

L'autismo della microeconomia. Per un'interpretazione non utilitarista della storia agraria*

di Pablo Sánchez León e Jesús Izquierdo Martín

1. *Limiti epistemologici dell'utilitarismo.*

Se esiste un accordo generalizzato negli studi di storia agraria, qualunque sia la corrente di provenienza, questo non è altro che l'approccio microeconomico. Sin dalla sintesi neoclassica di Alfred Marshall, la microeconomia si è presentata come l'inespugnabile roccaforte della teoria economica, in grado di fornire agli studi applicati un insieme di strumenti di analisi destinati a godere di un influsso molto duraturo¹. Nel caso della storia agraria il punto di riferimento primario è l'opera di Chayanov, nella quale l'unità domestica viene considerata come la base della produzione agricola. Ciò significa che coloro i quali ne fanno parte costituiscono il nucleo dell'organizzazione del lavoro, dei modelli di consumo, dei rapporti con il mercato, con la comunità, con la società, con lo Stato². Sicuramente, il tipo di storia economica e sociale dominante dal secondo dopoguerra in poi si è diretto in primo luogo verso le grandi questioni e sintesi degli aspetti «macro» della storia agraria europea: popolazione, flussi, struttura, quantità produttive. Ciò ha comportato una posizione subordinata dei criteri di analisi «micro»³. Ciò nonostante, questo fatto contribuì al consolidamento

* Traduzione di M. Caprarella. Gli autori ringraziano la redazione di Meridiana per i gli utili commenti.

¹ La sintesi è emersa dopo un periodo durante il quale era prevalso lo scetticismo rispetto alla teoria del soggetto trasmessa dall'economia politica classica. Questa crisi di credibilità del progetto classico della teoria economica può vedersi in: Gislain, *La sociologie économique, 1890-1920: Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Joseph Schumpeter, Francois Simiand, Thorstein Veblen et Max Weber*, Paris 1995.

² L'interpretazione in chiave utilitarista del soggetto contadino iniziò a diffondersi a partire dai lavori dell'economista russo Chayanov fra il 1911 ed il 1925. A.V. Chayanov, *L'organization de l'économie paysanne*, Paris 1990.

³ Si vedano, fra le svariate opere, S. Van Bath, *Storia agraria dell'Europa occidentale, 500-1850*, Torino 1972; C.M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna 1984 e E.A. Wrigley, *La rivoluzione industriale in Inghilterra*, Bologna 1997.

del consenso sulla concezione del soggetto della storia agraria. Riguardo al modo nel quale le varie scuole concepivano l'universo di opportunità congiunturali che operano all'interno dei processi distributivi delle risorse da parte dei contadini esistevano molte differenze. Malgrado ciò, tutti i procedimenti condividevano sin da allora una stessa visione (sebbene, a volte, implicita) del contadino come agente individuale che prende decisioni calcolando la miglior maniera di distribuirle in un contesto di disponibilità limitata di manodopera, capitale e terra⁴.

Col passare degli anni, la progressiva perdita di status della macroeconomia nell'ambito della teoria economica e la ricerca di nuove forme di analisi, hanno fatto sì che gli storici agrari si dedicassero ad una incorporazione più cosciente e decisa dei principi microeconomici⁵. D'altra parte, la teoria dei beni pubblici ha fornito un insieme di assiomi partendo dai quali si possono effettuare lavori empirici sulla cooperazione agraria⁶. Attualmente sono molti i lavori che hanno analizzato il contadino e la comunità rurale partendo da questa prospettiva⁷. In tali opere il contadino è visto come un soggetto economico e sociale che agisce partendo da criteri di razionalità strumentale, mosso cioè dal calcolo dei costi e dei profitti.

Il nostro testo parte dalla constatazione dell'esistenza di questa ortodossia utilitarista che è diventata luogo comune nelle opere degli storici agrari⁸. Ad ogni modo, malgrado questo consenso, gli studi di storia agraria affrontano costantemente il problema dell'esistenza di comportamenti contadini che appaiono mostruosi, anomali, contraddittori e che costringono a fornire risposte *ad hoc*, in nome di una razionalità strumentale che bisogna mantenere a tutti i costi. Sui contadini come oggetto di conoscenza pesa sempre l'ombra del comportamento irrazionale. Non sarà forse che tutto ciò è implicito nel modo

⁴ L'eccezione potrebbe essere la linea aperta da Polanyi e la visione di quest'ultima dell'economia come processo istituito. Ciò nonostante, nemmeno il sostantivismo, come avremo modo di vedere più avanti, si liberato dalla tentazione utilitariste.

⁵ A. MacFarlane, *The origins of English individualism: the family, property and social transition*, Oxford 1978; e anche D.C. North-R.P. Thomas, *L'evoluzione economica del mondo occidentale*, Milano 1976.

⁶ M. Olson, *La logica dell'azione collettiva: i beni pubblici e la teoria dei gruppi*, Milano 1983.

⁷ Si veda, ad esempio, S.L. Popkin, *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley 1979. Ed anche: P. Malanima, *Il lusso dei contadini: consumi e industrie nelle campagne toscane del Sei e Settecento*, Bologna 1990; J. Simpson, *La agricultura española (1765-1965): la larga siesta*, Madrid 1997.

⁸ Si veda S. León e Izquierdo Martín, *Conocimiento, poder e identidad en los historiadores sociales españoles*, in *Clásicos de historia social de España. Una selección crítica*, Valencia 2000 le cui conclusioni possono estendersi al complesso della storia sociale occidentale.

⁹ J.C. Scott, *L'economia morale dei contadini: rivolta e sussistenza nel Sud-Est asiatico*,

nel quale si osserva il contadino da un'ottica di microeconomia utilitarista, il cui unico fine è quello di far coincidere i comportamenti economici con rigidi criteri di razionalità?

Occorre dunque domandarsi se le soluzioni proposte dalla microeconomia al fine di allontanare il fantasma della irrazionalità risultino efficaci o se, piuttosto, non riproducano problemi che non si possono risolvere teoricamente. Prendiamo, per esempio, le resistenze di molti contadini – osservate da alcuni specialisti – di fronte alla prospettiva di diventare imprenditori, mettendo a rischio una parte delle risorse producendo per il mercato. Alcuni autori tagliano corto, affermando che, fra le priorità della produzione contadina primaria, vi sarebbe la «minimizzazione del rischio» piuttosto che la «massimizzazione del profitto»⁹. Si tratta di un criterio a sua volta utilitaristico. Il problema è che, se si considera il contadino come «naturalmente» conservatore, data la quantità di risorse dell'unità domestica, diventa difficile interpretare i cambiamenti avvenuti nell'economia rurale in chiave di prodotto dell'azione più o meno cosciente dei soggetti agrari. Lo sviluppo agricolo e la trasformazione sociale delle campagne, che sono gli assi intorno ai quali ruota la storia agraria, si riducono così ad effetti di altri cambiamenti esogeni che, inoltre, stando al di fuori del campo dell'economia e della sociologia agrarie, si assumono acriticamente invece di essere discussi. In tali condizioni, resta poca storia da raccontare che abbia come protagonista il contadino. Dov'è, dunque il problema? Nella «minimizzazione del rischio» in sé o, piuttosto, nella prospettiva ontologica ed astorica della razionalità economica che si nasconde dietro di essa, e che risulta analoga a quell'altra che afferma che l'agente agricolo tende «naturalmente» alla massimizzazione?

Molti sono oggi coloro i quali credono che l'orientamento strategico dei contadini dipenda da condizionamenti istituzionali più che materiali¹⁰. Si pensa che adottando tale prospettiva la storia agraria possa raggiungere la perfezione, la completezza. Però, non si tiene presente il fatto che questo salto verso il contesto «macro» comporta la presenza di altri problemi. In particolare, i cambiamenti in queste istituzioni sono molto difficili da definire se si rispettano i principi della microeconomia.

Prendiamo, ad esempio, la questione della proprietà della terra, ri-

Napoli 1981.

¹⁰ Si vedano, ad esempio, i lavori di D.C. North, *Istituzioni, cambiamento istituzionale, evoluzione dell'economia*, Bologna 2000 e T. Eggertsson, *Economic behavior and institutions*, Cambridge 1990.

¹¹ K. Marx-E. Hobsbawm, *Forme economiche precapitalistiche*, Roma 1970. Cfr. anche R. Hilton (a cura di), *The transition from feudalism to capitalism*, Londra 1978; R.J. Holton,

conosciuta da molti come una variabile istituzionale che limita le possibilità di assegnamento di risorse e di decisione efficace ed innovatrice da parte dei contadini. Partendo da questo criterio, una possibilità storica consiste nella modifica di una determinata struttura di proprietà. Il marxismo, in particolare, insiste sul fatto che i conflitti sociali generano nella struttura cambiamenti che possono contribuire ad una distribuzione di risorse in grado di stimolare miglioramenti di produttività agricola¹¹. Qualcuno afferma perfino che i cambiamenti nella struttura della proprietà producono, a loro volta, mutamenti di orientamento negli agenti individuali. In tal modo, questa sociologia del conflitto basterebbe a spiegare il contadino e le sue trasformazioni storiche¹². A ben vedere, tuttavia, questa sociologia presenta problemi analoghi a quelli della microeconomia, riproducendoli su altra scala, non di individui, ma di classi sociali. Così come la maggioranza degli studiosi di storia sociale, i marxisti credono che basti spiegare i comportamenti collettivi delle classi per spiegarne i comportamenti dei membri che le compongono. Si prendono le classi sociali come oggetti aggregati, però le si presenta come se fossero mosse da fini collettivi strumentali: anche in questo caso, la razionalità che si difende si fonda sul rapporto costo/profitto (sebbene i marxisti preferiscano parlare di coscienza, i soggetti da loro immaginati sono essenzialmente attori interessati)¹³. Partendo da queste premesse, come si spiegano gli atti individuali che non si attengono al canone stabilito per ciascuna classe, se non come atti devianti o di «falsa» coscienza?¹⁴

Sappiamo bene che i contadini non indirizzano necessariamente l'azione verso l'obiettivo della trasformazione delle strutture della proprietà. Ci scontriamo in questo caso con la solita immagine del contadino come «classe scomoda», un luogo comune nella bibliografia sociologica e nella storiografia: la razionalità che un osservatore favorevole alla riforma agraria vede nel contadino, entra a volte in con-

The transition from Feudalism to Capitalism, Londra 1984.

¹² R. Brenner, *The social basis of economic development*, in J. Roemer, *Analytical Marxism (Studies in Marxism and Social Theory)*, Cambridge 1986, pp. 23-53.

¹³ R. Brenner, *Struttura di classe agrarie e sviluppo economico nell'Europa pre-industriale*, in T.H. Aston-C.H.E. Philpin, *Il dibattito Brenner: agricoltura e sviluppo economico nell'Europa preindustriale*, Torino 1989, pp. 21-81; P. Anderson, *Lo Stato assoluto*, Milano 1980.

¹⁴ La critica è stata avanzata da D. Lockwood, *The Weakest Link in the Chain? Some Comments on the Marxist Theory of Action. Research in the Sociology of Work*, 1981, vol. 1, pp. 435-81 e L. Moscoso, *Lucha de Clases: Acción Colectiva, Orden y Cambio Social*, in «Zona Abierta», 61-2, 1992, pp. 81-187.

¹⁵ Olson, *La logica dell'azione collettiva* cit.

¹⁶ R. Pastor, *Resistencia y luchas campesinas en la época de crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid 1990; O. di Simplicio, *Le ri-*

tradizione con l'esistenza di un produttore agricolo mosso da altre aspirazioni, nelle quali non rientra necessariamente la lotta contro il potere che, apparentemente, lo opprime, lo emargina, o gli impone delle restrizioni all'espansione economica. In questo senso, a cosa si riduce l'immagine del contadino nella visione marxista, se non ad una manifestazione «macro» del problema dell'irrazionalità che si presenta di fronte agli economisti classici e neoclassici?

Il problema più importante di questa prospettiva (ed in realtà di tutta l'economia politica marxista) è un altro. Per trasformare la struttura della proprietà, i contadini devono innescare azioni collettive, cioè *levantamientos*, proteste, rivolte... ed a tal fine devono poter contare su risorse collettive, cioè organizzazione ed altri «beni pubblici» per la mobilitazione. Come si otterrebbero allora questi «beni pubblici», se consideriamo il contadino alla stregua di un agente strumentale che calcola i costi rispetto ai profitti (o i rischi)? Secondo la microeconomia utilitarista che gli stessi marxisti adottano, i contadini presi uno ad uno dovrebbero comportarsi come «free riders» di fronte all'azione collettiva, sperando di poterne godere i vantaggi senza assumerne i costi¹⁵. Ma, se così fosse, non solo non esisterebbe la lotta di classe, ma non ci sarebbe nessun processo di mobilitazione collettiva nelle campagne. Per fortuna, all'interno e fuori dal marxismo, vi è anche tutta una tradizione di studi che dimostrano la frequenza e l'intensità del conflitto contadino lungo la storia¹⁶. Vi è pertanto abbondanza di prove che dimostrano che i contadini superano il cosiddetto «problema dello scroccone» e che contribuiscono all'azione collettiva, malgrado quest'ultima abbia dei costi sicuri e non assicurati i vantaggi. Non sarà forse la microeconomia dei marxisti, condivisa dagli storici agrari non marxisti, ad essere inadeguata ai fini della sociologia del conflitto contadino?

Per gli storici agrari non marxisti, la spiegazione del cambiamento delle istituzioni agrarie non risulta meno problematica. Molti non riconoscono l'importanza dei conflitti per spiegare il cambiamento agrario, essendo invece convinti che sono le trasformazioni avvenute nel contesto organizzativo ed istituzionale a stimolare la produzione per il mercato. Ad ogni modo, qualunque sia l'ipotesi da essi proposta, si trovano di fronte all'esigenza di spiegare queste trasformazioni come effetto della cooperazione fra soggetti individuali: per superare

volte contadine in Europa, Roma 1986.

¹⁷ Popkin, *The Rational Peasant* cit.

¹⁸ Sulle soluzioni normative in teoria economica, si veda J. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge (Mass.) 1990.

¹⁹ W. Rösener, *I contadini nella storia d'Europa*, Roma 1995.

problemi di flusso di informazione, di tecnologia, di forme contrattuali, ecc., per portare avanti l'innovazione o la commercializzazione sono imprescindibili dei beni pubblici, che si caratterizzano per un'offerta inscindibile e collettiva, cioè non distribuibile tra soggetti individuali. Si ripresenta così il problema affrontato dai marxisti con il loro concetto di lotta di classe. Prendiamo, ad esempio, le cooperative agricole: ci sono luoghi e periodi nei quali alcuni produttori fondano cooperative che aumentano l'efficacia produttiva e migliorano la distribuzione. Tutto ciò implica senza dubbio dei costi: di definizione, di informazione, di aggregazione, di organizzazione, di gestione, di manutenzione. Come si spiega dal punto di vista della microeconomia utilitarista l'esistenza di cooperative che, per quanto collettivamente utili, non risolvono l'assioma della razionalità individuale, che consisterebbe nel trarne profitto senza dividerne i costi?

L'economia delle istituzioni può spiegare la nascita e la sopravvivenza della cooperazione fra individui soltanto attraverso incentivi selettivi positivi e negativi. Questa impostazione, tuttavia, è valida soprattutto per le società complesse, nelle quali le previsioni di eccesso produttivo offrono incentivi positivi tali da poter motivare gli agenti affinché contribuiscano al bene pubblico, ricevendo in cambio ricompense private. Oltre a ciò, in strutture di questo tipo, vi è tutto un complesso di istituzioni formali che garantiscono l'esistenza di incentivi selettivi negativi tali da costringere gli agenti a collaborare, con la minaccia di sanzioni per chi cerca di «fare il furbo». Invece, nel mondo contadino locale e preindustriale l'istituzione e la conservazione degli incentivi selettivi possono supporre costi di gran lunga superiori rispetto ai vantaggi di azioni collettive, quali la creazione di una cooperativa. In sostanza, solo le *élites* rurali sarebbero in grado di dividersi fra di esse incentivi selettivi positivi al fine di fondare e mantenere la cooperazione. Molti (marxisti inclusi) sono coloro i quali accettano implicitamente o apertamente questa storia imposta «dall'alto», rimasticata ultimamente dalla cosiddetta «economia istituzionale» e che può vantare altre precedenti versioni meno elaborate. Comunque, in questo tipo di storiografia, il contadino scompare dai modelli e dalle interpretazioni, facendo sì che restino da spiegare un bel po' di tracce storiche: come spiegare le trasformazioni dei processi di cooperazione quando coinvolgono produttori indipendenti più che grandi proprietari terrieri?

Lo scenario che si apre di seguito per l'«economia politica» utilitarista è quello dell'identificazione di figure che agiscono come «imprenditori politici», vale a dire di agenti che si fanno carico dei costi di

aggregazione delle volontà individuali, indispensabile ai fini della genesi e della durata di una cooperativa¹⁷. Soggetti come questi servono a spiegarne l'origine ed il successo. Si può ragionevolmente credere che abbondino questi contadini «altruisti» o *leader* nell'ambito rurale. Per dirla tutta, nel primo caso si tratterebbe di un tipo di personaggio paradossale (se analizzato dall'utilitarismo), giacché sembra che i suoi interessi siano quelli di un soggetto, appunto, «disinteressato». Però, la sua posizione può ancora essere definita razionale: l'altruista cerca di massimizzare i profitti della propria azione, così come lo farebbe un *leader*. Ha soltanto delle preferenze diverse. Ma, in entrambi i casi, la questione fondamentale è perché e come riescono a diventare «imprenditori politici» rispetto ai membri di una comunità. È indubbio che quest'ultima gli avrà concesso in cambio qualche incentivo selettivo positivo. Dunque, la produzione di questo incentivo, qualunque esso sia, costituisce per definizione un processo collettivo che si basa sull'aggregazione delle volontà individuali dei componenti della comunità. Ed ecco che la spiegazione si complica e ci si ritrova in un territorio sconosciuto per la microeconomia, quello del prestigio intercomunitario, del benessere morale, che proietta un fascio di arbitrarietà su tutta l'origine di una cooperativa. Se ci sono altruisti o *leader* visionari in paese, la cooperativa si farà, altrimenti no. Certo, si tratta di un'interpretazione per nulla soddisfacente.

Abbiamo visto come la nozione strumentale dell'azione individuale e l'immagine aggregata delle istituzioni che essa genera impedisca alla storia agraria convenzionale di spiegare la cooperazione, a meno che non si ricorra alla «corruzione» del soggetto. L'altra opzione sarebbe il meccanismo coercitivo. Nel caso della società rurale, le istituzioni formali hanno degli alti costi. Ciò nonostante, i neoistituzionalisti affermano che si possono imporre sanzioni informali che obbligherebbero i soggetti a decidersi a creare e mantenere una cooperativa o qualsiasi altro bene pubblico che, per quanto interessi, viene considerato un peso, i cui vantaggi non sono sicuri. Arrivati a questo punto, chi mette d'accordo i membri della comunità circa le sanzioni da imporre? Chi ne vigila l'applicazione? Ed, in ultima analisi, chi fonda e mantiene l'istituzione che amministra le sanzioni? Tutto ciò implica nuovi costi, nuovi «beni pubblici» da definire. Entriamo in un altro circolo vizioso dal quale è difficile scappare¹⁸.

²⁰ Le soluzioni della teoria economica circa il problema della partecipazione collettiva vanno dall'incorporazione soggettiva di norme alla cooperazione condizionata. Su quest'ultima soluzione, si veda M. Taylor, *The Possibility of Cooperation. Studies in Rationality and*

Speriamo di aver chiarito che la razionalità strumentale dei contadini come agenti economici e sociali, che si difende o si accetta implicitamente, impedisce di spiegare il cambiamento nelle istituzioni e, pertanto, di comprendere la trasformazione strutturale dell'economia e della società agrarie. Ma la cosa è ancora più complessa di quanto possa sembrare, dato che, partendo da questo ostacolo che la microeconomia si trova davanti con la produzione di «beni pubblici» il mondo sociale contadino, visto da questa prospettiva di un mondo senza istituzioni, sarebbe un caos di individui atomizzati. Malgrado ciò, gli specialisti prendono atto dell'abbondanza di beni pubblici nell'economia contadina tradizionale, nonché di pratiche cooperative che superano la barriera delle unità domestiche: usi comunali, lavori collettivi, azioni di solidarietà, movimenti sociali¹⁹. Tutto questo implica l'esistenza di un'organizzazione produttiva e di una vita sociale dei contadini prima dell'industrializzazione. Così, chi analizza istituzioni nel mondo agrario tradizionale si vede generalmente scaraventato davanti ad una inestricabile aporia: da una parte sembra difficile istituire beni pubblici che possano contribuire al cambiamento agrario, mentre, al contempo, è evidente che esistono pratiche cooperative generalizzate fra i contadini. Come sorgono, come si mantengono, come si riproducono queste istituzioni tradizionali?²⁰

In questo terreno entrano di solito in gioco impostazioni «ecologiche», con la tesi della funzionalità di queste istituzioni rispetto ai bisogni delle economie domestiche contadine, date le risorse naturali di un determinato ambiente. Potrebbe essere una prospettiva interessante, poiché cerca di prendere le distanze dall'impostazione microeconomica, affermando l'esistenza di un livello «macro» che precede le unità domestiche e che dà luogo allo sviluppo di istituzioni cooperative. Ma ecco che ricompare con tutta la sua forza inquietante l'ombra dell'utilitarismo, e con essa i problemi che stiamo sottolineando: si parte dalla supposizione che i contadini generino e riproducano coscientemente queste istituzioni a causa dell'utilità che se ne può trarre, sia che si tratti della sopravvivenza economica, sia della conservazione dell'equilibrio ambientale. Si ribatte il tasto dei contadini che rispondono in maniera strumentale ai limiti ecologici. L'impostazione scivola rapida-

Social Change, Cambridge (Mass.) 1987.

²¹ E.P. Thompson, *Customs in common*, New York 1991.

²² M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Bologna 1990.

¹ Ivi.

mente verso il funzionalismo, giacché il «micro» strumentale ed il «macro» ecologico vengono concepiti come organismi interdipendenti: ci viene detto che i soggetti contadini hanno dei bisogni economici. Ciò spiegherebbe la creazione di istituzioni adeguate al microcosmo ecologico nel quale vivono. Istituzioni che, a loro volta, regolano il soddisfacimento delle necessità ecologiche collettive e personali.

Un mondo come questo può cambiare solo quando intervengono fattori esogeni a modificare il contesto ecologico. Inoltre, la prospettiva si dimostra inadatta a spiegare il processo attraverso il quale i soggetti prendono coscienza delle loro necessità. Un buon esempio di questo difetto lo troviamo nella nozione di «economia morale», con la quale gli storici agrari spiegano la domanda di usi e costumi anticapitalisti tipici del mondo rurale. Si pensa che i contadini reagiscano collettivamente di fronte all'economia di mercato che gli piomba addosso, sviluppando un repertorio di atti che dimostrano la loro predilezione per altre forme di rapporti economici, connaturati al loro universo sociale, culturale ed ecologico. Qual'è il problema di questo tipo di impostazione? Il problema è che proietta ancora una volta l'immagine del contadino tradizionale come agente utilitarista che utilizza le proprie risorse, mettendole al servizio di determinati fini obbiettivi: in questo caso si tratta di risorse culturali e morali che, ad ogni modo, vengono viste come strumenti strategici assegnati al soggetto e che quest'ultimo cerca di massimizzare a suo vantaggio. Sorge così tutta una serie di domande: come assimilano i contadini di una determinata cultura, anticapitalista o d'altro tipo? La risposta abituale è che si tratta di norme di comportamento condivise. Ma come si socializzano tali norme? Si è soliti cavillare, affermando che si tratta di processi educativi su scala locale. Ma quali istituzioni assumono l'onere di questa socializzazione, al punto da impedire che gli individui «tiepidi» le respingano o trasgrediscano? Chi le finanzia? In definitiva, come nasce e come si riproduce una determinata «economia morale», contraria al mercato o favorevole ad esso? Le interpretazioni usate abitualmente non riescono a fornire una risposta a queste domande. Ma ciò non significa tanto che non ci sia stata o che non ci sia una (o più di una) «economia morale» contadina, quanto che la visione individualista ed utilitarista della cultura che si trova dietro questa nozione di «economia morale» produce più domande che risposte²¹.

Utilitarismo «al piano di sotto» e funzionalismo «al piano di sopra»: questo è il panorama che di solito si ritrovano davanti gli studio-

² E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Milano 1989; L. Wittgenstein, *Ricerche*

si di storia agraria, sia di tipo economico e culturale, sociale e politico. Perché, come stiamo vedendo, l'ombra della microeconomia è un'ombra lunga, le cui basi concettuali vengono ammesse implicitamente, senza analizzare le conseguenze di tale atto: con questa impostazione, il cambiamento può essere indicato, ma non spiegato, giacché si rimanda sempre a fattori esogeni. Si entra in un vortice di circoli viziosi senza uscita. Ma c'è di più: l'uso della microeconomia non garantisce nemmeno un'analisi del mondo agrario prima della trasformazione, poiché, se si parte dai parametri aggregativi con i quali si osservano le istituzioni, diventa difficile la comprensione di un complesso di istituzioni caratteristiche dell'economia e della società agraria tradizionale²². Se davvero vogliamo spiegare perché ci sono istituzioni che determinano i comportamenti dei membri individuali della comunità contadina, e perché queste istituzioni cambiano, è necessario ammettere che abbiamo bisogno di capovolgere l'impostazione. Dovrebbero occuparsene tutti gli storici agrari che hanno a cuore il futuro degli studi di storia agraria.

2. Oltre la razionalità strumentale.

Occorre dunque spezzare il circolo vizioso funzionalista che prevale negli studi di storia agraria quando si cerca di mettere in rapporto fra loro il livello «micro» ed quello «macro». Un'interpretazione è funzionalista quando i fenomeni su scala «macro» si spiegano in maniera funzionale e quando, contemporaneamente, si crede che i soggetti agiscano mossi dalla propria coscienza su scala «micro» al fine di provocare questi stessi fenomeni¹. L'unico modo per evitare questa trappola è riconoscere che gli agenti non possiedono una conoscenza dell'utilità «macro» delle proprie istituzioni. Nel caso dei contadini si tratta di supporre che questi ultimi non conservano le loro istituzioni tradizionali pensando che, così facendo, si riproduca una determinata economia o ecologia, come la definirebbe un osservatore esterno. Essi non fanno altro che riprodurre un modo di vivere o, se si vuole, una cultura comune. I contadini condividono una serie di valori morali e culturali che, senza dubbio, contribuiscono alla riproduzione di un modello economico e sociale più ampio, la cui complessità fa sì che

filosofiche, Torino, 1967; M.M. Bahtin, *Estetica e romanzo*, Torino 1997; L.S. Vygotsky, *Pensiero e linguaggio*, Firenze 1969; y S. Moscovici, *Rappresentazione sociale*, Bologna 1995.

³ J. Izquierdo Martín, *El rostro de la comunidad. La identidad del campesino en la Ca-*

sfugga alla comprensione degli agenti rurali. In tal modo, la resistenza o la trasformazione del mondo agrario si possono leggere in chiave di effetti non intenzionali delle azioni dei soggetti individuali.

Se si accetta, pertanto, questa impostazione che va più in là del semplice funzionalismo, bisogna accettare anche il profondo cambiamento epistemologico che ne scaturisce. Perciò, da una parte, se gli agenti agiscono partendo da criteri culturali condivisi, ciò implica che essi siano in possesso di una immagine delle risorse economiche e sociali che non devono necessariamente coincidere con l'immagine dell'osservatore che le studia. Ciò che adesso ci interessa è la riflessione su un altro punto. D'altra parte, se i soggetti agiscono partendo da criteri culturali comuni, è perché ci sono rappresentazioni della realtà impossibili da disgregare, rappresentazioni che non sono il risultato della aggregazione di preferenze o di idee dei singoli. Questo è quanto racchiude la nozione di «rappresentazioni collettive»: vi è una dimensione di conoscenza prodotta, fra l'altro, dal linguaggio, che è per definizione collettiva, non individuale. Essa non può essere compresa partendo dal livello «micro»². Cosa sono le tradizioni e, in generale, le istituzioni del mondo contadino se non una conseguenza di fenomeni di questo tipo?

Invece di immaginare un mondo rurale tradizionale composto da individui che si uniscono, la nozione di «rappresentazione collettiva» interpreta questo mondo partendo da tradizioni ed usi collettivi comunque verificabili empiricamente. Tali rappresentazioni collettive, nella misura in cui vengono condivise, definiscono gruppi in base a quanto i loro membri hanno in comune, indipendentemente dalle loro specificità. Definiscono, cioè, «comunità». Le comunità, pertanto, sono gruppi costituiti dall'istituzionalizzazione di rappresentazioni collettive. Le classi sociali, i gruppi di interesse, sono comunità nella misura in cui possono istituire rappresentazioni specifiche in quanto gruppo. Si può perciò parlare di ordini sociali storici nei quali prevalgono comunità che si collocano al di sopra delle classi o, semplicemente, non costituite in origine intorno a cesure economiche. Si prenda, ad esempio, il caso delle comunità contadine del mondo rurale tradizionale: in esse prevalgono rappresentazioni collettive che forniscono un'unità a tutta una serie di fattori istituzionali, territoriali ed ecologici, andando oltre le divisioni di classe, di status, di parte o di gene-

stilla del Antiguo Régimen, Madrid 2001.

⁴ Ch. Taylor, *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993.

⁵ A. Pizzorno, *Some other kinds of otherness*, in A. Foxley, *Development, Democracy*

re. Come si potrebbero altrimenti capire le istituzioni cooperative del mondo rurale, che coinvolgono tutti i propri membri per il fatto stesso di farne parte e non per la loro posizione all'interno di una struttura, che è di solito complessa? In sostanza, la maniera più adatta ai fini dello studio del mondo rurale non consiste nell'analisi delle cesure interne della comunità, bensì nello studio dei contadini come comunità³.

Il mutamento epistemologico fin qui proposto consiste nella presa di coscienza dell'esistenza di fatti sociali che non possono venire spiegati partendo dal livello «micro»: queste realtà, inoltre, vanno più in là delle linee di divisione parziali della società. Ma, a dire il vero, dal momento in cui si parla di comunità, che articolano gruppi, si propone che le rappresentazioni collettive, nella maggior parte dei casi, determinano la nascita del soggetto. Perciò è il livello «macro» a spiegare in buona parte il «micro», e non viceversa. Infatti, quando un soggetto condivide una serie di rappresentazioni collettive, una serie di tradizioni ed usi comunitari, non le utilizza in modo strumentale, ma identificandosi con esse. Non che si senta costretto a seguire queste rappresentazioni: se non ci fossero, la sua esistenza come soggetto non avrebbe senso ai suoi stessi occhi. Le rappresentazioni gli forniscono i parametri attraverso i quali agisce, coltiva i rapporti con i propri simili, con l'esterno. Questi parametri non sono calcoli, bensì «valutazioni forti» su se stessi, sul mondo, la comunità e la vita. Sono criteri morali che non possono essere oggetto di un'analisi economica come se fossero variabili esogene rispetto al soggetto, poiché queste stesse valutazioni costituiscono la base per effettuare i calcoli⁴. Pertanto, si collocano oltre il calcolo costo-profitto. A questo punto, perché mai si dovrebbe mantenere una concezione così strumentale del soggetto nella storia agraria?

La resistenza della comunità contadina di fronte al cambiamento dipende dal peso delle valutazioni forti dei suoi membri o, se si vuole, dal grado di attaccamento dei contadini agli usi comunitari che costituiscono la loro identità. Quindi, la chiave è il concetto di «identità»: i soggetti hanno bisogno di una identità che gli fornisce certezze su se stessi (certezze valutative) e sul mondo nel quale vivono, se vogliono essere attori sociali ed agenti economici dotati della capacità di calcolo. Senza identità è impossibile scegliere, decidere, calcolare ed, in ultima analisi, agire⁵. Ma l'identità non si sceglie: la si scopre all'interno

and the Art of Trespassing, Notre Dame 1986, pp. 355-73.

⁶ S.H. Heap, *Rationality in Economics*, Oxford 1989.

⁷ J. Izquierdo Martín-P. Sánchez León, *Racionalidad sin utilitarismo: la caza y sus conflictos en El Escorial durante el Antiguo Régimen*, in «Historia Agraria», 24, 2001, pp. 123-51.

⁸ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Milano 2002.

dei gruppi. Per ottenerla non ci si può basare su un calcolo strategico individuale. Non esiste nessuna strategia che assicuri ad un individuo un tipo specifico di riconoscimento da parte del gruppo. Non ci sono nemmeno parametri in base ai quali si potrebbe effettuare il calcolo di cui sopra, giacché questi parametri compaiono soltanto allorquando si è in possesso del riconoscimento e dell'identità. Ciò ci permette di capire che esiste tutto un universo di usi, formalmente economici, sociali o politici, dei contadini, che non vengono fuori da un calcolo massimizzatore e che non possono neanche essere spiegati in modo strumentale. Tutto questo non significa che li si debba liquidare come elementi irrazionali ed inspiegabili; come qualsiasi altro soggetto sociale, i contadini hanno bisogno di «esprimersi» con la loro appartenenza ai gruppi che li riconoscono, cioè le comunità alle quali appartengono. In queste azioni espressive è in gioco non solo l'identità come membri di una comunità, ma anche lo status all'interno della struttura collettiva. C'è pertanto almeno un'altra forma di razionalità: una *razionalità espressiva* che è determinante tanto quanto quella strumentale nel comportamento degli agenti economici e sociali. Infatti, c'è un rapporto diretto fra la razionalità strumentale e quella espressiva⁶.

Generalmente, quando un soggetto non avverte una minaccia incombente sulla sua comunità, né sul suo status all'interno di essa, può prevalere la razionalità strumentale: i contadini effettuano calcoli di costo-profitto nei loro atti. Ma quando c'è il rischio o la minaccia per l'identità o la comunità, i soggetti innescano la razionalità espressiva. Quest'ultima presenta come principale caratteristica il fatto di non basarsi su un calcolo costo/profitto. Infatti, ne può scaturire la rovina economica, la distruzione del capitale politico, la perdita delle risorse sociali del soggetto. E, malgrado tutto ciò, si agisce. Numerosi sarebbero gli esempi: dalle vite messe a repentaglio fino all'adozione di decisioni economicamente catastrofiche, delle quali si suol dire che sono «irrazionali»⁷. In tutte queste azioni predomina una volontà di «esprimere» il grado di impegno personale di fronte al resto dei membri del gruppo, un impegno, a volte, assoluto. Questa razionalità espressiva può essere capita soltanto se si abbandona il canone utilitarista e, soprattutto, l'impostazione microeconomica nel suo insieme.

Questo tipo di razionalità può perfino innescarsi per omissione, evitando così rischi per l'identità e la sopravvivenza della comunità. Si

⁶ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, precede de trois études d'étimologie kabykle*, Ginevra 1972.

⁷ B. Clavero, *Política de un problema: la revolución burguesa*, in B. Clavero-P. Ruiz

prendano ad esempio i cosiddetti «costi di informazione»: si crede che l'informazione ricevuta dagli agenti sia asimmetrica, come si trattasse di un mero problema distributivo. Ciò nonostante, molte volte, il problema dei contadini non è il costo dell'informazione in termini economici o di «economia politica», ma piuttosto in termini «moralici». L'agente può aver ricevuto l'informazione giusta, ma l'uso individuale che ne fa può implicare rischi e minacce evidenti per la sua identità ed il suo status all'interno della comunità, o per la stessa comunità. In altri termini, sia per l'insieme dei membri sia per il singolo, l'informazione può essere interpretata a causa del peso delle «valutazioni forti». Chiunque usi l'informazione, corre il rischio di perdere la propria posizione all'interno della comunità. Gli agenti esprimono, appunto, la propria identificazione con la comunità evitando di usare questa informazione che, forse, vista dall'esterno, potrebbe essere vista come vantaggiosa dal punto di vista economico.

Comportamenti apparentemente irrazionali diventano comprensibili se si pensa che l'identità offre al soggetto un tipo di risorse che, di solito, sfugge agli osservatori: si tratta di risorse interpretative, attraverso le quali gli individui danno un senso all'informazione, valutandola⁸. Le risorse interpretative provengono dall'identità collettiva, e consentono di mantenere la soggettività malgrado l'appartenenza al gruppo: ciascun soggetto possiede la propria interpretazione personale delle rappresentazioni collettive che lo costituiscono. Ma l'agente non può utilizzare queste risorse in modo strumentale, giacché queste risorse sono solo interpretazioni possibili contenute all'interno di rappresentazioni collettive, non superabili intenzionalmente. Le rappresentazioni collettive, dunque, delimitano l'offerta di interpretazioni individuali e, soprattutto, i loro parametri cognitivi, rappresentati a loro volta da un linguaggio convenzionale. Però, dato che non sono strumentali e che possiedono un contesto di riferimenti comuni, le risorse interpretative fanno sì che, fra i soggetti appartenenti ad una stessa comunità, possa crearsi la corrente di fiducia necessaria all'istituzione di beni pubblici. Riprendendo l'esempio della cooperativa, essa sorge in ultima analisi perché vi è un gruppo previamente consolidato, al di là delle differenze e degli egoismi personali.

La razionalità espressiva non è l'unica razionalità che entra in gioco assieme a quella strumentale. Dietro i comportamenti dei contadini c'è un'altra forma di razionalità che ha a che fare con le convenzioni

ed i procedimenti attraverso i quali si esprime l'identità. La chiameremo «razionalità procedimentale». Per capire il senso di questa modo di agire nel sociale bisogna riprendere la critica al funzionalismo già esposta: i soggetti non possono anticipare gli effetti «macro» delle proprie azioni. Essi istituiscono usi per motivi estranei all'efficienza economica o all'utilità, per pura convenzione. Si tratta di forme che consentono il mutuo riconoscimento, che permettono di considerarsi membri di un gruppo. Per esempio, nel caso delle istituzioni culturali è facile digerire questa riflessione: è assurdo domandarsi se sia più «efficiente» suonare il mandolino o ballare la tarantella. Sarebbe perfino azzardato chiedersi «perché» si praticano queste discipline, e perché proprio in un determinato luogo. Ma in molti casi risulta difficile separare gli aspetti economici da quelli culturali. Si può immaginare un'istituzione comunitaria non permeata da procedimenti e convenzioni culturali? Il contadino può difficilmente «pensare» l'economia al di fuori di una cultura che consiste, in pratica, in tutta una serie di convenzioni e procedimenti attraverso i quali si identifica con la comunità⁹.

La razionalità del procedimento mette apertamente in dubbio il riduzionismo strumentale con il quale si analizzano le istituzioni: queste ultime (e non solo nel mondo contadino) non si formano in base a criteri di efficienza, ma soprattutto per identificazione sociale. Sono quasi sempre convenzioni attraverso le quali i soggetti esprimono quotidianamente chi sono ed a che comunità appartengono, di che gruppo fanno parte, con quali rappresentazioni collettive si identificano. Ridurle alla loro funzionalità o efficienza economica – o ecologica, o politica – non è altro che vederle con gli occhi dell'osservatore, ma ignorando il senso che gli attribuiscono i soggetti che ne sono stati formati.

Razionalità espressiva, razionalità procedimentale, risorse interpretative, identità, sono i concetti per una riflessione sul futuro della storia agraria e, in primo luogo, sulla conoscenza del soggetto di questa storia. Per chiudere questa parte, converrebbe forse chiarire che, da una prospettiva come quella che proponiamo, il cambiamento nelle istituzioni agrarie è sostanzialmente una funzione del grado di distacco dei soggetti nei riguardi di una specifica rappresentazione collettiva, delle comunità, dei gruppi con i quali si identificava. Cambiare significa, tanto per cominciare, disidentificarsi. Quando non si teme più

drid 1979, pp. 3-48.

² A. Pizzorno, *Spiegazione come reidentificazione*, in L. Sciolla-L. Ricolfi (a cura di), *Il soggetto dell'azione (paradigmi sociologici ed immagini dell'attore sociale)*, Milano 1987, pp.

il veto morale di una comunità, quando quest'ultima non è più apprezzata dal soggetto, allora è possibile l'entrata in un universo specifico di identità di altre rappresentazioni collettive nelle quali, ad esempio, si guarda con maggiore entusiasmo al cambiamento tecnologico o non si censura moralmente l'innovazione. Inoltre, cambiare significa re-identificarsi. Valori forti che sono sostituiti da altri valori forti. Sostanzialmente, il soggetto che li assimila è diventato un'altra persona. Ma la razionalità è sempre la stessa: l'agente che innova considererà i suoi comportamenti economici alla stregua di azioni che esprimono la sua nuova identità.

3. *Una difesa del pluralismo epistemologico.*

Dal contadino irrazionale al contadino utilitarista o, se si vuole, dalla classe scomoda agli *homines oeconomici*: in questi termini è racchiuso il cambiamento interpretativo che la storia agraria ha effettuato sul soggetto negli ultimi tempi. Negli ultimi vent'anni (circa), gli storici hanno adottato un modello interpretativo dell'uomo che, sebbene non in contrasto con il modello dominante in altre scienze sociali, lascia trasparire delle crepe interpretative. Non è tuttavia chiaro perché il fallimento di questo modello antropologico – a causa della sua mancanza di risposte – non abbia portato ad una riflessione seria sui suoi limiti epistemologici.

La nostra proposta per far fronte a questa questione cruciale si basa su un'operazione di riflessione introspettiva. Si tratta di spostare il centro di osservazione su noi stessi come storici. Per un istante proviamo ad osservarci non come studiosi del passato, ma come attori di un presente nel quale agire. Un presente che conosciamo attraverso una serie di nozioni collettive sull'uomo e sulla natura.

Operare questa distinzione è fondamentale. Come osservatori, il nostro obiettivo non è agire in un determinato scenario storico, né consiste nel ritrovamento di una guida per l'azione nel passato: un'attività di questo tipo, comunque, dovrebbe spettare ad ogni contadino nel quale ci imbattiamo in archivio. I contadini osservavano il mondo che li circondava, con l'obiettivo di produrre e riprodurre un linguaggio collettivo con il quale si potessero comprendere le azioni dei loro simili ed orientare in tal modo le proprie. Questa è una forma di conoscenza di natura ermeneutica, intuitiva e non analitica che conferisce alle persone certezze di valutazione, rinnova il loro consenso sulla natura del mondo in cui vivono. Invece noi siamo osservatori mossi

dall'obiettivo di rendere comprensibile per il collettivo al quale apparteniamo un passato ormai scomparso. Perciò, non siamo immersi nello scenario sul quale facciamo ricerca. La nostra è un'altra matrice di gruppo, che si trova molto distante in termini culturali e cronologici da quello scenario. Ed è proprio questa distanza ad impedire la nostra comprensione totale di quell'ordine di significati. Ecco la ragione per la quale cerchiamo di spiegarlo. Ricorriamo alle spiegazioni perché non possiamo dare per scontato il modo di agire dei soggetti che hanno vissuto prima di noi.

La nostra attività di storici ci condanna, pertanto, a godere di soddisfazioni ed a masticare amaro: possiamo avvicinarci al mondo studiato, ma mai abbastanza. Siamo soggetti distanti dallo scenario che osserviamo e, nello stesso tempo, soggetti coinvolti nel nostro habitat di rappresentazioni collettive. Malgrado ciò, rassegnarsi è difficile¹. La nostra comunità esige «obiettività» a coloro i quali cercano di scoprire come e perché si collegano fra di loro gli avvenimenti studiati, e li vede come osservatori in grado di immergersi completamente nell'oggetto studiato. Per tutta risposta, si sfodera la spada della neutralità dei dati². Li mettiamo insieme perché li consideriamo dei ponti semantici attraverso i quali potremmo catturare le strutture concettuali del passato. Concludiamo soddisfatti che, in fondo, c'è qualcosa che ci fa assomigliare a chi agisce e ricerca forme di conoscenza nel campo delle scienze naturali. Ed in tal modo ci scordiamo che, contrariamente alle scienze naturali, la nostra attività non si basa sulla scienza sperimentale, che si propone come obiettivo la formulazione di leggi o la classificazione di avvenimenti non umani. La nostra pratica, piuttosto, ci costringe alla conoscenza interpretativa dei significati collettivi del passato.

Ma se possiamo essere solo interpreti di mondi perduti, perché si continua a fare ricerca storica? Forse la risposta sta nella nostra condizione di rappresentanti di una società che ha bisogno di osservare mondi passati, al fine di consolidare l'insieme di valori ed atteggiamenti con i quali si identificano i suoi membri. Nel passato ricerchiamo differenze ed affinità che confermino il nostro modo di capirci³. Noi storici, però, possiamo effettuare questa operazione partendo dalla

187-210.
³ *Ibid.*

condizione di attori nella comunità culturale alla quale apparteniamo. Ciò ci costringe a tradurre le interpretazioni – i dati – afferrati dal passato in linguaggio della nostra comprensione delle cose. Se lo storico non percepisce la distanza che lo separa dallo scenario del passato e si intestardisce a voler agire come un contadino del Cinquecento, probabilmente sarà visto dai suoi come un osservatore strambo, alieno alla sua stessa comunità ed incapace di effettuare la traduzione culturale che ci si aspetta da lui. Nessun osservatore può diventare un membro della comunità rurale dell'età moderna, per esempio, in grado di comprendere quel mondo. Non riuscirà mai a riprodurre il processo intellettuale dei partecipanti osservati, gli unici in grado di capire quello scenario, malgrado non potessero comprenderlo intellettualmente in tutta la sua complessità.

Dal «buono storico» ci si aspetta, pertanto, che sia un traduttore convincente delle classificazioni ed azioni che fecero i nostri indigeni – i contadini – rese comprensibili per la comunità di conoscenza alla quale lo studioso appartiene. Ciò che conta è che la sua comunità non percepisca «stonature» nella traduzione. In questo secondo scenario, anche l'osservatore è un nativo, cioè uno che segue i procedimenti di classificazione identificati da tutti i membri della sua tribù come una specie di ortodossia. Si ritrova immerso in un palcoscenico che gli impedisce di distinguere la sua maniera di pensare dal suo modo di agire o di essere. E se questa è l'ortodossia dell'individualismo utilitarista, lo storico agirà e ragionerà con il linguaggio che gli è familiare, cioè seguendo lo stesso processo che segue il resto dei suoi colleghi, i soli in grado di capirlo. Lavorerà effettuando interpretazioni sugli altri e su se stesso, basate sulle rappresentazioni specifiche del suo collettivo: tradurrà qualsiasi contesto in un linguaggio di comune buonsenso, ispirato in una coezione unitaria ed autodeterminata del soggetto, nella razionalità strumentale dell'individuo, nella nozione aggregativa della società e nell'impostazione evolucionista e funzionalista del cambiamento sociale. La sua interpretazione prenderà la forma di una spiegazione utilitarista. Qualsiasi modo di agire sarà coperto da una patina di razionalità massimizzatrice, non perché i soggetti agiscano sempre strumentalmente, ma perché è l'unico scappatoia che ha l'utilitarista per rendere comprensibile qualsiasi comportamento. Questo è uno dei fondamenti sociali che spiega la lealtà degli osservatori nei confronti di un modello (quello naturalista) malgrado non riesca a spiegare coerentemente, fra le altre cose, l'azione collettiva, il cambiamento istituzionale e la dinamica storica delle società agrarie.

Recuperare ai fini della ricerca storica il pluralismo intellettuale con

il quale conviviamo è possibile, poiché contiamo su tradizioni antropologiche e sociologiche ben impresse sulla «catena genetica» del pensiero occidentale. Si tratta di valorizzare figure che vanno dall'Adam Smith nella sua versione più strettamente sociologica a pensatori del calibro di Gierke, Durckheim, Mauss, Simmel, Polanyi, Veblen, Goffmann ed incluso Wittgenstein o Bajtin ed autori attualissimi che denunciano le fragili premesse della microeconomia neoclassica.

L'istituzionalizzazione del dialogo fra le tradizioni culturali all'interno dei dipartimenti universitari è inoltre un passaggio fondamentale se si vuole stimolare il dibattito sulla storia ed i suoi soggetti, coloro i quali la fanno o la rappresentano. Infatti, possiamo ipotizzare che, attraverso una riflessione più accurata sulla nostra metodologia di studio, si potrebbe giungere ad una posizione critica rispetto all'interpretazione «terapeutica» della storia, così tipica dei nostri giorni. Sarebbe questa un'interpretazione che agisce sugli individui ricostruendo la certezza del nostro modo di pensare e di guardare il mondo: ogni volta che consideriamo i contadini come una classe scomoda o come un insieme di *homines oeconomici* si scatena un principio attivo che consolida – sia per ripulsa, sia per affinità – la nostra autopercezione come soggetti autodeterminati e massimizzatori, liberi da ogni vincolo storico e istituzionale. Il recupero del pluralismo nella storiografia può costituire un ottimo stimolo per superare questo modo di pensare storicamente. Il dialogo fra prospettive diverse ed opposte può risvegliare in noi un distacco dalla naturalizzazione degli atti umani e da tutta un'ortodossia epistemologica con la quale pretendiamo di spiegare questi stessi atti, malgrado le sue insuperabili contraddizioni logiche.