population 2007: Unleashing the Potential of Urban Growth*, New York NY: UNFPA.
- UN Women (2015), *Progress of the World's Women 2015-16: Transforming Economies, Realising Rights*, New York NY: UN Women (http://progress.unwomen.org/en/2015/pdf/UNW_progressreport.pdf).
- USAID (United States Agency for International Development) (2016), *Demographic and Health Surveys* (<http://www.dhsprogram.com/Data/>) (last accessed 16 January 2016).
- Vera-Sanso, P. (2010), "Gender, Urban Poverty and Ageing in India: Conceptual and

- Policy Issues,” in S. Chant (ed.), *The International Handbook of Gender and Poverty: Concepts, Research, Policy*, Cheltenham: Edward Elgar: 220-225.
- Wisor, S.-Bessell, S.-Castillo, F.-Crawford, J.-Donaghue, K.-Hunt, J.-Jaggar, A.- Liu, A.-Pogge, T. (2014), *The Individual Deprivation Measure: A Gender-Sensitive Approach to Poverty Measurement*, Melbourne: International Women’s Development Agency Inc (https://www.iwda.org.au/assets/files/IDM-Report-16.02.15_FINAL.pdf).
 - World Bank (2012), *World Development Report 2013: Jobs*, Washington DC: World Bank.
 - Id. (2017), *Monitoring Global Poverty: Report of the Commission on Global Poverty*, Washington DC: World Bank.
 - WB-IMF (World Bank-International Monetary Fund) (2015), *Global Monitoring Report 2015-16: Development Goals in an Era of Demographic Change*, Washington DC: World Bank-IMF (<https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/22547>).
 - Youssef, N.-Hetler, C. (1983), “Establishing the Economic Conditions of Women-Headed Households in the Third World: A New Approach,” in M. Buviniç-M.A. Lycette-W.P. McGreevey (eds.), *Women and Poverty in the Third World*, Baltimore: John Hopkins: 216-243.

Carlo Capello
Valentina Porcellana

PER UN'ANTROPOLOGIA DELLA POVERTÀ.
OSSERVAZIONI ETNOGRAFICHE A TORINO

Abstract

Drawing our inspiration from Simmel's classic reflections on the poor and Paugam's analytic work on the "elementary forms of poverty," this essay aims to offer some reflections on the experience of poverty through constant reference to our ethnographic researches among unemployed and homeless people in Turin. What emerges is that the Italian and the local systems of welfare are not well suited to respond to the experience of downward social mobility and that, as Simmel noted long ago, the poor are still expected to sacrifice part of their rights and social personhood to receive assistance and help.

1. *Le forme elementari della povertà*

Parlando di povertà da un punto di vista socio-antropologico, non si può prescindere dal contributo di Georg Simmel, il quale ha elaborato un approccio alla povertà e alla figura del povero che potremmo definire "relativista"¹. La tesi di fondo di Simmel è che non è possibile parlare di povertà in assoluto perché l'elemento chiave, la definizione sociale e politica di povertà, può variare significativamente da un periodo storico all'altro e da una società all'altra. Inoltre, da un punto di vista scientifico, la povertà non significa semplicemente trovarsi sotto una determinata soglia di reddito, costituendo invece uno specifico status sociale che implica la negazione del pieno riconoscimento sociale.

Possiamo definire l'approccio di Simmel "antropologico" proprio per via di questa dimensione relativista e anti-sostantivista di povertà: non sono la mancanza di beni o i livelli di vita e di consumo a definire, di per sé, il povero. In generale, nelle società moderne, dotate di un sistema di assistenza pubblico, la condizione di miseria si configura come la possibilità di ricevere aiuto e sostegno pubblico rinunciando in cambio a una parte, anche sostanziale, di diritti e, soprattutto, di riconoscimento sociale. Al di là di questo principio fondamentale, ciò che ci mostra Simmel è che esistono varie forme di povertà, non facilmente comparabili.

Ciò che intendiamo presentare in questo articolo è proprio una, seppur breve, riflessione sulla pluralità della povertà nel contesto torinese dove abbiamo condotto le nostre ricerche antropologiche ed etnografiche. A questo proposito, va chiarito che

¹ Cfr. G. SIMMEL, *Der Arme*, in ID., *Soziologie*, Dunker&Humblot, Berlin 1908; trad. it. D. Simon, *Sulla povertà*, Franco Angeli, Milano 2013.

l'approccio simmeliano è sicuramente affine a quello antropologico ideale, ma non è – né intendeva essere – etnografico in senso stretto. All'etnografia, infatti, interessa non soltanto la dimensione delle definizioni culturali, sociali, collettive di un determinato fenomeno, ma il punto di vista dei soggetti coinvolti. Un vero approccio etnografico si interroga, innanzitutto, su come chi si trova in condizione di povertà percepisce e definisce se stesso. Un fulgido esempio in questo senso rimane *La Misère du monde* di Pierre Bourdieu², eccezionale lavoro di raccolta di “testimonianze di terreno”, in cui l'analisi teorica si mette discretamente da parte per lasciare spazio alle voci provenienti dalle periferie disagiate della regione parigina; voci plurali e diverse, accomunate dalla presenza di quella violenza strutturale che ingenera una povertà che è allo stesso tempo economica e sociale.

Analogamente, in questo percorso verso un'antropologia della povertà non è possibile non confrontarsi con le analisi di Serge Paugam, il quale, riprendendo Simmel per farlo dialogare con la tradizione sociologica francese, ha distinto tre “forme elementari della povertà”³. Quella che Paugam definisce “povertà integrata” è propria di realtà sociali in cui la carenza di lavoro e risorse è generalizzata e dove, di conseguenza, i poveri non sono stigmatizzati ed esclusi bensì considerati parte integrate della normale vita sociale. La “povertà marginale”, invece, sarebbe propria dei paesi ricchi e con un basso tasso di disoccupazione, nei quali la povertà interessa primariamente parti specifiche della popolazione, considerati pertanto marginali e ritenuti responsabili della propria situazione di disagio. Infine, la “povertà squalificante” rappresenta per Paugam la forma predominante nelle società post-industriali contrassegnate da precarietà lavorativa e da insicurezza economica; essa riguarda persone e collettività che improvvisamente, per via della perdita dell'occupazione, si ritrovano prive di risorse e contemporaneamente di riconoscimento sociale.

In questo breve saggio, dunque, partendo dalla classificazione proposta da Paugam, cercheremo di sviluppare alcune considerazioni riguardo alla povertà a Torino sulla base delle nostre ricerche etnografiche. A partire dal 2015, Carlo Capello si è dedicato a un'indagine etnografica dell'esperienza della perdita e dell'assenza di lavoro tra gli abitanti delle periferie cittadine, mentre dal 2009 Valentina Porcellana è impegnata in un progetto di ricerca-azione sui temi dell'*homelessness*, in particolare sul sistema di accoglienza torinese⁴. Ciò che emerge dal confronto tra le nostre ricerche e la classificazione analitica proposta da Paugam è che il confine tra le diverse forme elementari di povertà è tutt'altro che netto. Le ricerche etnografiche confermano l'eterogeneità delle esperienze, la molteplicità di cause che, unite alla perdita del lavoro, possono portare alla condizione di marginalità. I legami sociali e la densità della rete di protezione sono fattori distintivi tra la povertà dei disoccupati di lunga data e quella estrema degli *homeless*. Il capitale relazionale, infatti, sembra essere uno degli elementi che

² P. BOURDIEU (a cura di), *La misère du monde*, Editions du Seuil, Paris 1993; trad. it. a cura di A. Petrillo e C. Tarantino, *La miseria del mondo*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

³ Cfr. S. PAUGAM, *Les formes elementaires de la pauvreté*, PUF, Paris 2005; trad. it. R. Falcioni, *Le forme elementari della povertà*, il Mulino, Bologna 2013.

⁴ Cfr. C. CAPELLO, *Rituali neoliberali. Uno sguardo antropologico sui servizi per la ricerca attiva del lavoro*, in “Etnografia e Ricerca qualitativa”, 2 (2017), pp. 223-242 e V. PORCELLANA, *Dal bisogno al desiderio. Antropologia dei servizi per adulti in difficoltà e senza dimora a Torino*, Franco Angeli, Milano 2016.

contribuisce maggiormente alla disegualianza sociale. In un sistema di *welfare* come quello mediterraneo, in cui la rete familiare sopperisce alle mancanze delle politiche pubbliche, chi si trova solo, senza il sostegno di questa rete, è particolarmente a rischio di povertà nel momento in cui perda la stabilità economica e abitativa. Una letteratura ormai piuttosto ampia, anche per il caso italiano, dimostra come la disegualianza si determini anche tra gli “inclusi” stessi, a fronte di differenze che non riguardano soltanto la sfera economica, ma aspetti legati al capitale culturale, sociale e relazionale, superando così la dicotomia tra inclusi ed esclusi⁵.

2. La caduta: disoccupazione e povertà

Negli ultimi anni, Torino è stata spesso definita, sui principali *media* e in molte analisi, come la “città più impoverita d’Italia”. Non la più povera, certo, ma sicuramente quella che ha patito di più per via dell’effetto congiunto del lungo e incerto processo di deindustrializzazione da una parte e dell’impatto della recessione economica globale dall’altra. Alcune cifre sono a questo riguardo significative: su una popolazione di 885.000 abitanti, le persone che vivono una qualche forma di povertà sono oltre 150.000⁶. Secondo l’indagine sulla condizione delle persone che vivono in povertà estrema condotta nel 2014 da Istat in collaborazione con Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, fio.PSD (Federazione Italiana degli Organismi per le Persone Senza Dimora) e Caritas Italiana, a Torino vivono oltre 1700 persone senza dimora⁷.

Sebbene la povertà non possa essere ricondotta esclusivamente alla disoccupazione – perché come ha sottolineato Chiara Saraceno⁸ spesso il “lavoro non basta”, dato che sempre più numerosi sono i *working poors*, le cui occupazioni non sono sufficienti a garantire livelli di reddito e di vita adeguati – è comunque dalla perdita di lavoro che partiremo, essendo quest’ultima la causa principale della povertà che Paugam definisce “squalificante”. La storia e le parole di Fabio, uno dei numerosi disoccupati non più giovani incontrati da Capello nel corso delle sue ricerche, è a questo riguardo piuttosto evocativa.

Fabio proviene da una famiglia a cavallo tra la classe lavoratrice e la classe media – il padre era un piccolo artigiano, la madre casalinga e il fratello sposato gestisce una piccola azienda insieme alla moglie – della provincia di Cuneo. Molti anni fa, dopo aver perso il lavoro cui si era dedicato fin dalla tarda adolescenza, Fabio si è trasferito a Torino per lavorare come rappresentante in una grande ditta di articoli di cancelleria. Ancora giovane, *single*, con un buon lavoro anche dal punto di vista retributivo, tutto sembrava procedere per il meglio, fino a quando l’azienda non ha chiuso per fallimento. Da quel momento Fabio si è trovato senza lavoro e totalmente disorientato dalla nuova situazione.

⁵ Cfr. C. RANCI, *Le nuove vulnerabilità sociali in Italia*, il Mulino, Bologna 2002 e L. DE PASCALE, *Dal precariato alla vita in strada: i giovani senza dimora a Napoli*, in “Sociologia del lavoro”, 1 (2015), pp. 103-120.

⁶ Cfr. F. BALOCCO, *Poveri. Voci dell’indigenza. L’esempio di Torino*, Neos edizioni, Rivoli 2017.

⁷ Cfr. C. CORTESE, *Vite ai margini. I senza dimora in Italia e in Piemonte*, in “Politiche Piemonte”, 40 (2016), pp. 5-8, http://www.politichepiemonte.it/site/images/stories/Pdf_archivio/40_PolitichePiemonte_rivista.pdf.

⁸ Cfr. C. SARACENO, *Il lavoro non basta. La povertà in Europa negli anni della crisi*, Feltrinelli, Milano 2015.

«A me è crollato letteralmente il mondo addosso quando mi sono proprio reso conto che non avevo più le entrate per vivere, e non riuscivo più a trovare una ricollocazione, un lavoro! Ho dovuto realizzare questa cosa in quasi 6 mesi, un anno, perché dicevo: ma figurati! Adesso troverò qualcosa. Ho la fortuna che i miei genitori mi stanno pagando il mutuo, che poverini, è già pesante dover pagare 500 euro di mutuo al mese, però mi devo aggiustare coi lavoretti che faccio sporadicamente, che mi generano quei 200, 300 euro al mese, proprio esagerando, mi devo gestire la spesa e le bollette.

Sì... il fatto di... non avere un reddito l'abbiamo già ribadito più volte e il fatto di rimanere un pochino emarginati, un pochino esclusi dalla società, perché se non hai più i 100 euro per andare a sciare la domenica o se non hai più i 100 euro per frequentare una palestra, o se non hai i soldi per andare a teatro o i soldi per andare a fare delle attività... vieni purtroppo tagliato fuori da un circuito di amici, da un circuito di conoscenze. Perché gli amici che hanno il lavoro continuano a fare la vita di prima, normale, io e gli altri disoccupati, che non abbiamo più un reddito, vieni proprio tagliato fuori.

Io mi sono scontrato con la mia famiglia e ho detto loro, sentite: se mi dovete chiamare per dirmi che ho perso il lavoro, sono senza soldi, dovevo fare altro, mi abbattete ancora di più di quello che sono, non mi chiamate! Perché la vostra telefonata non mi è d'aiuto, mi è di... mi demotiva, mi umilia ancora di più di quello che sono umiliato. Quindi...

Mio fratello è uguale se non peggio, perché al posto di far star tranquilli i miei genitori che sanno di avere questo figlio disoccupato, mio fratello alimenta ancora delle discussioni.

Io appartenevo a un ceto medio e sono caduto nei disperati. Basso... infatti... penso che dopo di me ci siano gli extracomunitari che non hanno neanche la casa, un tetto dove stare.

Eh, in tre anni! In tre anni è assurdo, perché io da ceto medio sono passato a un ceto bassissimo... non riesco a capacitarmi di questa cosa, non riesco neanche a realizzarla delle volte. Però è così, purtroppo il mondo è talmente veloce che in tre anni ho perso praticamente la mia forza lavorativa, ho perso il mio potere d'acquisto e quindi...

Allora, il fatto di essermi spostato dal centro al semicentro, già mi sono trovato con dei vicini di casa più al mio livello, penso che se fossi rimasto ad abitare in centro pativo ancora di più questo divario sociale tra il ricco e il povero che sto vivendo. Abitando in zona Aurora dove la gente è di un ceto sociale abbastanza basso, non patisco quotidianamente questa violenza psicologica. Perché se abiti in piazza Statuto, scendi e vedi il tuo vicino di casa col Porsche e tu non hai soldi per mettere la benzina, fa male. Non ci puoi far caso, ci puoi passar sopra, puoi... puoi passarci sopra un giorno, due, tre però se la cosa diventa costante ti fa male e ti accorgi ancora di più del tuo disagio.

Il fatto di essermi spostato qua, nel semicentro, ho dei vicini di casa che sono più al mio livello, e... però... capisco che... forse oggi di disperati siamo tantissimi. Se rimani in un contesto di lusso, di benessere, non capisci quanta gente disperata c'è.

È veramente pesante adeguarsi a questo pessimo stile di vita. Perché, al meglio ci abituiamo facilmente, ma al peggio diventa veramente difficile, perché io non lo nego, ho vissuto per 40 anni da principe, ho vissuto bene, non mi sono privato quasi mai di nulla, lavorando onestamente, ovviamente... e da tre anni trovarmi in questa situazione di disagio, e... mi fa veramente male, perché ti puoi privare della bella macchina, ti puoi privare della bella casa, ti puoi privare dello scooter, puoi evitare di uscire tutte le sere, puoi evitare di andare in palestra, però poi alla fine ti privi di tutto e privarsi di tutto riduce una persona a una larva⁹.

La testimonianza di Fabio chiarisce bene il tratto saliente della povertà "squalificante": l'esperienza della caduta. Già Katherine Newman, con le sue ricerche etnografiche sugli effetti della disoccupazione negli USA, aveva parlato di "caduta dallo stato di grazia"¹⁰. Nelle nostre società, in cui il lavoro e il reddito rappresentano i principali criteri del riconoscimento sociale, la loro perdita si traduce in un tracollo personale rispetto allo

⁹ Testimonianza raccolta a Torino da Carlo Capello nel maggio del 2015.

¹⁰ Cfr. K. NEWMAN, *Falling from Grace*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1996.

status che diventa facilmente anche una perdita di autostima, quello che Fabio sintetizza con la frase: «Privarsi di tutto riduce una persona a una larva». In questi casi la povertà è squalificante perché corrisponde a un declassamento e alla perdita di riconoscimento sociale. Questa forma elementare di povertà si distingue infatti dalle altre perché riguarda persone che, prima del crollo, possedevano una posizione e un ruolo sociale riconosciuti. In quanto tale, rappresenta una possibilità, un rischio che può interessare qualsiasi membro delle classi subalterne, della classe lavoratrice come delle classi medio-basse, a differenza della povertà marginale che, come si è detto, riguarda invece persone e collettività stabilmente collocati sul fondo della scala sociale.

Allo stesso modo, l'esperienza di Fabio ci rammenta che sebbene la povertà squalificante, che si manifesta come caduta sociale, sia la forma di disagio più emblematica degli attuali rapporti neoliberali e quella che angoschia maggiormente l'opinione pubblica, perché può interessare chiunque, la sua prevalenza non ha cancellato le altre forme di povertà. A Torino sono largamente presenti aree e quartieri contrassegnati da povertà "marginale" e "integrata". Le vecchie periferie operaie, come Aurora, destrutturate dalla riconversione produttiva, sono le aree principali di concentrazione di queste forme di povertà¹¹: con la sua caduta e il suo trasferimento in questo quartiere, Fabio, oltre a prendere coscienza di queste realtà, ha paradossalmente migliorato la sua situazione quantomeno sul piano della rappresentazione di sé. Poiché nel suo nuovo quartiere le difficoltà economiche e lavorative sono comuni e diffuse, ha la possibilità di sentirsi normale, non escluso, passando dalla "squalificazione" a una qualche, relativa, forma di povertà integrata.

Del resto, come afferma lo stesso Paugam, le diverse forme elementari vanno viste come ideal-tipi, i cui confini, possiamo aggiungere, non possono che essere relativi. Se la povertà marginale è associata alla colpevolizzazione e alla stigmatizzazione, è peraltro chiaro che all'interno del gruppo stigmatizzato la mancanza di lavoro e di risorse sarà probabilmente considerata una condizione normale, e chi ne soffre risulterà comunque integrato all'interno del gruppo. Allo stesso modo, anche la distinzione tra povertà squalificante e marginale è sempre più relativa, perché il diffondersi nel senso comune del discorso neoliberalista porta a una colpevolizzazione delle persone senza lavoro. Poiché il neoliberalismo fa propria una spiegazione individualista e behaviorista della disoccupazione, secondo la quale la mancanza di lavoro dipende comunque dal disoccupato stesso¹², le persone in difficoltà sono sempre più giudicate responsabili del loro stato, come dimostra anche il caso di Fabio, continuamente in lite con il fratello proprio per questi motivi.

Le difficoltà vissute da Fabio con il fratello e i genitori ci portano ad accennare alle tattiche di sopravvivenza dei disoccupati che, nel nostro contesto, sono essenzialmente di carattere familiare. Data la conclamata carenza di politiche di sostegno per i disoccupati nel nostro Paese e, più in generale, visto il carattere familista del nostro *welfare*¹³, le persone senza lavoro incontrate nella ricerca possono fare affidamento sui

¹¹ Cfr. A. MEO, *Torino. Nuove povertà o nuovi poveri?*, in G.B. SGRITTA (a cura di), *Dentro la crisi. Povertà e processi di impoverimento in tre aree metropolitane*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 203-217.

¹² Cfr. C. CAPELLO, *Rituali neoliberali*, ed. cit.

¹³ Cfr. M. NALDINI, *The Family in the Mediterranean Welfare States*, Routledge, London 2003 e C. RANCI-E. PAVOLINI, *Le politiche di welfare*, il Mulino, Bologna 2015.

legami forti familiari e, in parte, su quelli amicali. Fabio riusciva ad andare avanti solo grazie all'aiuto economico degli anziani genitori e a un certo numero di lavori in nero ottenuti tramite amici e contatti informali. La mancanza di risorse economiche viene compensata, in parte, tramite il ricorso al capitale sociale. Ciò, tuttavia, non è risolutivo e rischia anzi di generare ulteriore disagio per il disoccupato. Il capitale sociale, così importante nel contesto del *welfare* familistico, può esaurirsi più o meno velocemente, come ogni altra risorsa. La legge della reciprocità su cui si fonda rimanda, infatti, a una restituzione che l'assenza di risorse e la prolungata dipendenza rischiano di mettere in crisi. Per quanto i "legami forti" siano basati su una reciprocità generalizzata e non bilanciata come quelli amicali, anch'essi sono sottoposti a una pressione costante e all'usura per via della rimandata restituzione. I disoccupati sono, quindi, soggetti a un "cumulo di svantaggi"¹⁴, perché all'assenza di reddito si possono sommare la rottura dei legami familiari, il senso di dipendenza e di vergogna, l'isolamento sociale. Alla prima caduta può quindi sempre seguirne una seconda, ancora più rovinosa, allorché il reticolo sociale che opera come rete di sicurezza è sfilacciato in partenza o si lacera sotto il peso del tracollo. È in questi casi che la prima figura della povertà squalificante, il disoccupato, lascia il posto alla figura del senza dimora.

3. Capitale relazionale e homelessness

Fatima, Adele, Sergio e Giovanna, Aldo¹⁵: sono alcune delle persone, tra i 18 e i 65 anni, uomini, donne e persone in transizione di genere, italiane e straniere che si possono incontrare davanti ai dormitori pubblici della città di Torino. Già prima delle 20.00 attendono l'arrivo degli operatori e l'apertura delle porte. Alcuni hanno un posto letto garantito dopo aver "scalato" una lunga lista di attesa, altri sperano di occupare i cosiddetti posti "uno su uno", lasciati liberi da chi non si presenta entro le 23.00. Davanti al dormitorio si formano piccoli gruppi, soprattutto per scambiarsi informazioni o sigarette. La maggior parte, però, resta in silenzio aspettando di entrare, non soltanto per via delle differenze linguistiche che rendono difficile la conversazione, ma perché non si identifica in quella situazione e in quelle persone («Io non sono come loro» è la frase che viene ripetuta spesso durante le conversazioni tra operatori e persone senza dimora). Ciascuno ha alle spalle una giornata faticosa, trascorsa a lavorare o a cercare lavoro, per le strade della città, camminando per raggiungere le mense, i servizi sociali o i centri caritativi, o nelle biblioteche civiche. Alcuni hanno un appoggio, per qualche ora al giorno, in casa di amici o parenti. Dodici ore, dalle otto del mattino alle otto della sera, sono lunghe da trascorrere, in molti casi senza meta. Le storie, però, sono molto diverse le une dalle altre; difficile tentare delle generalizzazioni che riguardino le cause della caduta in strada e del progressivo isolamento. Questo perché non tutti utilizzano le strutture di accoglienza nello stesso modo, si rivolgono ai servizi sociali per le stesse ragioni e hanno elaborato le stesse "strategie" di sopravvivenza in condizione di povertà. Ci sono poi le differenze legate al genere, all'età, alla provenienza geografica e sociale,

¹⁴ Cfr. S. PAUGAM, *Les formes elementaires de la pauvreté*, ed. cit., p. 227.

¹⁵ I nomi sono di fantasia per garantire l'anonimato degli interlocutori.

alle condizioni di salute che determinano non soltanto la capacità di agire, ma anche la possibilità di pensare a soluzioni per uscire dalla condizione in cui ci si trova.

Fatima è una donna di quasi sessant'anni, arrivata in Italia una quindicina di anni fa dal Marocco dopo aver divorziato dal marito. Ha lavorato saltuariamente come badante, con contratti in nero, fino a pochi anni fa finché, al ritorno da un periodo trascorso in Marocco, scopre che il marito italiano, sposato qualche anno prima, si trova in carcere. Avviate le pratiche della separazione, Fatima si trova sola, senza casa e senza alcun reddito. È così che inizia il suo percorso nei dormitori della città e tra gli uffici dell'assistenza sociale.

Anche Adele è una donna di circa sessant'anni – troppo giovane per essere inserita nei percorsi per anziani –; è malata e non ha più nessun familiare in città. Quando ancora aveva una casa, si è sposata con un uomo che conosceva appena per consentirgli di ottenere i documenti per restare in Italia; persa la casa popolare per morosità, vive con i pochi soldi che l'ex marito le passa saltuariamente. Essendo molto malata il riconoscimento di invalidità è l'unica opportunità di reddito che le rimane. Quando è stata ricoverata in ospedale per diversi mesi, le uniche visite che riceveva erano di una volontaria incontrata in dormitorio e di un amico senza dimora a cui lei offriva parte dei suoi pasti caldi.

Sergio e Giovanna sono una coppia di quarantacinquenni, entrambi senza dimora, che si sono trasferiti a Torino da una città del Sud Italia. I contatti con le famiglie, già piuttosto saltuari a causa di conflitti per questioni economiche, si sono ormai interrotti del tutto. Ogni sera Sergio accompagna la moglie in dormitorio per poi raggiungere quello in cui è ospitato. Non hanno amici in città e per alcuni mesi sono sopravvissuti soltanto con il sussidio di 180 euro previsto dall'assistenza sociale. Dopo alcuni controlli patrimoniali, Giovanna è risultata intestataria di alcuni beni, pur senza beneficiarne in alcun modo, che hanno determinato la sospensione del sussidio.

Aldo è un uomo di quarant'anni con una lieve insufficienza mentale; i servizi sociali seguono la situazione della sua famiglia da diversi anni, dato che anche i suoi genitori, oggi ricoverati in una casa di cura, avevano gravi problemi sociali e di autonomia. Fino allo sfratto, avvenuto un paio d'anni fa, lui e la sorella, di qualche anno più giovane, abitavano nella casa dei genitori. La sorella ha trovato alloggio presso una congregazione religiosa, mentre Aldo ha iniziato a frequentare i dormitori della città; in attesa dell'attivazione del sussidio, si sostiene grazie all'appoggio di un gruppo di volontari della parrocchia.

Nonostante non siano state raccolte in modo sistematico intere storie di vita, i frammenti biografici ascoltati durante la lunga frequentazione con adulti in difficoltà e senza dimora a Torino consentono di ricostruire un quadro composito delle situazioni di povertà che difficilmente possono essere categorizzate, nonostante alcuni tentativi in questa direzione siano stati fatti a livello sociologico. Inoltre, alcuni tentativi in questa direzione sono stati fatti a livello sociologico. Antonella Meo, che ha lavorato a lungo sui temi della povertà a Torino, fa riferimento agli “eventi spiazzanti” che segnano una rottura a livello biografico e che, nei casi più gravi, determinano la caduta verso la strada. In questo senso Meo parla di “carriera discendente” che da “nuovo senza casa” porta

dapprima all'adattamento e poi alla cronicizzazione¹⁶. Più recentemente, Luciana de Pascale, attraverso l'analisi dei racconti di vita di giovani senza dimora a Napoli, ha individuato tre principali traiettorie verso la condizione di *homeless* per i giovani italiani e due per i giovani stranieri. Le storie dei giovani italiani sono legate a 1) percorsi che passano dall'istituzionalizzazione precoce fino alla vita in strada; 2) una serie (o "cumulo biografico") di eventi traumatici; 3) l'"intrappolamento nella precarietà lavorativa". Per i giovani stranieri la deriva sociale è legata alla "fase iniziale del percorso migratorio" e all'"intrappolamento nella subalternità lavorativa"¹⁷. Anche nelle storie ascoltate a Torino si ritrovano questi elementi, aggravati, in molti casi, dalla lunga permanenza in strada di persone ormai adulte quando non anziane. Quella che de Pascale ha definito, rifacendosi a precedenti studi di Benassi, "esclusione precoce" sembra essere alla base di un gran numero di storie di grave emarginazione, ovvero le persone «hanno alle spalle un passato segnato costantemente dal bisogno economico, da un contesto relazionale povero, sia in termini affettivi che culturali e dalla debolezza della rete familiare»¹⁸.

La precoce istituzionalizzazione, così come la violenza domestica in tutte le sue forme (psicologica, fisica, economica), sono elementi che ricorrono nelle biografie delle persone oggi senza dimora. Ritroviamo in questo aspetto la principale differenza rispetto alle esperienze dei disoccupati incontrati da Capello nella sua ricerca. A questi gravi abusi sono spesso collegati problemi psichici e di dipendenza che aggravano una situazione economicamente instabile e gravemente precaria. Inoltre, nonostante il fatto che sulla strada o nei contesti di accoglienza possano ricostituirsi delle relazioni significative¹⁹, ciò che sembra prevalere sono reti costituite da altri soggetti in difficoltà con cui condividere la sopravvivenza quotidiana. La solidarietà, soprattutto tra donne, sembra molto rara o, per lo meno, è occasionale e momentanea²⁰. In molti casi, i nodi più importanti della rete sono costituiti da volontari di associazioni, figure religiose, educatori o assistenti sociali incontrati nei servizi di accoglienza, ma sono relazioni asimmetriche e spesso vissute in modo strumentale.

Gli studi sociologici e antropologici più recenti in tema di grave emarginazione sono concordi nell'affermare che lo studio delle cause della povertà non può limitarsi ai vissuti individuali, ma che questi devono essere sempre e necessariamente collegati ai mutamenti in atto a livello macro, dai cambiamenti del mercato del lavoro, alla precarietà e subalternità lavorativa, alle diverse condizioni politiche legate all'immigrazione, alla riduzione delle protezioni sociali e all'impoverimento del sistema di *welfare* pubblico. Queste riflessioni contribuiscono a superare i pregiudizi e gli stereotipi, costruiti a livello sociale e culturale, che imputano la piena responsabilità della povertà ai singoli, senza tenere conto delle cornici socioeconomiche, storiche e politiche in cui essi vivono.

¹⁶ Cfr. A. MEO, *Vite in bilico. Sociologia della reazione a eventi spiazzanti*, Liguori, Napoli 2000, pp. 117ss.

¹⁷ Cfr. L. DE PASCALE, *Dal precariato alla vita in strada*, ed. cit., p. 114.

¹⁸ *Ibidem*, p. 115. Cfr. D. BENASSI, *Tra benessere e povertà. Sistemi di welfare e traiettorie di impoverimento a Milano e a Napoli*, Franco Angeli, Milano 2002.

¹⁹ Cfr. S. TOSI CAMBINI, *Gente di sentimento. Per un'antropologia delle persone che vivono in strada*, CISU, Roma 2004.

²⁰ Cfr. A. GALLO, *Le donne senza dimora a Torino: una ricerca etnografica*, Cooperativa Senza Frontiere, Torino 2007.

4. Conclusioni

Il lavoro precario, l'inserimento nel mercato del lavoro informale, lo sfruttamento e la segregazione occupazionale sono elementi che connotano le storie di italiani e stranieri poveri. Come sottolineato da de Pascale, per i giovani italiani la precarietà del percorso lavorativo «preclude l'accesso agli ammortizzatori sociali di sostegno al reddito, spesso comporta l'inserimento nel mercato del lavoro informale e mina la sicurezza economica e identitaria privando i giovani della possibilità di programmare le tappe del proprio corso di vita». Una condizione, questa, che se associata alla debolezza della rete familiare, espone ulteriormente le persone al rischio di povertà. Diversamente, ma altrettanto drammaticamente, per gli stranieri – giovani ma, come abbiamo visto, anche per altre fasce di età – lo sfruttamento, la mancanza di tutela contrattuale, incarichi dequalificanti e sottopagati determinano condizioni che precludono la possibilità di regolarizzarsi e «tale stato di irregolarità, come un circolo vizioso, alimenta la caduta nel mercato del lavoro informale. Una condizione che se associata alla lontananza della rete familiare, espone maggiormente i giovani migranti al rischio di *homelessness*»²¹. Non è soltanto la “mancanza” di lavoro a creare una povertà diffusa, ma una serie di condizioni squalificanti, per utilizzare il lessico di Paugam. Questa squalificazione, che umilia e mortifica le persone e le loro aspirazioni, è parte di un sistema di violenza strutturale che agisce sui corpi passando dall'impoverimento sociale e materiale. Il paradosso che emerge osservando il sistema di assistenza, sempre più strutturato sul modello neoliberale, è che per ottenere ciò che dovrebbe essere sancito come diritto è necessario sopportare ulteriori umiliazioni, imparando a proprie spese come deve comportarsi un “buon utente” dei servizi.

La “violenza della libertà” di cui parla Aihwa Ong passa attraverso «una rete di uffici del *welfare*, scuole di formazione professionale, ospedali e luoghi di lavoro, nei quali vari burocrati e i loro aiutanti mobilitano una molteplicità di saperi che possono essere usati per plasmare la condotta dei soggetti allo scopo di massimizzare alcune capacità e di minimizzare alcuni rischi»²². Quelle che Ong chiama “microazioni sociali” plasmano – senza fare ricorso, almeno apparentemente, alla violenza e con dichiarate finalità di inclusione – le persone ritenute marginali. Le politiche di attivazione, ormai parte del lavoro quotidiano delle agenzie del lavoro e dei centri di formazione a cui si rivolgono i disoccupati in cerca di nuova collocazione, rientrano appieno in quell'assoggettamento violento a cui il governo liberale costringe masse di persone «nel processo del diventare liberi»²³.

Dietro questi dispositivi neoliberali di gestione della disoccupazione, dell'*homelessness* e della povertà, ritroviamo all'opera la legge sociale della povertà enucleata da Simmel all'inizio del secolo scorso: la legge paradossale per cui il povero deve sacrificare parte

²¹ Cfr. L. DE PASCALE, *Dal precariato alla vita in strada*, ed. cit., pp. 115-116.

²² A. ONG, *Buddha is hiding: refugees, citizenship, the New America*, University of California Press, Berkeley 2003; trad. it. D. Borca, *Da rifugiati a cittadini: pratiche di governo nella nuova America*, R. Cortina, Milano 2005, p. 29.

²³ *Ibidem*, p. 43. Cfr. C. CAPELLO, *Rituali neoliberali*, ed. cit.

dei suoi diritti e rinunciare a un pieno riconoscimento sociale per accedere a quell'aiuto e a quel sostegno collettivo che gli spetterebbero di diritto.

PRATICHE

Manuela Vinai
Emilio Sulis

IL CASO DI UN DISTRETTO IMPOVERITO:
QUALI STRUMENTI PER LA COMPrensIONE DI UN TERRITORIO¹

Abstract

This essay examines the case of a local observatory on the issue of poverty. We read this experience through a methodological lens, starting from the assumption that looking from the inside is a great opportunity to understand a social phenomenon. The paper retraces some steps of our ten-year research based on statistical analysis, interviews, specific insights, conversations with the operators, and the relations with citizens. The observatory's aim is to understand the local society and its change in the last fifteen years following the crisis of the textile district. We try to underline the value of an inner point of view, positioning our work of researchers into that kind of "impregnation" referred to by Olivier de Sardan.

1. *Introduzione*

Il presente articolo nasce dall'elaborazione in chiave metodologica di un'esperienza di ricerca sul tema dell'impoverimento di un distretto. La società locale presa in considerazione è il Biellese, *piccola patria*² del tessile che attraversa da circa quindici anni una ridefinizione della propria struttura economica e sociale. L'occasione è data dalla partecipazione, a partire dal 2005, alla gestione di un osservatorio sulle povertà, voluto dalla Caritas locale e dal Centro servizi per il volontariato, denominato Osservabiella³. La ricerca prese avvio per fornire uno strumento che potesse essere di supporto alla progettualità degli operatori del settore sociale e per impostare un'azione di sensibilizzazione. Dopo circa dieci anni di "osservazione", che si è inoltre arricchita attraverso altre occasioni di conoscenza del territorio, è interessante elaborare alcuni portati di quest'esperienza.

La situazione del Biellese è emblematica del processo di terziarizzazione dell'economia: si è, infatti, registrata in pochi anni una repentina riduzione del ruolo della produzione manifatturiera, che ha avuto una forte ricaduta sull'occupazione e sulle condizioni di vita della popolazione.

¹ Il presente contributo è frutto del lavoro di approfondimento e ricerca comune dei due autori.

² Cfr. A. BAGNASCO, *Società fuori squadra. Come cambia l'organizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 96.

³ L'osservatorio è pubblicato *online* all'indirizzo www.osservabiella.it.

La realtà di distretto consentiva una immediata identificazione del territorio, e dei suoi abitanti, in termini di appartenenza culturale. Il tessile rappresentava quel “serbatoio di senso” a cui Bagnasco fa riferimento nel suo modello di distretto⁴. Lo sgretolarsi del sistema di filiera ha scosso e indebolito il riferimento identitario della società locale. Come misurare questo cambiamento?

L’osservatorio è partito dai dati, raccogliendo e analizzando gli indicatori utili per fornire una descrizione delle dinamiche economiche e sociali, ragionando per ambiti d’indagine. Le sezioni individuate sono state: demografia, lavoro, casa, salute, relazioni sociali⁵. Per ciascuno di questi ambiti, definiti “bisogni”, si sono raccolte informazioni in grado di restituire una prima proiezione del territorio. A supporto di quest’area di ricerca abbiamo inserito una raccolta di “risorse” che potessero rappresentare, almeno in parte, delle risposte alle fragilità riscontrate. Uno sforzo che andava nella direzione di fornire una lettura che non cedesse a facili catastrofismi, ma che desse voce agli sforzi degli attori che sul territorio propongono delle iniziative a contrasto dell’aumento di situazioni di disagio. A completare l’impianto del progetto vi sono le “storie di povertà” e i “focus di approfondimento”. Questi ultimi hanno rappresentato delle occasioni per aggiungere ulteriori elementi volti alla comprensione del fenomeno della povertà nel contesto di riferimento.

2. I dati attraverso i quali fare ricerca

Il tema delle povertà mette il ricercatore di fronte alla sfida di confrontarsi con una vasta letteratura e con una notevole presenza di enti attivi, a vari livelli, in questo campo. Il tentativo avanzato con Osservabiella è stato quello di calibrare gli input raccolti attraverso una ricognizione preliminare, adattandoli alla realtà di un contesto territoriale ristretto (la popolazione di riferimento è di 178.000 abitanti). Ne è risultato un metodo di analisi che ha tenuto conto sia delle esigenze quantitative, derivate dalle analisi di livello nazionale e regionale, sia delle opportunità di una raccolta dati più puntuale, attraverso il contatto diretto con enti e istituzioni, sia della prossimità con i protagonisti delle vicende della società locale.

2.1. Analisi di dati secondari

Un primo livello di analisi è relativo ai dati che vengono elaborati con un dettaglio provinciale dagli enti di ricerca nazionali. Si tratta di indicatori che hanno il vantaggio di consentire un confronto con altri territori ed una lettura longitudinale anche di lungo periodo. Sono particolarmente utili i dati di carattere demografico e le statistiche relative al lavoro. Per citarne alcuni: indice di vecchiaia, indice di dipendenza strutturale, forza lavoro e indici di occupazione e disoccupazione, indebitamento medio delle famiglie. Ma anche dati relativi alla casa (ad esempio analisi relative al mercato immobiliare o agli sfratti), e alla salute (dalle ospedalizzazioni alle malattie croniche, alla speranza di vita e

⁴ Cfr. A. BAGNASCO, *Società fuori squadra. Come cambia l’organizzazione sociale*, ed. cit., p. 96.

⁵ Tra i testi dai quali abbiamo preso spunto per individuare gli ambiti di interesse vi è C. RANCI, *Le nuove disuguaglianze sociali in Italia*, Il Mulino, Bologna 2002.

così via). Sulla base di questa raccolta è possibile posizionare il territorio, leggerne le peculiarità e tracciarne una prima direzione del cambiamento. Si tratta di una fase irrinunciabile, un primo passo di esplorazione che fornisce una base solida su cui poggiare gli elementi successivi dell'analisi.

2.2. *La raccolta di informazioni presso enti e istituzioni*

Se le statistiche realizzate a livello nazionale sono una fonte preziosissima di informazioni è pur vero che non riescono ad esaurire le potenziali informazioni relative al territorio. Laddove si è ritenuto opportuno, si è dunque proceduto con richieste dirette agli enti locali. Questa procedura consente di approfondire tematiche specifiche che si siano rivelate significative nella comprensione delle dinamiche sociali in atto. Anche in questo caso proponiamo degli esempi significativi: dati relativi ai centri di accoglienza per i rifugiati, richieste relative alle attività dei servizi Asl per la dipendenza da gioco patologico, approfondimenti specifici sull'emergenza abitativa.

La lettura di queste ulteriori informazioni permette di far luce su particolari aspetti delle povertà. La stessa scelta delle specifiche richieste può essere rappresentativa di alcune emergenze espresse da chi vive e opera sul territorio.

2.3. *Il confronto con gli attori del territorio*

Il vantaggio di fare ricerca in un contesto di dimensioni ridotte consente il verificarsi di una prossimità continua del ricercatore con operatori e figure di spicco della società locale. Ci si trova pertanto in una sorta di "impregnazione"⁶ per cui il confronto è continuo e foriero di indicazioni di ricerca. Si tratta di una posizione peculiare per il ricercatore, che può vedere da vicino, cogliere dinamiche che gli sarebbero precluse con una prospettiva esterna. Si aggiunge ad una prossimità spaziale anche una partecipazione attiva dello studioso. Nella fattispecie chi si è occupato di Osservabiella è stato negli anni anche progettista per il terzo settore, ha avuto incarichi per ricerche in ambiti specifici, come la disabilità o la popolazione giovanile, è stato operatore presso un servizio socio-sanitario di orientamento e supporto per i cittadini. Da questa posizione è stato inevitabile cogliere gli umori, essere testimone di situazioni di emergenza, essere dentro la trasformazione.

2.4. *I cittadini*

Povero è chi non ha «una dotazione minima richiesta dalle convenzioni per partecipare alla vita sociale e in particolare al mercato del lavoro»⁷. Nella ricerca la sezione dedicata alle "risorse" è stata studiata per fornire indicazioni nella direzione di non perdere quella "dotazione minima" o per recuperarla. Ci siamo posizionati nell'ottica, suggerita da Morlicchio, di una "povertà come esperienza qualitativamente diversa", abbiamo raccolto testimonianze e racconti, e abbiamo provato a fornire uno strumento di aiuto. Le persone in difficoltà possono avere un'occasione se opportunamente e tempestivamente sorrette, se si mettono in condizione di comprendere il percorso che

⁶ Cfr. J.P. OLIVIER DE SARDAN, *La politique du terrain*, in "Enquête", 1 (1995), pp. 71-109 (<http://enquete.revues.org/263>).

⁷ E. MORLICCHIO, *Sociologia della povertà*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 11.

stanno affrontando. La consapevolezza e il riconoscimento da parte del cittadino delle situazioni di criticità permettono l'attivazione di richieste opportune, evitando talvolta l'acutizzarsi di un momento problematico. La lettura del disagio sociale deve tener conto di un livello di analisi dal basso, che si metta in relazione con chi vive in prima persona esperienze di povertà. Il punto di vista di cittadini in difficoltà, volontari e operatori rappresenta la fonte a cui fare riferimento per aggiungere questo tassello all'analisi.

3. *La comunicazione*

Perché si fa ricerca sulla povertà in una società locale? È opportuno avere chiaro l'obiettivo. L'intento è la comprensione del fenomeno, con una finalità di tipo partecipativo. Comprendere la società per poter fornire strumenti di azione, indicazioni per la risoluzione dei nodi più critici. La modalità per realizzare questo obiettivo è la comunicazione, poiché è attraverso la comunicazione che è possibile interferire con la realtà sociale⁸.

Nella fattispecie la scelta di comunicare la ricerca sociale attraverso l'aggiornamento di un sito internet è particolarmente significativa. La raccolta dei dati e l'elaborazione delle informazioni raccolte diventano materiale divulgativo. Il linguaggio scelto è semplice, lo strumento della rete internet immediato e poco costoso. La comunicazione è diretta indistintamente a qualsiasi tipo di fruitore, cercando di non porre barriere conoscitive per la comprensione del testo.

3.1. *Restituzione al territorio*

Consapevoli che il *medium* utilizzato è potenzialmente accessibile ma richiede una volontà individuale di approfondimento, esso è stato affiancato da azioni di divulgazione più capillari.

Tra questi la stampa, che con le edizioni locali raggiunge un pubblico più vasto e differenziato. I giornalisti utilizzano Osservabiella come fonte per le loro notizie e talvolta richiedono una chiave di lettura, un commento aggiuntivo. Si tratta di una collaborazione non formalizzata, che segue dunque, anche in questo caso, quelli che sono gli umori del territorio. Può prendere avvio da fatti di cronaca oppure da decisioni politiche contingenti, ovvero quei fatti sui quali la società locale si interroga perché paiono sfuggire alle proprie capacità di comprensione e controllo. Le pagine di quotidiani e bisettimanali rappresentano uno spazio nel quale è possibile far sentire la voce del ricercatore sociale e dare valore ai portati delle indagini presenti nell'osservatorio.

In maniera più diretta il progetto è stato promotore di convegni sul tema della povertà, a cadenza perlopiù annuale. L'obiettivo è esplicitamente quello di far circolare le informazioni e di avviare un confronto anche con altre realtà locali. L'evento, che diventa anche volano di un più generale confronto mediatico, è occasione per fare il punto sulla situazione del territorio e dialogare in un contesto pubblico con gli attori delle istituzioni e del terzo settore.

⁸ Cfr. D. SPARTI, *Epistemologia delle scienze sociali*, NIS, Roma 1995, p. 23.

Talvolta i convegni hanno riguardato temi specifici, come nel caso dell'immigrazione o del gioco d'azzardo.

L'impostazione adottata è quella di una "restituzione" al territorio, intesa come assunzione di responsabilità sia verso i singoli interlocutori sia nei confronti della collettività. La ricerca non è fine a sé stessa ma si sostanzia nella capacità di dipanamento della realtà.

3.2. Circolazione delle esperienze a livello regionale

La comunicazione assume un ruolo fondamentale in questo movimento oscillatorio tra osservazione macro e micro della società locale. Per mantenere un confronto anche nella lettura più ad ampio raggio il primo riferimento è il livello regionale, rappresentato dall'ente di ricerca economico-sociale del Piemonte (Ires). Un primo confronto è realizzato attraverso la consultazione dei prodotti di ricerca, ma anche attraverso la partecipazione a occasioni di confronto e collaborazione⁹.

4. Riflessioni conclusive

Vivere la trasformazione di un territorio dal suo interno, mantenendo lo sguardo del ricercatore, è ciò che rappresenta in sintesi il contributo di riflessione che può dare l'esperienza di un osservatorio locale sulle povertà. L'atteggiamento conoscitivo del ricercatore, che parte da un'analisi macro e si addentra, come avesse una lente di ingrandimento, verso una disamina di tipo micro, è in buona sostanza il vantaggio di studiare un fenomeno sociale, quale la povertà, in una società locale: essere dentro e fuori, guardando da vicino e mantenendo la prospettiva di confronto con l'esterno. Un'occasione entusiasmante di ricerca, uno sguardo che permette di rendere visibili atti ed eventi «sottraendo[li] dall'opacità del non-ancora o del di-già pensato»¹⁰.

⁹ Nel 2014 un contributo sull'esperienza esce nel numero 29 di "Politiche Piemonte", dedicato a *L'impovertimento: casi studio dell'autorganizzazione locale*; dal 2016 Osservabiella entra nel circuito Antenne dell'Ires Piemonte.

¹⁰ D. SPARTI, *Epistemologia delle scienze sociali*, ed. cit., p. 23.

STUDI

Kevin L. Hughes

“THE SWEETNESS OF NOTHINGNESS”.
POVERTY AND THE THEOLOGY OF CREATION IN BONAVENTURE,
ANGELA OF FOLIGNO, AND MEISTER ECKHART¹

Abstract

*Although mendicant poverty has been critiqued both practically and theologically in recent years, it captures an insight into ontological reality as contingent beings that Francis of Assisi aimed to capture in his *Canticle of the Creatures*, and one that should be explored more deeply. Through a reading of the Franciscans Bonaventure and Angela of Foligno and the Dominican Meister Eckhart, this essay explores the evocative power of radical poverty as a spiritual practice and theological symbol. Indeed, I will argue that the theological significance of the “symbol” of poverty emerges properly only through the embodied practice of evangelical poverty itself. In this light, the theoretical critiques of poverty remain just and only that – anemic theoretical dismissals without a lived sense of practice. If Paul Ricoeur has rightly argued that “the symbol gives rise to thought,” we might add, in this case, practice gives rise to symbol.*

Mendicant poverty is doing rather poorly in scholarship of theology and religious studies over the last decade or so. Kenneth Baxter Wolf’s *The Poverty of Riches* (2003)² questioned whether the voluntary poverty of St. Francis of Assisi had perhaps the counter-intuitive effect of distracting attention from the involuntarily poor. Francis, the icon of self-emptying humility, emerges in Wolf’s treatment as a particularly destructive instance of the privileged class’s well-meaning penchant for “slumming.” Around the same time, John Milbank began to critique the elements of the Franciscan movement that together gave birth intellectually, culturally, and politically to an unhappy “Franciscan modernity,” the legacy of which we still seek to escape³. More recently, Milbank and French philosopher Olivier Boulnois have contributed articles to an issue of *Communio* dedicated to “Poverty and Kenosis” that lay much responsibility for our modern state of affairs –

¹ A very early version of this essay was presented at the American Academy of Religion annual meeting in Montreal, November 2009 and taken up anew in April 2016 in an invited lecture at Boston College. I am grateful to Mark McIntosh, Boyd Taylor Coolman, Willemien Otten, Sarah Coakley, Denys Turner, and Brian Robinette for their helpful comments and conversations. This essay is far better for the input I received. Any errors, as we say, remain my own.

² K. Baxter Wolf, *The Poverty of Riches: Saint Francis of Assisi Reconsidered*, New York NY: Oxford University Press, 2003.

³ J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed., Malden MA: Blackwell, 2005; Id., *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Malden MA: Wiley-Blackwell, 2014.

philosophical, theological, and political – at the feet of Francis and his followers⁴. For Boulnois, the ‘absolute novelty of Franciscan poverty’ causes a ‘true fracture’ in intellectual history, and the aftershocks of this rupture are at the root of “the whole modern reflection on politics.”⁵ Francis could never have imagined that casting off his clothes in the public square could have such catastrophic effects.

The case against Franciscan poverty usually lands most squarely upon the friars’ focus upon freedom of the will as a central attribute of both divine and human action⁶. By turn and by turn, the antinomianism of Francis’s intentional refusal of ownership of any property or money for his community seemed, on this account, to yield a nominalist vision of God as absolute freedom that tends to sever God’s rational relation to the created order and a parallel vision of the human as willing being that generates the modern discourse of rights and property. To develop this argument in greater depth and to respond to it directly is not my intent today. I can only say that I note that most of the critiques of Boulnois and Milbank are contingent upon arguments that develop in defense of the canonical status of poverty⁷, and my instinct is to query whether the shift of the locus of reflection to the sphere of canonical, legal justifications of this or that practice had already changed the terms of argument in such a way that neither side can win⁸. My intent in this essay, then, is not at all to answer or refute these charges, but instead to tell a complementary story that may bring some theological and spiritual ballast to the argument. If the cases made by Boulnois and others tend to rest upon the results of polemical exchanges over canon law and institutional status, I hope to shed light on a different and specifically theological legacy of mendicant poverty, one that stays more closely attuned to theological reflection on the practice of apostolic poverty in the mendicant life and less focused upon the canonical and juridical battles over the legitimacy of the mendicant orders. Apostolic poverty – as a spiritual practice engaged and experienced within the mendicant movement – provides rich soil for fundamental reflection on the paradox of fullness and emptiness in the doctrine of creation, wherein the metaphysical mendicancy of the creature itself becomes the opening up of its intimate union with the abyss of divine mystery. Only when we take account of this *mystical theological legacy* of apostolic poverty can we properly assess and balance the institutional squabbles that framed and followed its practice. Apostolic poverty should

⁴ O. Boulnois, “Most High Poverty: The Challenge of the Franciscan Experiment,” *Communio: International Catholic Review*, 52 (3/2015): 448-465. John Milbank, “The Franciscan Conundrum,” *Communio: International Catholic Review*, 52 (3/2015): 466-492.

⁵ O. Boulnois, “Most High Poverty,” 464.

⁶ O. Boulnois, “Most High Poverty,” 453. Milbank, “Franciscan Conundrum,” 481.

⁷ In fairness, Milbank also expresses fundamental concern about the Franciscan piety of *imitatio Christi*, fearing that this model of literal imitation tends to constrict the options of Christian discipleship, “in danger of obscuring the sense that the following of Christ must always be analogical and nonidentical, precisely because we are all unique individuals.” J. Milbank, “The Franciscan Conundrum,” 472. This, too, would require a slightly different argument, although I think the fruits of this study, highlighting the paradoxical relationship between creaturely nothingness and divine kenosis, may cast doubt on Milbank’s claim that Franciscan *imitatio* constrains the “nonidentical following.” But that must be left to a different argument.

⁸ Indeed, Boulnois is careful to argue that the origins of modern political theology is the offspring both of Franciscan theorists *and their opponents*. See O. Boulnois, “Most High Poverty,” 464.

“be known by its fruits,” even as it is known by the “agricultural regulations” that spring up around it.

In a nutshell, my argument is this: that for Bonaventure, and more clearly in Angela of Foligno and Meister Eckhart (and perhaps for other mendicant mystical authors like Jacopone da Todi), the figure of poverty *begins* as a name for the awareness one has of one’s own sin and “mendicant” need for grace. It then becomes a Christological image of the self-emptying and self-dispossessive work of Christ in the Incarnation. Only then does it become a figure for one’s radical creaturely contingency, and it is *this* kind of poverty, thus christologically transposed, that opens up into other related apophatic images: for Bonaventure, it is the embrace of the naked poverty of the Crucified in the *transitus*, and for later mendicant thinkers, of annihilation and the abyss of the soul. Precisely in and through one’s growing awareness of the poverty of one’s own being as creature, one is drawn into the fathomless abyss of the soul as it dwells in God, and thus into the fathomless abyss of God, where deep speaks unto deep.

1. “*Let us die, then...*” Poverty, Contemplation, and Negation in Bonaventure

When I began to work on this essay several years ago, I was also in the middle of some historical work on Bonaventure’s defense of mendicancy in the disputes in the University of Paris in the 1250s, 60s, and 70s. As I began to unfold this historical narrative, the theologian in me developed a hunch. The hunch is this: The deep sources funding Bonaventure’s trenchant and vigorous defense of evangelical poverty against its secular adversaries was not just a sense of institutional legitimacy and communal pride in the Friars Minor (although that was a factor), and not only a deep-seated Franciscan apocalyptic conviction that evangelical poverty marked the Joachimist “spiritual men of the last age” (although that, too, was present). Rather, the deep structure of Bonaventure’s defense of mendicancy was really a deeply theological, Christological, and mystical sense, that poverty was central not just to the evangelical mission of his order or to their historical connection to Francis’s own practice.

Even more, for Bonaventure, evangelical poverty was a kind of performative metaphor, a practice or discipline or performance, or perhaps even “itinerary,” (if we want to be *very* Bonaventurian) of transformation and divine union. For Bonaventure, the fallen human condition is weak and stripped of its proper goods, “endlessly asking and begging.” “The sinful person is similar to the dust which the wind drives from the face of the earth... this is why it seeks our and move on from innumerable places as it begs for support.”⁹ The condition of sin is a condition of itinerant mendicancy, and poverty’s first figure is this: the poverty of sin.

With what seems like irony, Bonaventure proposes that this poverty of sin is remedied by... poverty, but here the kenotic, self-emptying poverty of Christ, who “was in the form of God but did not deem equality with God something to be grasped, but emptied himself” (*Phil.* 2). Christ, the Incarnate Word, was poor in his birth, poor in his life, and poor in his death. “The cross of Christ is the sign of poverty because on it he was

⁹ Bonaventure, *Commentaria in quattuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, II, Prologus.

reduced to the utmost poverty, not having had even an old rag with which to cover his nakedness.”¹⁰ The exterior poverty of Christ, naked in the manger and naked on the Cross, is the visible sign and exemplification of his interior poverty, the self-emptying self-dispossession of the Divine Word to become one with us in our poverty of sin and death. The poverty of Christ is “the cause of our opulence,” because it “makes and renders humans fit for heaven.”¹¹

In response to the poverty of Christ, human persons are invited to embrace poverty, now as a virtue: all Christians are called to an interior poverty, a “nakedness of heart” that disposes one rightly to God¹². This “nakedness of heart” is an interior detachment from any goods that might distort one’s desire and elevate any creature above God in our affection¹³. The apostolic poverty of the mendicants is a calling to perfection for a few, then, but their perfection is the both the exemplification and the exterior sign of an interior disposition that should be shared by all the faithful. It is the bringing-into-conformity of the exterior and the interior, in a reciprocal relationship, with each supporting and reinforcing the other. It is in this way that it represents a dimension of evangelical perfection – indeed, for Bonaventure, it is the high-point of evangelical perfection.”¹⁴ But it is so only if it conduces to a full poverty of spirit, interior and exterior. At the end of his life, in his last lectures to his Franciscan confreres, Bonaventure laments the failures of his own community to keep to their founder’s model: “Contemplation cannot occur except in the greatest simplicity; and the greatest simplicity cannot exist except in the greatest poverty. And this is proper to our order: The intention of blessed Francis was to live in the greatest poverty... But we have fallen away from our *status*, so God permitted us to be afflicted” (*Collationes in Hexaemeron*, XX.30). Poverty here is not simply a metaphor, but a vocation and a practice that disposes one to contemplation¹⁵. The signal figure for this contemplation in Bonaventure is the embrace of the Crucified in the *Itinerarium*. This ultimate *transitus*, the ‘crossing over’ into “mystical death,” begins with “relinquishing all intellectual activities.” While this “relinquishing” is often read as some sort of preference for “will” over “intellect” or “love” over “knowledge,” I think here, reading rhetorically within the structure of the argument, it is less a preference of one good activity over another and more a final, culminating reduction into the poverty of mystical death – the cessation of

¹⁰ Bonaventure, *Evening Sermon on St. Francis, 1262*, in R. Armstrong-J.A. Wayne Hellmann-W. Short (eds.), *Such is the Power of Love: Francis of Assisi as Seen by Bonaventure*, Hyde Park NY: New City Press, 2007, 240.

¹¹ Bonaventure, *Sermones Selecti de Rebus Theologicis*, Sermon 2, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, 10 volumes, Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902, v. V, 545.

¹² Poverty is a “*nuditas cordis per exspolationem spiritus ab omni perverso affectu avaritiae et cupiditatis.*” Bonaventure, *Apologia pauperum*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, v. VIII, 279b.

¹³ Bonaventure, *Sermones dominicales*, 4 Pent, serm. 1, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, v. IX, 373a.

¹⁴ Bonaventure, *Quaestiones de perfectione evangelica*, q. 2 art. 1, concl., in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, v. V, 130b.

¹⁵ And note here that, for Bonaventure, the goal of poverty is not the “imitation of Christ” in a restrictive mimesis, but the preparation of the heart, mind, and body for contemplation. This *contra* Milbank, who seems to overdetermine the *imitatio* theme and then blame the Franciscans for the overdetermination.

all activity, and of anything that might be claimed as one's own. "Little or nothing should be attributed to the creature and everything to the Creator of essence, the Father and Son and Holy Spirit."¹⁶ Like Francis, stripped naked and laid on the dust of the earth, the soul is invited to be stripped of all goods. "Let us die, then," says Bonaventure at the very end, "and enter into this darkness." In this last figure of mystical death, we see a glimpse of a kind of poverty as the *annihilation of the soul*, but it is only a glimpse and not fully developed. Nevertheless, we can detect the trajectory of insight, as it were, from the poverty of sin to the poverty of Christ to the poverty (or impoverishment) of the soul in union with God. This trajectory becomes more evident and more explicit in later vernacular mendicant thought, and it's to Angela of Foligno and Meister Eckhart that I now turn for deeper exploration.

2. Poverty and Annihilation in Angela of Foligno

As many will know, Saint Angela of Foligno is a younger contemporary of Bonaventure, born in 1248 and dying in 1309. She was a married laywoman who emerged as a significant and controversial figure among Umbrian devotees of Francis of Assisi, both clerical and lay, after a dramatic (and rather hysterical) visionary experience in the Basilica of St. Francis in 1285. Her account of her own experience attracted the attention of a Franciscan we know only as "Brother A.," and together, they set out to record Angela's experience and teachings about union with God in her *Memorial*. To this text, later writers added a collection of *Instructions*, and together these texts form the "Book of Blessed Angela." A summary of all the twists and turns of Angela's mystical itinerary is beyond the scope of what I can do here, but suffice it to say that the text is teeming with "steps" and "supplementary steps," and it seems to meander, to double back, so many times that it's difficult to get anything like a clear path through it. And yet Angela's discussion of union with God is itself so compelling for many readers that Bernard McGinn does not hesitate to find in her book "one of the richest accounts of mystical union presented in autohagiographical form in Christian history" and to name her "one of the four 'female evangelists' of the thirteenth-century mysticism."¹⁷

Angela's exploration of poverty begins from the very outset of her *Memorial*. She summarizes twenty degrees of purification and illumination, the substance of which is the stripping away of her possessions and the exposure of her sinful self, along with a deepening identification with the Crucified. "In the ninth step, it was given to me to seek the way of the cross, that I might stand at the foot of the cross where all sinners find refuge... I was inspired with the thought that if I wanted to go to the cross, I would need to strip myself in order to be lighter and go naked to it. This would entail forgiving all who had offended me, stripping myself of everything worldly, of all attachments to men and women... and likewise, of my possessions and even my very self." Similarly, in the twelfth step, she confesses that "I ardently desired to become poor," although "I was

¹⁶ Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, VII.4.

¹⁷ B. McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350*, New York NY: Crossroad, 1998, 145 and 141.

also assailed by numerous contrary temptations.”¹⁸ Angela in these early phases begins to grow into a literal observance of poverty, and when she begins to be able to be poor, she “enclosed herself within the passion of Christ”¹⁹ and begins to experience deep divine consolation.

After the twentieth step, Brother A. her scribe confesses he lost track of how to distinguish between all of Angela’s steps and distinctions, so he tried to organize them into what we’ve come to call seven ‘supplementary steps.’ Much of these are a rather haphazard assortment of experiences, divine locutions, teachings on love of God and love of neighbor, etc. However, in the fifth supplementary step, which, Brother A. tells us, is the beginning of the revelation of Angela’s union with God, we find a deep Christological treatment of poverty:

“Once I was meditating of the poverty of the Son of God incarnate. I saw his poverty... and I saw those for whom he had made himself poor... I saw him poor of friends and relatives. I even saw him poor of himself and so poor that he seemed powerless to help himself. It is sometimes said that the divine power was then hidden out of humility. But even if this has been said, I say that God’s power was not hidden then, because he himself taught me otherwise.”²⁰

Angela gives tantalizingly few details of what she might mean, but the implication seems to be deeply Pauline. The *kenosis* of the Word become flesh, then, is not by any means the self-limiting of God’s power but, to the contrary, its manifestation, made perfect in human weakness²¹. Having herself been stripped of the usual conventions of worldly power, and, even more, of the usual conventions of worldly *dependence*, Angela recognizes in Christ a poverty that is at one and the same time the depths of divine condescension and the beauty of a human nature fully receptive to divine touch.

This Christological transposition of poverty immediately precedes a new dimension of Angela’s reflection on poverty in this stage of union with God, where for the first time, I think, it is explicitly connected to one’s nature as creature: “Pride can exist only in those who believe that they possess something. The fallen angel and the first man became proud and fell only because they imagined and believed that they possessed something. For neither angel nor man nor anything else has being; only one has it, God”²². This makes poverty for Angela “the root and mother of humility and every good,” precisely insofar as it allows one to understand one’s created nature rightly, as the recipient of the gift of existence, never properly one’s own. This is the pivotal insight in Angela’s understanding of poverty: Poverty “makes a person first see one’s own defects, then

¹⁸ Angela of Foligno, *The Book of Blessed Angela of Foligno*, Part I: *Memorial*, I.1. In Angela of Foligno, *Complete Works*, ed. and trans. P. LaChance, OFM, Mahwah NJ: Paulist Press, 1993, 127. Since this is the only really accessible edition of the work, I will cite from here on by page number.

¹⁹ *Ibidem*, 130.

²⁰ *Ibidem*, 179.

²¹ See S. Coakley, *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy, and Gender*, Malden MA: Blackwell Publishers, 2002, Ch. 1, “Kenosis and Subversion: On the Repression of ‘Vulnerability’ in Christian Feminist Writing:” 3-39, for a useful typology of various “kenoticisms” in ancient and modern theology. Coakley’s own use of contemplation and vulnerability as interpretive keys to *kenosis* seems to me right and very much in keeping with Angela’s own conclusions.

²² Angela of Foligno, *Memorial*, 195.

discover one's own poverty and how truly one is poor in being." Poverty, then, is the figure for one's sheer and utter created contingency – poor in being, with no proper possessions. Simultaneously, Angela tells us, one comes to recognize the goodness of God. "Then all doubt concerning God is immediately taken away, and one loves God totally."²³ Faced with the plain fact of one's own poverty of being, one's near-non-existence, one cannot help but believe in and love the God who sustains that nearly nonexistent one in being.

Thus far, so good. We have a rather predictable, although perhaps existentially vivid, account of "the distinction" between Creator and creature, and there seems nothing particularly mystical or apophatic about this insight. In other words, we see thus far the figure of poverty as a form of negation, but not yet a "self-subverting" or dialectical metaphor, in Turner's terms. But then Angela's fifth supplementary step is followed by a sixth and seventh. In the sixth step, Angela experiences the undoing of all her "experiences of God," what we might call an "inexperience of God," in Michael Purcell's term²⁴. This deep poverty is such that "I am completely closed off from God in such a way that I cannot recall God's presence, have any memory of him, or even be aware that he is the one who allowed this to happen."²⁵ This great "unsaying" of her experience of God in early stages, the end of her locutions and visions, is, I would suggest, a deepening dialectical awareness of God as the Creator, the one who is no actor upon the stage of creation but instead its hidden source and wellspring. Coincident with this deepening insight is a still-deeper awareness of her own soul as an "unfathomable abyss, which no saint, angel or creature has anywhere near the capacity to understand."²⁶ The soul, stripped bare of any pretense of autonomy or ownership or independence, stripped out of all other modes of dependence (social, cultural, mortal), stripped down to near-nonexistence, is thereby paradoxically opened up, or opened out, onto its own infinite abyss. "My soul could not comprehend itself." Instead, she finds herself "in the midst of the Trinity," where no words can be spoken.²⁷

So the shifting semiotics of poverty in Angela may allow us to see more clearly the paradox of creation: We are created *ex nihilo*, out of nothing, presumably into something. That human something, broken by sin, begins to believe that it owns something of its own, perhaps first of all owns itself. Sin is rooted in the illusion of self-possession or self-ownership, and so it is betrayal, the misperception, of the doctrine of creation. Creatures claim wealth or authority or even 'being' as their own and thus fall into sin. The disciplines of poverty are first introduced as the remedial stripping-away of sin. This moral *aphareisis* or "stripping away" is then allied to a deeper identification with the Crucified. However, as this perception of and identification with the Crucified deepens, the figure of poverty is transposed, first into an image of the self-emptying of the Word into flesh, and then into a figure of the soul's own radical contingency. The recognition of this radical contingency, then, summons an echoing human self-emptying or self-

²³ *Ibidem*.

²⁴ M. Purcell, "When God Hides His Face: On the Inexperience of God," in *The Experience of God: A Postmodern Response*, New York NY: Fordham University Press, 2005: 113-130.

²⁵ Angela of Foligno, *Memorial*, 200.

²⁶ *Ibidem*, 211.

²⁷ *Ibidem*, 204, 211.

donation, which paradoxically deepens rather than diminishes the soul. So, for Angela, it is in the deep embrace of our radical contingency and metaphysical poverty as creatures that we find ourselves in the midst of the Trinity, the divine mystery of complete but undiminished self-gift, and are thereby opened up into our own unfathomable abyss. Angela's richly Franciscan theology of mystical union thus discloses the paradox of creation in a striking way – that our poverty as creatures “lacking in being” is itself the locus of discovery of our own apophatic depths in divine union.

3. *Meister Eckhart and Poverty of Spirit*

My exposition of Angela of Foligno strikes some chords of resonance with another great mendicant mystic, from that other community of friars, the Dominican Meister Eckhart. Eckhart is likely more familiar to most of us than Angela, so in the interests of time, I won't bother to introduce him to us, and my treatment of Eckhart will be somewhat briefer. Suffice to say, although Eckhart and Angela are roughly contemporaries, they are not usually considered in the same frame of reference, since Angela's exuberant and somewhat chaotic self-referential and self-negating piety seems so alien to Eckhart's own personal reserve. Nonetheless, Eckhart's famous treatment of “poverty of spirit” in German sermon 52 hits many of the themes hinted at by Bonaventure and addressed by Angela, and so puts them in some relief²⁸.

After dismissing what he takes to be somewhat superficial notions of “poverty of spirit,” wherein the soul desires only what God desires, Eckhart advances his own definition. “The poor person is someone who desires nothing, knows nothing, and possesses nothing.” “As long as it is someone's will to carry out the most precious will of God, such a person does not have that poverty of which we speak. For this person still has a will with which they wish to please God, and this is not true poverty.” True poverty, for Eckhart, is the stripping away, not simply of my own objects of my will, but of my entire will itself. Thus far, Eckhart is much in line with Angela. But Eckhart makes explicit that this kind of poverty is a kind of giving up of one's creaturely will itself: “If we have true poverty, then we must be so free of our own created will as we were before we were created. I tell you by the eternal truth that as long as you have the will to perform God's will, and a desire for eternity and for God, you are not yet poor. They alone are poor who will nothing and desire nothing”²⁹. Eckhart thus radicalizes the figure of poverty even further than Angela; poverty here means not the bare creatureliness of the creature, but the loss even of that creatureliness, a kind of unsaying of one's creation itself: “When I flowed forth from God, all things said: God is. But this cannot make me blessed, for I know myself as creature in this. But in the breakthrough, where I am free of my own will and of God's will and of all his works and am free of God himself, there I am above all creatures and am neither ‘God’ nor creature, but I am

²⁸ Meister Eckhart, *Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, ed. B. McGinn, Mahwah NJ: Paulist Press, 1981, German Sermon 52, 199-208.

²⁹ *Ibidem*, 204.

rather what I once was and what I shall remain now and for ever more”³⁰. On the face of it, this passage seems to signify the complete erasure of the creature, the return or “breaking-through” from creation into the uncreated. However, Eckhart here is playing, as he so often does, with tropes and words, trying to provoke rather than to explain. And what (I think) he intends to provoke is a sense that *creatureliness* finds its completion in its own emptying, in its own transparency and complete self-donation. The true poverty (of the creature) is to complete one’s creaturely form – having issued forth from God, in the great Dionysian movement of *exitus and reditus*, one gives oneself completely to the return. Again, the orienting structure of creatureliness is toward complete self-gift, complete self-emptying, echoing the rhythm of Trinitarian *perichoresis* and Christological *kenosis*, but also, in that very moment, acknowledging the radical contingency, the from-another-ness of one’s own being, such that it cannot be properly claimed or owned or held. Creatures exist to give themselves completely away, and in this is the ‘breaking through.’”

Having said this, however, I wonder if Angela’s explication of the semiotics of poverty is perhaps more useful in contemplating the apophatic dimensions of creation and its paradoxes. For in Angela, it seems that the almost-non-existence of creatures as such is the very source of their proximity to the generativity of divine life. That is, it is the poverty of their creatureliness, as still creaturely, that draws them into the fullness of divine life. Angela keeps the paradox soundly within the sphere of the doctrine of creation, while Eckhart opens the horizon of thought beyond creation itself into the ‘breaking-through’ into the virtual existence of the soul in the Godhead. Both are provocative formulations of the figure of poverty, to be sure! And, as many have noted, Eckhart is not proposing that one’s creaturely existence is something to be sloughed off, but rather is exploiting his favorite question of proper perspective, and in this homily he explores the human being insofar as it exists virtually in *esse indistinctum*. But it is Angela who, I suggest, allows us to ponder more clearly the hidden depths of the abyss of the soul precisely from within the richness of the creature’s “poverty of being.”

4. “*The Sweetness of Nothingness*”: *Concluding Thoughts*

As I said at the beginning, my intent in this paper has not been to refute the charges made by Boulnois, Milbank, and others about the legal and philosophical ramifications of Franciscan poverty. Instead, it’s been my attempt to explore some of the semiotic and theological richness which Franciscan and other mendicant movements of apostolic poverty introduces to fundamental perspectives on theological anthropology and the doctrine of creation. Clearly I have done so with a particular interest in what is called “mysticism” or, perhaps better, “mystical theology,” but part of my argument, lying just beneath the surface, perhaps, has been to argue that this mystical theology, the account of God and the soul in deepest intimacy, so long treated as an exotic fringe, is the root and source of the Christian life, and so deserves larger hearing in all of our various genealogies of modernity. It may be that the canonical legacy of mendicancy is troubled

³⁰ *Ibidem*, 208.

and fraught as we enter into the later Middle Ages. Or it may not. Whatever the verdict on this account, it needs to be held in the context of a much wider theological legacy, of the generative insight of Francis, of Bonaventure, of Angela, of Eckhart... indeed, of many others... into the devastating poverty of our sin, the saving poverty of Christ, and the paradoxical union of our poor “nothingness” as creatures with the self-emptying nothingness of God.

My title, “The Sweetness of Nothingness,” is taken from Christian Bobin, the contemporary French prose-poet, whose book on Francis, *Tres Bas*, or “The Very Lowly,” explores this very paradox at its heart. It captures, maybe a little indirectly, the insight this essay is trying to highlight: That it is our very poverty, our very creaturely nothingness alone, that is the place of meeting with the God beyond all being. So I yield to let Bobin have the last word:

“God. This poor thing, God, this crackling of light within light, this murmuring of silence to silence. This is what he talks to, Francis of Assisi, when he talks to birds or to Clare, his little sister in carefreeness. He is in love. When you are in love, you talk to your love, and to that one alone. Everywhere, always. And what do you say to your love? You say that you love him, which is saying almost nothing – just the almost nothing of a smile...”³¹

³¹ C. Bobin, *The Very Lowly: A Meditation on Francis of Assisi*, Boston: New Seeds Books, 1997, 91.

Giulio Schiavoni

LA “POVERTÀ” ALLA PROVA DELL’“ESPERIENZA”.
DUE AUTORI A CONFRONTO: RILKE E BENJAMIN

Abstract

This essay focuses particularly on two German authors who, in the first thirty years of the twentieth century (when, starting with Expressionism, a confrontation with social poverty and its origins becomes unavoidable), seem to emerge over all others because of their originality and evocative power with respect to the theme of Armut, namely, Reiner Maria Rilke among the poets and Walter Benjamin among the philosophers. With respect to Rilke's praise of poverty as “a great glow from within” (grosser Glanz aus Innen), according to a famous expression from the 1905 Book of Poverty and Death (Das Stunden-Buch), and also as foundational, regenerating experience within his own poetic and formative path, we document the aspects that are due to Russian popular religiosity, with which the Prague poet was familiar also thanks to Lou Andreas-Salomé, and the resonances with the figure of Saint Francis of Assisi. At the same time, we clarify the historical and existential background of Rilke's praise of poverty, namely, his upsetting encounter with the city of Paris at the beginning of the twentieth century, of which he will also talk in many passages of his letters and in the 1910 Notebooks of Malte Laurids Brigge. With respect to Benjamin, we address his reflections on the disappearance of authentic experience within modernity as they are presented especially in the short 1933 essay Experience and Poverty (Erfahrung und Armut) and in the grandiose 1936 work The Narrator (Der Erzähler). In these works, attention is drawn to the crucial and devastating moment of experiential impoverishment due to the world conflict, a trauma that determines the absolute non-narratability of the war experience for anyone who has returned from the front thus marking some kind of a “null point” in the path of handing down human experiences (such experiences had already been seriously compromised during the nineteenth century, as the Berlin thinker notes especially in his exemplary confrontation with the work of the nineteenth-century Russian author Nicolai Leskov). In parallel with this, we also recall the emerging, within Benjamin's discourse, of the notion of an exquisitely modern “new barbarism” with its paradoxical, “positive” features (ein positives Barbarentum). Such barbarism is precisely the outcome of the “poverty of experience” within which Benjamin reads some “implacable” figures of his contemporary culture such as Einstein, the cubists, Klee, Brecht, Loos, Le Corbusier, Scheerbart, who are determined to clean things up with their unusual language and “start anew, start from the New, succeed with Little,” destroying in order to start, through imagination, the construction of novel albeit difficult “exit ways.”

«È un po' come nella religione: quanto peggio vive un uomo, o quanto più oppresso e povero è tutto un popolo, tanto più ostinatamente esso pensa a una ricompensa in paradiso; e se

inoltre si danno da fare anche un centinaio di preti, che attizzano il sogno e ci speculano sopra, allora... vi capisco, Varvása Petròvna» (F. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*).

«Strade come queste mi sono ben note./Cominciano come fossero già finite./[...] C'è odore di pesce, patate e benzina./In strade del genere, nessuno dovrebbe abitare./Una finestra sbircia dalle persiane sghembe./E sui balconi fioriscono fiori avvizziti./[...] Le case son così tristi e malate/poiché sulle strade hanno incontrato la povertà./Da un cortile remoto giunge l'eco d'un litigio./Poi le finestre si coprono e dormono.// In migliaia di città il mondo appare così./E verso quale meta le strade puntino, nessuno lo sa» (E. KÄSTNER, *Strade di periferia*).

«Un ricco e un povero/si guardavano./E il povero disse pallido:/se io non fossi povero,/tu non saresti ricco!» (B. BRECHT, *Canzoni per bambini - Alfabeto*).

1. Premessa

Nella cultura tedesca, *Armut* (povertà) è un lemma ricorrente, declinato e variato a iosa, in ambito soprattutto poetico, filosofico, religioso e sociologico. Se ad esempio nell'Ottocento restano memorabili in particolare figure come il Woyzeck di Georg Büchner nell'epoca dello *Junges Deutschland* o i “tessitori” slesiani di Gerhard Hauptmann in epoca naturalistica, è soprattutto con il primo trentennio del Novecento che diviene improrogabile – a partire dall'Espressionismo – l'incontro con la povertà sociale e con le sue scaturigini, con quelle *Vorstadtstraßen* (*Strade di periferia*) di cui un esponente della *Neue Sachlichkeit* come Erich Kästner (che le dichiara a lui “ben note”) depreca il degrado, insorgendo contro una “povertà” (*Armut*) che rende “tristi e insane” le abitazioni stesse, le quali finiscono per offrire uno spettacolo ributtante¹.

¹ «Mit solchen Straßen bin ich gut bekannt./Sie fangen an, als wären sie zu Ende./[...]/ Es riecht nach Fisch, Kartoffeln und Benzin./In diesen Straßen dürfte niemand wohnen./Ein Fenster schielt durch schräge Jalousien./Und welche Blumen blühen auf den Balkonen.//[...] /Die Häuser sind so traurig und so krank,/weil sie die Armut auf den Straßen trafен./Aus einem Hof dringt ganz von ferne Zank./Dann decken sich die Fenster zu und schlafen.//So sieht die Welt in tausend Städten aus!/Und keiner weiß, wohin die Straßen zielen/[...]» (E. KÄSTNER, *Vorstadtstraßen*, in ID., *Kästner für Erwachsene. Sonderausgabe zum Kästnerjahr*, RM Verlag, Köln 1999). Sugli anni trascorsi da Kästner a Berlino, città nella quale egli raccolse grandi successi e che fa da sfondo a questa sua celebre lirica, cfr. F.J. GÖRTZ-H. SARKOWICZ, *Erich Kästner. Eine Biographie*, Piper, München-Zürich 2003, pp. 102-172. Per le riserve espresse sulla sua figura di “intellettuale di sinistra” ribelle e sulla sua “sottovalutazione dell'avversario” – la borghesia dell'epoca weimariana – cfr. W. BENJAMIN, *Linke Melancholie* (1931), in ID., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972ss., vol. III, pp. 279-283; trad. it. A.M. Solmi, *Malinconia di sinistra*, in ID., *Opere Complete*, ed. it. a cura di E. Ganni, vol. IV, Einaudi, Torino 2000ss., pp. 263-267.

In quello stesso trentennio, due autori si direbbero stagliarsi per originalità e forza evocativa più di ogni altro nel cielo della riflessione sul tema che ci interessa approfondire: Rainer Maria Rilke, in ambito poetico, e Walter Benjamin, in ambito filosofico. Per tale ragione si dedicherà qui attenzione principalmente ad essi.

2. «Perché la povertà è un grande splendore del cuore»

Anche Rilke, a modo suo, s'imbatte naturalmente nel degrado e nella povertà sociale: ad esempio come passante per la città di Praga (*Larenopfer* [Offerta ai Lari], 1895) e nel racconto del 1899 *Der Bettler und das stolze Fräulein* (Il mendicante e la superba signorina). V'è però, nello scrittore praghese, un momento in cui la "povertà" assume una valenza inconfondibile, divenendo quasi cifra di una sofferta ri-acquisizione del mondo (*Welt*) e delle cose (*Dinge*), mediante quella loro trasfigurazione in uno spazio "interiore" (*Innenraum*) che par propiziare al poeta il ritorno ai tormenti della sfera terrestre, com'egli più tardi lascerà trasparire in una delle sue più celebri *Duineser Elegien* (*Elegie duinesi*, 1922).

A tematizzare con straordinaria densità figurale, nella produzione rilkiana, il motivo della *Armut* in questa peculiare valenza sono in particolare alcuni passi della sua raccolta giovanile *Das Stunden-Buch* (Il libro d'ore, edito in forma definitiva nel 1905), soprattutto nel suo terzo ciclo, *Das Buch von der Armut und vom Tode* (Il libro della povertà e della morte). Evocando principi, patrizi, ricchi di un tempo ormai irrecuperabilmente passato («ricchi che costringevano la vita/a essere infinitamente grande, greve e calda», i cui giorni «nessuno pretenderà indietro»), il poeta praghese (viandante e "senza casa", rampollo di un'antica famiglia nobile decaduta) sembra quasi poter ora far tesoro soltanto di quel loro svanire, di quel loro esser restati senza orpelli, senza distinzione, senza grandezza: poveri, appunto («Ma i giorni dei ricchi son passati/e nessuno li pretenderà indietro,/tu però fa' almeno che i poveri siano di nuovo poveri»)². È quella povertà superstite, quella povertà dei superstiti, che si tratta ora di assumere come esperienza fondativa, rigenerante, all'interno di un itinerario poetico e formativo personale, secondo l'invito della lirica *Sie sind es nicht* (Non lo sono più), composta a Viareggio il 17 aprile 1903 e inserita nel *Libro d'ore* immediatamente dopo quell'invito rivolto dal poeta a se stesso:

«Non lo sono più. Sono solo non-ricchi
e senza volontà, senza mondo;
contrassegnati col marchio delle ultime paure,
sfogliati ovunque e sfigurati.
Su di loro s'accumula tutta la polvere delle città
E s'appiccica ogni lordura,
screditati come un letto infetto,
gettati via come cocci, come scheletri,
come calendari scaduti –

² «Aber der Reichen Tage sind vergangen,/und keiner wird sie dir zurückverlangen,/nur mach die Armen endlich wieder arm» (R.M. RILKE, *Das Stunden-Buch/Il libro d'ore*, III: *Das Buch von der Armut und vom Tode/Il libro della povertà e della morte* (1903), trad. it. C. Lievi, in ID., *Poesie I (1895-1908)*, ed. it. con testo a fronte a cura di G. Baioni con commento di A. Lavagetto, Einaudi-Gallimard, Torino 1994, pp. 255-256).

eppure la tua terra, se versasse
in miseria, ne farebbe un rosario
per portarli poi come un talismano.
Perché sono più puri delle pietre pure,
ciechi come le bestie appena nate,
candidi, infinitamente tuoi
e non vogliono nulla e hanno bisogno d'*una cosa sola*:
di poter essere poveri come veramente sono.
Perché la povertà è un grande splendore del cuore...»³.

Quest'elogio rilkeiano della povertà in quanto "grande splendore del cuore" (*großer Glanz aus Innen*), nella sua valenza dunque teologico-metafisica e quasi mistica, è impregnato di echi della religiosità popolare russa, conosciuta dal poeta negli anni del soggiorno in Russia grazie alla figura di Lou Andreas-Salomé, ed è in linea con la sua evocazione della figura di San Francesco d'Assisi. D'altro canto esso va collocato sullo sfondo dell'impatto sconvolgente di Rilke con la città di Parigi, in cui nell'agosto del 1902 si era trasferito insieme alla moglie, la scultrice Clara Westhoff, e dove aveva concluso il libro su Auguste Rodin. Nella metropoli francese per mesi e mesi Rilke s'era di continuo imbattuto nello spettacolo della miseria e della malattia, aveva osservato masse di poveri e di disperati rispetto ai quali egli non era stato «sicuro di essere diverso»⁴, sperimentando quasi sulla propria pelle il potere annichilente delle grandi città moderne e la dissociazione fisica e mentale che coinvolge coloro che vi risiedono. A quell'esperienza egli darà voce anche in molti passi dell'epistolario e nei *Quaderni di Malte Laurids Brigge* (1910), in cui il giovane protagonista, un poeta danese fuggito nella capitale francese, descrive le proprie giornate nella città dei reietti (*die Fortgeworfenen*), gli ospedali maleodoranti e lerci, in cui le persone vanno incontro a un morire estraneo, la miserabile condizione dei poveri e i luoghi in cui essi vivono: luoghi, oggetti, rumori, situazioni e creature che Malte impara a "vedere"⁵ attuando il proprio faticoso apprendistato.

D'altro canto si direbbe evidente che la povertà ri-acquisita (o probabilmente da ri-acquisire), uno *status* di cui i poveri – si dice in un passo dello *Stunden-buch* – vanno fieri (la povertà è l'"orgoglio del povero"), finisce per divenire – quasi per implicito sillogismo – un "orgoglio" del poeta stesso («*Du bist der Arme*»/«Tu sei il povero»)⁶. Essa costituisce comunque un dato essenziale del suo itinerario formativo, se è vero che nello *Stunden-Buch* viene prefigurato propriamente il *Weg* (il percorso, o – meglio – il pellegrinaggio)

³ «Sie sind es nicht. Sie sind nur die Nicht-Reichen,/die ohne Willen sind und ohne Welt;/gezeichnet mit der letzten Ängste Zeichen/und überall entblättert und entstellt.// Zu ihnen drängt sich aller Staub der Städte,/und aller Unrat hängt sich an sie an./Sie sind verrufen wie ein Blatternbette,/wie Scherben fortgeworfen, wie Skelette,/wie ein Kalender, dessen Jahr verrann, –/und doch: wenn deine Erde Nöte hätte:/sie reihte sie an eine Rosenkette und/trüge sie wie einen Talisman.//Denn sie sind reiner als die reinen Steine/und wie das blinde Tier, das erst beginnt,/und voller Einfach und unendlich Deine/und wollen nichts und brauchen nur das Eine:/so arm sein dürfen, wie sie wirklich sind.//Denn Armut ist ein großer Glanz aus Innen...» (R.M. RILKE, *Das Stunden-Buch/Il libro d'ore*, III: *Das Buch von der Armut und vom Tode/Il libro della povertà e della morte*, ed. cit., pp. 254-257).

⁴ Cfr. il *Commento* di A. Lavagetto, in R.M. RILKE, *Poesie I (1895-1908)*, ed. cit., p. 783.

⁵ Cfr. R.M. RILKE, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, trad. it. F. Jesi, Garzanti, Milano 1974, p. 2.

⁶ R.M. RILKE, *Das Stunden-Buch/Il libro d'ore*, III: *Das Buch von der Armut und vom Tode/Il libro della povertà e della morte*, ed. cit., pp. 256-257.

spirituale di un uomo (che è anche artista) il quale esperisce la disciplina contemplativa dei monaci e dei santi e che attraverso le miserie e gli orrori della terra cresce e “matura” rifiutando – sullo stile francescano – l’afferrare e il possedere, i falsi beni che gli uomini cercano affannosamente. In tal senso, la casa del povero – aggiunge Rilke – assomiglia alla mano del bambino, ch’egli considera immune dalla volontà di afferrare caratteristica degli adulti («Come infantile mano è la sua casa. Non prende mai quel che un adulto esige»). Aprendosi alla dimensione della povertà intesa in questa peculiare accezione, anche l’artista – come i poveri, i santi e i bambini – ponendosi di fronte alle cose nell’atteggiamento di chi si limita a “contemplare” e a osservare anziché cercare di afferrarle realizza il divino in terra, «contribuisce a creare Dio», che viene inteso come una cattedrale in perenne costruzione, senza la fiducia che essa verrà mai definitivamente compiuta⁷ e che è «“povertà” nella sua stessa essenza», «povertà assolutamente imparagonabile con la nostra»⁸.

3. «Muta [...] Non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile»

A distanza di circa un trentennio dallo *Stunden-Buch* rilkiano si collocano alcuni scritti del filosofo Walter Benjamin decisivi per la riflessione sul tema della povertà. Si resta sbalorditi – alla luce anche del nostro presente, alla luce cioè dell’odierna *standardizzazione* dell’esperienza in virtù dell’iterazione del “sempre-uguale” e della capacità di presa dei moderni *mass media* – dinanzi alla perspicacia con cui questo raffinato saggista berlinese ha scandagliato le forme del rarefarsi e del degradarsi dell’*Erfahrung* (intesa come esperienza piena e autentica) nella Modernità, illustrando un processo a cui la filosofia dell’epoca moderna e le teorie scientifiche più avanzate hanno preparato il terreno e che ha portato l’uomo contemporaneo alla perdita di questa esperienza piena e autentica (*Erfahrung*) in una società sempre più massificata, e alla sua sostituzione con l’*Erlebnis*, in senso diltheyano, ossia con un’esperienza divenuta povera, che costituisce l’orizzonte di vita degli individui coinvolti dalla catastrofe del Moderno, che li condanna a una “povertà di esperienza” che non ha eguale.

Stimolanti in proposito si rivelano molte pagine del cosiddetto *Passagen-Werk* (l’opera sui “passages” parigini e su Baudelaire⁹, una sorta di “preistoria onirica” di ciò che l’umanità vive attualmente)¹⁰ dedicate allo shock, al venir meno dell’esperienza tradizionale e all’*attualità* come *sonno* sempre più profondo in cui, con il XIX secolo, appare caduta la coscienza collettiva grazie ai sogni anonimi messi a disposizione dalla tecnica.

Rilevante si direbbe inoltre l’attenzione da Benjamin riservata ad esempio alla questione del salvataggio dell’esperienza storica che il ricordo ha affidato alla letteratura del passato. Ad esempio, preparando per la “Literarische Welt” nel 1932 insieme

⁷ Si veda in proposito – fra gli altri – F. JESI, *Rilke*, La Nuova Italia, Firenze 1971, pp. 21-24.

⁸ Cfr. V. MATHIEU, *Dio nel “Libro d’ore” di Rainer Maria Rilke*, Olschki, Firenze 1968, p. 226.

⁹ Cfr. W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, in ID., *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. V (intero volume); trad. it. a cura di E. Ganni, *I «passages» di Parigi*, in ID., *Opere complete*, ed. cit., vol. IX (intero volume).

¹⁰ In proposito cfr. S. BUCK-MORSS, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, The MIT Press, Cambridge MA-London 1989.

all'amico Willy Haas un'antologia di "deutsche Schriften der Vergangenheit", letture preziose e utili del passato, a cui dà il titolo *Vom Weltbürger zum Großbürger* (*Dal borghese cosmopolita all'alto-borghese*) e in cui vengono delineati l'*Aufstieg* (ascesa) e il *Niedergang* (declino) della figura del borghese, egli si preoccupa di disincentivare quella "memoria debole" che rimprovera ai tedeschi:

«Queste letture non vanno intese come una gradevole occasione di intrattenimento. Mirano a istruire e a informare. Devono stimolare a leggere più estesamente i grandi originali. Vogliono – diciamo così – favorire ciò che in Germania bisogna favorire più di ogni alta cosa: la memoria storica.

“Il nostro popolo” – ha detto Hofmannsthal nella sua Premessa al volume *Deutsche Erzähler* [Narratori tedeschi, 1912] – “ha una memoria debole, quel che possiede lo perde in continuazione”. E questo è più di un semplice sbaglio. Chi dimentica le esperienze dei secoli non avrà mai una vera autoconsapevolezza storica che si basi sulla consapevolezza presente delle esperienze storiche, sui suoi riflessi e sul suo controllo continuo. In un mondo che invecchia giorno dopo giorno, non si tratta di giocare a fare l'eterno bambino che, ogni mattina che il buon Dio fa cominciare, pretende di dar inizio a un nuovo mondo»¹¹.

Un saggio stringato, ma eccezionalmente denso sul piano concettuale, a proposito del *Verfall* o del vanificarsi dell'*Erfahrung* (dell'esperienza piena e autentica), è quello che ha per titolo *Erfahrung und Armut* (*Esperienza e povertà*), edito nel dicembre 1933. In una pagina memorabile di questo testo che ha il sapore di un manifesto in cui parla a nome di un "noi", a nome di tutta una generazione – quella del 1914-18 – che ha fatto una delle più tremende esperienze della storia mondiale, Benjamin scrive:

«Le azioni dell'esperienza sono crollate, e questo in una generazione che, nel 1914-18, aveva fatto una delle più mostruose esperienze della storia mondiale. [...] Non si poteva già allora constatare che la gente se ne tornava muta dal fronte di battaglia? Non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile. Ciò che poi, dieci anni dopo, si sarebbe riversato nella fiumana di libri di guerra, era tutt'altro che esperienza che scorre dalla bocca all'orecchio. No, non era strano. Poiché mai esperienze sono state smentite più a fondo di quelle strategiche attraverso la guerra di posizione, di quelle economiche attraverso l'inflazione, di quelle fisiche attraverso la fame, di quelle morali attraverso i potenti. Una generazione, che era andata a scuola ancora col tram a cavalli, stava, sotto il cielo aperto, in un paesaggio in cui niente era rimasto immutato tranne le nuvole, e nel centro – in un campo di forza di esplosioni e di correnti distruttrici – il minuto e fragile corpo umano»¹².

Ci si trova ormai di fronte a una "povertà di esperienza" che è impoverimento non solo nell'ambito del privato, ma anche in quello dell'umanità in generale. Ed ecco, all'orizzonte, affacciarsi "una specie di nuova barbarie", con i suoi paradossali connotati "positivi" («Barbarie? Proprio così. Diciamo questo per introdurre un nuovo positivo

¹¹ W. BENJAMIN, *Vom Weltbürger zum Großbürger*, in ID., *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. IV, p. 819; trad. it. G. Schiavoni, *Dal borghese cosmopolita all'alto-borghese*, in ID., *Opere complete*, ed. cit., vol. V, p. 117.

¹² W. BENJAMIN, *Erfahrung und Armut*, in ID., *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. II, p. 214; trad. it. F. Desideri, *Esperienza e povertà*, in ID., *Opere complete*, ed. cit., vol. V, pp. 539-540. Questo passo verrà ripreso quasi alla lettera in ID., *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows* in ID., *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. II, p. 439; trad. it. R. Solmi, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, in ID., *Opere complete*, ed. cit., vol. VI, pp. 320-321.

concetto di barbarie [*ein positives Barbarentum*])¹³.

Proprio nel solco di questa “barbarie” squisitamente moderna, frutto della povertà di esperienza, si stagliano – agli occhi di Benjamin – alcuni protagonisti della cultura a lui contemporanea: figure di “implacabili” come Albert Einstein nel campo della fisica, i cubisti nel campo dell’arte, Paul Klee in quello del disegno, Bert Brecht nella sfera della poesia, Adolf Loos e Le Corbusier nell’architettura, Paul Scheerbart nell’ambito del romanzo e della prefigurazione utopica, tutti caratterizzati dall’uso di un linguaggio inedito che lascia trasparire un rifiuto dell’osso portante del vecchio umanesimo, ossia della “somiglianza con l’uomo”. Peculiarità di questi “implacabili” spronati dall’*Erfahrungsarmut* è quella di voler fare “piazza pulita”, dissolvere gli auratici e protettivi spazi dell’*intérieur* borghese, «ricominciare da capo, iniziare dal Nuovo, farcela con il Poco: costruire a partire dal Poco e non guardare né a destra né a sinistra»¹⁴. Il senso della loro “barbarie” è nel distruggere per avviare – con fantasia – la costruzione di nuove vie (“vie d’uscita”), per quanto impervie¹⁵.

Si tratta di considerazioni preziose, che riprendono e variano formulazioni già esposte da Benjamin due anni prima nel definire i tratti del “carattere distruttivo” (ravvisato ad esempio nel giornalista Karl Kraus). Con tale espressione egli intende chi «conosce solo una parola d’ordine: creare spazio» e si prefigge «una sola attività: far pulizia», persone cioè sorrette dal «bisogno di aria fresca e di uno spazio libero», di «mandare in rovina» il presente, non scorgendo all’orizzonte «alcunché di duraturo». Persone dunque che propongono la distruzione come opera di «schiarita» e di «ringiovanimento», con ciò stesso creando le condizioni perché si dia possibilità di futuro:

«E proprio per questo il carattere distruttivo scorge ovunque vie d’uscita. [...] Tuttavia, proprio perché scorge ovunque una via d’uscita, deve anche sgomberarsi ovunque la strada. [...] Riduce l’esistente in macerie non per amor delle macerie ma della via d’uscita che le attraversa»¹⁶.

E sono, al tempo stesso, considerazioni che si possono affiancare a un altro grande scritto benjaminiano della metà degli anni Trenta, in cui compaiono riflessioni affini: *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows (Il narratore. Considerazioni sull’opera di Nikolaj Leskov)*, redatto nella primavera del 1936. Questo splendido saggio tematizza il venir meno di un’esperienza piena e autentica (di un’*Erfahrung*, dunque) come quella del raccontare, in una società sempre più massificata, e la sua sostituzione con l’*Erlebnis*, ossia con un’esperienza divenuta povera. «Il narratore» – vi si legge – «è qualcosa di già remoto, e che continua ad allontanarsi. [...] L’esperienza che abbiamo modo di fare quasi quotidianamente ci dice che l’arte di narrare si avvia al tramonto. È sempre più

¹³ W. BENJAMIN, *Erfahrung und Armut*, ed. cit., p. 215; it., p. 540. Su questi aspetti si vedano in particolare l’importante saggio di B. LINDNER, *Technische Reproduzierbarkeit und Kulturindustrie. Benjamins “Positives Barbarentum” im Kontext*, in ID. (a cura di), “*Links hatte noch alles sich zu enträtseln...*”. Walter Benjamin im Kontext, Syndicat, Frankfurt a.M. 1978, pp. 180-223, e ID., *Zu Traditionskrise, Technik, Medien*, in ID. (a cura di), *Benjamin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2006, pp. 453-455.

¹⁴ Cfr. W. BENJAMIN, *Erfahrung und Armut*, ed. cit., pp. 215-218; it., pp. 540-542.

¹⁵ Si tratta di una dialettica fra distruzione e costruzione che Benjamin svilupperà poco dopo anche nel suo saggio *Eduard Fuchs. Der Sammler und der Historiker (Eduard Fuchs. Il collezionista e lo storico)* del 1936.

¹⁶ W. BENJAMIN, *Der destruktive Charakter*, in ID., *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. IV, pp. 396-398; trad. it. P. Di Segni, *Il carattere distruttivo*, in ID., *Opere complete*, ed. cit., vol. IV, pp. 521-522.

raro incontrare persone che sappiano raccontare qualcosa come si deve. [...] È come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze»¹⁷. Si direbbe, quasi, che nei santoni che popolano i testi leskoviani e nell'atmosfera sacrale che attornia la loro *saggezza* (il cui tramonto però – sorprendentemente – non è forse salutato con altrettanto entusiasmo di quello dell'*aura* nella coeva *Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*) Benjamin riverberi l'eco della tradizione ebraica, divenuta essa stessa problematica, come mostra il suo confronto con l'opera di Kafka.

Di estremo interesse è – nel saggio *Il narratore* – il momento in cui Benjamin, nel primo paragrafo, si confronta con quel momento cruciale e devastante che è costituito dall'impoverirsi dell'esperienza in seguito al conflitto mondiale. Prendendo polemicamente le distanze dalla “fiumana dei libri di guerra” che a quel vissuto storico si lega, il pensatore berlinese afferma infatti con malinconia l'assoluta inenarrabilità dell'esperienza bellica per chiunque sia tornato dal fronte. Egli dà conto di una società che nel Primo conflitto mondiale ha dissipato – in virtù del massacro globale consumato sui campi di battaglia grazie al dispiegarsi esponenzialmente micidiale delle possibilità della tecnica – ogni suo residuo di autenticità, di *positivum*, e che ora si trova a faccia a faccia con lo sgomento, con la perdita di ogni residuale facoltà di narrare e di ricordare, a confronto con le patologie specificamente novecentesche (panico, fobie, stati depressivi), con la totale perdita della *parola* che enunci o eventualmente scaramantizzi l'*evento*, l'*esperienza* pratica, l'esperienza nella sua micidialità, fatta di maschere a gas, trincee, gas nervini, guerra aerea, siluri, sottomarini (vissuti esperienziali che hanno riguardato una generazione di cui lo stesso Benjamin ha fatto parte e che potrebbero agevolmente, del resto, essere estesi al Secondo conflitto mondiale, alla Shoah, all'ennesima catastrofe globale).

È come se l'orizzonte mnemonico di tutta una civiltà si fosse gradualmente e definitivamente oscurato. Quella *parola* (detta o narrata) che permetterebbe agli individui scampati al terrore di attraversarla *à rebours* e insieme di traghettarla verso un *novum* diverso, verso una *ripresa* di *altra* natura, appare *in-dicibile*, impronunciabile. Quegli atti linguistici irrinunciabili che sono il narrare e il tramandamento dei vissuti umani (già seriamente compromessi nel corso del XIX secolo, come Benjamin rileva ad esempio a partire dal suo esemplare confronto con l'opera dello scrittore ottocentesco russo Nikolaj Leskov) devono misurarsi – nel Primo conflitto mondiale – con uno scoglio insormontabile, vanno incontro a un vero e proprio *naufragio*. Di fronte a uomini che rientrano dal fronte ammutoliti e che appaiono atterriti e immemori, di fronte a un “crollo del valore delle azioni dell'esperienza” si è ora costretti a riconoscere un altro *modus operandi* rispetto alla *parola* e alla narrazione, alla trasmissibilità dell'esperienza, al suo passare di bocca in bocca, o da bocca ad orecchio. Quelle “azioni” (*Aktionen*) dell'esperienza che in passato erano apparse per così dire monetizzabili e tesaurizzabili non sono più *spendibili*, fruibili, esigibili. Con il disvelarsi degli scenari di guerra e delle loro devastazioni si va configurando un nuovo scenario nella sua obbrobriosa insensatezza. L'*Erlebnis* traumatico della Prima guerra mondiale sancisce cioè definitivamente – per Benjamin – il processo di eclissi della narrazione (luogo

¹⁷ W. BENJAMIN, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Leskows*, ed. cit., pp. 438-439; it., p. 320.

privilegiato in cui condensare le memorie di un tragitto, o la memoria *tout court*) già storicamente avviatosi almeno a partire dall'Ottocento e destinato a eclissarsi anche sotto la spinta dei moderni *mass media*. E insieme costituisce un punto d'arrivo rispetto al quale il domani non può che essere guardato con apprensione, come egli ha peraltro esplicitato – con lucida e preveggenza intelligenza e con l'istinto del pacifista che lo obbligava a scendere in battaglia, a mobilitarsi dandosi un codice morale – in un precedente articolo (del 1925) intitolato *Die Waffen von morgen* (*Le armi di domani*) in cui egli aveva scritto, profeticamente guardando oltre la falsa sicurezza dei miti borghesi e sforzandosi di decifrare le catastrofi imminenti e quelle future:

«La guerra ventura avrà un fronte spettrale. Un fronte che come un fantasma avanza una volta sull'una e un'altra volta sull'altra metropoli, per le loro strade e davanti a ciascuna delle loro case. Inoltre questa guerra, la guerra dei gas che scendono dal cielo, sarà, in un senso assolutamente inedito del termine, un gioco d'azzardo realmente “mozzafiato”»¹⁸.

Se all'Ernst Jünger di *Im Stahlgewitter* (*Nelle tempeste d'acciaio*, 1920) la guerra appariva ancora come *epos* e se Karl Kraus (in *Die letzten Tage der Menschheit* [*Gli ultimi giorni dell'umanità*], 1915-22) riesce ancora a “narrare” quelle esperienze di guerra totale componendo in forza di sole citazioni, Benjamin non è più disposto a fare sconti al reale umano e alle sue assurdità, si esclude ormai dal *godimento* del raccontare la vita, si separa dalla *parola* narrata e trasmessa. L'esperienza della guerra, dell'Inferno in terra, è incomunicabile; ad essa non è possibile dare un senso. A giudizio di Benjamin, ciò che si è esperito nel '14-18 va al di là della parola; l'esperienza si può solo *mostrare*: nei suoi strascichi, nelle sue propaggini e conseguenze. È come se tutto fosse stato visto, detto, conosciuto, fruito e assorbito, nel crogiuolo della distruzione e dello smarrimento di sé. È come se si fosse attinto un punto di non-ritorno, e da quel punto-limite non potesse darsi ripartenza per viaggi dell'oralità o della scrittura verso l'avvenire, come se la trasmissione del vissuto da una generazione all'altra si fosse interrotta e nulla potesse essere ereditato.

In fatto di *Armut*, di impoverimento generazionale e collettivo del linguaggio, si è toccato dunque un punto zero. E tuttavia si direbbe che Benjamin, affacciandosi sulla crisi che avvolge la tradizione e la trasmissibilità culturale delle esperienze non abbia smesso di perorare l'esigenza che le storie (o meglio: ormai i brandelli dell'umano vivere passibili di rammemorazione) vengano *rinarrate* ad altri. Non si rassegna alla prospettiva di uno spegnimento totale della memoria (*Gedächtnis*) ora che i ricordi (*Erinnerungen*) in quanto principi fondamentali delle esperienze schiettamente epiche appaiono dissolti, e non rinuncia all'esigenza di poter riprendere i fili di quella “vita infreddolita” che è ormai difficile “riscaldare”¹⁹.

Allorché in un foglio di annotazioni rinvenuto nel lascito Scholem e intitolato *Es fehlt die Zeit zum Epischen* (*Non c'è più tempo per l'epica*), si interroga sulla crisi della narrazione classica, sul perché “l'arte di ricordare storie volga al tramonto” e sul perché sia “in via di estinzione” la “tramandabilità del sapere”, Benjamin osserva:

¹⁸ W. BENJAMIN, *Die Waffen von morgen*, in ID., *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. II, p. 439; trad. it. H. Riediger, *Le armi di domani*, in ID., *Opere complete*, ed. cit., vol. III, p. 275.

¹⁹ Cfr. W. BENJAMIN, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, ed. cit., p. 457; it., p. 335.

«La volontà di *record* ha preso possesso anche della conversazione, e la battuta di spirito è il cronometro della chiacchiera. [...] La storia che un tempo si rivolgeva agli ascoltatori *grande, interrogativa, vicina e misteriosa, come narrazione memorabile e accorta* sfreccia oltre come motto di spirito. [...] I contenuti certi, comunicabili, tramandabili, si volatilizzano fino a risultare irriconoscibili»²⁰.

Queste parole non sembrano tuttavia costituire un gesto di resa: nella dialettica da lui mantenuta viva fra distruzione e costruzione egli ha infatti previsto, in un altro appunto senza titolo, preliminare alla stesura del saggio *Der Erzähler* (1935) e presente nel lascito Scholem, la possibilità che la narrazione “permanga”, per quanto enigmatiche appaiano, oggi, le sue forme:

«La narrazione certamente permarrà. Ma non nella sua forma “eterna”, [...] bensì in forme sfrontate e temerarie di cui ancora nulla sappiamo»²¹.

Si tratta probabilmente, anche in fatto di tramandamento, di procedere – senza arrendersi – con quel “Poco” di cui si ragionava nel saggio *Esperienza e povertà*. Forse è questa la risposta benjaminiana all’interrogativo blochiano su “che cosa ereditare”, in tempo di povertà. Forse è questo “ciò che rimane” agli uomini del nostro tempo, posti di fronte all’esperienza del presente, di fronte all’obliare stesso (così ben descritto da Kafka), a quell’obliare che guadagna sempre più terreno e di fronte a cui un appunto kafkiano a proposito del romanzo *Il processo* recita: «Ricordare come compito». Di fronte all’esperienza dei moderni divenuta “povera”, di cui i giornali stessi – come mostra il grande saggio benjaminiano dedicato a Karl Kraus – in molti casi non sono che lo specchio, di fronte all’eclissi della comprensione dei significati, che segna profondamente l’epoca moderna, esiste infatti – a giudizio di Benjamin – un compito peculiare: più che di riattivare tesori nascosti e/o perduti, si tratta di partire o di ripartire proprio da questa felicità povera, da questo “misero”, magro “tesoro”, che rimanda certamente alle istanze messianiche, un “tesoro” che è ancora dato ai moderni e che si tratta di far fruttare.

²⁰ Questo foglio è stato inserito col titolo *Appendice a Il narratore*, trad. it. G. Quadrio-Curzio, in W. BENJAMIN, *Opere complete*, ed. cit., vol. VI, pp. 343-345 (la citazione si trova a p. 343, il corsivo è mio).

²¹ Questo appunto è pubblicato in W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. II, pp. 1282-1283 (*Sammlung Scholem, Pergamentheft, 19*) e non è stato tradotto nelle *Opere complete*.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Sarah Bradshaw è Professore di Gender and Sustainable Development presso la Middlesex University di Londra.

www.mdx.ac.uk/about-us/our-people/staff-directory/profile/bradshaw-sarah

Carlo Capello è Ricercatore in Discipline Demoantropologiche presso l'Università di Torino.

<https://www.unito.it/persone/carlo.capello>

Sylvia Chant è Professore di Development Geography presso la London School of Economics and Political Science.

<http://www.lse.ac.uk/researchandexpertise/experts/profile.aspx?KeyValue=s.chant%40lse.ac.uk>

Flavio Cuniberto è Ricercatore in Estetica presso l'Università di Perugia.

<http://www.unipg.it/pagina-personale?n=flavio.cuniberto>

Enrico Guglielminetti è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino.

<https://www.unito.it/persone/eguglie>

Kevin K. Hughes è Professore Associato di Teologia e Religious Studies presso la Villanova University.

https://www1.villanova.edu/villanova/artsci/humanities/faculty/biodetail.html?mail=kevin.hughes@villanova.edu&xsl=bio_long

Brian Linneker è un Ricercatore Indipendente; ha pubblicato numerosi articoli sul tema della povertà.

<https://sites.google.com/site/brianlinneker/>

Diana Tietjens Meyers è Professore Emerito di Filosofia presso l'Università del Connecticut.

<https://dianatietjemeyers.wordpress.com/>

Valentina Porcellana è Ricercatore in Discipline Demoantropologiche presso l'Università di Torino.

www.eduprof.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=vporcell#profilo

Giulio Schiavoni è Professore Emerito di Letteratura Tedesca presso l'Università del Piemonte Orientale.

<https://upobook.uniupo.it/giulio.schiavoni>

Emilio Sulis è sociologo con un profilo informatico e collabora con l'Università di Torino.

<http://www.di.unito.it/~sulis>

Manuela Vinai è ricercatrice sociale e lavora da quindici anni nell'analisi del contesto sociale biellese.

<http://www.qrsonline.it/chisiamo.html>