



# Accademia University Press

---

**Il campo religioso** | Pierre Bourdieu

---

**Un nuovo spirito  
scientifico: la  
rivoluzione  
simbolica di Pierre  
Bourdieu**

*Roberto Alciati*

## Testo integrale

Ricordare che tutto è storico non significa, come a volte ci si affretta a dire, professare un riduzionismo storicistico o sociologicistico. Significa semplicemente rifiutarsi di sostituire al Dio creatore delle «verità e dei valori eterni» il Soggetto creatore e rendere alla storia, e alla società, ciò che è stato attribuito a una trascendenza o a un soggetto trascendentale. Significa, più precisamente, rinunciare alla mitologia del «creatore» increato.  
[...]

Il personalismo ottiene la complicità immediata di tutti coloro che, volendosi pensare come “creatori” unici di singolarità, sono sempre pronti a intonare nuove variazioni sulla vecchia melopea conservatrice del chiuso e dell’aperto, del conformismo e dell’anticonformismo, o a reinventare, senza saperlo, l’opposizione costruita da Bergson contro Durkheim, tra «gli *ordini* dettati dalle esigenze sociali *impersonali*», e i «*richiami* lanciati alla coscienza di ciascuno da *persone*», santi, geni, eroi.  
P. Bourdieu<sup>1</sup>

## 1. Il primo passo: la conversione del linguaggio

- 1 I libri di Pierre Bourdieu non sono di facile lettura, né in originale né in traduzione. Anzi, si può dire che nel passaggio dal francese all’italiano (ancor di più a lingue non romanze) la vigilanza del traduttore e del lettore deve essere massima, quasi la stessa che si è abituati a prestare ai testi in lingue antiche o alla poesia. Il linguaggio bourdieusiano ha una sua originalità: si ripete con regolarità ed è possibile ricostruirne, a tratti, le

mutazioni, gli assestamenti, che nel corso degli anni avvengono<sup>2</sup>. Prendiamo il caso della parola *dénégation*. Bourdieu ne fa un uso intenso ma ponderato, potremmo dire consapevole, tenendo conto, ad esempio, di quanto differisca da *négation*. Nel lessico francese della psicoanalisi, *dénégation* traduce la *Verneinung* freudiana: questa indica, per Freud, tanto la negazione logica (come nell'uso comune della parola in tedesco) quanto il fenomeno psicoanalitico del rifiuto inconscio di riconoscere una realtà. Freud però intendeva tenere insieme i due significati, ma come nella traduzione italiana delle sue opere essa è resa normalmente con «negazione», nella psicoanalisi francese, proprio per mettere in evidenza la peculiarità del fenomeno psicologico, viene quasi sempre tradotta con *dénégation*. Bourdieu segue quest'uso e dichiara esplicitamente di importare il termine direttamente dalla psicoanalisi, ritenendo che quando si smentisce e si rifiuta di riconoscere come vero un certo rapporto sociale (ad esempio, di dominio), in realtà, proprio con la smentita, lo si afferma<sup>3</sup>.

2 Il traduttore italiano de *Il senso pratico*, Mauro Piras, avrebbe voluto mantenere uniformità nella traduzione, ma inspiegabili – in realtà spiegabilissime – decisioni redazionali hanno considerato «negazione» e «denegazione» sinonimi, generando così una ingiustificata e disorientante discontinuità lessicale. La «Nota dei traduttori» (Anna Boschetti ed Emanuele Bottaro) all'edizione italiana de *Le regole dell'arte* invece precisa che i termini *dénégation* e *méconnaissance* sono stati resi sempre con «denegazione» e «misconoscimento»<sup>4</sup>.

3 Questa attenzione al linguaggio va ascritta alla particolare sensibilità (e simpatia verso Bourdieu) dei traduttori, ma è anche il tributo a un principio epistemologico essenziale che guida la formazione universitaria e la ricerca successiva di Bourdieu: il linguaggio non nomina semplicemente le cose, esprimendo un contenuto o un

senso, ma *fa* le cose, ovvero dà forma alla nostra percezione e rappresentazione del mondo:

Non si deve dimenticare che i rapporti di comunicazione per eccellenza, quali sono gli scambi linguistici, sono anche rapporti di potere simbolico in seno ai quali si attualizzano i rapporti di forza tra i locutori e i loro gruppi rispettivi. [...] Una parte non irrilevante delle determinazioni, che formano la definizione pratica del senso, arriva al discorso automaticamente e dall'esterno. [...] questa elaborazione particolare che tende a conferire al discorso proprietà distintive è qualcosa di percepito che esiste solo in relazione a soggetti percettori, dotati di quelle disposizioni diacritiche che permettono di fare *distinzioni* tra *modi di dire* diversi e *arti di parlare* distintive.<sup>5</sup>

- 4 La nascita e l'evoluzione del sistema teorico bourdieusiano non possono quindi che essere ricostruite seguendo le tracce lasciate da alcune parole che, nella sua originale ricerca, diventano immediatamente concetti densi e qualificanti di un linguaggio speciale che si fa carico del difficile equilibrio fra esigenza di precisione e complessità di pensiero. Ma come la sovversione eretica sfrutta la possibilità di cambiare il mondo in cui viviamo cambiando la rappresentazione di questo mondo che contribuisce alla sua realtà, così anche «la postura radicalmente eterodossa rispetto ai tradizionali codici della disciplina sociologica»<sup>6</sup>, del suo *modus operandi*, del suo *nomos*, costituisce un autentico attacco alla gerarchia degli oggetti scientifici “legittimi” e, simultaneamente, al modo di descriverli attraverso il linguaggio proprio di ogni disciplina scientifica consacrata e riconosciuta. Più che di formazione universitaria e “spirito critico”, universalmente (e proprio per questo falsamente) considerato l'*atout* proprio dell'*homo academicus*, Bourdieu preferisce parlare di postura, la disposizione pratica verso la quotidianità:

Forse in questo caso il fatto di provenire dalle «classi» che alcuni amano definire «modeste» procura virtù che non

vengono insegnate dai manuali di metodologia: la mancanza di qualsiasi disdegno per le minuzie dell'empiria, l'attenzione per gli oggetti umili, il rifiuto delle rotture clamorose e delle azioni spettacolari, l'aristocraticismo della descrizione che porta al disprezzo del brio e della brillantezza, tanto apprezzati dall'istituzione scolastica e premiati dai media.<sup>7</sup>

- 5 Da questa disposizione trae origine anche la neolingua bourdieusiana, inevitabilmente come risultato della lotta tra ortodossia ed eterodossia<sup>8</sup>, cioè fra ciò che può e ciò che non può essere enunciato, dove il linguaggio accettato è quello dei dominanti i campi del sapere consacrato (la filosofia e la storia)<sup>9</sup>, mentre quello respinto è degradato a *doxa*, ovvero tutto ciò che si trova a essere accettato senza discussione né esame<sup>10</sup>. Questa divisione è per Bourdieu la sorgente inesauribile di ciò che chiama «l'effetto di teoria», ovvero la capacità da parte degli agenti – in questo caso gli uomini di studio – di imporre un principio di divisione che privilegia alcuni aspetti del reale e ne trascura altri. Tale principio di divisione parte necessariamente dal linguaggio.

## 2. Habitus e campo

- 6 Sin dalle sue prime ricerche, Bourdieu si dedica con costanza alla definizione di un linguaggio nuovo per una sociologia che si faccia carico di studiare quegli aspetti del reale trascurati, ma, a suo avviso, essenziali per comprendere lo spazio sociale. La prima traccia di questa importante e infinita definizione data 1967 e porta il nome di *habitus*. In quell'anno, Bourdieu traduce per la collana «Les sens commun» delle Éditions de Minuit *Gothic Architecture and Scholasticism* di Erwin Panofsky, con l'aggiunta di una *Postface*<sup>11</sup>. Qui Bourdieu definisce per la prima volta questo concetto, partendo da Tommaso d'Aquino, colui che, sulla scia di Aristotele, ne fornisce una prima sistemazione filosofica. L'*habitus* è per Tommaso l'acquisizione delle virtù cristiane donate dal Sommo Bene come disposizioni durevoli e che danno

corpo, una volta per tutte, all'antropologia (ovviamente fondata sulla teologia) cristiana<sup>12</sup>. Panofsky, partendo da questa definizione, rilegge l'affinità profonda dei modelli architettonici gotici come la riproduzione di questa disposizione ormai diventata abitudine mentale condivisa da parte dei costruttori, il principio unificatore di pratiche differenti. Lungi dal luogo comune dell'*esprit du temps*, Panofsky si interroga sui rapporti che si stabiliscono fra questa *dispositio* collettiva e lo spirito creatore del singolo, dell'artista. Qui si inserisce la critica di Bourdieu:

Opporre l'individualità alla collettività per meglio tutelare i diritti dell'individualità creatrice e i misteri della creazione personale, significa privarsi della scoperta della collettività nel cuore stesso dell'individualità, sottoforma di cultura – nel senso di coltura o di *Bildung* – o, per usare il linguaggio di Erwin Panofsky, di *habitus* mediante il quale il creatore partecipa della sua collettività e della sua epoca e che guida e dirige, a sua insaputa, i suoi atti creativi, in apparenza, i più unici.<sup>13</sup>

- 7 *L'habitus* di Tommaso e Panofsky *non* è *l'habitus* di Bourdieu, ma il concetto, ormai sedimentato nel linguaggio filosofico corrente, si presta bene a essere rivitalizzato e diventare così un segno distintivo della sua neolingua sociologica.
- 8 Molte sono le definizioni che Bourdieu darà del concetto di *habitus* nella sua ricca produzione successiva<sup>14</sup>. Potremmo dire che, col passare del tempo, la nozione si affina sempre più, alla ricerca quasi ossessiva della descrizione più inclusiva possibile e al contempo più dinamica:

*L'habitus* non è affatto un principio meccanico d'azione o, più esattamente, di reazione (al modo di un arco riflesso). È *spontaneità condizionata* e limitata. È quel principio autonomo che fa sì che l'azione non sia semplicemente una reazione immediata a una realtà grezza, ma una "risposta" intelligente a un aspetto attivamente selezionato del reale: legato a una storia gravida di futuro probabile, *l'habitus* è inerzia, la traccia del percorso passato, che gli agenti oppongono alle forze immediate del campo, e che fa sì che

le loro strategie non possano venir dedotte direttamente né dalla posizione né dalla situazione immediate.<sup>15</sup>

- 9 In altre parole, l'*habitus* è la capacità pratica di sapere come e cosa fare al momento opportuno, è il “senso del gioco”, ovvero il gioco sociale incorporato, diventato natura<sup>16</sup>. In questo senso, pertanto, non è un principio d'azione monolitico, immutabile, fatale ed esclusivo, bensì esso stesso generatore di azioni la cui parte d'apertura, d'incertezza, d'improvvisazione è grande: dipende dalla volontà dell'agente di assecondare o meno le regole del gioco<sup>17</sup>. Grazie a tale concetto si possono descrivere i comportamenti degli agenti, siano singoli o gruppi, come un insieme di pratiche, frutto, appunto, di un *habitus* particolare.
- 10 Da qui, un insegnamento di metodo: si parte dall'*opus operatum* strutturalista e dal *modus operandi* marxista per trovare la sintesi che li superi entrambi. Ma una terza via di questo tipo non può che darsi in una sintesi dove tesi e antitesi si mantengono, sia pur spogliate sino al loro nucleo irriducibile. Questa costante tensione, questa dualità è l'*habitus*. E altrettanto duale è lo spazio sociale, la storia collettiva, sempre generata dall'adattamento «tra strutture soggettive (cose, istituzioni) e strutture incorporate (disposizioni, *habitus*)»<sup>18</sup>. In altre parole, la società si fa corpo attraverso l'*habitus*, struttura strutturata e strutturante<sup>19</sup>. Se la parte statica dell'*habitus* può essere paragonata all'abitudine, quella ripetizione meccanica, automatica, riproduttiva di un'azione, la parte, per così dire, dinamica, ha una forza generatrice. La coesistenza di que sti due momenti, apparentemente contrari l'uno all'altro, fa dell'*habitus* una nozione complessa, all'incrocio fra biologico, psicologico e sociale, che consente però di circoscrivere e individuare la zona grigia dove individuo e società, libertà e determinismo, soggettività e oggettività si incontrano.
- 11 La società è però sempre organizzata, sia essa semplice o complessa, in spazi che Bourdieu chiama campi. Accanto ad *habitus*, il secondo concetto centrale del sistema

teorico bourdieusiano è appunto quello di campo. Questi soli due concetti consentono a Bourdieu di muoversi disinvoltamente fra i molti oggetti d'indagine della sua lunga ricerca sociologica (sistema scolastico, arte, religione, letteratura, economia...), «mantenendo saldo il timone di una costruzione teorica interessata fundamentalmente a svelare le *leggi* di funzionamento dello spazio sociale»<sup>20</sup>. *Habitus* e campo situano gli agenti sociali all'interno di uno spazio di relazioni in cui soggettività e oggettività si intrecciano: le varie forme di questo intreccio danno origine allo spazio dei possibili sociali.

Modificando un po' la nota definizione hegeliana, potrei dire che *il reale è relazionale*: ciò che esiste nel mondo sociale è fatto di relazioni; non interazioni o legami intersoggettivi tra agenti, ma relazioni oggettive che esistono «indipendentemente dalle coscienze e dalle volontà individuali», come diceva Marx.<sup>21</sup>

- 12 Contro ogni pensiero sostanzialista o essenzialista, Bourdieu considera il modo di pensare relazionale come quello proprio della scienza moderna, quello messo in luce da Ernst Cassirer<sup>22</sup> e che, se ha avuto alcune applicazioni nell'analisi dei sistemi simbolici – l'allusione è ai formalisti russi –, può essere applicato anche alle realtà sociali, ma «solo a prezzo di una rottura radicale con la rappresentazione ordinaria del mondo sociale»<sup>23</sup>.
- 13 La nozione di campo compare negli scritti bourdieusiani sulla letteratura a partire dalla metà degli anni Sessanta, ma è solo nel 1992, con *Le regole dell'arte*, che si giunge alla presentazione più completa e sistematica della teoria dei campi. Oggetto del libro è quello che Bourdieu definisce il campo letterario, quella particolare arena dove una delle «poste in palio» è il monopolio della legittimità letteraria, ossia, il monopolio del potere di stabilire chi è autorizzato a definirsi scrittore; «se si preferisce, il monopolio del *potere di consacrazione* dei produttori o dei prodotti».<sup>24</sup> Questa continua tensione è ciò che sta alla base del processo di canonizzazione, presente sotto



molteplici spoglie, ma che presiede sempre alla costruzione di una gerarchia, alla definizione delle frontiere e al loro controllo: tutti questi aspetti determinano l'ordine costituito nel campo. La teoria della pratica sintetizzata nel concetto di *habitus* si dispiega nello spazio sociale in cui l'agente è situato, ovvero in quello specifico microcosmo dove il suo agire provoca degli effetti.

Produrre degli effetti in un campo, non foss'altro che semplici reazioni di resistenza o di esclusione, significa già esistervi. Per questo motivo i dominanti trovano difficoltà a difendersi dalla minaccia racchiusa in una qualsiasi ridefinizione del diritto di ingresso esplicito o implicito senza riconoscere l'esistenza, per il fatto stesso di combatterli, a coloro che si vorrebbero escludere. [...] Una delle proprietà più caratteristiche di un campo è il livello al quale i suoi confini dinamici, che si estendono quanto l'efficacia dei suoi effetti, si trasformano in una frontiera giuridica, protetta da un diritto d'ingresso esplicitamente codificato oppure da misure di esclusione e di discriminazione come le leggi che mirano a stabilire un *numerus clausus*.<sup>25</sup>

- 14 In altre parole, poiché l'interazionismo weberiano appare agli occhi di Bourdieu inadeguato a tenere conto della totalità delle relazioni e a considerare come totalmente libere e imprevedibili le scelte individuali, ecco che la struttura sociale situata nello spazio e nel tempo, al contempo modellata e modellante, che meglio dà conto della complessità è il campo.
- 15 Facciamo un esempio. Negli studi umanistici esistono due concetti che godono di discreta fortuna: *milieu* e origine sociale. La biografia intellettuale di uno scrittore, per non cadere nel vago spiritualismo, deve almeno tenere conto dell'*humus* nel quale lo scrittore si è formato e soprattutto nel quale ha elaborato la propria opera, in relazione o in opposizione ad altri scrittori, singolarmente o attraverso gruppi organizzati. Tale approccio è considerato un *atout* indispensabile per cominciare una ricerca che risponda ai

requisiti minimi di scientificità, tuttavia, nel sistema teorico bourdieusiano, esso è considerato superato, anzi fuorviante perché diametralmente opposto allo studio del rapporto fra gli agenti come forze di un campo. La sfida è il superamento di ogni determinismo e di ogni personalismo.

È un errore fare dell'origine sociale un principio esplicativo indipendente e metastorico – al modo, per esempio, di quanti stabiliscono un'opposizione universale tra scrittori patrizi e scrittori plebei. Se bisogna combattere senza sosta contro la tendenza a ridurre la spiegazione attraverso *il rapporto tra un habitus e un campo* alla spiegazione diretta e meccanica attraverso l'“origine sociale”, è probabilmente perché questa forma di pensiero semplicistico viene incoraggiata dalle abitudini della polemica ordinaria che fa un largo impiego dell'insulto genealogico (“Figlio di un borghese!”) e dalle abitudini della ricerca, tanto quella monografica (“l'uomo, l'opera”) che quella statistica.<sup>26</sup>

- 16 Il campo nel quale l'*habitus* si esplica è il *milieu* tradizionalmente inteso, ma anche in questo caso, nella rielaborazione bourdieusiana il termine cambia di segno e acquisisce un nuovo significato. Il *milieu* va ora immaginato nell'accezione newtoniana, fisica, dove gli agenti sociali sono lanciati come particelle in un campo di forze: le loro traiettorie saranno pertanto determinate dalla relazione tra le forze del campo e la loro stessa inerzia.

Tale inerzia è insita per un verso nelle disposizioni che essi devono alle loro origini e alle loro traiettorie, che implicano una tendenza a perseverare in un certo modo di essere, dunque una traiettoria probabile, e per un altro verso nel capitale ricevuto in eredità.<sup>27</sup>

- 17 In altre parole, ogni agente, con le sue proprietà, acquista senso solo se all'interno di uno spazio sociale in cui queste proprietà hanno un senso. Ne consegue che l'individuo, come lo spazio cui si riferisce, non è una sostanza, ma una costruzione arbitraria, collocato all'interno di uno spazio

di relazioni in cui soggettività e oggettività non sono opposte ma si intrecciano, si sostengono e si comprendono a vicenda. Questa mutualità è la linfa vitale del modello interpretativo bourdieusiano, il quale, come ogni modello, aspira all'universalità, fatte salve le variazioni storiche che si danno nei diversi tempi e nei diversi spazi. Ma non bisogna cadere nell'ingenuità del pensiero sostanzialista che, alla ricerca delle ricorrenti manifestazioni fenomeniche, ignora la causa vera di queste manifestazioni, la condizione che permette ad esse di darsi: le relazioni fra dominati e dominanti che danno origine al campo.

18 Ancora un altro esempio. Dire che la religione è l'oppio dei popoli, spiega Bourdieu, non rivela molto del messaggio religioso, mentre «proprio la struttura del messaggio è la condizione del compimento della funzione»<sup>28</sup>. Ma la lettura esclusivamente funzionalista porta a ignorare la logica interna degli oggetti culturali e soprattutto degli agenti religiosi individuati da Weber, ovvero i personaggi e i gruppi che producono quegli oggetti. Anche Weber però va superato: se gli deve essere riconosciuto il merito di avere introdotto la figura degli specialisti e i loro interessi, tuttavia non si è reso conto «che gli universi dei chierici sono dei *microcosmi* sociali, dei campi dotati di una struttura e di leggi proprie»<sup>29</sup>.

19 A questo punto, può essere utile una definizione:

Ogni campo è l'istituzionalizzazione di un punto di vista nelle cose e negli *habitus*. L'*habitus* specifico, che si impone ai nuovi entranti come una tassa d'ingresso, non è altro che un modo di pensiero specifico (un *eidos*), principio di una costruzione specifica della realtà, fondato su una credenza preriflessiva nel valore indiscusso degli strumenti di costruzione e degli oggetti così costruiti (un *ethos*).<sup>30</sup>

20 Si pone quindi la questione dei limiti del campo:

Il limite di un campo è il limite dei suoi effetti o, nell'altro senso, di un agente o un'istituzione fa parte di un campo nella misura in cui vi subisce e vi produce degli effetti [...].

Come conseguenza ci si ritroverà quasi sempre di fronte all'alternativa tra l'analisi intensiva di una frazione praticamente afferrabile dell'oggetto e l'analisi estensiva del vero oggetto. Ma il vantaggio scientifico che si ha a conoscere lo spazio all'interno del quale si è isolato l'oggetto studiato (per esempio una scuola particolare) e che si deve tentare di cogliere, anche grossolanamente e persino, in mancanza di meglio, con dati di seconda mano, sta nel fatto che, sapendo quello che si fa e che cosa sia la realtà della quale si è *astratto* un frammento, si possono almeno individuare le grandi linee di forza dello spazio che esercita un condizionamento sul punto considerato. E soprattutto non si rischia di cercare (e di "trovare") nel frammento studiato meccanismi o principi che in realtà si trovano al suo esterno, in relazione con altri oggetti.<sup>31</sup>

21 Da ultimo, un'altra utile esemplificazione di campo è quella fornita ne *Il mestiere di scienziato*:

Gli agenti, scienziati isolati, equipe o laboratori, creano, con i loro rapporti, lo spazio stesso che li determina, benché esso esista solo grazie agli agenti collocati al suo interno e che, per parlare nei termini della fisica, "deformano lo spazio che li circonda", conferendogli una certa struttura. È nel rapporto tra i diversi agenti (concepiti come "fonti di campo") che si generano il campo e i rapporti di forze che lo caratterizzano (rapporto di forze specifico, propriamente simbolico, data la "natura" della forza capace di esercitarsi in questo campo, il capitale scientifico, specie di capitale simbolico che agisce in e attraverso la comunicazione).<sup>32</sup>

### **3. Il funzionamento del campo ovvero la violenza simbolica**

22 A questo punto, se dovessimo indicare una caratteristica fondamentale del campo, diremmo senza dubbio il movimento. Passando dal linguaggio fisico a quello sociologico, il movimento diventa la lotta, lo scontro, ovvero la modalità abituale con la quale due forze si mettono in relazione. Una delle opposizioni strutturali del campo, di ogni campo, è la lotta che contrappone

quelli «che hanno il maggior capitale simbolico specifico, cioè hanno ottenuto il riconoscimento, a volte anche istituzionale, e gli esordienti che hanno interesse a mettere in discussione i modelli dominanti»<sup>33</sup>. Una prima esemplificazione della lotta all'interno del campo risale al 1972, quando Bourdieu pubblica il suo primo studio etnografico compiuto durante la permanenza in Algeria<sup>34</sup>.

23 Nei *Trois études d'ethnologie kabyle*<sup>35</sup>, è introdotto il concetto di capitale simbolico. All'interno della società cabila è questo particolare capitale a garantire l'ordine (morale, onore, dominio maschile...). A partire da questa nozione, tipicamente socioantropologica, riscontrata “sul campo”, Bourdieu inizia un confronto serrato coi classici dello strutturalismo simbolico e ne dà conto più diffusamente nell'articolo *Sur le pouvoir symbolique* (1977)<sup>36</sup>. Il modo di pensare strutturalista è infatti il primo sistema interpretativo nel quale iscrive l'interessante descrizione simbolica della casa cabila, organizzata secondo un insieme di opposizioni omologhe (secco/umido, alto/basso, luce/ombra, maschile/femminile, fecondante/fecondabile, ...), strutturanti le relazioni all'interno dello spazio domestico e il rapporto dei suoi abitanti col resto del mondo<sup>37</sup>.

Microcosmo organizzato secondo le stesse opposizioni che ordinano l'universo, la casa intrattiene una relazione di omologia con il resto dell'universo; ma, da un altro punto di vista, il mondo della casa preso nel suo insieme è con il resto del mondo in una relazione di opposizione i cui principi non sono altro che quelli che organizzano tanto lo spazio interno della casa quanto il resto del mondo, e, più in generale, tutti gli ambiti dell'esistenza. Così, l'opposizione tra il mondo della vita femminile e il mondo della città degli uomini poggia sugli stessi principi dei due sistemi di opposizione che essa oppone. L'applicazione ad ambiti opposti del *principium divisionis* che costituisce la loro stessa opposizione assicura un'economia e un sovrappiù di coerenza, senza comportare in contropartita la confusione tra questi due ambiti.<sup>38</sup>

24 Tale interpretazione del sistema di relazioni nel

microcosmo domestico si basa su una ricostruzione rigorosamente oggettivistica e, attraverso il principio di omologia, sulla riproducibilità del *principium divisionis*.

25 L'approccio e il linguaggio bourdieusiani sono qui rigorosamente strutturalisti. Sarebbe meglio dire, *ancora* strutturalisti, perché già nel 1980, quando decide di ripubblicare il saggio sull'economia domestica cabila ne *Il senso pratico*, considera utile aggiungere al testo una nota esplicativa (e giustificativa) dove difende i risultati di quella prima ricerca come una tappa importante nel processo di studio, ma ormai superata perché superati sono i limiti del modo di pensare strutturalista. La costrizione di questa frontiera invisibile è percepita come non più tollerabile proprio a partire dalla necessità di comparare, sempre secondo il principio di omologia, la società semplice cabila con quella complessa della modernità europea.

26 L'interrogativo resta pertanto il medesimo: come si spiega la facilità con cui i dominanti impongono il loro dominio? Occultato dal problema che alimenta la riflessione filosofico politica – ma del tutto inesistente nella vita comune – della legittimità del potere, il modo in cui questo dominio è esercitato, la *doxa*, la visione retta e dominante, e quindi presa per naturale, è stato, secondo Bourdieu, per troppo tempo trascurato. Lo studio della *doxa*, della produzione simbolica, è la strada da imboccare, partendo dalla lettura di quanti hanno individuato nei sistemi simbolici uno dei principi basilari dell'organizzazione sociale. Gli strumenti indispensabili per pensare i fatti simbolici come sistemi sono forniti dalla tradizione strutturalista (fra tutti, Lévi-Strauss) o da chi si pone nella scia dello strutturalismo simbolico (Michel Foucault), ma Bourdieu è convinto della necessità di andare oltre lo studio dell'ordine simbolico fatto sistema (*opus operatum*), concentrando l'attenzione sulla dimensione attiva della produzione simbolica, ossia l'*opus operandi*<sup>39</sup>. La sistemazione teorica di questa concezione del potere viene enunciata più di vent'anni

dopo le ricerche etnografiche:

Il dominio, anche quando si fonda sulla pura forza, quella delle armi o quella del danaro, ha sempre una dimensione simbolica e gli atti di sottomissione, di obbedienza, sono atti di conoscenza e di riconoscimento che, in quanto tali, mettono in gioco strutture cognitive suscettibili di essere applicate a tutte le cose del mondo, e in particolare alle strutture sociali. [...] Ciò che si presenta oggi come evidente, acquisito, stabilito una volta per tutte, fuori discussione, non è sempre stato tale e si è imposto per ciò che è solo a poco a poco: è l'evoluzione storica che tende ad abolire la storia, in particolare spingendo nel passato, cioè nell'inconscio, i possibili laterali che si sono trovati messi da parte, facendo così dimenticare che l'"attitudine naturale" di cui parlano i fenomenologi, cioè l'esperienza prima del mondo come qualcosa che va da sé, è un *rapporto socialmente costruito*, come gli schemi percettivi che la rendono possibile.<sup>40</sup>

27 E ancora:

Il campo del potere (da non confondere con il campo politico) non è un campo come gli altri: è lo spazio dei rapporti di forza fra diverse specie di capitale, o, più esattamente, fra agenti abbastanza provvisti di una delle diverse specie di capitale da essere in grado di dominare il campo corrispondente, agenti le cui lotte si intensificano ogni volta che è messo in discussione il valore relativo delle diverse specie di capitale (per esempio il «tasso di cambio» fra capitale culturale e capitale economico), ossia soprattutto quando qualcosa minaccia gli equilibri consolidati in seno al campo delle istanze specificamente deputate alla riproduzione del campo del potere (nel caso della Francia, il campo delle *grandes écoles*).<sup>41</sup>

28 Il potere è sempre inteso non come proprietà delle cose o delle persone, ma delle relazioni, quindi il potere *non* è una cosa che esiste in sé né tantomeno un attributo di persone o gruppi. Avere potere significa pertanto essere accreditati di potere e l'accordo immediato e tacito (nel senso di esattamente il contrario di esplicito) che si stabilisce fra coloro che condividono tale riconoscimento

fonda «la relazione di soggezione “doxica” che ci lega, con tutti i legami dell’inconscio, all’ordine costituito»<sup>42</sup>.

29 Con questo, ecco anche il superamento di Max Weber:

Il riconoscimento della legittimità non è, come crede Max Weber, un atto libero e chiaro della coscienza, ma affonda le radici nell’accordo immediato tra le strutture incorporate, diventate inconsce come quelle che organizzano i ritmi temporali (per esempio la divisione, del tutto arbitraria, del tempo scolastico in ore) e le strutture oggettive.<sup>43</sup>

30 Direttamente discendente dal concetto di capitale simbolico è quello di potere simbolico. Esso è misconoscimento collettivo, collettivamente prodotto e alimentato; è un’impostura legittima, collettivamente misconosciuta, e quindi riconosciuta. L’esempio più fulgido non può che venire dal campo artistico.

L’artista che, apponendo la propria firma su un *readymade*, gli conferisce un prezzo di mercato sproporzionato rispetto al suo costo di fabbricazione, deve la propria efficacia magica a tutta la logica del campo che lo riconosce e lo autorizza; il suo atto non sarebbe altro che un gesto insensato o insignificante senza l’universo dei celebranti e dei credenti che sono disposti a produrlo come dotato di significato e di valore riferendosi a tutta la tradizione di cui le loro categorie di percezione e di valutazione sono il prodotto.<sup>44</sup>

31 Il capitale simbolico diventa così il bene che gli specialisti del potere simbolico spendono nel campo attraverso la violenza simbolica, principio attraverso il quale si instaura un dominio, risultato vincente dalla lotta fra i diversi beni (o prodotti) simbolici concorrenti. Colui che si appropria di questo potere riuscirà anche a legittimare la propria violenza simbolica attraverso un sistema simbolico dominante. Questo sistema possiede in sé anche gli strumenti per assicurare una riproduzione dei rapporti di forza all’interno dello spazio sociale, ovvero il campo, in cui agisce. Le strutture costitutive del campo, sempre intente a riprodurre le gerarchie, sono animate da



un movimento perpetuo che non lascia scampo agli agenti, i quali non hanno altra scelta se non quella di lottare per mantenere o migliorare la loro posizione: nessuno può trarre vantaggio da questa lotta, neppure coloro che dominano il campo, senza impegnarsi nella lotta stessa. Bourdieu usa la metafora del gioco:

Un campo somiglia molto a un gioco – molte delle cose sostenute da Huizinga a proposito di un gioco potrebbero valere per un campo –, ma una delle differenze principali sta nel fatto che il campo è un luogo dove c'è una legge fondamentale, ci sono delle regole, ma non un “nomoteta”, né un organo legislativo, né una federazione che, come nello sport, enunciino le regole. In un campo ci sono, in ultima analisi, regolarità immanenti, sanzioni, censure, repressioni, ricompense, senza che tutto ciò sia stato istituito.<sup>45</sup>

32 E ancora:

Nessuno può trarre vantaggio dal gioco, neppure coloro che lo dominano, senza impegnarsi nel gioco stesso, senza farsi prendere da esso: ciò significa che non ci sarebbe gioco senza l'adesione (viscerale, corporea) al gioco, senza quell'interesse per il gioco in quanto tale che è alla radice degli interessi diversi, se non opposti, dei differenti giocatori.<sup>46</sup>

## 4. Il campo religioso

33 Come l'*habitus* (1967) e il potere simbolico (1977), anche il campo ha una sua data di nascita precisa, che si colloca pressoché a meta strada fra le precedenti: 1971. Il concetto di campo nasce dallo studio della sociologia della religione di Max Weber ed è descritto in due articoli: *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, pubblicato sulle «Archives européennes de sociologie» (12/1, pp. 3-21) e *Genèse et structure du champ religieux*, apparso invece sulla «Revue française de sociologie» (12/3, pp. 295-334)<sup>47</sup>. La ragione di queste pubblicazioni è legata agli inizi della sua carriera accademica: dal 1961 al 1964, Bourdieu è incaricato di

tenere un corso di sociologia della religione all'università di Lille. Illustrando agli studenti il capitolo sulle comunità religiose contenuto in *Economia e società* di Max Weber, Bourdieu comprende l'utilità del concetto di campo. In *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, quasi certamente il primo dei due scritti dedicati al sociologo tedesco, Bourdieu descrive analiticamente i passaggi che l'hanno condotto a questa presa di coscienza e, quindi, alla proposta di una interpretazione della sociologia della religione<sup>48</sup>.

- 34 Organizzati attorno al concetto di carisma, i primi cinque paragrafi del capitolo intitolato «Tipi di comunità religiosa» di *Economia e società* descrivono i protagonisti dell'agire religioso per Weber (sacerdoti, stregoni, profeti e laici) e lo spazio comunitario (*Gemeinde*) nel quale operano. Tutti sono coinvolti, a diverso titolo, nel culto e tutti stabiliscono dei rapporti reciproci interpersonali. Bourdieu si sofferma su queste relazioni, ma ravvisa la necessità di «una prima rottura con la metodologia esplicita di Max Weber», vale a dire di una rappresentazione interazionista delle relazioni fra gli agenti religiosi. Ma per vedere svanire definitivamente quelle che, a suo dire, appaiono come le difficoltà di Weber, è necessario operare una seconda rottura:

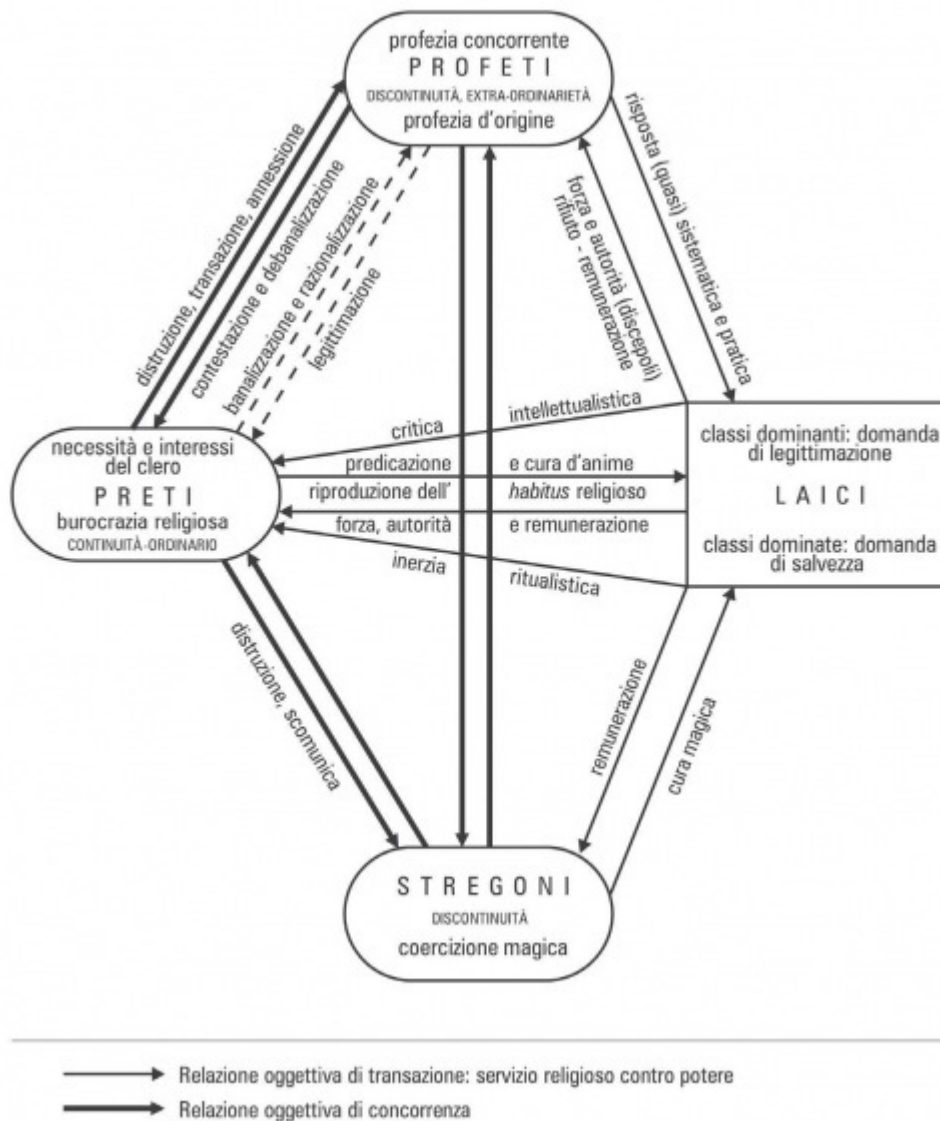
*Subordinare l'analisi della logica delle interazioni che possono stabilirsi concretamente e direttamente fra gli agenti e, in particolare, le strategie che li vedono contrapposti, alla costruzione della struttura delle relazioni oggettive fra le posizioni che essi occupano nel campo religioso, struttura determinante la forma che possono prendere le loro interazioni e la rappresentazione che se ne può avere.*

- 35 In questo modo, il quadro che affiora restituisce *d'emblée*, potremmo dire quasi plasticamente, sia le pratiche sia le loro rappresentazioni in forza della logica delle interazioni simboliche. Il limite epistemologico delle relazioni interazioniste, necessariamente interpersonali e intersoggettive è qui superato dal concetto di campo, il

quale rende possibile l'individuazione (e quindi la rappresentazione) delle relazioni oggettive, ovvero di tutte le azioni che gli agenti fanno e possono fare, anticipando o immaginando, in forza, ad esempio, della loro esperienza, le azioni degli altri agenti ai quali si oppongono. La costruzione di un sistema completo delle relazioni oggettive fra gli agenti diversamente posizionati nel campo basato sul principio delle relazioni dirette consente di rendere ragione, simultaneamente, della pluralità e della contemporaneità delle relazioni, superando il limite weberiano delle serie di relazioni meramente giustapposte, perché frutto dell'analisi delle relazioni di ogni singolo agente. Ecco così che, introducendo il solo concetto di campo, si dà conto della simultaneità delle azioni – come se si osservasse dall'alto un campo di battaglia dove sono schierati eserciti contrapposti gli uni agli altri – e al contempo si evita il rischio dell'astrazione idealtipica.

La visione strettamente interazionista delle relazioni sociali costituisce senza alcun dubbio il più temibile degli ostacoli epistemologici che interdicono l'accesso alla costruzione delle relazioni oggettive, nella misura in cui essa riduce le relazioni fra le posizioni al livello delle relazioni «intersoggettive» o «interpersonali» fra gli agenti che occupano tali posizioni. Al contrario, la costruzione del sistema completo di relazioni oggettive fra le posizioni porta al principio delle relazioni dirette fra gli agenti, senza per questo dispensare dal sottomettere la forma che queste relazioni assumono e le strategie nelle quali esse si realizzano a un'analisi che ormai non è più minacciata dall'astrazione psicologica.

36 Bourdieu ne fornisce anche una rappresentazione grafica.



37 Stabilito l'ordine delle relazioni possibili, Bourdieu propone una serie di specificazioni che meglio definiscono la fisionomia del campo. Le interazioni simboliche che si instaurano nel campo religioso devono la loro forma specifica alla natura particolare degli interessi che sono in gioco; nel caso specifico, si parla di interesse religioso, «che porta i laici ad attendere da particolari categorie di agenti che compiono “azioni magiche o religiose”, azioni fondamentalmente “mondane” e “pratiche”», affinché contribuiscano a migliorare la vita nel mondo. Accanto a questi interessi religiosi, tradotti in domande a cui rispondono i sacerdoti e gli stregoni, si pongono poi le istanze avanzate da certe particolari classi sociali, comunemente dette “alte”, dove si genera una domanda propriamente ideologica, che necessita di un messaggio sistematico capace di donare un senso unitario alla vita,

una visione coerente del mondo e dell'esistenza umana e volta a fornire gli strumenti per una giustificazione dell'esistere e quindi per una coerente condotta quotidiana.

Possiamo parlare di interessi propriamente religiosi (definiti ancora in termini generici) quando, accanto alle domande magiche che sempre sussistono, almeno in certe classi, fa la sua comparsa anche una domanda propriamente *ideologica*, vale a dire l'aspettativa di un messaggio sistematico capace di conferire un *senso unitario* alla vita, proponendo ai propri destinatari privilegiati una visione coerente del mondo e dell'esistenza umana e dando loro i mezzi per realizzare l'integrazione sistematica della loro condotta quotidiana, quindi capace di fornire loro delle *giustificazioni del fatto di esistere* come esistono, ovvero *in una posizione sociale determinata*. Se ci sono delle funzioni sociali della religione e se, di conseguenza, la religione è passibile di analisi sociologica, è perché i laici non si aspettano – o non solamente – delle giustificazioni di esistere atte a strapparli dall'angoscia esistenziale della contingenza e dell'abbandono, oppure alla miseria biologica, alla malattia, alla sofferenza o alla morte, ma anche e soprattutto delle giustificazioni sociali di esistere come occupanti di una posizione determinata nella struttura sociale.

- 38 L'impellente necessità e urgenza di dare risposta a queste molte e cruciali domande che si alzano dalla massa dei laici credenti mette in moto le forze del campo, ovvero genera la lotta fra coloro che forniscono interpretazioni alle istanze di legittimazione dell'ordine sociale stabilito e a quelle di compensazione – dicotomia tipica delle religioni di salvezza – provenienti dalle classi umili. In altre parole, poiché c'è una forma di interesse alla base di ogni pratica sociale, così come c'è un interesse alla base di ogni istituzione, l'interesse religioso diventa qui la causa efficiente che consente di spiegare perché certe pratiche religiose o certe istituzioni religiose esistono ed esistono in quella forma specifica.

- 39 La concorrenza che si stabilisce nel campo religioso può essere animata da un numero potenzialmente infinito di attori, ma il perno attorno al quale tutti ruotano è sempre il medesimo: la manipolazione del potere simbolico in vista del raggiungimento del monopolio dell'esercizio legittimo del potere. In questo caso, del potere di modificare in maniera durevole e profonda la pratica e la visione del mondo dei laici, imponendo e inculcando un *habitus* religioso particolare, vale a dire «una disposizione durevole, generalizzata e trasmettibile ad agire e pensare conformemente ai princìpi di una visione (quasi) sistematica del mondo e dell'esistenza».
- 40 Questo perché «la concorrenza per il potere religioso deve la sua specificità al fatto che ha come posta in gioco il *monopolio dell'esercizio legittimo del potere di modificare in modo durevole e profondo la pratica e la visione del mondo dei laici*». Un sistema siffatto costituisce per Bourdieu il migliore antidoto all'astrazione psicologica. Come spiega meglio nel secondo saggio sul campo religioso, la funzione psicologica della religione è un "prodotto" storicamente legato allo sviluppo della borghesia urbana e al modo di interpretare la società e l'uomo secondo le categorie che le sono proprie, ovvero «come il risultato del merito o del demerito della persona». E invece:

Basta costruire il fatto religioso in modo strettamente sociologico, ovvero come l'espressione legittimante di una posizione sociale, per cogliere le condizioni sociali di possibilità, e quindi anche i limiti, degli altri tipi di costruzione, e in particolare di quella che si può definire fenomenologica e che, nel suo sforzo di sottomettersi alla verità vissuta della esperienza religiosa come esperienza personale irriducibile alle sue funzioni esterne, omette di operare un'ultima «riduzione», quella delle condizioni sociali che devono essere soddisfatte perché tale esperienza vissuta risulti possibile.

- 41 Qui sta per Bourdieu il limite di Weber:

[questi] non propone mai nient'altro che una teoria

psicosociologica del carisma come modo in cui il pubblico *vive* la relazione con il personaggio carismatico [...]. Per rompere con questa definizione, si deve considerare la relazione tra il profeta e i discepoli laici come un caso particolare della relazione che si stabilisce, secondo Durkheim, fra un gruppo e i suoi simboli religiosi: l'emblema non è un semplice segno che esprime «la coscienza che la società ha di sé stessa», bensì «*costituisce*» quella coscienza.

- 42 «Costituire la coscienza» è sinonimo di inculcamento di un *habitus*, la cui forza dipende sempre dal grado di legittimità che gli agenti operanti nel campo riescono a imporre. Come ogni forma di legittimità, anche quella religiosa «è in funzione della posizione che essa occupa in uno stato determinato dei rapporti di forza religiosi, nella misura in cui questa posizione determina la natura e la forza delle armi materiali o simboliche (come l'anatema profetico o la scomunica sacerdotale) di cui i diversi agenti in concorrenza per il mono-polio dell'esercizio legittimo della violenza religiosa possono avvalersi nei rapporti di forza religiosi».
- 43 Una particolare forma di legittimità è quella del profeta, il cui potere ha per fondamento la forza di un gruppo mobilitato pronto ad accogliere un nuovo discorso sistematico sull'esistenza umana. Ma come avviene, si chiede Bourdieu, l'accumulazione iniziale di capitale simbolico da parte del profeta? La risposta non sta tanto nelle caratteristiche "naturali" del profeta (la sua straordinarietà), quanto piuttosto nelle *relazioni* che questi riesce a stabilire con una parte del mondo laico: l'esito della lotta, ovvero l'affermazione di un nuovo *habitus* attraverso un processo di violenza simbolica, dipende non solamente dalla forza propriamente simbolica del messaggio profetico, ma anche dalla massa mobilitata e dalla relativa capacità di intervenire nei rapporti di forza all'interno del campo. Quanto Weber risolveva con l'invocazione della natura, per Bourdieu è invece in funzione di una relazione. Da questa lettura della

sociologia della religione weberiana emerge chiaramente quell'intreccio di legami che costituisce l'intelaiatura del sistema teorico di Bourdieu. Nello specifico, il rapporto fra credenze religiose, pratiche religiose e interessi di coloro che producono le credenze e amministrano le pratiche dei fedeli dà origine al campo religioso.

44 La descrizione analitica del campo religioso è invece l'oggetto del secondo articolo, decisamente più lungo e denso, dove i riferimenti alle grandi teorie della religione lasciano progressivamente spazio alla costituzione del nuovo paradigma interpretativo<sup>49</sup>. Per comodità, possiamo dividere il saggio in tre parti, seguendo la successione per paragrafi inserita da Bourdieu stesso. La prima parte – sostanzialmente una premessa – serve all'autore per definire il proprio punto di vista rispetto a quello dei due classici della sociologia della religione, Weber e Durkheim, e a Marx. Citando von Humboldt, Bourdieu esordisce, ancora una volta, con un riferimento al linguaggio, «cerchio magico» all'interno del quale si collocano naturalmente tutti coloro che appartengono a un popolo. Come il linguaggio costruisce e definisce i confini «etnici», così le diverse costruzioni dei fatti religiosi simbolizzate dalle tre chiavi interpretative fornite da Weber, Durkheim e Marx costituiscono altrettanti cerchi magici, nei quali non è possibile collocarsi contemporaneamente, a meno di situarsi «sul luogo geometrico delle differenti prospettive, vale a dire sul punto da cui è possibile intravedere contemporaneamente ciò che può e ciò che non può essere scorto a partire da ciascuno dei punti di vista». Questo posizionamento deve poi essere affiancato da una postura metodologica inequivocabile: considerare la religione come una lingua, ovvero come, contemporaneamente, uno strumento di comunicazione e uno strumento di conoscenza. Più precisamente, puntualizza Bourdieu, come un *medium* simbolico strutturato (dunque passibile di analisi strutturale) e strutturante, ovvero un principio di strutturazione del mondo, i cui sinonimi possono essere



«forma simbolica», «forma primitiva di classificazione», «mentalità».

- 45 Dei tre classici citati, Weber è certamente quello che, per Bourdieu, più si avvicina alla comprensione del fatto religioso come campo.

A differenza dei marxisti, che passano sotto silenzio l'esistenza di agenti specializzati di produzione – anche se ci si può appellare a un certo testo di Engels in cui si afferma che, per capire il diritto, bisogna interessarsi al corpo dei giuristi –, Weber ricorda che, per comprendere la religione, non basta studiare, come Cassirer o Durkheim, le forme simboliche di tipo religioso, e nemmeno la struttura immanente del messaggio religioso, del corpus mitologico o dei «discorsi», come gli strutturalisti; egli prende in considerazione i produttori del messaggio religioso, gli interessi specifici che li muovono, le strategie a cui ricorrono nelle loro lotte (per esempio la scomunica).<sup>50</sup>

- 46 D'accordo con Marx, Weber si interroga sul messaggio religioso come un insieme quasi sistematico di risposte che la burocrazia religiosa o il profeta offrono alle questioni esistenziali poste dai laici. Questo approccio, se debitamente integrato con quello fornito da Durkheim, ovvero la genesi sociale degli schemi di pensiero e di percezione, apre immediatamente la possibilità di studiare la religione come una delle forme di imposizione dei principi di strutturazione della società attraverso un sistema di pratiche che dissimula la strategia messa in atto da uno o più gruppi di specialisti del sacro per il controllo sui laici.

È qui che Max Weber, il quale concorda con Marx nello stabilire che la religione svolge una funzione di conservazione dell'ordine sociale, contribuendo, per usare le sue parole, alla «legittimazione» del potere dei «dominanti» e all'«addomesticamento dei dominati», fornisce il modo di sfuggire all'alternativa semplicistica cui si ispirano le sue analisi più incerte, vale a dire l'opposizione tra l'illusione dell'autonomia assoluta del discorso mitico o religioso e la teoria riduttiva che ne fa il

riflesso diretto delle strutture sociali: evidenziando chiaramente il tipo di rimozione che accomuna le due opposte e complementari posizioni, e cioè il *lavoro religioso* che svolgono i produttori e i portavoce specializzati, investiti del potere – istituzionale o no –, di rispondere a una categoria particolare di bisogni propri di certi gruppi sociali con un tipo determinato di pratica o di discorso, egli scopre nella genesi storica di un corpo di agenti specializzati il fondamento dell'autonomia relativa che la tradizione marxista assegna, senza trarne tutte le conseguenze, alla religione; in questo modo Weber si porta allo stesso tempo al cuore del sistema di produzione dell'ideologia religiosa, ovvero al principio più specifico (ma non ultimo) dell'*alchimia ideologica* tramite cui si opera la trasfigurazione dei rapporti sociali in rapporti sovranaturali, dunque iscritti nella natura delle cose e perciò giustificati.

47 A questa premessa seguono due paragrafi (1. *I progressi della divisione del lavoro religioso e il processo di moralizzazione e sistematizzazione delle pratiche e delle credenze religiose*; 2. *L'interesse propriamente religioso*) dove Bourdieu fissa i tratti salienti dei cambiamenti sociali che sono stati storicamente determinati dai diversi messaggi religiosi:

L'analisi della struttura interna del messaggio religioso non può impunemente ignorare le funzioni sociologicamente costruite che esso riveste, in primo luogo, per i gruppi che lo producono, e poi per i gruppi che ne fruiscono; per esempio, la trasformazione del messaggio nel senso di una moralizzazione e razionalizzazione dei suoi contenuti può almeno in parte dipendere dal fatto che il peso relativo delle funzioni che si possono definire interne cresce con l'autonomizzarsi del campo.

48 Il progressivo processo di urbanizzazione, ad esempio, ha cambiato i bisogni e gli interessi della società, favorendo anche una «razionalizzazione» e «moralizzazione» della religione. L'urbanizzazione quindi contribuisce in maniera decisiva alla definizione dei confini del campo

religioso, ovvero alla sistemazione del sistema di credenze religiose. Merita sottolineare che Bourdieu individua proprio in questa progressiva articolazione sempre più complessa del sistema delle credenze la nascita del campo e la sua relativa autonomizzazione. Il processo di sistematizzazione e di moralizzazione delle pratiche e delle rappresentazioni religiose permette di passare dal mito come sistema *oggettivamente* sistematizzato all'ideologia religiosa come sistema *espressamente* sistematizzato. Questo passaggio crea le condizioni perché si sviluppi un corpo di specialisti nell'amministrazione dei beni religiosi. Ma qual è, si chiede Bourdieu, l'interesse propriamente religioso? La risposta a questa domanda è contenuta nel secondo paragrafo di questa prima parte, dove inizia a prendere forma la natura del campo religioso. Se la religione è il bene che viene scambiato all'interno del campo, l'interesse a partecipare a questa transazione è direttamente proporzionale al grado di manipolazione simbolica che si può esercitare maneggiando tale bene. E perciò, scrive Bourdieu, un sistema simbolico strutturato e strutturante esercita un effetto di legittimazione (o consacrazione) perlomeno in due modi: convertendo in regola giuridica i limiti e le barriere economico-sociali presenti nella società attraverso la manipolazione simbolica delle aspirazioni; inculcando un sistema di pratiche e di rappresentazioni consacrate che riproducono in forma trasfigurata, dunque misconoscendola, la struttura dei rapporti economici e sociali in vigore.

In virtù dell'effetto di *consacrazione* (o di legittimazione) prodotto dalla semplice *esplicitazione*, [si] impone un *cambio di natura* al sistema delle disposizioni verso i mondi naturale e sociale inculcate dalle condizioni di esistenza, trasformando in particolare l'*ethos* come sistema di schemi impliciti di azione e valutazione in *etica* come insieme sistematizzato e razionalizzato di norme esplicite, la religione è predisposta ad assumere una *funzione ideologica*: funzione cioè *pratica e politica di*

*assolutizzazione del relativo e di legittimazione dell'arbitrario.*

49 In questo modo, la struttura sociale è sanzionata e santificata, innescando immediatamente la riproducibilità dell'oggettività prodotta (struttura strutturante) e trasformando il processo di conoscenza in misconoscimento. Possiamo quindi dire che ogni sistema simbolico è al contempo strutturato e strutturante, come un Giano il cui carattere bifronte si riflette nella dualità interno/esterno e in quella comunicazione/potere<sup>51</sup>. In questo senso, ecco che ogni teodicea è sempre anche una sociodicea, che si esplica, plasticamente, nelle relazioni di transazione che si stabiliscono sulla base degli interessi differenti tra specialisti e laici e nelle relazioni di concorrenza che vedono contrapposti i diversi specialisti all'interno del campo religioso: l'insieme delle trasformazioni dell'ideologia religiosa costituisce quindi la dinamica del campo religioso<sup>52</sup>.

50 Nella seconda parte del saggio (3. *Funzione specifica e funzionamento del campo religioso*; 4. *Potere politico e potere religioso*), Bourdieu dà un esempio della sua teoria della pratica applicata al campo religioso, argomentando in maniera diffusa quanto già espresso nelle pagine precedenti. Dalla genesi del campo religioso si passa ora alla sua struttura e al suo modo di funzionamento. Come ogni campo, anche questo è incentrato sulla lotta fra i diversi agenti ed è governato dalla logica economica della domanda e dell'offerta. Gli agenti sono quelli weberiani, ma la dinamica del campo fa emergere chiaramente quella che Bourdieu chiama la lotta per il monopolio dell'esercizio legittimo del potere religioso sui laici: la gestione dei beni di salvezza non può che organizzarsi attorno all'opposizione, tipicamente weberiana, fra la Chiesa, che cerca costantemente di ottenere il riconoscimento del proprio monopolio, e il profeta (o l'eresiarca). Questi, a differenza dell'istituzione, si trova in una posizione iniziale svantaggiata perché, mettendo in discussione il monopolio ecclesiastico degli strumenti di

salvezza, deve realizzare un'accumulazione iniziale di capitale religioso radicalmente diversa, intercettando il bisogno non soddisfatto dei laici o di una parte di essi.

In assenza di qualunque capitale iniziale e di qualsiasi cauzione o garanzia altra dalla sua «persona», la forza di cui dispone il profeta, imprenditore indipendente di salvezza che ha la pretesa di produrre e distribuire dei beni di salvezza di tipo nuovo e tali da svalutare gli antichi, dipende dall'abilità del suo discorso e dalla sua capacità di mobilitare gli interessi religiosi virtualmente eretici di determinati gruppi o classi grazie all'effetto di consacrazione prodotto dal solo fatto della simbolizzazione e dell'esplicitazione, nonché di contribuire alla sovversione dell'ordine simbolico stabilito (cioè sacerdotale) e alla sistematizzazione simbolica della sovversione di quest'ordine, ossia, alla desacralizzazione del sacro (cioè dell'arbitrario «naturalizzato») e alla sacralizzazione del sacrilegio (cioè della trasgressione rivoluzionaria).

51 È interessante notare il diverso peso specifico dell'azione dell'istituzione (la Chiesa) e del profeta (o dell'eresiarca). La prima, per il fatto stesso di esistere, opera un'azione di custodia del sacro, inteso come arbitrario «naturalizzato»; si potrebbe dire che gode di una rendita di posizionamento che tende naturalmente, in termini economici, a difendere. Il profeta invece, colui che intraprende la difficilissima azione di desacralizzazione e trasgressione, deve incessantemente preoccuparsi dell'*accumulazione iniziale del capitale religioso*, «conquistando e riconquistando un'autorità sottoposta alle fluttuazioni e alle intermittenze della relazione congiunturale tra l'offerta di un servizio religioso e la domanda religiosa di una categoria specifica di laici».

52 Ancora una volta, è il linguaggio bourdieusiano a dare corpo alla sua rivoluzione simbolica. Si prenda quanto scrive a proposito dell'azione della Chiesa come istituzione.

La Chiesa contribuisce al mantenimento dell'ordine politico, ossia al rafforzamento simbolico delle divisioni

inerenti a questo ordine, nel momento e nella misura in cui adempie alla sua funzione specifica che è di contribuire al mantenimento dell'ordine simbolico. Questa operazione consiste (1) nell'imporre e inculcare degli schemi di percezione, di pensiero e di azione oggettivamente accordati con le strutture politiche e perciò stesso atti a conferire a tali strutture quella legittimazione suprema che è la «naturalizzazione», vale a dire instaurando e ripristinando il consenso sull'ordinamento del mondo tramite l'imposizione e l'inculcamento di schemi di pensiero comuni e attraverso l'affermazione o la riconferma solenne di quest'accordo nella festa o nella cerimonia religiosa – azione simbolica di secondo livello che si serve dell'efficacia simbolica dei simboli religiosi per rafforzarla rafforzando la credenza collettiva nella loro efficacia; (2) nel mettere in campo l'autorità propriamente religiosa di cui dispone per combattere sul terreno propriamente simbolico i tentativi profetici o eretici di sovversione dell'ordine simbolico.

53 Questo passo trova la sua spiegazione parecchi anni dopo in *Meditazioni pascaliane*:

Se a poco a poco mi sono deciso a bandire l'uso del termine “ideologia”, non l'ho fatto soltanto per evitare la polisemia che sembra caratterizzarlo e gli equivoci che ne risultano. Mi sembrava piuttosto che, evocando l'ordine delle idee, e delle azioni che si compiono attraverso e su di esse, esso tenda a far dimenticare uno dei meccanismi più efficaci del mantenimento dell'ordine simbolico, e cioè la *doppia naturalizzazione* che risulta dall'iscrizione del sociale nelle cose e nei corpi (sia dei dominanti che dei dominati – secondo il sesso, l'etnia, la posizione sociale o qualsiasi altro fattore discriminante), con gli effetti di violenza simbolica che ne risultano.<sup>53</sup>

54 La doppia naturalizzazione, o rapporto sociale somatizzato, è il segno della forza della violenza simbolica esercitata dai dominanti. Essa, come legge sociale convertita in legge del corpo, non può essere sospesa con facilità, men che meno con una supposta presa di coscienza liberatrice. Il campo religioso è da questo punto di vista un buon punto di osservazione, perché la credenza

religiosa, così come quella politica, è di fatto un *hexis* corporale associato a un *habitus* linguistico<sup>54</sup>. Infatti, accanto all'*habitus*, concetto che fonde in sé quelli di *eidōs* (il sistema degli schemi logici) e di *ethos* (l'insieme degli schemi assiologici e pratici), un posto rilevante è occupato dall'*hexis*, per Bourdieu la postura, l'insieme delle disposizioni corporali interiorizzate dall'individuo (appunto, incorporate)<sup>55</sup>.

## 5. “Oportet ut scandala eveniant”: il perché di Bourdieu

55 Quanto sin qui esposto è certamente sufficiente a comprendere la portata della rivoluzione simbolica di un siffatto sistema teorico, tuttavia, chi non si è sottoposto alla preliminare (e necessaria) discesa nella densa prosa bourdieusiana, potrebbe percepire un indefinito ma opprimente senso di soffocamento, dovuto a un malinteso spirito deterministico che aleggia fra le citazioni di Bourdieu qui raccolte. Tale percezione è comprensibile, ma semplicemente indotta. Essa è indotta dal linguaggio di Bourdieu e dalla sua costante ricerca della precisione nella descrizione. In quanto sistema, anche quello bourdieusiano si impone lo sforzo titanico di dar conto simultaneamente dell'intero mondo dei possibili e, contro ogni teleologia, delle molteplici vie che l'agire umano può imboccare nello spazio sociale in cui è collocato. Bourdieu stesso è consapevole del probabile rigetto del lettore non avvezzo a un approccio del genere.

Mi si dirà: ma che vantaggi presenta questo modo particolare di intendere l'opera d'arte? Per dare ragione delle opere, vale la pena di esporsi a romperne l'incanto? E a parte il piacere, sempre un po' tetro, di sapere come stanno le cose, che si guadagna con questa analisi storica di ciò che si pone come un'esperienza assoluta, estranea alle contingenze di una genesi storica?<sup>56</sup>

56 Smascherato il meccanismo occulto che regola ogni “trasformazione”, compreso e metabolizzato il valore

positivo (quando c'è) di una rivoluzione simbolica all'interno del campo – di qualsiasi campo – all'agente dominato, ma finalmente consapevole della propria posizione, non restano che due vie da percorrere, l'una l'opposto dell'altra: attendere o ingaggiare la battaglia per una nuova rivoluzione simbolica. «L'attesa è uno dei modi privilegiati di subire il potere»<sup>57</sup> e implica sempre la sottomissione. È il *dar tiempo al tiempo* di Cervantes<sup>58</sup>, il «respingere senza disgustare», l'incorporare l'*habitus* dominante o uno sufficientemente vicino, tollerabile, «fondato su una credenza preriflessiva nel valore indiscusso degli strumenti di costruzione e degli oggetti così costruiti»<sup>59</sup>. In questo modo, ecco perpetuarsi l'*ethos* del campo. L'alternativa è invece rifiutare questa assuefazione, destarsi dall'*illusio* e non credere più alla posta in gioco.

57 Per dare corpo a questo rifiuto, con la speranza fondata che la nozione di campo aiuti a spazzare via le semplificazioni e l'artefatto ordine manualistico e nascostamente teleologico che tenacemente resistono anche nella letteratura scientifica storico-religiosa, è necessario il superamento della contrapposizione convenzionale fra struttura e storia, fra conservazione e trasformazione: cadute le sbarre di queste gabbie dorate, emergerà chiaramente che «i rapporti di potere costitutivi della struttura del campo fondano sia la resistenza al dominio che la resistenza alla sovversione»<sup>60</sup>.

58 Se alla base dell'ordine sociale non c'è la ragione, bensì l'arbitrio, l'unico modo per smascherare questo principio regolatore che sempre si nasconde è la ricerca storica. Essa è il solo antidoto contro quel «fondo oscuro di credenze che sempre l'arbitrio culturale di una tradizione racchiude». <sup>61</sup> Per essere efficace però esso deve esplicitarsi in una «doppia storicizzazione», che si sforzi di rendere conto delle «prese di posizione»:

Si tratta di ricostruire a un tempo lo spazio delle posizioni possibili (colto attraverso le disposizioni associate a una certa posizione) in rapporto al quale si è elaborato il dato



storico (testo, documento, immagine ecc.) da interpretare, e lo spazio dei possibili rispetto al quale lo si interpreta. Ignorare questa doppia determinazione significa condannarsi a una “comprensione” anacronistica ed etnocentrica che ha tutte le probabilità di essere fittizia e che, nel migliore dei casi, non è cosciente dei propri princìpi.<sup>62</sup>

- 59 Una delle intuizioni potenzialmente più destabilizzanti della riflessione bourdieusiana è il riconoscimento del capitale simbolico come forma di capitale privilegiata: ogni capitale, sia pur in maniera differente, aspira a essere convertito in capitale simbolico. La nozione di convertibilità dei capitali è forse l'aspetto più affascinante del sistema teorico bourdieusiano. Elaborata all'inizio degli anni Ottanta, essa segna il cambio di passo della riflessione di Bourdieu e trova una sua chiara definizione nel 2000, quando dà alle stampe il suo primo lavoro organico sul campo economico. L'esordio è folgorante: «La scienza che si chiama “economia” riposa su un'astrazione originaria, che consiste nel dissociare una particolare categoria di pratiche, o una particolare dimensione di ogni pratica, dall'ordine sociale nel quale ogni pratica umana è immersa»<sup>63</sup>. Questa presunta eternità immobile della scienza economica – ma quante altre “scienze” si presumono nella stessa condizione! – ha col tempo generato un linguaggio e un metodo di studio talmente sofisticati da rendere le ricerche in quello specifico campo riservate a un gruppo di specialisti. Bourdieu non è un economista, ma poiché anche l'agire economico si esplica in un contesto sociale, è possibile, a suo dire, descrivere con altre parole quanto avviene. Ma per fare questo, per smascherare la fallace astrazione economica, è necessario, ancora una volta, partire dal linguaggio e forgiare un sistema di concetti che, in vista di una spiegazione dei dati osservati, possa presentarsi come una teoria alternativa per la comprensione dell'agire economico. Questo però necessita di una disposizione preliminare che va esattamente contro l'organizzazione

disciplinare del sapere come la conosciamo dal positivismo ad oggi: il bersaglio principale di Bourdieu è quella che potremmo definire la scienza *embedded*. Nel caso dell'economia, la liberazione del sapere passa per una preliminare sospensione dell'adesione alle evidenze, ai preconcetti del senso comune. In questo modo, il lavoro di conversione del linguaggio ha luogo e travolge, annullandolo, molto di quanto sino ad allora indagato.

60 Ogni disciplina è definita dal possesso di un capitale collettivo di metodi e di concetti specializzati il cui controllo costituisce il diritto d'ingresso, più o meno esplicito, nel campo. Questo capitale produce un «trascendente storico» chiamato da Bourdieu *habitus* disciplinare e inteso come sistema di schemi di percezione e di valutazione (comprendente anche, come disciplina incorporata, varie forme di censura, esclusione, inclusione)<sup>64</sup>. Parte costituita e costituente di questo *nomos* disciplinare è anche il linguaggio, sempre simultaneamente descrizione e creazione di una realtà; ma la consapevolezza riflessiva di questa forza del linguaggio è l'unico antidoto che l'autore e il lettore hanno per valutare l'utilità del sistema teorico che soggiace a qualunque operazione di conoscenza storica.

È, infatti, a condizione di rompere in modo radicale con il pregiudizio antigenetico di una scienza cosiddetta pura, cioè profondamente destoricizzata e destoricizzante in quanto fondata (come la teoria saussuriana della lingua) sulla preliminare messa tra parentesi di ogni radicamento sociale delle pratiche economiche, che diventa possibile restituire alla loro verità di istituzioni storiche alcune realtà sociali di cui la teoria economica ratifica e consacra l'apparente evidenza.<sup>65</sup>

61 Ma il raggiungimento di questa importante conquista è subordinato al superamento dell'« emiplegia conoscitiva » alla quale sono condannate le comunità (o conventicole) degli specialisti; queste però hanno buone ragioni per perpetuarsi perché le forze sociali che gravano sugli ambiti ritenuti puri e perfetti delle loro diverse scienze

favoriscono – attraverso i molteplici sistemi di sanzioni e ricompense incarnati dalle riviste scientifiche, dalle carriere accademiche... – la riproduzione degli spazi chiusi e separati, «associati a strutture di probabilità di profitto e disposizioni differenti, se non addirittura inconciliabili, derivate dalla separazione iniziale»<sup>66</sup>.

62 Gli studi dello storico della scienza Thomas Kuhn hanno dimostrato quanto l'imposizione e la riproduzione di un paradigma disciplinare non si dà se non in presenza di una comunità scientifica, adeguatamente chiusa e dedita allo studio di un ben definito insieme di problemi con metodi considerati appropriati al compito<sup>67</sup>. Come ha notato Bourdieu però, il paradigma è l'equivalente di un linguaggio o di una cultura: esso determina le domande che possono essere poste e quelle escluse, neppure pensabili. L'unico modo per rompere questo ordine armonioso è la rivoluzione, il momento di rottura, su cui Kuhn ha attirato meritoriamente l'attenzione. Tuttavia, se Kuhn non va oltre una rappresentazione "internalista" del cambiamento, ovvero la tensione che si crea all'interno della comunità scientifica fra tradizionalisti e innovatori (od ortodossi ed eretici) quando il paradigma sino ad allora condiviso cessa di fornire risposte e soluzioni, Bourdieu, modificando sensibilmente il modello, è convinto che la rivoluzione, per compiersi, deve trovare un appoggio all'esterno della comunità scientifica, ovvero gli innovatori sono tali solo nei periodi di crisi, quando possono sperare in un sostegno nel mondo esterno. Questo si dà nei momenti in cui vengono a cadere le barriere tra la scienza e le grandi correnti intellettuali, e il linguaggio, cosiddetto specialistico, perde quella sua fissità, falsamente considerata segno di precisione e affidabilità scientifica<sup>68</sup>.

63 In questo modo, la rivoluzione può dirsi innescata e tutti i campi del sapere possono essere rimessi in discussione.

Analizzare campi diversi (campo religioso, campo scientifico, ecc.) nelle differenti configurazioni che possono rivestire secondo le epoche e le tradizioni

nazionali, trattando ciascuno di essi come un *caso particolare* nel vero senso della parola, ovvero come un caso fra altre configurazioni possibili, significa conferire tutta la sua efficacia al metodo comparativo. [...] e conduce inoltre a sforzarsi di cogliere, contemporaneamente, le proprietà invarianti di tutti i campi e la forma specifica che assumono in ogni campo i meccanismi generali e il sistema dei concetti – capitale, investimento, interesse, ecc. – utilizzati per descriverlo. In altre parole, costruire il caso particolare come tale obbliga a superare praticamente una di quelle alternative che la routine del pensiero pigro e la divisione dei “temperamenti intellettuali” ripropone incessantemente, quella che oppone le generalità incerte e vuote del discorso che procede attraverso l’universalizzazione inconscia e incontrollata del singolo caso e le minuzie infinite dello studio falsamente esaustivo del caso particolare, che per il fatto di non essere considerato come tale, non può rivelare né ciò che ha di particolare né ciò che possiede di universale.<sup>69</sup>

64 Come chiosa lo stesso Bourdieu, un simile obiettivo programmatico è smisurato perché calarsi nella specificità della configurazione storica particolare presuppone la padronanza di una letteratura consacrata; tuttavia proprio qui sta la sfida dell’impressionante potenza euristica di tale postura metodologica.

Se non si riconosce che l’economia descritta dalla teoria economica è un caso particolare di tutto un universo di economie, cioè di campi di lotte che differiscono tanto per le poste in gioco e le scarsità generate quanto per i tipi di capitale investiti in essi, ci si vieta di spiegare le forme, i contenuti e i punti di applicazione specifici imposti in tal modo alla ricerca della massimizzazione dei profitti specifici e alle strategie generali di ottimizzazione (di cui le strategie economiche in senso stretto sono una forma tra tante).<sup>70</sup>

## **6. Cristianesimo e tarda antichità: breve storia di una rivoluzione simbolica**

- 65 Nella «Premessa» a *Le regole dell'arte*, Bourdieu insiste su quelli che definisce alcuni degli «uggiosi stereotipi sull'arte e sulla vita»<sup>71</sup> che, riprodotti continuamente, scandiscono la liturgia scolastica e, in parte, universitaria. Contenuto di tali stereotipi è la difesa della singolarità dell'esperienza, della trascendenza della letteratura e del suo genio, della resistenza a ogni spiegazione, del suo irriducibile status aprioristicamente d'eccezione. La critica letteraria però, soprattutto nel secondo Novecento, non ha indugiato sulla soglia e ha profanato il tempio. Bourdieu ricorda, ad esempio, la scoperta dei dintorni del testo da parte di Gérard Genette, per giungere all'ultima forma di “gaia scienza” che infrange l'irenismo dell'agiografia idealistica: la sociologia della letteratura. «Il sociologo, simile in questo al filosofo secondo Platone, si oppone all'“amico dei begli spettacoli e delle belle voci” che è lo scrittore [...]; egli non ha l'obiettivo di far vedere, o sentire, bensì di costruire sistemi di relazioni intelleggibili in grado di rendere ragione dei dati sensibili»<sup>72</sup>.
- 66 *Mutatis mutandis*, lo stesso salutare rinnovamento metodologico vale per il ruolo del cristianesimo nella società tardoantica. Lo studio della religione, soprattutto se antica, prevede l'impossibilità per il ricercatore di avere contezza dell'esperienza religiosa. Per compensare questa mancanza scatta, più o meno consciamente, la propensione del *lector* a identificarsi con l'*auctor* e «a partecipare così, per procura, alla “creazione”». Questa identificazione, che Bourdieu non esita a definire un vero e proprio *trasfert*, viene generalmente accettato, ma ha una conseguenza negativa di non poco conto: «non si può rivivere o far rivivere il vissuto degli altri, e non è la simpatia che conduce alla vera comprensione, è la vera comprensione che conduce alla simpatia, o, meglio, a quella sorta di *amor intellectualis* che, fondato sulla rinuncia al narcisismo, accompagna alla scoperta della necessità»<sup>73</sup>.
- 67 Da qui, la necessità di quel rinnovamento fondato su un

principio metodologico troppo spesso dimenticato:

I ricercatori omettono il più delle volte di analizzare il processo di costituzione degli elenchi (che in realtà sono delle hit parade) su cui lavorano, cioè la storia del processo di canonizzazione e di gerarchizzazione che delimita la popolazione degli autori canonici. Essi si esimono anche dal ricostruire la genesi dei sistemi di classificazione, nomi di gruppi, di scuole, di generi, di movimenti ecc., che sono strumenti e poste in palio nella lotta di classificazione e che contribuiscono, quindi, a determinare i gruppi. Se non si procede a una simile critica storica degli strumenti dell'analisi storica, si rischia di prendere posizione, senza nemmeno accorgersene, su ciò che è in questione e in gioco nella realtà stessa.<sup>74</sup>

- 68 La storia del cristianesimo antico ha significato – e ancora significa – la scoperta “di massa” della tarda antichità. Come qualsiasi altro bene di consumo, anche la tarda antichità, variante italica (ma anche europea continentale) della *late antiquity* angloamericana, è stata imposta in forza di una “campagna promozionale” martellante, poderosa, indubitabilmente affascinante e che, come nel più classico copione del *made in U.S.A.*, è progressivamente penetrata, e si è tenacemente radicata, nel vecchio continente. La propensione al consumismo dell'accademia non è paragonabile a quella della classe media urbanizzata, ma poiché, come Bourdieu insegna, esistono principi invarianti della logica dei campi, l'impiego di concetti comuni – tutt'altra cosa rispetto al semplice trasferimento analogico – è possibile. Quindi, ricorrendo a un esempio tipicamente da società di massa, come il mercato della casa nella Francia degli anni Settanta e Ottanta del Novecento è stato rivoluzionato da imprese di costruzione disposte a una profonda innovazione tecnologica, così il successo della *late antiquity* nel campo degli studi storico-religiosi antichi non si spiega se non come l'adozione di un nuovo punto di vista sulla società occidentale del secondo dopoguerra. Normalmente, le forze di un campo tendono a rafforzare

le posizioni dominanti, tuttavia, è altrettanto riscontrabile che, nell'ambito del campo, avvengono spesso effettive trasformazioni dei rapporti di forza: la funzione euristica fondamentale della lotta di classe lascia – è il caso di dire – il campo alla «lutte des classements et pour le classement»<sup>75</sup>. Questi cambiamenti all'interno del campo sono legati spesso a cambiamenti nei rapporti di forza con l'esterno del campo.

69 Nel caso del mercato immobiliare francese, nonostante le forze del campo orientino le imprese costruttrici dominanti verso strategie che non hanno altro fine che perpetuare o rafforzare il loro dominio, il capitale tecnologico di un nuovo agente che entra nel campo ne modifica la struttura. Gli sfidanti vincitori (i *competitor*, si direbbe nel linguaggio economico corrente) possono quindi, sino a quel momento, non essere stati agenti rilevanti del campo, ma entrarvi solo in un secondo tempo, quando – ad esempio con una diversificazione dell'offerta – dispongono di un prodotto o servizio competitivo per un campo (o mercato) da cui erano assenti<sup>76</sup>. Allo stesso modo, benché la paternità del termine tarda antichità, nella sua declinazione tedesca (*Spätantike*), vada ascritta ad Aloïs Riegl e dati 1901<sup>77</sup>, e non si debbano dimenticare gli apporti di Santo Mazzarino, André Piganiol e Henri Pirenne, è «la montée du saint brownien»<sup>78</sup> a scardinare i tradizionali rapporti di forza nel campo degli studi storico-religiosi.

70 Se consideriamo tale disciplina un sottocampo del più ampio campo universitario<sup>79</sup>, l'apporto di Peter Brown e dei suoi discepoli è perfettamente sovrapponibile a quello dei nuovi entranti nel campo immobiliare francese descritto prima: Brown, di formazione medievistica, compie la “sua” rivoluzione simbolica studiando il vescovo Agostino di Ippona, dopo essersi applicato con zelo al *training* formativo dominante a Oxford.

The Regius Professor of History, Vivian Galbraith, a doyen of the medieval profession, was to interview me on my intended line of research for a dissertation in medieval

history. He was bent over the fire in his room in Oriel, rattling with a poker. Without turning to me, he asked abruptly: “Well, Brown, have you got a bishop? Everyone, you know, should have a bishop.” Indeed, I had a bishop, a fifteenth-century bishop. [...] For to study some aspect of the administrative and political history of late medieval England through direct access to hitherto unread archives was accepted, in the Oxford of that time, as a ticket to academic adulthood.<sup>80</sup>

71 Il rito d’investitura è compiuto. E come ogni rito che si rispetti non sarà certamente mancata la cerimonia (la *graduation*), l’atto di «magia performativa» che permette al nuovo entrato «di divenire ciò che è, cioè ciò che ha da essere, di entrare, anima e corpo, nella sua funzione, cioè nella *finzione sociale*, di assumere l’immagine o l’essenza sociale che gli è conferita sotto forma di nomi, titoli, diplomi»<sup>81</sup>. Brown è ora membro a pieno titolo dell’élite accademica oxoniense, legittimato dal quel rito che consacra e al contempo rassicura il gruppo della sua esistenza come gruppo consacrato e capace di consacrare, di produrre e di conservarsi.

72 Conviene soffermarsi un momento sul posizionamento di Peter Brown nel campo universitario degli anni Sessanta e Settanta, perché se è *opinio communis* metterlo a capo della rivoluzione grazie alla quale noi oggi guardiamo la società romana tardoimperiale, apparentemente neutro sembra il farsi e il consolidarsi di questo mutamento. Il cambio di passo introdotto da Brown è repentino e spiazzante. Il sistema universitario inglese degli anni Cinquanta, e in modo particolare quello oxoniense, non è per nulla “multifocale” e il termine interdisciplinarietà produce ghigni sprezzanti. Tuttavia, letture considerate eterodosse – su tutte, quelle antropologiche – e un approccio non formalistico o essenzialistico alle fonti letterarie tardoantiche producono testi ormai veri e propri classici della storiografia. Datano 1971 il suo libro *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*<sup>82</sup> e l’articolo, forse ancora più famoso, *The*



*rise and function of the holy man in late antiquity*, apparso sul prestigioso «Journal of Roman Studies»<sup>83</sup>. A questi due lavori e più in generale alla *scholarship* di Brown sono stati dedicati moltissimi studi nell'ultimo ventennio<sup>84</sup>, ma è il ricordo di chi ha assistito alle sue lezioni che meglio restituisce la cifra della trasformazione browniana:

C'était justement en septembre 1972 que j'arrivais à Oxford, pour assister – participer même – à cette psychose collective que généraient les conférences du maître à la salle Hovenden de All Souls. Assis, littéralement à ses pieds, dans cette salle surpeuplée, nous absorbions chaque mot de deux cycles de cours interdépendants sur «Byzance et les Sassanides» et «La société et le surnaturel de Marc Aurèle à Muhammad». Pourtant, malgré l'extrême attention que je vouais à son discours, prendre des notes de quelque utilité pratique (ou même théorique) ou résumer les points cardinaux du cours s'avérait après coup une tâche impossible.<sup>85</sup>

73 Il motivo? Brown è un maestro dello stile orale, sia nei suoi scritti sia, ovviamente, nella retorica del discorso. A questo si aggiunga l'abolizione, sul piano metodologico, di tutte le frontiere nello spazio tardoantico, quelle geografiche e quelle epistemologiche. L'analogia, la comparazione, prendono il posto della dicotomia continuità/rottura e i possibili campi d'indagine si moltiplicano, quasi all'infinito. Protagonista indiscussa della tarda antichità è la religione, soprattutto cristiana, e il suo "spirito creatore".

For to move from a classical world which saw itself as divided, city by city, between citizens and non-citizens, to a society which saw itself as universally polarized, in town and country alike, between rich and poor, is to follow a silent mutation in the "body image" of an entire society. It is a mutation as drastic in its own way as is the mutation of the "body image" of the individual which accompanied the rise of Christian asceticism at the same time and in the same regions. Where does all this now leave me? It has left me, perhaps, with an even greater zest for footnotes and

with a yet sharper skepticism for mere texts. The application of literary theory to the textual evidence of late antiquity has left us with a sober respect for the power of texts in and by themselves to iron out the tensions and anomalies of real life. If each age gets the historical methodology that it deserves, then the Christian writers of late antiquity, skilled rhetors that they were and impenitent producers of powerful and self-serving “representations” of the world around them, have got what they richly deserved: a stringent dose of post-modern “hermeneutical suspicion”.<sup>86</sup>

- 74 Il sospetto ermeneutico postmoderno è il cambio di passo che Brown pone alla base della sua autobiografia. Ma è lecito supporre che la narrazione autobiografica sia «sempre, almeno in parte, motivata dall'intenzione di dare un senso e una ragione, di scoprire una logica retrospettiva e insieme prospettiva»<sup>87</sup>. L'inclinazione a farsi ideologi della propria vita selezionando certi eventi significativi è forte e spesso inavvertita.
- 75 Come si è già detto, la rivoluzione browniana ha ricevuto attenzioni molteplici da parte del mondo accademico europeo e statunitense e non sono mancate, sin dai primi tempi, reazioni convinte (negative e positive) al nuovo corso dello studio della religione nella tarda antichità. Non è questa la sede per ricostruirne le tappe principali né per dare un quadro di sintesi alla questione – peraltro ancora aperta e ciclicamente soggetta a discussione –, tuttavia, può essere esemplificativo della lotta all'interno del campo ricordare un intervento di Jacques Fontaine, altro illustre studioso del cristianesimo antico. Si tratta di una lunga nota al volume di Brown del 1981, *Il culto dei santi*, apparsa su «Analecta Bollandiana»<sup>88</sup>.
- 76 L'autore pone subito il problema, per lui, più sentito: «à la faveur d'un titre fort général, elle [la tesi del libro] risque aussi d'égarer un peu le lecteur moins adonné à ces études, en l'enfermant dans une perspective assez particulière, où la sociologie tend à prendre le pas sur les sciences religieuses, sino sur l'histoire même».<sup>89</sup> La

lettura sociologica proposta e progressivamente imposta da Brown e da quanti si pongono nella sua scia rompe l'incantesimo della tradizione consolidata negli studi. La nuova lettura critica dei testi si fa quindi "creatrice", nella misura in cui indica una via nuova, una nuova organizzazione (quasi) sistematica del dossier di fonti a disposizione dello storico del cristianesimo antico. La reazione di Fontaine – ma non è che una delle possibili documentabili – è il frutto dell'*habitus* scientifico dominante. Nel confronto, insieme necessario ed imprevedibile, dell'*habitus* con l'evento, si comprende quanto questo possa esercitare un «incitamento pertinente solo se quest'ultimo lo strappa alla contingenza accidentale e lo costituisce come problema». Essendo l'*habitus* il «prodotto di una classe determinata di regolarità oggettive», esso tende a generare una serie sì innumerevole di condotte, ma non infinita. Queste infatti devono tutte rientrare nell'orizzonte del "senso comune" e della "ragionevolezza". In altre parole, sono tutte potenzialmente possibili, ma all'interno del confine immateriale della regolarità, dove «hanno tutte le possibilità di essere positivamente sanzionate poiché oggettivamente adatte alla logica specifica di un campo determinato di cui anticipano l'avvenire oggettivo: in tal modo, l'*habitus* tende a escludere "senza violenza, senz'arte, senza argomentazioni", tutte le "follie" ("questo non fa per noi"), cioè tutte le condotte destinate a essere negativamente sanzionate in quanto incompatibili con le condizioni oggettive»<sup>90</sup>. Come ogni pratica, anche ogni atto scientifico è «una storia incorporata sotto forma di disposizioni e una storia obiettivata nella struttura stessa del campo e in oggetti tecnici (strumenti), scritti, ecc.»<sup>91</sup>.

La specificità del campo scientifico deriva in parte dal fatto che la quantità di storia accumulata è con ogni probabilità particolarmente importante, grazie soprattutto alla "conservazione" delle acquisizioni sotto una forma particolarmente economica, come per esempio la messa in forma e in formule o sotto la specie di un tesoro,

lentamente accumulato, di gesti calibrati e di attitudini divenute routine. Lungi da dispiegarsi di fronte a universi senza gravità e inerzia, dove potrebbero svilupparsi liberamente, le strategie dei ricercatori sono orientate dai vincoli e dalle possibilità oggettive inscritte nella loro posizione e dalla rappresentazione (a sua volta legata a tale posizione) che possono farsi della loro posizione e di quella dei concorrenti, in funzione della loro informazione e delle loro strutture cognitive.<sup>92</sup>

- 77 Ecco quindi che il margine di libertà lasciato alle strategie dipenderà dalla struttura del campo e dalla concentrazione di capitale: i dominanti, ovvero coloro che detengono la quantità maggiore di capitale, riusciranno sempre senza difficoltà a imporre la rappresentazione della scienza più favorevole ai loro interessi (*habitus*), mentre gli sfidanti, dovranno, con maggior sforzo, cercare di imporre il proprio capitale simbolico, affrontando direttamente i difensori della scienza “autentica” perché consolidata. L’irruzione del nuovo arrivato Brown, ovvero di uno sfidante che propone di rileggere le fonti con la lente della sociologia, quindi con strumenti – concreti e simbolici – nuovi, pone in discussione la posta in gioco del campo e, di conseguenza, le frontiere stesse del campo, più o meno sempre oggetto di disputa. Brown, come chiosa Fontaine, è libero, come ogni storico, di scegliersi il proprio punto di vista e di difenderlo sino in fondo per presentare una prospettiva inedita, ma questo impone di riflettere su come le discipline cosiddette ancillari si pongano in relazione alla *historia magistra*<sup>93</sup>.
- 78 Come in ogni campo, la lotta fra gli agenti non determina, necessariamente, la neutralizzazione di uno o più protagonisti dell’agone, bensì il continuo bilanciamento delle forze, ovvero dell’accumulo di capitale spendibile all’interno del campo. Brown e Fontaine rappresentano due modalità diverse di studio del cristianesimo antico, le quali, rispetto alla massa degli addetti al lavoro e degli aspiranti entranti nel campo, paiono più o meno condivisibili. Ciò che però la nozione di campo permette di

vedere è l'illusorietà di alcuni presupposti tacitamente accettati dalla maggior parte di coloro che si interessano di storia delle discipline e della scienza. Il primo atto di disillusione richiesto riguarda l'idea di scienza "pura", perfettamente autonoma e rispondente a una supposta logica interna: in realtà, il gruppo degli scienziati non è per nulla omogeneo, quindi la "comunità scientifica", intesa come gruppo i cui membri sono uniti da un obiettivo e da una cultura comuni, semplicemente non esiste, o se si vuole, esiste nella misura in cui essa è imposta come sistematizzazione, strutturata e strutturata, dell'ordine sociale all'interno del campo scientifico. Venendo meno la visione comunitaristica, perde di consistenza anche lo spirito irenico che animerebbe tale campo (secondo atto di disillusione). Ma il campo scientifico non è neppure la terra dell'anomia e del *bellum omnium contra omnes*, perché «gli scienziati hanno in comune cose che sotto un certo punto di vista li uniscono e sotto un altro li separano. I ricercatori sono uniti dalle lotte che li oppongono e le alleanze stesse che possono unirli hanno sempre qualcosa a che vedere con le posizioni che essi occupano in quelle lotte»<sup>94</sup>.

## 7. Cristianesimo e tarda antichità: per una nuova rivoluzione simbolica

- 79 Le alleanze che si creano portano alla nascita delle scuole e delle istituzioni, entrambe deputate alla salvaguardia dei valori ideali dell'*habitus* scientifico condiviso, ma la rivoluzione simbolica di Brown non si comprende se non si considera il suo rifiutare l'appartenenza alla scuola di origine. In questo modo, colui che rifiuta il sistema delle forze costituite, con manifesto intento di sovvertirlo, sviluppa una propria nuova logica scientifica, il proprio *nomos*, con la speranza di imporlo.
- 80 Come tutti i rapporti di forza, anche quelli all'interno del campo scientifico si esercitano attraverso rapporti di conoscenza e di comunicazione, ma se il riconoscimento

dell'ortodossia del nuovo entrante nel campo è dato dalla sanzione dei pari secondo le categorie di percezione e valutazione in vigore nel campo (“aver dato qualche apporto”), il processo di distinzione non autorizzato, ovvero quello che non contri buisce a dimostrare la bontà del metodo di ricerca condiviso, ma si pone al di fuori e contro di esso, innesca una nuova rivoluzione simbolica<sup>95</sup>. La riproduzione è messa in discussione e si tenta un processo di innovazione che si pone come obiettivo la ridefinizione della «borsa dei valori»<sup>96</sup>.

81 Tale ridefinizione è lo scopo dei due “esercizi” raccolti nella seconda parte di questo volume. Consapevoli che i diversi campi, compreso anche quello scientifico, si assicurano gli agenti dotati dell'*habitus* necessario al loro buon funzionamento, il riconoscere che anche la lingua madre, quella considerata naturale e percepita come tale, altro non è che una delle molte lingue possibili, conduce allo svelamento dell'arbitrarietà della posta in gioco. La credenza, dunque, è costitutiva dell'appartenenza a un campo.

L'ignoranza di tutto ciò che è tacitamente accordato attraverso l'*investimento* nel campo e l'*interesse* alla sua esistenza stessa e alla sua perpetuazione, a tutto ciò che vi si gioca, e l'incoscienza dei presupposti impensati che il gioco produce e riproduce continuamente, riproducendo così le condizioni della propria perpetuazione, sono tanto più totali quanto più insensibilmente e indietro nel tempo si sono verificati l'ingresso nel gioco e gli apprendimenti ad esso associati; il limite è ovviamente quello di nascere nel gioco, di nascere con il gioco.<sup>97</sup>

82 All'arbitrio fatto credenza non ci si può sottrarre per ottenere il diritto di ingresso in un campo poiché costituisce quell'adesione immediata che forma, e muove continuamente, il senso pratico. Ma si può prenderne coscienza e avanzare un rifiuto, proponendo al contempo atti ritenuti *insensati*, cioè non abitati dal senso comune, col fine dichiarato di “denunciare” la più implacabile forma di «persuasione occulta»: quella esercitata

“naturalmente” dall’ordine delle cose<sup>98</sup>. Questa presa di coscienza può essere agevolata dal suggerimento di Bourdieu ai suoi lettori:

In un periodo in cui ero più direttivo, consigliavo insistentemente ai ricercatori di studiare almeno *due* oggetti: per esempio, agli storici, oltre al loro oggetto principale – il tale editore nel secolo XVIII, i collezionisti nel Secondo Impero –, suggerivo di studiare l’equivalente contemporaneo di tale oggetto – una casa editrice parigina, un gruppo di collezionisti – in modo che lo studio del presente producesse almeno l’effetto di obbligare a *oggettivare* e a controllare le pre-nozioni che lo storico proietta sempre nel passato, se non altro per nominarlo con parole del presente; come la parola «artista», che fa dimenticare come la nozione corrispettiva sia un’invenzione straordinariamente recente.<sup>99</sup>

83 La sfida è impegnativa, ma a chi desidera incamminarsi su questa via conviene far proprio il monito di Georges Friedmann: «Numerosi sono quelli che si immergono interamente nella politica militante, nella preparazione della rivoluzione sociale. Rari, rarissimi quelli che, per preparare la rivoluzione, se ne vogliono rendere degni»<sup>100</sup>.

84 I saggi che compongono questo libro<sup>101</sup> sono dedicati idealmente a tutti coloro che, come dice Bourdieu chiudendo *Le regole dell’arte*,

concepiscono la cultura non come un patrimonio, cultura morta alla quale si rende l’omaggio obbligato di una pietà rituale, né come strumento di dominio e di distinzione, cultura bastione e Bastiglia, brandita contro i barbari, [...] bensì come strumento di libertà che presuppone la libertà, come *modus operandi* che consente il superamento permanente dell’*opus operatum*, della cultura cosa, e chiusa.<sup>102</sup>

## Note

1. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 121 e 139 (ed. or. *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997).

2. A. Boschetti, *Réflexion sur le langage et réflexivité*, in L. Pinto - G.

Sapiro - P. Champagne (a cura di), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Fayard, 2004, pp. 161-183. Non sono ancora molti i lavori di insieme sul pensiero di Bourdieu e di questi si darà conto nelle note a seguire. Poiché queste pagine introduttive non possono né sostituirsi alla lettura del *corpus* bourdieusiano né fornire un soddisfacente vademecum al suo sistema teorico, si rimanda sin d'ora a queste sintesi. Fra tutte, se ne raccomandano due in modo particolare: G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*, Padova, Cedam, 2002; G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino, Utet, 2010.

3. P. Bourdieu, *Il senso pratico*, trad. it. di M. Piras, Roma, Armando, 2005 (ed. or. *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980), p. 196: «“Si è ricchi per donare ai poveri”. Espressione esemplare della *negazione (dénégation) pratica* dell'interesse che, come la *Verneinung* freudiana, permette di soddisfare l'interesse, ma soltanto in una forma (disinteressata) tendente a mostrare che non lo si soddisfa (*l'Aufhebung* della rimozione non implica per questo “un'accettazione del rimosso”)» e p. 321: «Le azioni rituali più fondamentali sono in realtà delle *trasgressioni denegate (dénisées)*. Il rito deve risolvere con una operazione socialmente approvata e collettivamente assunta, cioè conforme all'intenzione oggettiva della tassonomia stessa che la fa sorgere, la contraddizione specifica che la dicotomia originaria rende inevitabile costituendo come separati e antagonisti dei principi che devono essere riuniti perché sia garantita la riproduzione del gruppo: con una *denegazione (dénégation) pratica*, non individuale come quella descritta da Freud, ma collettiva e pubblica, esso mira a neutralizzare le forze pericolose che la trasgressione del limite sacro può scatenare». Si noti la diversa, ma non giustificata, traduzione pubblicata dall'editore.

4. Id., *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, trad. it. di A. Boschetti - E. Bottaro, Milano, il Saggiatore, 2005, p. 46 (ed. or. *Les règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992).

5. Id., *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, trad. it. di S. Massari, Napoli, Guida, 1988, pp. 11-13 (ed. or. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982).

6. G. Paolucci, *Introduzione*, in Paolucci (a cura di), *Bourdieu cit.*, p. XVI.

7. P. Bourdieu, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 97 (ed. or. *Esquisse pour une autoanalyse*, Paris, Raisons d'Agir, 2004).

8. Come scrive Marsiglia, «Bourdieu trasforma questa distinzione idealtipica pro-posta da Weber nella sua sociologia della religione in una polarità paradigmatica di tutti i campi culturali e di tutte le lotte



simboliche» (*Pierre Bourdieu cit.*, p. 79, n. 18).

9. P. Bourdieu, *La parola cit.*, p. 128: «La descrizione scientifica, anche la più strettamente constatativa, tende sempre a funzionare come prescrizione capace di contribuire alla sua propria verifica, esercitando un effetto di teoria adatto a favorire l'avvento di ciò che essa enuncia».

10. *Ivi*, p. 126. Altrove, Bourdieu ritorna sul linguaggio come tratto distintivo della ricerca e della presentazione dei suoi risultati: «Esiste una funzione del bello stile. Ma talvolta, mi pare, gli storici sacrificano troppo all'eleganza della forma, di modo che non operano fino in fondo la cesura con l'esperienza primaria, con le aderenze estetiche, con i piaceri del rapporto con l'oggetto» (P. Bourdieu - R. Chartier, *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e sulla società*, trad. it. di V. Carrassi, Bari, Dedalo, 2011, p. 107; ed. or. *Le sociologue et l'historien*, Paris, Agone-Raisons d'Agir, 2010).

11. L'edizione inglese originale è del 1951 (Latrobe, PA., Archabbey Press); la traduzione francese è intitolata *Architecture gothique et pensée scolastique* (ed. it. *Architettura gotica e filosofia scolastica*, trad. it. di A. Petrella, Napoli, Liguori, 1986).

12. Tommaso traduce con questo termine il concetto aristotelico di *hexis*; la fortuna di *habitus* nella filosofia scolastica è notevole, tuttavia risulta impoverito il suo significato, limitato al solo senso della disposizione morale. Si veda G. Rist, *La notion médiévale "d'habitus" dans la sociologie de Pierre Bourdieu*, in «Revue européenne des sciences sociales», 22 (1984), pp. 201-212. Il termine poi ricompare in Hegel. Si veda G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu cit.*, p. 99-101.

13. P. Bourdieu, *Postface cit.*, p. 142 (trad. mia). Queste parole provano quanto sia pretestuoso (come è stato fatto, e si continua a fare) rimproverare a Bourdieu di limitarsi a raccogliere qua e là e risistemare quei concetti che diventeranno strutture portanti del suo sistema teorico. È peraltro lui stesso a denunciare il suo metodo. Cfr. P. Bourdieu, «*Fieldwork in philosophy*», in Id., *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 41: «on prendre son bien où on le trouve [...] mais évidemment on ne va pas demander n'importe quoi à n'importe qui... C'est le rôle de la culture de désigner les auteurs chez qui on a des chances de trouver de l'aide. Il y a un sens philosophique qui est un peu comme un sens politique».

14. Per una storia del concetto in Bourdieu si veda G. Sapiro, *Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell'» habitus*», in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu cit.*, pp. 85-108.

15. P. Bourdieu, *Le strutture sociali dell'economia*, trad. it. di R. Tomadin, Trieste, Asterios, 2004, p. 240 (ed. or. *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000).

16. P. Bourdieu, *De la règle aux stratégies*, in Id., *Choses dites* cit., p. 80. Utile la metafora ludica usata più volte da Bourdieu: il giocatore che ha profondamente interiorizzato le regole di un gioco (*habitus*) fa quello che va fatto nel momento in cui va fatto (*illusio*) e non ha bisogno di porsi esplicitamente come fine quello che c'è da fare. Non gli occorre sapere consapevolmente quello che fa per farlo, e tanto meno porsi esplicitamente il problema di sapere che cosa gli altri possono fare in risposta, come lascia intendere la visione dei giocatori di scacchi o di bridge.

17. P. Bourdieu - R. Chartier, *Il sociologo* cit., p. 82 e 86: «La nozione di *habitus* [...] è importante perché ci ricorda che gli agenti hanno una storia, che sono il prodotto di una storia individuale, di un'educazione associata a un ambiente, che inoltre sono il prodotto di una storia collettiva e che, in particolare, le categorie di pensiero, le categorie intellettive, gli schemi di percezione, i sistemi di valori, ecc. sono il prodotto dell'incorporazione di strutture sociali. [...] *L'habitus*, dunque, non è un destino, non è un *fatum*, come si sostiene che io dica; è un sistema di attitudini aperto, costantemente sottoposto a delle esperienze e, al contempo, trasformato da tali esperienze».

18. G. Sapiro, *Una libertà* cit., p. 104.

19. Come ha scritto Sapiro (*ibid.*, p. 99), il concetto di *habitus* permette a Bourdieu di integrare le acquisizioni delle diverse tradizioni sociologiche: da quella marxista, dove la coscienza è figlia dell'esistenza, alla critica weberiana, dove l'azione è ricondotta alla visione del mondo elaborata dai diversi gruppi sociali (*l'ethos*), a quella strutturalista.

20. M. Pitzalis, *Oltre l'oggettivismo, oltre il soggettivismo*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu* cit., p. 20.

21. P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, a cura di L.J.D. Wacquant, trad. it. di D. Orati, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 67 (ed. or. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992).

22. E. Cassirer, *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, trad. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 1999 (ed. or. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, B. Cassirer, 1910).

23. P. Bourdieu, *Le regole* cit., p. 252. Si veda C. Tarot, *Du pouvoir symbolique, sur une notion cardinale de la sociologie de Bourdieu et son contexte*, in M.-A. Lescourret (a cura di), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, pp. 89-117, p. 109: «Le projet personnel est de subvertir la distinction de la théorie et de la pratique "empêche de produire une connaissance adéquate de la connaissance pratique", de fonder une

théorie de la pratique. Toute son œuvre depuis ses débuts porte la marque de ce programme grandiose et ambigu, et la théorie du pouvoir symbolique plus que tout autre. Ce choix permet de faire la critique de l'intellectualisme théorétique présent dans le structuralisme».

24. P. Bourdieu, *Le regole* cit., p. 299.

25. *Ivi*, p. 301.

26. *Ivi*, p. 144.

27. *Ivi*, p. 63. Si veda anche P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 158: «È nel rapporto tra l'*habitus* e il campo, tra il senso del gioco e il gioco, che si generano le poste e si costituiscono fini che non sono posti come tali, potenzialità oggettive che, pur non esistendo al di fuori di questo rapporto, si impongono, all'interno di esso, con una necessità e un'evidenza assolute».

28. P. Bourdieu, *Per una scienza delle opere*, in Id. *Ragioni pratiche*, trad. it. di R. Ferrarà, Bologna, il Mulino, 1995, p. 57 (ed. or. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994).

29. *Ivi*, p. 57.

30. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., pp. 105-106.

31. Id., *Risposte* cit., p. 184.

32. Id., *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France, 2000-2001*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 48 (ed. or. *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*, Paris, Raison d'Agir, 2001). Si noti lo stravolgimento del titolo nell'edizione italiana, ulteriore esempio della trascuratezza per il linguaggio bourdieusiano: quello francese è certamente d'autore, quello italiano ingannevole e banalmente commerciale.

33. A. Boschetti, *La nozione di campo. genesi, funzioni, usi, abusi, prospettive*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu* cit., p. 120. Si veda anche P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 124: «Se una verità c'è, è che la verità è una posta di lotte»; Id., *Le regole* cit., p. 225: «Non basta dire che la storia del campo è la storia delle lotte per il mono-polio dell'imposizione delle categorie di percezione e di valutazione legittime; è la lotta stessa che fa la storia del campo, è attraverso la lotta che esso assume una dimensione temporale»; Id., *La parola* cit. p. 80: «Nella lotta per l'imposizione della visione legittima, nella quale la scienza stessa è inevitabilmente coinvolta, gli agenti detengono un potere proporzionato al loro capitale simbolico, cioè proporzionato al riconoscimento che essi ricevono da un gruppo: l'autorità che legittima l'efficacia performativa del discorso è un *percipi*, un essere conosciuto e riconosciuto che permette di imporre un *percipere*, o, meglio, di imporsi imponendo ufficialmente, cioè a tutti, il consenso sul senso del

mondo sociale che è alla base del senso comune».

34. Su questo momento decisivo della biografia di Bourdieu vedi ora P. Bourdieu, *In Algeria. Immagini dello sradicamento*, a cura di F. Schultheis - C. Frisinghelli - A. Rapini, Roma, Carocci, 2012.

35. P. Bourdieu, *Equisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.

36. In «Annales ESC», 32 (1977), pp. 405-411; trad. it. in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu. Con un inedito e altri scritti*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 119-129.

37. P. Bourdieu, *La casa o il mondo alla rovescia*, appendice a Id., *Il senso cit.*, pp. 401-420.

38. *Ivi*, p. 411.

39. Id., *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in Id., *Ragioni pratiche cit.*, p. 114.

40. P. Bourdieu, *Meditazioni cit.*, pp. 180-181 e 183. In queste parole sta la cifra del suo grandioso progetto della teoria del potere simbolico: attraverso questo nuovo linguaggio sociologico è infatti possibile ingaggiare (con qualche speranza di successo) la battaglia contro i molti *idola* dell'intellettualismo teoretico.

41. Id., *Spazio sociale e campo del potere*, in Id., *Ragioni pratiche cit.*, p. 48.

42. Id., *Spiriti cit.*, p. 114.

43. *Ibid.*

44. Id., *Le regole cit.*, p. 239.

45. P. Bourdieu - R. Chartier, *Il sociologo cit.*, p. 100.

46. P. Bourdieu, *Meditazioni cit.*, p. 161.

47. Per le traduzioni italiane dei suoi saggi in questione si vedano in questo volume le pp. 51-72 e 73-129. Lo spazio della sociologia francese fra gli anni Sessanta e Settanta è dominato da tre riviste di recente fondazione: la «Revue française de sociologie», controllata da Jean Stoetzel, docente di psicologia sociale alla Sorbona; «Les Cahiers internationaux de sociologie», controllati da Georges Gurvitch, anch'egli docente alla Sorbona; le «Archives européennes de sociologie», fondate da Raymond Aron e animate da Éric de Dampierre. Sul campo sociologico francese si veda P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato cit.*, pp. 121-122.

48. Un'introduzione su Bourdieu e la religione, anche se non propriamente dedicata al campo religioso, è T. Rey, *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, London, Equinox, 2007; interessanti sono soprattutto le pp. 120-127, dove vengono sunteggiate

le critiche più significative al concetto di campo religioso.

49. Interessante, ma senza ulteriori riscontri, quanto si legge in T. Rey, *Bourdieu* cit., p. 146, n. 16: «When he died, Bourdieu left unfinished an extended revision of ‘Genesis and Structure of the Religious Field’ that was to carry the title ‘Maxwell’s Devil, Structure and Genesis of the Religious Field’, and will appear in a posthumous volume on field theory’ (Loïc Wacquant, personal communication, November 13, 2006)».

50. P. Bourdieu, *Spiriti* cit., p. 116.

51. Devo questa efficace similitudine a C. Tarot, *Du pouvoir* cit., p. 105.

52. Si veda anche P. Bourdieu, *La noblesse d’état. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 377: «Aucun pouvoir ne peut se contenter d’exister en tant que pouvoir, c’est-à-dire en tant que force nue, dépourvue de toute justification, en un mot, arbitraire, et il doit donc se justifier d’exister, et d’exister comme il existe, ou, du moins, faire méconnaître l’arbitraire qui est à son fondement et, par là, se faire reconnaître comme légitime. [...] Il s’ensuit que les *stratégies de reproduction* par lesquelles les porteurs des différentes espèce de capital travaillent à conserver ou à augmenter leur patrimoine et, corrélativement, à maintenir ou à améliorer leur position dans l’espace social, comportent inévitablement des stratégies symboliques visant à légitimer le fondement social de leur domination, c’est-à-dire l’espèce de capital sur laquelle repose leur pouvoir et le mode de reproduction qui en est inséparable. Les sociodicies par lesquelles les groupes dominants visent à produire “une théodicée de leur propre privilège”, comme dit Weber, ne se présentent donc pas sous la forme d’un discours unique et pleinement unifié, comme on le laisse supposer lorsqu’on parle d’“idéologie dominante”».

53. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., pp. 180 e 190.

54. Id., *Sociologues de la croyance et croyances de sociologues*, in Id., *Choses dites* cit., p. 111.

55. Id., *Meditazioni* cit., p. 152: «L’*habitus* è il luogo delle solidarietà durevoli, delle fedeltà incoercibili perché fondate su leggi e legami incorporati, quelle dello *spirito di corpo* (di cui lo spirito di famiglia rappresenta un caso particolare), adesione viscerale di un corpo socializzato al corpo sociale che l’ha fatto e con il quale fa corpo. In tal modo, esso diviene il fondamento di una *collusione implicita* fra tutti gli agenti che sono il prodotto di condizioni e di condizionamenti simili, e anche di un’esperienza pratica della trascendenza del gruppo, dei suoi modi d’essere e di fare, dove ciascuno trova nella condotta di tutti i suoi simili la ratifica e la legittimazione (“è così che si fa!”) della propria condotta che, di rimando, ratifica e, eventualmente, rettifica la

condotta degli altri». Si veda anche G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu* cit., p. 116.

56. P. Bourdieu, *Per una scienza* cit., p. 68.

57. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 239.

58. M. de Cervantes, *La gitanilla*, in *Novelas ejemplares*, Madrid, Taurus, 1983, p. 160, cit. in P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 240.

59. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., pp. 106-107.

60. Id., *Risposte* cit., p. 62.

61. Id., *Le regole* cit., p. 396.

62. *Ibid.*

63. Id., *Le strutture* cit., p. 17.

64. Id., *Il mestiere di scienziato* cit., p. 84. Si veda anche p. 85: «Le frontiere della disciplina sono protette da un diritto d'ingresso più o meno codificato, stretto ed elevato; più o meno marcate, esse sono a volte al centro di lotte con discipline confinanti».

65. Id., *Le strutture* cit., p. 21.

66. *Ivi*, p. 239.

67. C. Giordano, *Tra paradigmi e rivoluzioni. Thomas Kuhn*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997.

68. Cfr. P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato* cit., pp. 27-31.

69. Id., *Le regole* cit., p. 254.

70. Id., *Il senso* cit., p. 82.

71. Id., *Le regole* cit., p. 47.

72. *Ivi*, p. 51. Sulla metodologia di Genette, pp. 269-270.

73. *Ivi*, p. 389.

74. *Ivi*, p. 257.

75. Su questa importante evoluzione semantica nel sistema teorico di Bourdieu si veda M. Pitzalis, *Oltre l'oggettivismo, oltre il soggettivismo*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu* cit., p. 7, e R. Brubaker, *The Sociological Vision of Pierre Bourdieu*, in «Theory and Society», 14 (1985) n. 6, pp. 745-755.

76. P. Bourdieu, *Le strutture* cit., pp. 230-231.

77. A. Riegl, *Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn im Zusammenhange mit der Gesamtentwicklung der bildenden Künste bei den Mittelmeervölkern*, Wien, Österreichisches Archäologisches Institut, 1901.

78. L'espressione e l'appassionata descrizione dell'epocale

rinnovamento negli studi si leggono in P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 26.

79. È quasi naturale – per chi ne ha incorporato l'*habitus* – considerare i campi del sapere come trans-nazionali: essi favoriscono «l'emergenza di una visione scolastica del mondo (pressappoco) comune a tutti gli *scholars* di tutti i paesi» (P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 104). Valga come esempio la serie di romanzi del professor David Lodge sull'*habitus* dell'*homo academicus*.

80. P. Brown, *A Life of Learning*, The 2003 Charles Homer Haskins Lecture, Philadelphia, ACLS Occasional Paper, n. 55, 2003, [p. 7] (in versione pdf all'indirizzo elettronico <http://www.acls.org/programs/Single.aspx?id=154>).

81. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 254.

82. London, Thames and Hudson. La traduzione italiana di M.V. Malvano è del 1974: *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino, Einaudi.

83. «Journal of Roman Studies», 61 (1971) pp. 80-101.

84. Mi limito a citare la sezione monografica *Antico e tardo antico oggi* apparsa sulla «Rivista storica italiana», 104 (2002) pp. 349-379 (con saggi di D. Vera, L. Cracco Ruggini, E. Fentress, A. Schiavone, C. Lepelley, G.W. Bowersock) e R.A. Markus, *Between Marrou and Brown: Transformations of Late Antique Christianity*, in Ph. Rousseau - M. Papoutsakis (a cura di), *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 1-13.

85. P. Athanassiadi, *Vers la pensée* cit., pp. 24-25.

86. P. Brown, *A Life* cit. [p. 18].

87. P. Bourdieu, *L'illusione biografica*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 72. Il saggio in questione è stato pubblicato per la prima volta col titolo *L'illusion biographique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1986, nn. 62-63, pp. 69-72.

88. J. Fontaine, *Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown*, in «Analecta Bollandiana», 100 (1982), pp. 17-41. Il libro recensito è P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, trad. it. di L. Repici Cambiano, Torino, Einaudi, 1983 (ed. or. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981).

89. J. Fontaine, *Le culte* cit., p. 18.

90. P. Bourdieu, *Il senso* cit., pp. 88-89.

91. Id., *Il mestiere di scienziato* cit., p. 50.

92. *Ibid.*

93. *Ivi*, p. 41. È doveroso sottolineare che vale anche per Brown quanto Bourdieu dice sui “pionieri” degli studi di laboratorio: «Da questi lavori apprendiamo che i migliori scienziati mettono da parte i risultati sfavorevoli come aberrazioni, sopresse nei rendiconti ufficiali, che trasformano a volte esperienze equivoche in risultati decisivi o modificano l’ordine in cui gli esperimenti sono stati fatti ecc.; tutti poi si piegano alle strategie retoriche comuni che si impongono nel passaggio dai resoconti privati di laboratorio alle *pubblicazioni*» (p. 35).

94. *Ivi*, p. 63.

95. *Ivi*, p. 73.

96. P. Bourdieu, *La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1977, n. 13, pp. 3-43. Per un primo tentativo di “applicazione” del concetto di campo al cristianesimo antico vedi T. Engberg-Pedersen, *Paul’s Necessity: A Bourdieuesque Reading of the Pauline Project*, in D. Brakke - A.-C. Jacobsen - J. Ulrich (a cura di), *Beyond Reception. Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, Frankfurt a.M., P. Lang, 2006, pp. 69-88.

97. P. Bourdieu, *Il senso cit.*, p. 105.

98. Id., *Risposte cit.*, p. 130.

99. *Ivi*, p. 186.

100. G. Friedmann, *La puissance et la sagesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 359. La citazione apre il libro di P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di A.M. Marietti, Torino, Einaudi, 1988 (ed. or. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981).

101. Consapevoli (e autoriflessivi), noi autori, della natura dello strumento “raccolta di saggi”, «prodotto tipico di un’operazione accademico-editoriale volta a dare visibilità a un insieme di autori della stessa obbedienza teorica [...]. Si dimentica spesso che una parte molto importante delle fonti degli storici è il prodotto di un simile lavoro di costruzione» (Bourdieu, *Il mestiere di scienziato cit.*, pp. 52-53).

102. P. Bourdieu, *Le regole cit.*, p. 428.

## Autore

*Roberto Alciati*



© Accademia University Press, 2012

Creative Commons - Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0  
Unported - CC BY-NC-ND 3.0

### *Notizia bibliografica digitale del capitolo*

ALCIATI, Roberto. *Un nuovo spirito scientifico: la rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu* In: *Il campo religioso: Con due esercizi* [online]. Torino: Accademia University Press, 2012 (creato il 09 aprile 2015). Disponibile su Internet: <<http://books.openedition.org/aaccademia/284>>. ISBN: 9788897523147.

### *Notizia bibliografica digitale del libro*

BOURDIEU, Pierre. *Il campo religioso: Con due esercizi*. Nuova edizione [online]. Torino: Accademia University Press, 2012 (creato il 09 aprile 2015). Disponibile su Internet: <<http://books.openedition.org/aaccademia/267>>. ISBN: 9788897523147.

Compatibile con Zotero