

Cap. III

Pierre Bourdieu : strutturalismo costruttivista e sociologia relazionale

di Gabriella Paolucci

Pierre Bourdieu è uno dei sociologi più controversi della seconda metà del 900. Ancora oggi, a qualche anno dalla morte, la sua opera è oggetto di accese discussioni e di aspre critiche, nonché di innumerevoli fraintendimenti. La conoscenza dell'amplissimo *corpus* del sociologo è stata ed è tuttora parziale e frammentaria. Se gli antropologi apprezzano i primi studi di carattere etnografico che Bourdieu ha condotto sulla Cabilia e hanno familiarità con i termini della discussione contenuta in *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), i sociologi dell'educazione fanno riferimento agli studi sul sistema educativo, e i sociologi della cultura conoscono la teoria del consumo di beni simbolici. E così via. Sono ancora relativamente pochi coloro i quali si confrontano con l'unitarietà e la complessità del lavoro di Bourdieu. Non sempre si riesce a cogliere la coerenza interna del progetto scientifico che anima la ricerca di un autore che rimane ancor oggi "enigma intellettuale", per usare un'espressione di uno dei suoi allievi più noti (Wacquant, 1992).

Potremmo addebitare una tale circostanza alla vastità e all'eterogeneità dei temi toccati, e al fatto che molti degli argomenti sui quali Bourdieu ha lavorato sono del tutto estranei all'ambito degli "oggetti legittimi" consacrato dall'accademia. Del resto, quest'ultimo aspetto è già molto significativo della postura bourdieusiana nei confronti della gerarchizzazione accademica degli oggetti scientifici "legittimi", come lo stesso Bourdieu non manca di rilevare nella presentazione del primo numero di *Actes de la recherche en sciences sociales*, la rivista da lui fondata nel 1975:

La gerarchia degli oggetti legittimi, legittimabili o indegni è una delle mediazioni attraverso le quali s'impone la *censura* specifica di un campo determinato che, nel caso di un campo la cui indipendenza rispetto alle richieste della classe dominante è mal affermata, può essere essa stessa la maschera di una censura puramente politica (1975: 4).

Se l'aver consapevolmente trattato argomenti "futili" o "triviali" può avere in qualche modo influito sulla parzialità della ricezione del progetto scientifico bourdieusiano, ciò non è tuttavia sufficiente a spiegare il fenomeno della fruizione frammentaria di un'opera così organica come quella di Bourdieu. Probabilmente è necessario fare riferimento anche ad altro. Non si può dimenticare, ad esempio, che la divisione del lavoro interna alle scienze sociali e la parcellizzazione delle competenze - che contribuisce a creare quelle "false frontiere" e "divisioni artificiali" contro le quali Bourdieu si è sempre battuto - hanno giocato un ruolo fondamentale nel limitare e distorcere la ricezione di un'opera che si pone *programmaticamente* al di là di ogni specialismo, senza per questo pretendere di proporsi, d'altra parte, come una meta-teoria della società. Si può supporre quindi che la parcellizzazione delle competenze sociologiche, che continua ancor oggi a caratterizzare in modo così pervasivo la disciplina, abbia avuto un peso non indifferente nel far sì che dell'opera di Bourdieu si recepissero sovente gli aspetti più vicini al proprio ambito di studi, e non si cogliesse l'unitarietà di fondo del raffinato e rigoroso *corpus* teorico nonché del ricchissimo lavoro empirico prodotti da questo straordinario sociologo.

Considerando le limitazioni che caratterizzano la ricezione dell'opera di Bourdieu, e la prerogativa del nostro autore di provocare scompiglio negli assetti più consolidati della disciplina, si potrebbe essere portati a credere che egli non abbia ricevuto che marginali riconoscimenti dal mondo intellettuale internazionale. In realtà non è così. Nonostante le oggettive difficoltà che un'opera così complessa pone all'interpretazione e alla stessa lettura, e nonostante le controversie sorte su molti

aspetti della sua opera, Pierre Bourdieu è quasi unanimemente riconosciuto come una delle voci più feconde e originali del panorama delle scienze sociali degli ultimi decenni.

Sociologo con una formazione intellettuale fuori del comune per ampiezza e complessità, egli ha prodotto un insieme di studi e ricerche di una profondità teorica e di un'acutezza straordinarie. Qualità, queste, che fanno dell'opera di Bourdieu uno dei più significativi tentativi di coniugare l'eredità della teoria sociale classica con l'analisi della società contemporanea (Santoro, 1983). Nei quaranta volumi e nei moltissimi articoli che ha scritto nell'arco di più di quaranta anni, Pierre Bourdieu ha analizzato una grande quantità di fenomeni sociali, spaziando dall'Algeria del periodo coloniale (1958; 1962; 1963) al mercato immobiliare (2000), dalla struttura di genere della società (1998) al gusto estetico (1979), dalla fotografia alla condizione dei marginali delle periferie delle città contemporanee (1993). L'eterogeneità dei temi affrontati non incrina tuttavia l'unità di fondo dell'opera, che non va cercata tanto nell'omogeneità tematica quanto semmai nell'intento conoscitivo – o, se si preferisce, nella *libido sciendi*, cui Bourdieu fa sovente riferimento - che anima il suo lavoro. Ciò che unifica il variegato scenario delle sue indagini e che motiva ogni singolo lavoro – sia empirico che teorico - è l'intento di elaborare una *scienza della pratica umana* attraverso la quale condurre una rigorosa *analisi critica del dominio*. Due assi tematici, due finalità conoscitive, due campi d'indagine che in realtà diventano, nelle mani di Pierre Bourdieu, un unico grande ambito di intervento scientifico. Attraverso la costruzione di un'*economia generale delle pratiche* Bourdieu mette a punto una fenomenologia e una genealogia del dominio originale e anti-scolastica. L'accento sulla genealogia è particolarmente rilevante, dal momento che, risalendo alla genesi dei modi in cui il potere si instaura nei corpi e nelle strutture mentali dei soggetti, Bourdieu svela i dispositivi che si attivano nella relazione tra strutture oggettive e costruzioni soggettive, e mostra come le relazioni di dominio si incorporino nell'attore sociale attraverso meccanismi strutturanti, prodotti dall'interiorizzazione delle strutture sociali oggettive.

Prima di passare a considerare analiticamente l'opera di Bourdieu può essere utile segnalare quali sono i suoi caratteri fondamentali, i suoi punti di forza, anche se, come è stato osservato da più parti, la ricca complessità del suo mondo concettuale e la varietà dei temi di cui il sociologo francese si è occupato resistono a qualsiasi sintesi (Swartz 1997: 4). Volendo tratteggiare un primo quadro d'insieme dello stile di lavoro Bourdieu e del suo progetto scientifico, possiamo individuare tre aspetti cruciali.

In primo luogo, l'*antidualismo*. Bourdieu possiede una concezione chiaramente antidualista, o, se si preferisce, monistica. In tutto il suo lavoro possiamo cogliere l'aspirazione – non sempre pienamente realizzata - a superare e dissolvere l'opposizione tra dimensioni materiali e simboliche, tra interpretazione e spiegazione, tra sincronia e diacronia, tra micro e macro livelli di analisi, e infine, ma non ultimo in ordine d'importanza, tra soggettivismo e oggettivismo.

Il secondo aspetto fondamentale consiste nel superamento delle tradizionali divisioni di natura disciplinare, teorica e metodologica. Potremmo affermare che la sociologia di Bourdieu è eminentemente *sintetica*. Sotto il profilo teorico, il pensiero e la pratica sociologica bourdieusiani si collocano alla confluenza di approcci e teorie che la tradizione accademica ha posto come vicendevolmente in conflitto e incompatibili: Marx e Mauss, Durkheim e Weber, ma anche le diverse filosofie di Cassirer, Bachelard e Wittengstein, la fenomenologia di Merleau-Ponty e di Schutz, e le teorie del linguaggio di Saussure e di Austin. Sotto il profilo metodologico, le ricerche di Bourdieu hanno la peculiare caratteristica di combinare insieme le tecniche statistiche con l'osservazione diretta e l'interpretazione dell'interazione, del discorso e del documento.

In terzo luogo, infine, la sua visione della società è *conflittuale*. Il mondo sociale è per Bourdieu il luogo dove si svolgono conflitti e competizioni senza pietà e senza fine, nel cui seno albergano le *differenze* che costituiscono il nocciolo dell'esistenza sociale. Il conflitto, dunque, e non l'equilibrio né tanto meno la stasi, costituisce per Bourdieu la cifra della vita sociale.

1. Teoria sociologica: l'approccio relazionale al mondo sociale

Oltre l'antinomia soggetto-oggetto

Come si è accennato, uno degli aspetti che caratterizzano la sociologia di Bourdieu è la tensione verso il superamento della dicotomia soggetto-oggetto. E' un tema sul quale Pierre Bourdieu insiste a più riprese: "trascendere l'opposizione soggetto-oggetto è stata – afferma egli stesso - l'intenzione più costante (e ai miei occhi, la più importante) che ha guidato il mio lavoro". L'intero impianto meta-teorico della sociologia di bourdieusiana è costruito su un insieme di questioni che rientrano sotto la rubrica "oggettivismo versus soggettivismo". Sia l'oggettivismo che il soggettivismo sono per Bourdieu gli ostacoli più insidiosi sulla strada di una vera scienza della società. Se l'oggettivismo spiega la vita sociale in termini di fattori indipendenti dai singoli attori sociali, il soggettivismo fa unicamente appello, al contrario, all'agire dei singoli, alle loro rappresentazioni e credenze. Nessuno di questi due approcci è in grado di comprendere la natura della realtà sociale, che è "intrinsecamente duplice". A partire da queste considerazioni Bourdieu dà forma a un paradigma noto come "strutturalismo costruttivista". Ma vediamo meglio come si articola l'argomentazione bourdieusiana intorno all'opposizione soggetto/oggetto e qual è la strada che indica per trascenderla.

Da un lato, l'approccio oggettivista ignora, secondo Bourdieu, l'"oggettività del soggettivo" e la "realtà della rappresentazione" (1979), perché non comprende che l'esperienza e le rappresentazioni che gli individui hanno della realtà sociale sono parte costitutiva della realtà stessa. Gli approcci oggettivisti colgono la società come *fisica sociale*, come struttura oggettiva le cui articolazioni possono essere osservate dal di fuori, misurate e cartografate. La forza di questo punto di vista - esemplificato da Durkheim (1895/2001, 1897/1987) e dallo strutturalismo di Lévi-Strauss (1958/1998), oltre che, naturalmente, da Marx - consiste nella capacità di distruggere l'"illusione della trasparenza del mondo sociale" e di rompere con la percezione comune, cosa che consente di svelare la realtà oggettiva dei rapporti sociali che gli individui intrattengono tra di loro per "produrre la loro esistenza sociale", per usare la nota formula marxiana. Ma in tal modo l'oggettivismo corre il rischio di reificare le strutture che individua, finendo per considerarle dotate di una propria autonomia di azione, "alle spalle degli attori sociali".

D'altra parte, l'approccio soggettivista, o "costruttivista" - esemplificato dalla etnometodologia e dalla teoria dell'azione razionale, oltre che dall'esistenzialismo sartriano, contro il quale Bourdieu conduce un'acerrima battaglia fin dagli anni della formazione, come racconta nell'autobiografia pubblicata postuma (2004) – si concentra sulle percezioni di senso comune e sulla pragmatica sociale. La realtà sociale è vista come l'esito di decisioni e di azioni individuali, di atti di coscienza di attori sociali svincolati dalle condizioni sociali di esistenza. Se il punto di vista costruttivista ha il merito di porre l'accento sull'importanza che il sapere comune e la pragmatica quotidiana rivestono nella costituzione della società, tuttavia esso fa l'errore fondamentale di concepire la società come prodotto dell'aggregazione di azioni individuali, indipendente dalle strutture oggettive, la cui persistenza e configurazione non può essere spiegata solo tramite la sommatoria delle azioni individuali.

Secondo Bourdieu, la scienza della società deve poter superare tanto il meccanicismo strutturalista, che emargina gli agenti dalla scena sociale, quanto l'individualismo soggettivista, che considera gli agenti solo nella forma astratta di enti irreali, totalmente svincolati dalle strutture reali del mondo sociale.

Ma in realtà, per Bourdieu, il punto di vista oggettivista e quello soggettivista non sono così antinomici come appaiono. Bourdieu è convinto che si tratti di un'opposizione artificiale, che le scienze sociali hanno contribuito a legittimare, e che nuoce non poco alla conoscenza scientifica della società. Come osserva in *Other Words*, "i due momenti, oggettivo e soggettivo, intrattengono

tra di loro una relazione dialettica” (1990: 125), che deve essere trascesa e integrata in una più ampia e complessa impalcatura conoscitiva.

La sociologia implica, per la sua stessa esistenza, il superamento dell’opposizione fittizia che soggettivisti e oggettivisti fanno arbitrariamente sorgere. Se una sociologia come scienza oggettiva è possibile, è perché esistono relazioni esteriori, necessarie, indipendenti dalle volontà individuali e, se si vuole, inconse (nel senso che non si offrono alla semplice riflessione), che possono essere colte solo facendo ricorso all’osservazione e alla sperimentazione oggettive; in altri termini, proprio perché i soggetti non assumono tutti il significato dei loro comportamenti come dato immediato della coscienza e perché tali comportamenti racchiudono sempre un senso più ampio di quanto essi non sappiano o non vogliano, la sociologia non può essere solo una scienza puramente riflessiva in grado di raggiungere la certezza assoluta unicamente attraverso un ripensamento sull’esperienza soggettiva ma può essere, insieme, una scienza oggettiva dell’oggettivo (e del soggettivo), cioè una scienza sperimentale, essendo l’esperienza, come dice Claude Bernard, “l’unica mediatrice tra l’oggettivo e il soggettivo” (1972/2004: 34-35).

E ancora:

Il mondo sociale può essere oggetto di tre modi di conoscenza teorica, che implicano in ognuno dei casi un insieme di tesi antropologiche, il più delle volte implicite, e che, pur non essendo assolutamente esclusivi, almeno in teoria, hanno in comune solo il fatto di contrapporsi alla conoscenza pratica. La conoscenza che chiameremo *fenomenologica* (o, se si preferisce, “interazionista” o “etnometodologica”) esplicita la verità dell’esperienza primaria del mondo sociale, vale a dire la relazione di *familiarità* con l’ambiente familiare, apprensione del mondo sociale come mondo naturale che si presenta come ovvio, che per definizione non riflette su di sé ed esclude la questione delle proprie condizioni di possibilità. La conoscenza che potremmo chiamare *oggettivista* (di cui l’ermeneutica strutturalista è un caso particolare) costruisce le relazioni oggettive (per esempio, economiche o linguistiche) che strutturano le pratiche e le rappresentazioni delle pratiche, cioè, in particolare, la conoscenza primaria, pratica e tacita, del mondo familiare, al prezzo di una rottura con questa conoscenza primaria, quindi con i presupposti tacitamente assunti che conferiscono al mondo sociale il suo contenuto di ovvietà e naturalezza (...). Infine, la conoscenza che potremo chiamare *prassiologica* ha come oggetto non solo il sistema delle relazioni oggettive che costituisce il modo della conoscenza oggettivista, ma anche le relazioni *dialettiche* tra tali strutture oggettive e le *disposizioni* strutturate all’interno delle quali esse si attualizzano e che tendono a riprodurle, cioè il duplice processo di interiorizzazione dell’esteriorità e di exteriorizzazione dell’interiorità. (...) Non si potrà sfuggire all’alternativa rituale dell’oggettivismo e del soggettivismo, all’interno della quale le scienze dell’uomo si sono lasciate rinchiudere fino adesso, se non a condizione di interrogarsi sul modo di produzione e funzionamento della padronanza pratica che rende possibile un’azione oggettivamente intelligibile e di subordinare tutte le operazioni della pratica scientifica a una *teoria* della pratica e dell’esperienza primaria della pratica che non ha nulla a che vedere con una restituzione fenomenologica dell’esperienza vissuta della pratica e insieme una teoria delle condizioni di possibilità teoriche e sociali della percezione oggettiva e al contempo dei limiti di tale modo di conoscenza (1972/2003: 185-187).

Potremmo dire che fin qui il pensiero di Bourdieu non appare particolarmente originale. Nella storia della sociologia la battaglia contro le visioni antinomiche non è nuova, né i termini in cui Bourdieu sviluppa la sua polemica appaiono particolarmente originali. Ciò che presenta invece un carattere molto particolare e uno spessore teorico di grande rilievo è l’alternativa che egli individua all’empasse che proviene dalla visione antinomica della realtà sociale. Un’alternativa che costituisce un’autentica sfida nei confronti dei paradigmi dominanti nelle scienze sociali e che egli costruisce attraverso il lungo impegno di riflessione teorica, ma soprattutto nell’ininterrotto e complesso lavoro empirico. Il fine di Bourdieu è quello di trasformare, come osserva Loic Wacquant,

le *work hypotheses* di questi due paradigmi apparentemente antagonisti, in *momenti* di una forma di analisi che mira a recuperare la realtà intrinsecamente duplice del mondo sociale. La *prasseologia sociale* che ne risulta tiene uniti insieme un approccio strutturalista e un approccio costruttivista. In un primo movimento essa respinge le rappresentazioni consuete per poter costruire le strutture oggettive, la distribuzione delle risorse che definiscono i condizionamenti esteri che gravano su interazioni e rappresentazioni. In un secondo movimento essa reintroduce l’esperienza immediata degli agenti in modo da esplicitare le categorie di percezioni e di valutazione che strutturano le loro azioni dall’interno e le loro rappresentazioni. Bisogna sottolineare che questi due movimenti dell’analisi sono entrambi necessari, ma non sono tuttavia equivalenti: la priorità epistemologica spetta alla rottura oggettivistica rispetto

alla comprensione soggettivistica. L'applicazione del primo principio durkheimiano del "metodo sociologico", ovvero il rigetto sistematico delle pre-nozioni, deve venire prima dell'analisi dell'apprensione pratica del mondo dal punto di vista soggettivo. Questo perché il punto di vista degli agenti varia sistematicamente a seconda del punto che occupano nello spazio sociale oggettivo" (Wacquant, 2002:19).

La chiave di volta per superare le difficoltà teoriche prodotte dal considerare la soggettività e l'oggettività del mondo sociale come due poli opposti va cercata, per Bourdieu, in un approccio di tipo *relazionale*, in uno sguardo, cioè, che, invece di considerare le proprietà degli attori sociali, o addirittura gli agenti stessi, come forze indipendenti, si concentri sulle *relazioni* che gli individui hanno con esse. "Il reale è relazionale" dice Bourdieu parafrasando Hegel:

Modificando un po' la nota definizione hegeliana, potrei dire che *il reale è relazionale*: ciò che esiste nel mondo sociale è fatto di relazioni; ma non interazioni o legami intersoggettivi tra agenti, ma relazioni oggettive che esistono "indipendentemente dalle coscienze e dalle volontà individuali", come diceva Marx (Bourdieu e Wacquant, 1992/1992: 67).

Per meglio comprendere questo aspetto così importante del pensiero di Bourdieu, è necessario fare riferimento alla polemica contro quella che egli definisce l'*epistemologia sostanzialista*. Privilegiando le sostanze a scapito delle relazioni e gli stati a scapito dei processi, gli approcci di tipo sostanzialista "trattano le proprietà relative agli attori sociali – professione, età, sesso, titolo di studio, ecc. – come *forze* indipendenti dal rapporto in cui esse operano (1979:15). Si tratta di epistemologie che, come accade in ogni "ingenuo realismo", "non riconoscono altra realtà che quella data direttamente all'intuizione dell'esperienza ordinaria". Il sostanzialismo accomuna insomma sia l'oggettivismo che il soggettivismo e coinvolge filoni di pensiero che per altri versi sono molto distanti fra loro: in primo luogo il positivismo, ma anche l'individualismo metodologico, la fenomenologia, l'esistenzialismo e lo strutturalismo. Tutti quei paradigmi, in altre parole, che sostengono, esplicitamente o implicitamente, la priorità ontologica della struttura o dell'agente, del sistema o dell'attore, del collettivo o dell'individuale, del micro o del macro, finendo così per reificare gli attributi dei singoli o dei gruppi, astraendoli dai contesti sociali e storici. Come ogni scienza, anche la scienza della società deve cogliere il significato dei fatti individuali nei *legami reciproci*. Come i punti e le linee nelle figure geometriche derivano il loro significato dai reciproci legami, così anche i fatti sociali devono essere ricostruiti in modelli di insiemi di relazioni possibili, in modo tale che gli elementi singoli possano risultare come "un caso particolare del possibile". Dunque l'attenzione va posta non solo sulla relazione con *ciò che è*, ma anche sulla relazione con ciò che – per caso, o per motivi che devono esser scoperti – *non è*. Si può notare qui il richiamo alla gnoseologia di Bachelard, uno dei maestri di Bourdieu che ha segnato profondamente il percorso del sociologo e che ha influito fortemente sulla sua postura intellettuale. Ciò che rende particolarmente originale l'apporto di Bourdieu è il rigore con il quale egli applica la visione relazionale al lavoro sociologico, nella convinzione di poter disegnare un'*economia generale delle pratiche* che superi quelle antinomie che hanno ancora tanto *appeal* nelle scienze sociali contemporanee. Lo sguardo relazionale di Bourdieu non è limitato ad aspetti di natura meta-teorica, ma segna in maniera forte anche l'insieme della sua ricerca empirica, determinando il processo di costruzione dell'oggetto d'indagine, i metodi di ricerca e la stessa tecnica di analisi dei dati, che "deve *pensare* in termini di relazioni", come dice Bourdieu.

L'approccio relazionale conduce a riformulare le nozioni di cultura, classe, stile di vita, strategia, interesse, scambio, ecc, poiché il significato di ogni concetto e di ogni fattore viene definito in base agli altri elementi presenti nell'oggetto di analisi. Facciamo un esempio, relativo alla cultura. Ci sono pratiche culturali, sostiene Bourdieu, che ottengono legittimazione solo perché *in opposizione ad altre pratiche*. La legittimazione culturale e la dominazione non sono viste quindi in termini di stili particolari di pensiero, o di idee, bensì in termini di *pratiche distintive* in competizione fra loro. Si può notare qui un implicito riferimento a Simmel, che la letteratura non sembra aver abbastanza posto in luce, mentre meriterebbe probabilmente uno studio approfondito.

Nel "senso pratico" dell'individuo (1980), nel suo stile di vita e nella cultura, così come nelle sue

aspirazioni e nei suoi consumi, Bourdieu legge dunque la produzione dei dispositivi di differenziazione che sono, insieme, il prodotto delle differenze sociali incorporate dal singolo, e gli stimoli a modificare il contesto storicamente determinato. In questo scenario l'individuo e la società non sono due poli distinti, ognuno dei quali gode di autonomia ontologica, ma sono *forme* diverse di un unico spazio di relazioni. L'individuo è “una delle forme della società”, e la società è “un insieme di strutture di differenze realmente comprensibili solo a condizione di costruire il principio generatore che fonda quelle differenze nell'oggettività” (1994: 45-45).

Per arrivare a comprendere come si produce l'attore sociale nella sua concretezza, come si formano i suoi gusti e le sue preferenze, come agisce, per dirla con lo stesso Bourdieu, “il rapporto tra posizioni sociali, disposizioni e prese di posizione”, il sociologo francese ripercorre a ritroso il processo di individuazione, alla ricerca delle determinazioni occultate dalla realtà fenomenica, da quell'evidenza fondata sull'esperienza ordinaria, che Bourdieu chiama *doxa*. Una tale ispirazione genealogica – o “genetica”, come egli preferisce chiamarla – avvicina lo sguardo di Pierre Bourdieu a quello di Michel Foucault. Sebbene Bourdieu non abbia mai molto amato mettere in luce questo legame, la consonanza tra le due prospettive è quantomeno da prendere in considerazione.

I concetti mediatori: habitus e campo

L'adozione dell'approccio relazionale conduce Bourdieu a riconfigurare in maniera radicale l'oggetto d'analisi delle scienze sociali. Come si è visto, non è tanto l'individuo o il gruppo con gli attributi dell'età, della professione, del genere, della classe ecc. che costituisce l'oggetto del lavoro del sociologo, ma la *relazione* tra questi enti e il mondo sociale. Ora, per operare questa sorta di “riconversione dello sguardo”, è necessario mettere da parte il tradizionale patrimonio concettuale della sociologia e forgiare una nuova attrezzatura teorica che permetta di declinare l'epistemologia relazionale nella pratica empirica. I concetti di *habitus* e di *campo* svolgono esattamente questa funzione.

L'oggetto specifico della scienza sociale non è l'individuo, questo *ens realissimus* ingenuamente celebrato come la realtà delle realtà da tutti gli “individualismi metodologici”; né lo sono i gruppi come insiemi concreti di individui; lo è invece la relazione tra due realizzazioni dell'azione storica. Cioè la duplice, oscura, relazione tra gli *habitus* e i campi” (Bourdieu e Wacquant, 1992/1992: 94).

Habitus e *campo* sono “concetti mediatori” (Pinto 2004) che istituiscono una relazione dialettica tra gli aspetti oggettivi e quelli soggettivi del mondo sociale, e costituiscono gli strumenti principali con i quali Bourdieu intende trascendere il dualismo individuo-società.

L'*habitus* è un concetto chiave dell'opera di Bourdieu e la principale innovazione concettuale che egli introduce nella sociologia. Nella storia della filosofia e delle scienze umane non è comunque un concetto del tutto inedito. *Habitus* è la traduzione latina dell'*hexis* aristotelica. In Aristotele indica uno stato del carattere morale acquisito, che orienta le nostre percezioni e i nostri desideri. La trasposizione in latino del concetto aristotelico si deve a Tommaso d'Aquino, con il quale l'*habitus* assume il significato di “disposizione durevole”. Il concetto è stato impiegato in sociologia da alcuni autori della generazione classica, anche se con parsimonia e in modo descrittivo, come avviene in Durkheim, Mauss (1936/2000) e Weber (1922/1961). La nozione è presente anche nella tradizione fenomenologica, in particolare in Husserl (1938/2007; 1952/2002), per il quale l'*habitus* designa la condotta mentale che si colloca tra le esperienze passate e le azioni poste nel futuro. Al di là delle differenze spesso assai profonde tra le diverse accezioni comparse nel corso della lunga storia della nozione, può essere individuato un aspetto che le accomuna tutte nel riferimento a qualcosa di acquisito durante l'apprendimento, di costruito storicamente. Il che, come osserva

Bourdieu, “implica che questo qualcosa può essere sempre decostruito, trasformato dalla storia”. Va detto, tuttavia, che la ricostruzione filologica non è di grande aiuto nella definizione del concetto bourdieusiano, dal momento che nelle mani di Bourdieu l'*habitus* assume connotazioni del tutto nuove rispetto agli usi e alle definizioni precedenti.

La teoria bourdieusiana dell'*habitus* è frutto di un lungo percorso di elaborazione e di aggiustamenti successivi (Ravaioli, 2002; Sapiro, 2004). Bourdieu torna ripetutamente a definire e precisare il concetto. Dai primi lavori di antropologia economica sulla società contadina del Béarn, sua città natale (1962), e dalle etnografie sulle comunità della Cabilia, nell'Algeria coloniale (Bourdieu e Sayad, 1964), fino alle ultime formulazioni, elaborate a proposito della struttura sociale della dominazione di genere (1998) e degli *habitus* che si attivano di fronte a decisioni che riguardano l'abitare (2000), l'originalità della nozione impiegata da Bourdieu si è andata via via precisando e chiarendo. Va detto che questo lavoro analitico e di precisazione concettuale è avvenuto anche grazie alla necessità di dare risposta ai numerosi appunti critici mossi da una parte della comunità scientifica ad una nozione indubbiamente complessa e di non facile comprensione (tra gli altri: Alexander, 1995); una nozione che sembra presentare, almeno in alcune formulazioni, anche qualche debolezza teorica. La stratificazione di significati che si è andata sedimentando lungo quattro decenni, nulla toglie tuttavia alla sostanziale coerenza interna di una teorizzazione che vede nell'*habitus* quel sistema di disposizioni interiorizzate che ha il compito di mediare tra le strutture sociali oggettive e le pratiche dei soggetti.

L'*habitus* è un concetto *disposizionale* che permette a Bourdieu di integrare i concetti strutturalisti, nello stesso modo in cui le concezioni del *potere simbolico* e del *capitale culturale* costituiscono un completamento della concezione marxiana del capitale economico. Come fa osservare Brubaker, la nozione di *habitus*

ha il fine di correggere l'oggettivismo a una dimensione caratteristico della teoria sociale francese del dopoguerra. Così come certe varianti del pensiero marxista tendono a reificare astrazioni quali “modi di produzione”, allo stesso modo il pensiero strutturalista tende a reificare la concezione delle strutture generative sottese e a trattarle come agenti responsabili dell'azione storica o come un potere capace di vincolare l'azione (Brubaker, 2004).

Molte delle numerose definizioni dell'*habitus* che troviamo nell'opera di Bourdieu insistono proprio sulla capacità del concetto di esprimere la sintesi dialettica tra esteriorità e interiorità, come accade ad esempio in alcune delle più note:

Sistema durevole e trasferibile di schemi di percezione, di valutazione e di azione, prodotto dal sociale che si istituisce nei corpi”, l'*habitus* è una *struttura strutturata*: possiede, cioè, un legame di dipendenza dal mondo sociale. Ma è anche una *struttura strutturante*, perché organizza le pratiche e la percezione delle pratiche (1979/1983:191):

Gli *habitus* sono strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, vale a dire in quanto principio di generazione e di strutturazione di pratiche e di rappresentazioni che possono essere oggettivamente “regolate” e “regolari” senza essere affatto il prodotto dell'obbedienza a delle regole, oggettivamente adattate al loro scopo, senza presupporre l'intenzione cosciente dei fini e il dominio intenzionale delle operazioni necessarie per raggiungerli e, dato tutto questo, collettivamente orchestrate senza essere il prodotto dell'azione organizzatrice di un direttore d'orchestra (1972/2003: 206-207).

L'*habitus* opera come “principio non scelto di tutte le scelte”. Include le competenze naturali e le attitudini sociali acquisite durante la socializzazione. Varia quindi a seconda del tempo, del luogo e della distribuzione del potere. E' trasferibile da un ambito all'altro delle pratiche, qualità che spiega la sua coerenza interna, che non viene perduta nel passaggio da un campo all'altro dell'agire sociale. Dalle pratiche di consumo alle scelte matrimoniali, dai gusti musicali al modo di arredare la propria casa, alle aspettative per il futuro lavorativo, l'*habitus* è unico e, come tale, si confronta con il mondo sociale, anche se può verificarsi il caso che esso sia internamente conflittuale e contraddittorio. Tuttavia, anche se è un “sistema durevole”, come lo definisce Bourdieu, ciò non

significa che sia statico ed eterno: le disposizioni che danno corpo all'*habitus*, infatti, poiché sono prodotte dalla società, possono essere erose, contrastate e anche smantellate dall'esposizione a nuove forze esterne. E' sorretto dall'inerzia di ciò che si è stabilito nelle strutture mentali e nel corpo degli agenti attraverso la socializzazione e per questo tende a produrre pratiche che sono fondamentalmente modellate sulle strutture sociali – materiali e mentali – che sorreggono l'ordine sociale.

La dipendenza dalle strutture esterne non è meccanica. Può infatti prodursi un intervallo, e qualche volta uno *iato*, tra le determinazioni sedimentate nel passato, che l'hanno prodotto, e le determinazioni del presente, che lo interpellano. Su questo Bourdieu è molto chiaro:

(Come) storia incorporata, fatta natura, e perciò dimenticata in quanto tale, l'*habitus* è la presenza agente di tutto il passato di cui è il prodotto; pertanto esso è ciò che conferisce alle pratiche la loro *indipendenza relativa* rispetto alle determinazioni esterne del presente immediato. Questa autonomia è quella del passato agito e agente che, funzionando come capitale accumulato, produce storia a partire dalla storia e assicura così la permanenza del cambiamento che rende l'agente individuale un mondo nel mondo. Spontaneità senza coscienza né volontà, l'*habitus* si oppone alla necessità meccanica non meno che alla libertà riflessiva, alle cose senza storia delle teorie meccanicistiche non meno che ai soggetti "senza inerzia" delle teorie razionaliste (1980/2005: 90).

Contro lo strutturalismo, dunque, la teoria dell'*habitus* afferma che l'attore sociale costruisce il mondo sociale impiegando gli strumenti incorporati dalla costruzione cognitiva. Ma asserisce anche, contro il costruttivismo, che questi strumenti sono essi stessi dati dal mondo sociale. L'*habitus* fornisce così, al tempo stesso, sia un principio di socializzazione che un principio d'individuazione. Di socializzazione: perché le nostre categorie di giudizio e di azione, che provengono dalla società, sono condivise da tutti coloro che sono soggetti alle stesse condizioni sociali e agli stessi condizionamenti; di individuazione: perché ogni persona, avendo un'unica traiettoria e una sola collocazione nel mondo, interiorizza un'originale combinazione di schemi.

Di grande interesse è il modo in cui Bourdieu inquadra, nella teoria dell'*habitus*, due questioni tra loro strettamente legate: il funzionamento del dispositivo temporale e l'inconsapevolezza della progettualità inscritta nelle pratiche. L'impostazione che viene data alle due questioni costituisce probabilmente il punto chiave di tutto il discorso bourdieusiano sull'*habitus*.

Per quanto riguarda il primo punto – la concezione del tempo – va detto che l'attenzione per la dimensione temporale non è limitata alla teoria dell'*habitus*. E' invece una costante che segna in maniera forte tutto il percorso di Bourdieu, fin da quando studia la relazione tra pratiche economiche e disposizioni temporali nella società tradizionale algerina (1963). Via via che la teoria dell'*habitus* si sviluppa e si precisa, anche la visione della dimensione temporale conosce approfondimenti e precisazioni. In ogni caso, il tempo gioca un ruolo di primo piano nella teoria dell'*habitus*, contribuendo a differenziare la visione dell'attore sociale propria di Bourdieu da quella delle varie versioni dell'utilitarismo che circolano nelle scienze sociali. Ciò nonostante, sia detto tra parentesi, alcuni critici trascurano incomprensibilmente la distanza radicale che separa l'impostazione bourdieusiana da quella utilitarista (per tutti: Caillé, 1988).

Il tempo entra a far parte dell'*habitus* alla maniera di un trascendimento. L'*habitus* trascende il presente immediato, anche se ciò avviene grazie alla mobilitazione *pratica* del passato e all'anticipazione *pratica* del futuro iscritto nel presente, nella forma di *possibilità*. Su questo aspetto Bourdieu torna più volte, come nei passi che seguono:

Proprio in quanto prodotto dall'incorporazione delle regolarità e delle tendenze immanenti nel mondo, l'*habitus* contiene l'anticipazione allo stato pratico di quelle tendenze e di quelle regolarità, ossia il riferimento non tetrico a un avvenire iscritto nel presente immediato (1994/1995: 154).

Proprio allorquando appaiono come determinate dal futuro, vale a dire dai fini espliciti ed esplicitamente posti di un progetto o di un piano, le pratiche prodotte dall'*habitus* in quanto principio generatore di strategie, che permettono di far fronte a situazioni impreviste e continuamente rinnovate, sono determinate dall'anticipazione implicita delle loro conseguenze, cioè dalle condizioni passate della produzione del loro principio di produzione cosicché esse tendono sempre a riprodurre le strutture oggettive di cui sono in ultima analisi il prodotto (...).

L'*habitus* è all'origine di concatenazione di "mosse" che sono oggettivamente organizzate come strategie senza essere assolutamente il prodotto di una vera intenzione strategica (che presupporrebbe, ad esempio, che esse siano percepite come una strategia possibile tra altre) (1972/2003: 207).

In questo snodo della teoria dell'*habitus* è sottesa una concezione della temporalità che rompe con le due concezioni del tempo predominanti nelle scienze sociali: quella utilitarista, che guarda al tempo come realtà indipendente dall'agente, e quella spiritualista e della filosofia della coscienza, che vede nel tempo una mera emanazione della coscienza individuale. Nella visione bourdieusiana, invece, vi è un'idea di tempo che, pur facendo corpo con l'agente, non dipende meccanicamente dalla sua percezione congiunturale.

Il tempo – osserva Bourdieu – è qualcosa che l'attività pratica produce nell'atto stesso di prodursi. Viene cioè generato nel passaggio all'azione – o al pensiero, che seguendo Searle, è una forma di azione. E' questa la presentificazione o de-presentificazione che il senso comune interpreta come "il passaggio del tempo" (1994/1995: 154).

Anche rispetto alla seconda questione – la consapevolezza delle strategie messe in atto dall'*habitus*-Bourdieu si distacca nettamente dalle varie teorie dell'attore che si richiamano all'utilitarismo, e in particolare dalla *Rational Action Theory*. Come tutte le visioni che sussumono l'agire sociale nell'universo economico, la *Rat* costituisce un bersaglio polemico costante del nostro autore, e ciò vale a mostrare quanto siano lontani dalla realtà coloro che sostengono che il pensiero bourdieusiano si colloca tutto sommato all'interno del paradigma dell'azione razionale (Caillé, 1988):

La teoria economica che conosce solo le "risposte" razionali di un agente indeterminato e intercambiabile a delle "occasioni potenziali" o, più precisamente, a delle possibilità medie (come il "tasso dei profitti medi", assicurato dai diversi mercati), converte la legge immanente dell'economia in norma universale della pratica economica conveniente: essa dissimula così il fatto che l'*habitus* "razionale", condizione di una pratica economica conforme, è il prodotto di una condizione economica particolare, quella definita dal possesso del capitale economico e culturale necessario per cogliere effettivamente le "occasioni potenziali" formalmente offerte a tutti (1980/2005: 100-1001).

Bourdieu ritiene che le pratiche incorporate – letteralmente – nell'*habitus* non siano mai frutto di una razionalità consapevole del soggetto, di un'*intenzione*, né di un progetto. Le competenze pratiche acquisite nell'azione e per l'azione operano invece a un livello che sta *al di sotto della coscienza*. Come "corpo socializzato", o "storia fatta corpo", secondo la definizione che Bourdieu ne dà nella lezione inaugurale al College de France (1982), l'*habitus* è un operatore di razionalità pratica *che trascende la coscienza individuale*, anche se rimane aperto all'invenzione e alla creazione soggettiva, le quali rendono possibile il mutamento sociale e i cambiamenti storici. E' dunque ben comprensibile che Bourdieu critichi radicalmente l'approccio *rational choice*, che concepisce l'azione come frutto di calcolo razionale, modellandola sull'immagine dello scambio economico. Tutta l'opera di Bourdieu, come lui stesso afferma in numerose occasioni, consiste nel dimostrare l'insostenibilità di un'impostazione che, universalizzando i meccanismi di un campo particolare - quello economico – proietta i principi dell'economia di mercato sull'insieme delle pratiche sociali. In tal modo, osserva Bourdieu, questo approccio non considera le razionalità multiple che reggono i diversi campi che compongono il mondo sociale. La nozione di 'interesse', così come viene posta dal modello *rational action theory*, è secondo Bourdieu un'"istituzione arbitraria", o, per meglio dire, è arbitraria la sua generalizzazione all'insieme dello spazio sociale. Ci sono infatti tante forme di interesse, o di *libido*, come Bourdieu preferisce dire, quanti sono i campi. Non solo esse godono di relativa autonomia, ma, cosa ben più rilevante, in molti casi sono assolutamente incommensurabili. Bourdieu ritiene inoltre che in numerosi ambiti dello spazio sociale (i *campi*) domini l'*interesse al disinteresse*, una sorta di disposizione disinteressata che è assolutamente intraducibile nella grammatica del modello utilitarista, e che può essere compresa solo facendo riferimento alla nozione di *capitale simbolico*, di cui si parlerà più avanti.

I significati delle pratiche sono definiti da un duplice livello di determinazione: la *posizione*

occupata nello spazio sociale (o nel sistema di *campi*) e le disposizioni inscritte nell'*habitus*. L'azione non è dunque orientata secondo lo schema della massimizzazione dei benefici e del minimo dispendio di energie, come vuole il modello della razionalità strumentale, ma secondo un *dispositivo disposizionale* che Bourdieu spiega attraverso la metafora del *gioco*. Come chi, giocando a un qualsiasi gioco, ha un perfetto senso di quel gioco, e possiede dunque l'arte di anticiparne lo sviluppo futuro che è già in parte iscritto nel presente, così nell'agire sociale gli obiettivi e le strategie sono in qualche modo già incorporati nel presente dell'*habitus* proprio come "senso del gioco". Non è perciò necessario che fini e strategie vengano posti come tali dalla razionalità del soggetto perché i primi vengano raggiunti e le seconde attivate.

Nella teoria dell'azione che io propongo (con la nozione di *habitus*), la maggior parte delle azioni umane ha come principio qualcosa di completamente altro dall'intenzione: delle disposizioni acquisite in virtù delle quali l'azione può e deve essere interpretata come orientata verso questo o quel fine senza che per questo si possa dire che ha avuto come principio il perseguimento consapevole di quel fine (e qui il "tutto succede come se" diventa importantissimo). Il miglior esempio di disposizione è senza dubbio il senso del gioco: il giocatore che ha profondamente interiorizzato le regolarità di un gioco fa quello che va fatto nel mondo in cui va fatto 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 (tranne che in certe situazioni critiche) porsi esplicitamente il problema di sapere esplicitamente che cosa gli altri possono fare in risposta, come lascia intendere la visione da giocatori di scacchi o di bridge che certi economisti attribuiscono agli agenti (specialmente quando ricorrono alla teoria dei giochi). (1994/1995: 163).

I campi e i diversi tipi di capitale

La posizione di ogni persona nello spazio sociale è data dal *volume* complessivo di *capitale* posseduto e dalla *composizione* di tale capitale. Vi è poi una terza coordinata, che indica la *variazione nel tempo* dei primi due fattori. Quest'ultima registra gli spostamenti attraverso lo spazio sociale e fornisce indizi per rivelare il modo in cui - e il percorso attraverso il quale - individui e gruppi hanno raggiunto la posizione che occupano.

La nozione di *capitale* viene usata da Bourdieu per indicare ogni genere di risorsa che permette di appropriarsi dei "profitti" che derivano dal prendere parte e dall'essere situato in quel particolare microcosmo dello spazio sociale. Queste risorse possono essere di diversi tipi. I principali sono quattro: economico (beni materiali e finanziari), culturale (abilità, titoli), sociale (risorse acquisite attraverso la condizione di far parte di un gruppo sociale), e simbolico: quest'ultimo ha un carattere diverso dagli altri, "perché - come osserva Wacquant - designa gli effetti che esercita ognuna delle altre forme di capitale quando non vengono percepiti come tali" (Wacquant, 2006). Come vedremo, la nozione di *capitale simbolico* è strettamente connessa a quella di *violenza simbolica*.

Il possesso delle risorse di capitale non avviene tuttavia in uno *spazio sociale* indifferenziato. Le diverse sfere del mondo sociale tendono a formare microcosmi relativamente autonomi, dotati di specifiche regole di funzionamento e forme di autorità. Bourdieu chiama queste sfere *campi*. L'economia, il diritto, la politica, la religione, la scienza, l'istruzione, l'arte, ecc. sono tutti *campi*, e ognuno possiede una specifica configurazione sia rispetto alle regole di funzionamento interne, sia rispetto al possesso dei vari tipi di capitale.

Bourdieu conia il concetto di *campo* in un momento successivo a quello *habitus*, verso la metà degli anni sessanta, a partire dagli studi sull'arte e la letteratura. La nozione viene successivamente precisata e approfondita fino a giungere alle definizioni più recenti. Il concetto deriva dalla nozione di 'campo' in fisica: come ogni campo magnetico è un sistema strutturato di forze, così i campi di cui è costituito lo spazio sociale sono configurazioni di relazioni oggettive tra posizioni dotate di gravità specifica:

In termini analitici, il campo può essere definito come una rete o una configurazione di relazioni oggettive tra

posizioni. Queste posizioni sono definite oggettivamente nella loro esistenza e nei condizionamenti che impongono a chi le occupa, agenti o istituzioni, dalla loro situazione (*situs*) attuale o potenziale all'interno della struttura distributiva delle diverse specie di potere (o di capitale) il cui possesso governa l'accesso a profitti specifici in gioco nel campo, e contemporaneamente dalle relazioni oggettive che hanno con altre posizioni (dominio, subordinazione, omologia...). Nelle società fortemente differenziate, il cosmo sociale è costituito dall'insieme di questi microcosmi sociali relativamente autonomi, spazi di relazioni oggettive in cui funzionano una logica e una necessità specifiche, non riconducibili a quelle che regolano altri campi. Per esempio, il campo artistico, il campo religioso e il campo economico obbediscono a logiche diverse (Bourdieu e Wacquant, 1992/1992: 67-68).

Metafora spaziale coerente con la visione relazionale del mondo sociale, il *campo* è una rete di relazioni oggettive tra posizioni, le quali, a loro volta, sono definite dal modo in cui si situano rispetto alla struttura distributiva delle diverse specie di capitale all'interno di ogni *campo*. Come struttura che vive solo in forza della presenza di attori che ne attivano le regole di funzionamento e ne sanciscono l'efficacia pratica, il *campo* definisce la posizione sociale nella quale operano gli *habitus*. Tutti i campi, al di là delle loro caratteristiche specifiche, rispondono a meccanismi di funzionamento che li accomunano: sono arene dominate dai conflitti per il controllo delle risorse indispensabili in quel campo specifico; costituiscono ambiti strutturati da *posizioni* (dominanti o subordinate) che si basano sulla tipologia e sull'ammontare di capitale posseduto; impongono agli attori forme specifiche di conflitto ed infine godono di una certa autonomia rispetto all'ambiente esterno e agli altri campi.

Come si è accennato, le risorse per il cui possesso si creano conflitti all'interno dei *campi*, sono costituite da varie forme di *capitale*: economico, culturale, scientifico, simbolico, ecc. In ogni campo la posizione degli agenti dipende dalla quantità e dalla struttura del capitale a disposizione. I conflitti non ruotano, tuttavia, soltanto intorno al possesso del capitale che struttura un campo particolare, ma anche intorno alla *definizione* stessa di quali siano le risorse di capitali più importanti per la dinamica del campo. In altre parole, la posta in gioco di molti conflitti dentro il campo è la *legittimazione* per il monopolio dell'esercizio di quella che Bourdieu chiama "violenza simbolica". Come vedremo nelle pagine successive, Bourdieu applica la teoria dei campi a molti studi sulla società contemporanea, analizzandone le dinamiche interne: gli stili di vita delle classi sociali, i gusti nei consumi, le istituzioni educative, la religione, la letteratura, le politiche della casa e altre ancora.

Come il concetto di *habitus*, anche la nozione di *campo* ha la funzione di trascendere il dualismo soggetto/oggetto. Nel caso del *campo*, il superamento dell'opposizione permette di comprendere i conflitti per il possesso delle varie forme di capitale che avvengono nel mondo sociale. Conflitti che coloro che rimangono intrappolati nell'opposizione soggetto/oggetto non riescono a comprendere fino in fondo. Quando Bourdieu elabora questo genere di riflessione critica pensa soprattutto all'approccio positivista, a quello che chiama "materialismo volgare" e alla visione che chiama "idealista". Il paradigma positivista - così come le nozioni di cui si serve - non riesce a illuminare sufficientemente il carattere conflittuale della vita sociale. D'altra parte, un certo materialismo volgare concepisce gli effetti dell'appartenenza di classe sugli individui come una relazione diretta e meccanica, mentre l'uso della nozione di *campo* permette di analizzare i comportamenti individuali come manifestazioni *mediate* della relazione individuale con le strutture sociali. Nei confronti di ciò che chiama "idealismo", infine, la nozione di *campo* permette di correggere uno sguardo che privilegia i vissuti, le percezioni e le esperienze individuali a scapito delle "condizioni sociali che stanno alla base della loro produzione". Insomma, per Bourdieu, parlare di *campi* piuttosto che di popolazioni, di gruppi, di organizzazioni o di istituzioni significa volgere l'attenzione verso i modelli latenti di interesse in conflitto che danno forma a queste realtà empiriche.

Le nozioni di *habitus* e di *campo* e *capitale* non possono essere considerate separatamente perché appartengono a un sistema concettuale integrato. Alla relazione un po' *naïve* tra individuo e società, Bourdieu sostituisce la relazione tra *habitus*, *campi* e *capitale*. o, per usare le sue stesse

parole, tra “la storia incarnata nei corpi”, come “sistema di *disposizioni*”, e la “storia oggettivata nelle cose”, nella forma di sistemi di *posizioni*. Nella *Distinzione* Bourdieu spiega questo modello con un’equazione:

$$[(\textit{habitus}) (\textit{capitale})] + \textit{campo} = \textit{pratica}.$$

Come fa notare Loic Wacquant, è evidente che il fuoco dell’attenzione qui è posto più sulla “relazione tra” che non sui singoli componenti dell’equazione:

La parte cruciale di questa equazione è la *relazione tra*, perché né l’*habitus* né il campo hanno la capacità di determinare unilateralmente l’azione sociale. E’ l’incontro tra disposizione e posizione, la corrispondenza (o disgiunzione) tra strutture mentali e strutture sociali, che genera la pratica. Ciò significa che, per spiegare ogni evento o modello sociale, si deve prendere in esame sia la costituzione sociale dell’agente che la conformazione (makeup) dell’universo sociale dentro il quale egli opera, così come le condizioni particolari sotto le quali essi si incontrano e si intrecciano (Wacquant, 2006).

Così se l’*habitus* dà forma alle pratiche “dall’interno”, il *campo* struttura l’azione “da fuori”: offre agli individui una gamma di possibili posizioni e movimenti che l’agente può adottare o meno, ognuno dei quali è associato a determinati “profitti”, costi e possibilità. Inoltre la posizione occupata nel campo, determinata, lo ricordiamo, dal possesso di capitale, spinge gli agenti verso modelli particolari di pensiero e di condotta: coloro che occupano le posizioni dominanti in un campo tendono a mettere in atto strategie di conservazione rispetto alla distribuzione di capitale esistente, mentre coloro che sono relegati in posizioni marginali sono più disponibili a dispiegare strategie di sovversione degli assetti del campo.

Non esistono, dunque, nel mondo di Bourdieu, strutture oggettive separate dai soggetti che ne riconoscano la legittimità. Tra *habitus* e *campo* si istaura una relazione molto stretta che è di condizionamento – “il campo struttura l’*habitus* che è il prodotto dell’incorporazione della necessità immanente in quel campo” (Bourdieu e Wacquant, 1992:94), ma anche di costruzione cognitiva – “l’*habitus* contribuisce a costituire il campo come mondo significativo, dotato di senso e di valore, nel quale vale la pena di investire le proprie energie” (ivi: 94). In altre parole, lo ripetiamo, l’azione è il prodotto dell’*intreccio* tra le disposizioni (*habitus*), e le dinamiche dei *campi*.

Le nozioni di *habitus*, *campo* e *capitale* sono così strettamente collegate fra loro che le possibilità esplicative di ognuna possono essere dispiegate solo nella correlazione con le altre. Insieme esse offrono la possibilità di analizzare la genesi della violenza simbolica e della *doxa* - un concetto, quest’ultimo, che Bourdieu deriva da Husserl e che egli piega alle finalità conoscitive del sapere sociologico.

2. Interpretazione della modernità: economia politica e violenza simbolica

Sebbene Bourdieu eviti accuratamente di elaborare una teoria generale della modernità, è indubbio che la sua sociologia costituisca un contributo importante e originale all’analisi della società contemporanea. Lo sguardo bourdieusiano sulla modernità si appunta in particolare sul funzionamento delle forme simboliche del potere e cioè sulla capacità propria del sistema di significati e di significazioni di sancire e rafforzare, perpetuandole, le relazioni di oppressione e di sfruttamento. Bourdieu stesso riconosce questa centralità nel suo lavoro, quando scrive:

Penso che il momento centrale del mio lavoro sia l’analisi dei fondamenti delle forme simboliche di dominio; la violenza simbolica del potere di tipo coloniale, del dominio culturale, della mascolinità, sono altrettanti poteri

che hanno in comune il fatto di essere esercitati in qualche modo da struttura a struttura. Sono poteri che risiedono in strutture oggettive, nella struttura dei salari, dei rapporti di forza coloniali, nella struttura del potere universitario, ecc. e si trovano al tempo stesso nella testa degli agenti. Queste strutture possono funzionare solo con la complicità di agenti che hanno interiorizzato le strutture secondo cui il mondo è organizzato (2002a/2004: 22-23).

Ma cos'è per Bourdieu la *violenza simbolica*?

Bourdieu usa per la prima volta questo concetto ne *La riproduzione* (Bourdieu, 1970), anche se il quadro teorico entro cui si situa inizia a prendere corpo negli scritti algerini e soprattutto nelle successive sistematizzazioni che di quell'esperienza fa negli anni successivi (Bourdieu, 1958, 1972, 1980). Da questo momento in poi la nozione di violenza simbolica è una presenza costante nell'opera bourdieusiana. Le definizioni più recenti e più esaurienti sono contenute nello studio sul dominio maschile (Bourdieu, 1998), in *Meditazioni pascaliane* (Bourdieu, 1997) e nei seminari di Chicago e di Parigi, raccolti in volume all'inizio degli anni Novanta (Bourdieu e Wacquant, 1992). Quella che segue proviene da quest'ultimo testo:

La violenza simbolica (...) è quella forma di violenza che viene esercitata su un agente sociale con la sua complicità. (...) Gli agenti sociali, in quanto sono agenti di conoscenza, anche quando sono sottoposti a determinismi, contribuiscono a produrre l'efficacia di ciò che li determina, nella misura in cui strutturano ciò che li determina. Ed è quasi sempre negli aggiustamenti tra i fattori determinanti e le categorie di percezione che li costituiscono come tali che si instaura l'effetto di dominio. (...) Chiamo 'misconoscimento' il fatto di accettare quell'insieme di presupposti fondamentali, pre-riflessivi, che gli agenti sociali fanno entrare in gioco per il semplice fatto di prendere il mondo come ovvio, e di trovarlo naturale così com'è perché vi applicano strutture cognitive derivate dalle strutture di quello stesso mondo. Dal momento che siamo nati in un mondo sociale, accettiamo un certo numero di postulati, di assiomi, che vengo assunti tacitamente e che non hanno bisogno di venir inculcati. Per questo l'analisi dell'accettazione dossica del mondo, frutto dell'immediato accordo tra strutture oggettive e strutture cognitive, è il vero fondamento di una teoria realistica del dominio e della politica. Di tutte le forme di "persuasione occulta" la più implacabile è quella esercitata semplicemente dall'*ordine delle cose* (Bourdieu e Wacquant 1992/1992: 129).

La nozione di *violenza simbolica* permette di rispondere all'interrogativo di come sia possibile che un ordine sociale palesemente fondato sull'ingiustizia come quello attuale, possa perpetuarsi senza che venga messa in questione la sua legittimità. A cosa si deve "la sorprendente facilità con la quale i dominanti impongono il loro dominio?" nella società contemporanea, si chiede Bourdieu, riallacciandosi al problema che affronta Hume nel saggio *Dei primi principi del governo* (1758/1974). La risposta che dà Bourdieu è la seguente: ciò dipende dal fatto che le risorse culturali – e specialmente le credenziali educative, i meccanismi di selezione, le classificazioni cognitive, ecc. – possono essere usate dagli individui e dai gruppi per perpetuare le loro posizioni di privilegio e di potere. Detto in altri termini, il mantenimento dello *status quo* dipende dall'attivazione da parte delle classi dominanti di dispositivi di ordine simbolico. Il modo in cui questo accade nella società contemporanea è appunto l'oggetto delle analisi compiute da Bourdieu nei più diversi ambiti della vita sociale, di cui ci occuperemo tra breve. Prima di questo è però utile accennare ai passaggi teorici che portano Pierre Bourdieu ad elaborare la sua "economia politica della violenza simbolica".

Il primo movimento in questa direzione consiste nello sgomberare il campo da una visione "fisicalista" del potere, che concepisce le relazioni di dominio unicamente come prodotto di coercizione normativa o di violenza fisica. Bourdieu parte dalla considerazione che nella società contemporanea occidentale il potere viene esercitato tramite pratiche *simboliche* che affiancano, e in molti casi sostituiscono, la coercizione fisica. Il "nuovo modo del dominio", egli osserva,

sostituisce la repressione con la seduzione, la forza pubblica con le pubbliche relazioni, l'autorità con la pubblicità, la maniera forte con la maniera dolce, e ottiene l'integrazione simbolica delle classi dominate più con

l'imporre bisogni che inculcando norme" (1979: 158-159).

La legittimazione "di ciò che è" gioca dunque un ruolo di primo piano. In altre parole, in luogo dell'aperta coercizione vengono messi in atto dispositivi di *giustificazione* dell'ordine esistente, che, incorporati dall'*habitus*, assicurano la tendenziale concordanza tra le strutture cognitive degli individui e le strutture sociali. Qui troviamo il secondo movimento: la *reciproca concordanza tra sistemi simbolici e mondo sociale*. Il riconoscimento di legittimità non si configura come libero atto della coscienza, come per Weber, ma come "accordo immediato e tacito che fonda la relazione di soggezione *dossica* che ci lega, con tutti i legami dell'inconscio, all'ordine costituito" (1994/1995:114). La legittimazione del potere affonda le sue radici, dunque, proprio nei comportamenti e nelle disposizioni considerate comunemente come "naturali" e che invece sono per Bourdieu "costruite politicamente", così come lo sono le categorie di percezione che le sorreggono.

La teoria della violenza simbolica distanzia Bourdieu, oltre che dall'impostazione weberiana, anche dalla tradizione durkheimiana. I sistemi simbolici non esercitano solo funzioni di comunicazione e d'integrazione sociale, come per Durkheim, ma operano come potenti strumenti di dominio in quanto sono dei veri e propri agenti *costitutivi* della realtà. "Le parole fanno le cose", afferma Bourdieu "perché fanno il consenso sulla loro esistenza e sul loro senso". Poiché le categorie di percezione disponibili nel mondo sociale non possono che essere quelle che lo stesso dominio crea e riproduce incessantemente, esse "rispecchiano esattamente l'ordine costituito" e "si impongono con tutte le apparenze della realtà oggettiva" (1979/1983: 548). Il sodalizio tra strutture sociali e strutture cognitive si configura così come "una delle più solide garanzie di dominio sociale", perché può "intervenire sul mondo, agendo sulla rappresentazione del mondo" (Bourdieu e Wacquant, 1992/1992: 123).

Il potere simbolico, al contrario di quanto avviene per la coercizione fisica e normativa, esercita la più efficace forma di violenza che si possa concepire: "quella di costringere i dominati a collaborare attivamente alla loro dominazione". Questo è il terzo, fondamentale movimento in direzione di una teoria compiuta del dominio simbolico: l'elaborazione del concetto di *violenza simbolica*, che indica propriamente, appunto, la collaborazione attiva dei dominati ai meccanismi della dominazione. L'esercizio del dominio è così efficace nella società contemporanea perché si nutre dell'adesione che i dominati accordano ai dominanti (e quindi al dominio che essi esercitano nel mondo sociale). Per pensare il loro rapporto con i dominanti, infatti, i dominati dispongono soltanto delle strutture cognitive che hanno in comune con coloro che li dominano. E poiché tali strutture sono "forme dei rapporti di potere esistenti incorporate nell'*habitus*, esse fanno apparire questo rapporto come naturale" (1998/1998: 45).

Le analisi attraverso le quali Bourdieu svela il funzionamento della *violenza simbolica* nella società contemporanea sono tra le più belle che egli ci abbia lasciato: il saggio sul dominio maschile, "la forma paradigmatica di violenza simbolica" (1998), gli studi sullo Stato, "il luogo della concentrazione e dell'esercizio del potere simbolico" (1994/1995: 89-119) e sulla famiglia, "una finzione, un artificio sociale, un'illusione" (ivi: 121-131), o sui contadini maschi del sud della Francia, che le nuove condizioni sociali costringono al celibato, e molte altre. In ognuno di questi studi Bourdieu mostra come la simbiosi tra strutture cognitive e strutture sociali, che opera attraverso l'incorporazione nell'*habitus*, si fonda sulla dialettica descrizione-prescrizione. I sistemi simbolici più potenti sono infatti quelli che, mentre sembrano *descrivere* una realtà sociale (la relazione tra uomini e donne, lo Stato, la famiglia, ecc.), in realtà *prescrivono* un modo di esistenza. E' per questo motivo che l'analisi dell'*accettazione dossica del mondo* è per Bourdieu "il vero fondamento di una teoria realista del dominio e della politica" ed occupa il primo posto nella gerarchia dei compiti della sociologia.

Sistema educativo, violenza simbolica e riproduzione.

L'ambito in cui la violenza simbolica viene esercitata con maggior efficacia è quello dell'educazione scolastica. Per questo motivo, secondo Bourdieu, la sociologia dell'educazione non deve essere considerata come una branca specialistica, ma come uno degli ambiti più importanti della sociologia generale. Gli studi sul sistema educativo accompagnano tutto il percorso scientifico di Bourdieu, dalle prime ricerche condotte insieme a Jean-Claude Passeron sulla cultura degli studenti, la trasmissione del capitale culturale e i processi di selezione accademica (Bourdieu e Passeron, 1964; 1970) fino alle indagini più recenti sulle *grandes écoles* (1984; 1989).

Il sistema educativo costituisce per Bourdieu "l'istituzione centrale delle società moderne". Una tale importanza deriva dal fatto che la scuola costituisce la principale istituzione di controllo dell'allocazione dei privilegi. Come ambito primario in cui si producono, trasmettono e accumulano le varie forme di capitale culturale, il sistema scolastico ha la funzione di *riprodurre* i sistemi dominanti di classificazione attraverso i quali viene esercitato il potere simbolico. Con ciò, questa istituzione si prende carico della "santificazione" delle divisioni sociali.

(...) Il sistema di insegnamento su cui ho lavorato a partire da pulsioni etico-politiche, mi è apparso, via via che lo conoscevo meglio, l'istituzione centrale delle società moderne (...). Per dirla in maniera molto semplice, un po' semplicistica, vi sono due grandi principi di dominio nella società moderna: il capitale economico da un lato, e quel che ho chiamato "capitale culturale". Questo capitale ha proprietà assai particolari, tra l'altro ha quella di essere parzialmente incorporato, va a dire che è parte della nostra testa e, per esempio, muore con noi. Non si può trasmettere in eredità, né direttamente sotto forma di assegno. Lo si trasmette in modo più diffuso, col discorso, ecc. (...) Il capitale culturale diviene una delle strade determinanti della riproduzione" (2002a/2004: 24-25).

Il sistema scolastico svolge la funzione di *riproduzione* dell'ordine sociale attraverso una molteplicità di meccanismi assai complessi, che Bourdieu (con Passeron) non manca di esaminare dettagliatamente negli studi sull'argomento (Bourdieu e Passeron, 1964; 1970).

Il primo livello al quale agisce il meccanismo della riproduzione è quello della conservazione e consacrazione dell'eredità culturale. La scuola non trasmette solo conoscenze tecniche o competenze specifiche, ma provvede anche alla socializzazione in una particolare tradizione culturale. E', questa, la funzione della *riproduzione* culturale. Quando questo primo dispositivo di base si combina con una pedagogia tradizionale, il sistema educativo esercita una seconda funzione, quella di *riprodurre i rapporti sociali tra le classi*. Rinforza, cioè, la disuguale distribuzione sociale delle varie forme di capitale. Il terzo dispositivo, quello che desta maggior interesse dal punto di vista simbolico, è di *legittimazione*: "consacrando" l'eredità culturale che trasmette, il sistema educativo contribuisce al misconoscimento della sua effettiva funzione di riproduzione sociale.

I diplomi e i titoli scolastici che la scuola rilascia non possiedono altra funzione che quella di definire e legittimare l'ordine sociale contemporaneo, per mezzo di un insieme di gratificazioni al tempo stesso materiali e immateriali, temporali e spirituali, che sanciscono le divisioni sociali. Il sistema scolastico opera dunque soprattutto attraverso un sistema simbolico in base al quale le disuguaglianze sociali sono presentate come attributi "naturali" e ineluttabili che provengono dal talento e dalle aspirazioni individuali, dagli sforzi soggettivi, dalle "motivazioni" personali, ecc. Ciò può avvenire essenzialmente perché il capitale culturale, benché essenzialmente accumulato e trasmesso in seno alla famiglia, appare consustanziale alla persona che ne è portatrice. Per mezzo di un tale "effetto di naturalizzazione" la stratificazione sociale viene legittimata e riprodotta.

E' utile aggiungere che l'originalità di questa impostazione ha reso Bourdieu un punto di riferimento chiave della teoria della riproduzione sociale.

Violenza simbolica, gusti estetici e consumi culturali

L'effetto di naturalizzazione non trova applicazione soltanto nei sistemi scolastici: svariati sono gli ambiti nei quali il dominio simbolico utilizza le differenze culturali per sancire e legittimare le disuguaglianze sociali presenti nella società contemporanea. Bourdieu dedica una delle sue opere più conosciute – *La distinction* (1979), considerata da molti uno degli studi sociologici più importanti del ventesimo secolo – proprio all'analisi del funzionamento dell'effetto di naturalizzazione nelle pratiche di consumo e nei giudizi estetici. Egli giunge così a mostrare come le pratiche di *distinzione* simbolica che si applicano alle preferenze individuali nel cibo, nel vestiario, nell'arredamento, negli stili di vita, ecc. incorporino una sotterranea logica di inclusione e di esclusione. Una logica che viene veicolata attraverso il *gusto*, una sorta di precipitato delle singolarità del corporeo e di tutte le strutture sociali, simboliche e storiche.

Bourdieu ritiene che “la base dei sistemi di classificazione che strutturano la percezione del mondo sociale e che designano gli oggetti del piacere estetico” vada cercata nella struttura di classe della società. I giudizi estetici, così come i comportamenti di consumo che in qualche modo li accompagnano, sono radicati nella posizione occupata dall'individuo in seno alla stratificazione sociale.

Quando si cerca di determinare in che modo gli atteggiamenti colti e le competenze culturali espresse tramite la natura dei beni consumati e il modo di consumarli variano a seconda delle diverse categorie di attore sociale e a seconda degli ambiti a cui vengono applicati, da quelli più legittimi come la pittura o la musica, fino a quelli più liberi come l'abbigliamento, l'arredamento o la cucina e, all'interno degli ambiti legittimi, a seconda dei “mercati”, “scolastico” o “extrascolastico”, sui quali vengo offerti, si appurano due fattori fondamentali: da un lato, il rapporto strettissimo che lega le pratiche culturali (o le relative opinioni) al capitale scolastico (misurato in base ai titoli di studio ottenuti) e, in via subordinata, all'origine sociale (stabilita mediante la professione del padre); dall'altro lato, il fatto che, a parità di capitale scolastico, nel sistema esplicativo delle pratiche o delle preferenze, il peso dell'origine sociale aumenta quando ci si allontana dagli ambiti più legittimi” (1979/ 1983: 5-6).

L'ampia mole di dati raccolti da fonti primarie e secondarie – le quali offrono tra l'altro un quadro quanto mai ricco della Francia degli anni sessanta - viene impiegata per confutare le teorie pure dell'arte, secondo le quali il giudizio estetico è un dono naturale e una disposizione innata.

L'ideologia del gusto naturale trae le sue parvenze e la sua efficacia dal fatto che, come tutte le strategie ideologiche che si sviluppano nella lotta quotidiana tra le classi, *naturalizza* le differenze reali, trasformando in differenze di natura delle diversità che derivano invece dai modi di acquisizione della cultura e dando un riconoscimento di legittimità solo a quel rapporto con la cultura (o con il linguaggio) che presenta meno tracce visibili della sua genesi; che non avendo nulla di “imparato”, di “già preparato”, di “affettato”, di “studiato”, di “scolastico” o di “libresco”, manifesta con disinvoltura e naturalezza il fatto che la vera cultura è natura, rinnovato mistero dell'Immacolata concezione” (1979/1983: 67).

Studiando la natura sociale del gusto estetico, Bourdieu giunge a spiegare il funzionamento dei “meccanismi dell'integrazione simbolica nella società dei consumi” (Boschetti, 2003: 74). Tali meccanismi agiscono a vari livelli.

Il primo livello è relativo alla coerenza tra differenze di classe e diversità degli stili di vita. Sia la coerenza di classe che le differenze tra le classi negli stili di vita possono essere spiegate in termini di “*habitus* di classe”, e cioè come sistemi di disposizioni interiorizzate propri di ogni classe. L'*habitus* della piccola borghesia (“frazione dominata della classe dominante”) è caratterizzato ad esempio dall'osservanza di un certo conformismo nei comportamenti, dalla ricerca ansiosa di autorità e di modelli di condotta, in breve da “un insaziabile desiderio di regole”, che sottopone la vita quotidiana a una disciplina rigorosa. Tutto ciò è profondamente diverso dall'*ethos* degli strati più alti della borghesia (“frazione dominante della classe dominante”), che “supporta e autorizza tutte le forme manifeste o nascoste di *certitudo sui*: grazia, casualità, facilità, eleganza, libertà, in una parola ‘naturalezza’“. Ancora un altro esempio: i gusti del proletariato nei confronti del teatro,

della pittura, della fotografia, del cinema, ecc. sono il prodotto di una disposizione considerata dalla cultura legittima come “anti-estetica”, in quanto fondata sull’aspettativa che vi sia “continuità tra arte e vita”, sull’ostilità nei confronti delle sperimentazioni formali, e sulla convinzione che si debba stabilire la supremazia del contenuto rappresentativo della realtà rispetto agli aspetti formali. Una tale “estetica pragmatica e funzionalista”, che ritiene gratuiti e futili gli esercizi formali di ogni genere di “arte per l’arte”, è una delle manifestazioni dell’antipatia disposizionale che le classi dominate nutrono verso la formalità e i formalismi, e dell’impegno verso ciò che è sostanziale e “reale”. Un *habitus*, questo, che si ritrova non solo nei gusti estetici, ma “in tutte le scelte della vita quotidiana”, compresi i modi di mangiare, di socializzare, di vestire e di arredare la casa.

Questo genere di differenze sono espressione per Bourdieu di “differenti gradi di distanza dalla necessità”. Questo è il secondo livello al quale agiscono i meccanismi di integrazione simbolica. Le disposizioni estetiche della borghesia trovano il loro prerequisito sociale nella “nella rimozione della necessità economica e nella distanza oggettiva e soggettiva dalle “urgenze pratiche” della vita quotidiana. Il pragmatismo dei lavoratori e il loro funzionalismo sono invece radicati in condizioni di esistenza che non forniscono risorse per tenere la necessità a distanza e che dunque non permettono di sfuggire “alle urgenze e agli interessi ordinari”.

Vi è inoltre un terzo livello: le differenze nella *composizione* e nel *volume* del capitale economico e del capitale culturale. Bourdieu ricostruisce lo scenario della stratificazione di classe nella Francia contemporanea, sulla base di un’analisi dettagliata delle “risorse utilizzabili” (le varie specie di capitale) dai diversi strati sociali, arricchendo l’analisi tradizionale della stratificazione sociale con l’introduzione di un elemento nuovo: le *divisioni interne alle classi*. Si tratta di uno dei contributi più originali che *La Distinction* fornisce allo studio della società contemporanea. Secondo Bourdieu sia la classe media che le classi alte sono strutturate intorno a una duplice opposizione: da un lato, tra frazioni relativamente povere di capitale economico, ma ricche di capitale culturale (gli insegnanti di scuola e i “nuovi intermediari culturali” della piccola borghesia e i professori nelle classi alte); dall’altro, tra frazioni relativamente ricche di capitale economico ma povere di capitale culturale (i piccoli commercianti e gli artigiani nelle classi medie, e gli industriali e i commercianti proprietari nelle classi alte). Nel mezzo ci sono, in ogni classe, frazioni caratterizzate da un ammontare medio di ambedue i tipi di capitale (i piccoli *managers* nella classe media e le professioni liberali e i grandi manager nelle classi alte). Tali opposizioni strutturali possono spiegare le differenze tra gli *habitus*, gli stili di vita, la visione del mondo e le pratiche quotidiane. La compresenza di *habitus* e stili di vita differenti nella piccola borghesia - ad esempio l’antimodernismo repressivo del gruppo in declino dei piccoli commercianti, i quali tendono a rifiutare il “lassismo” nell’educazione dei bambini o nei comportamenti sessuali, da un lato, e l’edonismo della nuova piccola borghesia, dall’altro - viene spiegata da Bourdieu nei termini di una differenza tra forme e volume di capitale posseduto.

Le differenze tra le disposizioni interne alle classi sociali non vanno tuttavia considerate come se fossero strutturali e statiche, poiché mutano con il mutare del mondo sociale. Esse sono l’espressione di conflitti che si ingaggiano per la definizione del “principio dominante di dominazione”. Sono battaglie, cioè, per determinare l’importanza relativa del capitale economico, culturale o sociale necessario a ottenere o mantenere posizioni socialmente dominanti, e per assicurare “il miglior tasso di conversione per il tipo di capitale del quale ogni gruppo è maggiormente provvisto”. Inoltre i conflitti tra gusti estetici differenti - e cioè tra concezioni opposte del bello e dell’utile - sono espressione di una ricerca d’identità che viene perseguita attraverso mutevoli posizionamenti nel sistema di differenze sociali. Un tale costante lavoro per *differenziarsi* dagli altri è ciò che Bourdieu chiama “strategie di distinzione”.

Negli studi sul sistema scolastico e sul gusto Bourdieu non prende in esame in modo esplicito né il funzionamento del campo economico né quello del campo statale (che chiama anche “burocratico”), che in queste come in altre indagini rimangono per lo più sullo sfondo. Ciò non significa che non rivestano un’importanza di primo piano nel complicato gioco dei dispositivi simbolici del dominio. In un testo meno noto di quelli che abbiamo fin qui esaminato, ma di grande valore teorico ed empirico, Bourdieu affronta direttamente questo tema a partire da uno studio di caso sul mercato della casa (2000). L’intento di questo lavoro è mostrare come le leggi economiche che regolano il mercato non godano affatto di autonomia rispetto alla politica, come vorrebbe, invece, la vulgata neo-liberale. Così come le disposizioni, i gusti e le aspirazioni individuali che implicano delle decisioni di tipo economico – in questo caso la scelta di un’abitazione – sono costruite socialmente, anche le dinamiche della produzione e della distribuzione dei beni non rispondono a leggi immanenti all’economia, ma sono frutto di una costruzione sociale di natura fondamentalmente politica. Vediamo come Bourdieu articola la sua analisi a partire dal caso specifico del mercato delle case unifamiliari. Scrive l’autore:

Il mercato delle case unifamiliari, come, certo in gradi diversi, ogni mercato, è il prodotto di una *doppia costruzione sociale*, a cui lo Stato contribuisce in misura decisiva: costruzione della domanda, attraverso la produzione delle disposizioni individuali e, più precisamente, dei sistemi di preferenze individuali – soprattutto in fatto di proprietà o di affitto – e anche attraverso l’attribuzione delle risorse necessarie, cioè gli aiuti statali alla costruzione o all’affitto, definiti da leggi e regolamenti dei quali è anche possibile descrivere la genesi; costruzione dell’offerta, attraverso la politica dello Stato (o delle banche) in materia di credito ai costruttori che contribuisce, con la natura dei mezzi di produzione utilizzati, a definire le condizioni di accesso al mercato, e più precisamente, la posizione nella struttura del campo, molto disperso, dei produttori di case, dunque le costruzioni strutturali che gravano sulle scelte d’ognuno di essi in fatto di produzione e di pubblicità (2000/2004: 34).

Sostenere che si tratta di una “doppia costruzione” - dell’offerta e della domanda – significa ritenere che il mercato immobiliare, in ognuna delle sue componenti, non gode di alcuna autonomia rispetto ai meccanismi di funzionamento del mondo sociale. Sia la domanda che l’offerta dipendono infatti da una serie di fattori squisitamente sociali e politici, come Bourdieu mostra puntualmente nel corso di questo studio.

Le scelte economiche che riguardano la casa – come acquistare o affittare, acquistare dell’usato e del nuovo, e, in questo caso, un’abitazione tradizionale oppure costruita in serie – dipendono, da una parte, dalle *disposizioni* economiche (costituite socialmente) degli agenti, in particolare dai loro gusti, e dai mezzi economici che possono avere a loro disposizione, e, d’altra parte, dallo *stato dell’offerta* di abitazioni. Ma i due termini della relazione canonica, che la teoria economica neoclassica tratta come dati incondizionati, dipendono a loro volta, in maniera più o meno diretta, da tutto un insieme di condizioni economiche e sociali prodotte dalla “politica della casa (2000/2004: 33).

Le disposizioni economiche più fondamentali, i bisogni, le preferenze, le inclinazioni – non sono esogene, vale a dire dipendenti da una struttura umana universale, bensì *endogene* e dipendenti da una storia, che è precisamente la stessa storia del mondo economico in cui esse vengono richieste e ricompensate. (...) *L’economia delle pratiche economiche*, questa ragione immanente alle pratiche, trova la sua origine non in “decisioni” della volontà e della coscienza razionale o in determinazioni meccaniche sorte da poteri esterni, ma nelle disposizioni acquisite attraverso apprendimenti sociali a un lungo confronto con le regolarità del campo (2000/2004: 25)

E’ nel mondo sociale, afferma Bourdieu, che la costruzione delle aspettative, dei desideri e delle aspirazioni individuali si incontra con le “leggi” e con gli interessi del mercato, sostenuti e sanciti dallo Stato. La dimensione economica dei fenomeni non ha niente di “naturale”, ma è in realtà frutto di una costruzione eminentemente politica. Lo studio del mercato immobiliare offre dunque la possibilità a Bourdieu di ampliare l’orizzonte della ricerca e di affrontare la questione più generale della natura delle *disposizioni economiche*, discutendo gli assunti propri delle teorie economiche neoclassiche, sostenitrici di una visione “naturalizzata” e astorica delle dinamiche del mercato. Ed è in questo confronto che Bourdieu mostra empiricamente come le leggi economiche siano il prodotto storico di decisioni politiche. Inoltre i dati raccolti e le interviste condotte su un

campione di acquirenti permettono a Bourdieu di condurre una brillante ricostruzione antropologica dei significati simbolici che l'acquisto di una casa riveste per gli individui e le famiglie.

A partire da questo caso l'autore elabora un'accurata analisi dei rapporti che sussistono nella società contemporanea tra economia e Stato, prendendo di mira il discorso economico neo-classico e le teorie sociologiche che ad esso si rifanno più o meno direttamente. I motivi di critica teorica al paradigma economico neo-classico sono gli stessi che Bourdieu utilizza in altri testi contro l'approccio utilitarista e il modello dell'azione razionale, di cui Becker e Coleman sono i maggiori esponenti: l'astrattezza dell'attore economico, la critica del concetto di "capitale umano", la denegazione della natura storica e sociale delle pratiche economiche.

L'economia non è dunque, per Bourdieu, così neutra come il discorso economico dominante si sforza di far credere, né gode di autonomia nei confronti degli altri campi. E' solo l'*effetto di naturalizzazione* che deforma e maschera i fenomeni economici, inscrivendoli in un mondo che viene legittimato attraverso la sua de-storicizzazione e naturalizzazione. Scrive nell'*Introduzione a Les structures sociales de l'économie*:

Tra la teoria economica nella sua forma più pura, ossia la più formalizzata, che non è mai così neutra come essa vuol far credere, e le politiche che vengono attuate in suo nome o legittimate tramite essa, si frappongono degli agenti e delle istituzioni carichi di tutti i presupposti ereditati dal radicamento in un mondo economico particolare, nato da una storia sociale singolare. L'economia neo-liberale, la cui logica tende oggi a imporsi al mondo intero tramite organismi internazionali come la Banca Mondiale o il Fondo Monetario Internazionale e tramite i governi cui dettano, in modo diretto o indiretto, i loro principi di "governabilità", deve un certo numero delle sue caratteristiche, pretesamene universali, al fatto di essere immersa, *embedded*, in una società particolare, ossia radicata in un sistema di credenze e di valori, un *ethos* e una visione morale del mondo, in breve, in un *senso comune economico*, legato, in quanto tale, alle strutture sociali e alle strutture cognitive di un ordine sociale particolare. Ed è da questa economia particolare che la teoria economica neoclassica attinge i suoi presupposti fondamentali, che essa formalizza e razionalizza, costituendoli così come fondamento di un modello universale (2000/2004: 27).

Lo Stato, "banca centrale del capitale simbolico".

Tra il campo economico e il campo dello Stato sussiste dunque una relazione di particolare rilevanza. La questione, come si è già accennato, emerge molto chiaramente dalle risultanze dell'analisi empirica sul mercato immobiliare, ma viene affrontata da Bourdieu anche in altre opere (Bourdieu, 1994; 1997). Lo Stato, afferma Bourdieu, contribuisce all'esistenza e alla riproduzione del campo economico, ed è di fondamentale importanza per la stessa strutturazione dei rapporti di forza interni al mercato. Per questo, scrive Bourdieu, anche la scienza economica è "sempre innanzitutto una scienza di Stato che è ossessionata dal pensiero di Stato" (ivi: 26).

Come contribuisce lo Stato, "esito e prodotto di un lento processo di accumulazione e di concentrazione di diverse forme di capitale", alla conservazione dell'economia neo-liberale? E' quanto Bourdieu cerca di spiegare in *Les structures sociales de l'économie*:

(...) Questo avviene soprattutto attraverso le differenti "politiche", più o meno circostanziali, che esso [lo Stato] mette in opera congiunturalmente (per esempio le "politiche della famiglia" che, per mezzo delle leggi di successione, la fiscalità gli assegni familiari e l'assistenza sociale agiscono sui consumi – soprattutto le abitazioni – e il tenore di vita) e, in modo più profondo, attraverso gli effetti strutturali esercitati dalle leggi di bilancio, dalla spesa per le infrastrutture, particolarmente nell'ambito dei trasporti, dell'energia, dell'abitazione, delle telecomunicazioni, la (de)fiscalizzazione degli investimenti, il controllo dei mezzi di pagamento e di credito, la formazione della forza lavoro e la regolamentazione dell'immigrazione, la definizione e l'imposizione delle regole del gioco economico come il contratto di lavoro: tutti interventi politici che fanno del campo burocratico un elemento di stimolo macroeconomico che contribuisce ad assicurare la stabilità e la prevedibilità

del campo economico (Bourdieu, 2000/2004: 29).

Lo Stato contribuisce all'unificazione dello spazio economico, dal momento che il campo dell'economia si costituisce soprattutto nel quadro dello Stato nazionale. Ma in epoca post-industriale la congiunzione di un insieme di fattori – la liberalizzazione, la deregolamentazione e lo sviluppo di nuove tecniche di comunicazione, con la relativa mobilità di capitali e la de-localizzazione dell'impresa – favorisce la costituzione di un *campo economico mondiale* polarizzato. Tale processo, indicato dalla *doxa* neo-liberale con “il nome di *mondializzazione*, pseudo-concetto insieme descrittivo e prescrittivo”, tende a indebolire i poteri regionali o nazionali e a “lasciare i cittadini senza difese di fronte alle potenze transnazionali dell'economia e della finanza” (Ivi: 256-257). Quest'ultima questione viene affrontata in particolare in una monumentale indagine sulle condizioni di vita degli abitanti delle periferie francesi, *La misère du monde* (Bourdieu, 1993). La mondializzazione provoca una forte limitazione del potere economico del singolo Stato, ma ciò non significa che esso non continui a esercitare un grande potere nel territorio nazionale, aderendo e legittimando la visione e la pratica neo-liberale, entro la quale si inquadrano le misure politiche di natura economica che “contribuiscono a creare la divisione sociale” (Bourdieu, 1993: 219). Da questo punto di vista l'opposizione tra liberalismo e statalismo, osserva Bourdieu, non resiste all'osservazione dei fatti.

La teoria bourdieusiana dello Stato non considera soltanto la relazione tra istituzioni statuali e processi economici. La visione di Bourdieu è ben più ampia e complessa. Uno dei suoi punti più interessanti e originali risiede nella visione dello Stato come principale agenzia di concentrazione e di esercizio del capitale simbolico. Vediamo come Bourdieu giunge a questa concezione.

Lo Stato è il risultato di un processo storico durante il quale i diversi campi (e naturalmente i possessori “legittimi” del capitale che definisce questi campi) competono tra di loro per imporre la supremazia del particolare tipo di potere di cui si servono.

Questa battaglia per imporre il *principio principale di dominazione*, che porta in ogni momento all'equilibrio nella divisione dei poteri, e cioè alla *divisione del lavoro di dominazione*, è anche una battaglia sul *principio legittimo di legittimazione*, e, inseparabilmente, sul modo legittimo di riproduzione dei fondamenti della dominazione. Essa può prendere la forma di veri e propri scontri armati (come nelle “guerre di palazzo” o nelle battaglie tra i detentori del potere temporale e del potere spirituale), o può assumere la forma di battaglie simboliche (come ad esempio le battaglie – che sono andate avanti per tutto il diciottesimo secolo e che continuano tutt'oggi – sulla preminenza del merito sull'ereditarietà o sul talento) (Bourdieu, 1992: 376).

Lo Stato moderno così come lo conosciamo oggi, è l'esito di battaglie che hanno portato all'emergere di un nuovo tipo di capitale, specificatamente moderno, che concentra le diverse specie di capitali in una sorta di *meta-capitale*, propriamente statale, che gli permette di esercitare un potere simbolico in tutti i campi e su tutti i capitali specifici:

Lo Stato è il punto di arrivo di un processo di concentrazione di diverse specie di capitale, la quale porta all'emergere di un capitale specifico, propriamente statale, che permette allo Stato di esercitare un potere sui diversi campi e sulle diverse specie particolari di capitale, in particolare sui tassi di scambio tra di esse, e quindi sui rapporti di forza tra i detentori. (...) Lo Stato, il quale dispone dei mezzi di imporre e inculcare principi durevoli di visione e di divisione conformi alle sue strutture, è per eccellenza il luogo della concentrazione e dell'esercizio del potere simbolico (Bourdieu, 1994/1995: 96, 104).

Lo Stato moderno, dunque, non è solo l'agenzia che “pretende per sé con successo il monopolio dell'uso legittimo della violenza fisica” – come recita la nota formula di Max Weber – ma è anche e soprattutto l'ente che si ascrive l'uso “della violenza simbolica” (Bourdieu, 1994/1995). Da qui, la geniale definizione dello Stato come “banca centrale del capitale simbolico” (Bourdieu, 1994; 1997).

L'esercizio del dominio simbolico si fonda sul fatto che lo Stato non esiste solo “là fuori”, nella forma di burocrazie, autorità e cerimonie. Esso vive anche “dentro” di noi, nella forma di categorie

mentali sanzionate “statualmente” e acquisite nel processo educativo come un insieme unitario di credenze e di strutture mentali, attraverso le quali costruiamo e interpretiamo il mondo sociale. Mentre nelle società poco differenziate i “principi di visione e di divisione comuni” si istituiscono nei corpi attraverso “tutta l’organizzazione spaziale e temporale della vita sociale”, nelle società complesse è lo Stato a contribuire in misura determinante alla “produzione e riproduzione degli strumenti di comprensione della realtà sociale”, come Bourdieu osserva in una delle opere più organiche della maturità, *Méditations pascaliennes* (1997/1998: 183):

In quanto struttura organizzativa e istanza regolatrice delle pratiche, [lo Stato] esercita in permanenza un’azione formatrice di disposizioni durevoli, attraverso tutti i vincoli e le discipline che fa subire in modo uniforme all’insieme degli agenti. Lo Stato impone in particolare, nella realtà e nei cervelli, tutti i principi di classificazione fondamentali – sesso, età, “competenza”, ecc. – attraverso l’imposizione di divisioni in categorie sociali - come attivi/inattivi – che sono il prodotto dell’applicazione di “categorie” cognitive, così reificate e naturalizzate; esso è all’origine dell’efficacia simbolica di tutti i riti di istituzione, di quelli che sono alla base della famiglia per esempio, come pure di quelli che si esercitano attraverso il funzionamento del sistema scolastico, il quale instaura, tra gli eletti e gli eliminati, differenze simboliche durature, spesso definite, e universalmente riconosciute nei limiti del suo ambito. La costruzione dello Stato si accompagna così alla costruzione di una sorta di trascendentale storico comune che, al termine di un lungo processo di incorporazione, diviene immanente a tutti i suoi “soggetti”. Attraverso l’inquadramento che esso impone alle pratiche, lo Stato istituisce e inculca forme simboliche di pensiero comuni, quadri sociali della percezione, dell’intelletto o della memoria, forme statali di classificazione, o, meglio, schemi pratici di percezione, di valutazione e di azione (Ibidem: 183-184).

Una teoria di questo tipo permette a Bourdieu di rompere sia con tutte le concezioni che vedono nello Stato un ente che media tra forze e interessi contrapposti, sia con le visioni monolitiche del potere statale. Lo Stato è anche “dentro di noi”, dice Bourdieu, sotto forma di convinzioni e credenze, di strutture mentali e di modi di pensare. Nel passo appena citato, ad esempio, Bourdieu cita la famiglia come uno degli ambiti nei quali si esprime con maggior efficacia l’esercizio della violenza simbolica statale. Essa che si incarna contemporaneamente sia nell’oggettività, sotto forma di strutture sociali che creano e legittimano la famiglia, sia nella “soggettività” o, se si preferisce, “nei cervelli, sotto forma di strutture mentali, di schemi di percezione e di pensiero”. Soffermiamoci per un attimo su questo punto, perché è esemplificativo del modo in cui Bourdieu inquadra la questione della violenza simbolica esercitata dallo Stato.

Il punto centrale dell’argomentazione di Bourdieu sta nel cogliere nella “famiglia” una costruzione discorsiva – la “definizione dominante e legittima della famiglia normale” – la quale, mentre sembra descrivere la realtà sociale, di fatto la costruisce (Bourdieu, 1994/1995: 121-131). La famiglia, in altri termini, è “solo una parola”, anzi, di più, essa è una vera e propria “parola d’ordine”, un “principio collettivo di costruzione della realtà collettiva”:

Così la famiglia come categoria sociale oggettiva (struttura strutturante) è il fondamento della famiglia come categoria sociale soggettiva (struttura strutturata), categoria mentale al principio di innumerevoli rappresentazioni e azioni (per esempio i matrimoni) che contribuiscono a riprodurre la categoria sociale oggettiva. (...) Niente sembra più naturale della famiglia: questa costruzione sociale arbitraria sembra situarsi dalla parte della naturalità e dell’universale (Bourdieu, 1994/1995: 125).

Come primo responsabile della costruzione delle categorie ufficiali con le quali vengono strutturate le popolazioni e le coscienze, lo Stato - “con un’opera di codificazione accompagnata da effetti economici e sociali perfettamente reali” - produce e riproduce la famiglia sia nell’oggettività del mondo sociale che nella mente dei soggetti. Nel mondo sociale oggettivo lo Stato compie innumerevoli “atti di costituzione” della famiglia: ne favorisce una certa forma, sostenendo chi vi si uniforma, distribuisce gli assegni familiari, organizza le operazioni di stato civile, ecc. Ma, contemporaneamente istituisce l’identità familiare come “uno dei più potenti principi di percezione

del mondo sociale”, incoraggiando il “conformismo logico” e il “conformismo morale”. In questa operazione di tipo prescrittivo, svolgono un ruolo cruciale gli statistici, i magistrati e gli operatori sociali, i demografi, ecc. Quando essi mettono in atto, “senza nessun esame, un pensiero di Stato – ossia le categorie di pensiero del senso comune, inculcate dall’azione di Stato”, contribuiscono a “riprodurre il pensiero statalizzato che è una delle condizioni di funzionamento della famiglia, questa realtà cosiddetta privata di origine pubblica” (Ivi, 130).

L’opera di integrazione necessaria a trasformare la famiglia da “finzione nominale” in “gruppo sociale i cui membri sono uniti da intensi legami affettivi” è svolta soprattutto dalla donna. E’ ad essa che è demandato il compito di perpetuare la famiglia come *corpo*, per mezzo di una continua creazione di quel “sentimento familiare” che viene costituito anche attraverso la riproduzione del dominio maschile, come Bourdieu mostra magistralmente ne *La domination masculine* (Bourdieu, 1998).

3. Considerazioni critiche

Naturalmente, come accade per ogni altro *corpus* scientifico, la sociologia di Bourdieu ha luci ed ombre. Dato lo scarso spazio a disposizione, non è possibile approfondire in modo esauriente quali tratti di questo immenso lavoro di studio della società possano essere considerati pienamente rispondenti – sia sotto il profilo teorico che empirico - alle istanze conoscitive poste dalla modernità. Mi limiterò perciò ad indicare brevemente alcuni aspetti del progetto bourdieusiano che destano maggiore interesse, sia nel senso che rappresentano un punto di riferimento per la sociologia del “dopo Bourdieu”, come recita il titolo di un volume dedicato al sociologo da Swartz e Zolberg (2004), sia perché sono ancora oggi oggetto di veementi critiche. Cercherò di evitare, per quanto possibile, quella che lo stesso Bourdieu chiama “lettura scolastica”: un modo di avvicinarsi ad un’opera scientifica falsato da quelle frontiere artificiali imposte dall’accademia che il lavoro di Pierre Bourdieu mette radicalmente in causa (Brubaker, 2004).

La fusione tra teoria e metodo: la costruzione dell’oggetto d’indagine.

Una delle “mutazioni” cui è più frequentemente sottoposta l’opera bourdieusiana, come è stato osservato da più parti, è il misconoscimento dell’intima relazione che sussiste tra dimensione teorica e dimensione empirica. Eppure uno degli aspetti che meglio definiscono l’originalità del *modus operandi* di Bourdieu è proprio questo. Bourdieu è profondamente convinto del fatto che i fenomeni sociali siano intrisi di teoria, e che le leggi che si scoprono attraverso l’indagine siano sempre niente altro che delle “ipotesi momentaneamente stabilizzate” – per usare le parole di Canguilhem, uno dei pensatori che segnano in modo particolare la postura di Bourdieu. Egli appartiene dunque a quella schiera di sociologi, non troppo folta, a dire il vero, per i quali è impossibile fare teoria della società senza sporcarsi le mani con il lavoro empirico, ma che ritengono, d’altra parte, che non si possa fare a meno di un rigoroso apparato concettuale che inquadri e sorregga la forza comunicativa del dato empirico, il quale, se lasciato a se stante, rimane muto (o troppo rumoroso, il che è più o meno la stessa cosa).

Nel modo in cui Bourdieu intende il lavoro sociologico, i concetti non sono qualificati da definizioni statiche, ma dall’uso effettivo che ne viene fatto, dalle interrelazioni e dagli effetti che producono nel corso della ricerca. Bourdieu torna su questo punto assai frequentemente. Una delle formulazioni più esplicite della questione la troviamo nel testo del seminario tenuto presso l’Ehess nel 1987 (Bourdieu e Wacquant, 1992/1992):

La divisione teoria/metodologia conferisce lo statuto di opposizione epistemologica a una opposizione costitutiva della divisione sociale del lavoro scientifico in un determinato momento (come l'opposizione tra professori e ricercatori di uffici studi). Credo che questa divisione in due istanze separate debba essere totalmente respinta, perché sono convinto che non sia possibile ritrovare il concreto combinando due astrazioni. Le scelte "tecniche" più empiriche sono infatti inscindibili dalle scelte di costruzione di oggetto più "teoriche. (...) il feticismo dell'*evidence* porta a respingere lavori empirici che accettano come evidente la definizione stessa dell'*evidence*: ogni ricercatore attribuisce lo statuto di dati *data* solo a una frazione minima del dato, e non, come si dovrebbe, a quella parte che viene chiamata all'esistenza scientifica dalla sua problematica, ma a quella che è stata avallata e garantita dalla tradizione pedagogica nella quale il ricercatore stesso si colloca, e solo a quella" (Bourdieu e Wacquant, 1992/1992: 178).

La *costruzione dell'oggetto d'indagine*, come si evince anche da questo passo, è per Bourdieu l'operazione decisiva della scienza della società. Si tratta di un aspetto cruciale della postura bourdieusiana, che molti hanno mancato di cogliere a pieno. Tra i principi cui si ispirano le operazioni teoriche ed empiriche che Bourdieu porta a sintesi nella costruzione dell'oggetto, ve n'è uno che dà spessore all'insieme dell'impianto epistemologico dell'autore. Si tratta del principio della *riflessività metodologica*, che, secondo la prospettiva di Bourdieu, presuppone una "rottura epistemologica nei confronti delle conoscenze pre-costituite". Ritorna qui, nel campo scientifico, il tema della *doxa* che abbiamo già incontrato a proposito del mondo sociale considerato nel suo insieme. La *doxa* assedia il sociologo, osserva Bourdieu, proprio come assedia tutti, con la "persuasione occulta" del pre-costituito e del luogo comune. Nella costruzione dell'oggetto di ricerca, dunque, lo scienziato sociale - se non intende "essere attraversato dall'oggetto che pretende di conoscere" - è chiamato ad attivare tutti i mezzi a sua disposizione per sottrarsi alla *doxa*, e a costruire l'oggetto scientifico a partire da una "rottura epistemologica" che consiste nel "prendere per oggetto il lavoro sociale di costruzione dell'oggetto precostituito" (Bourdieu e Wacquant, 1992/1992: 181).

Costruire un oggetto scientifico significa innanzitutto rompere col senso comune, cioè con le rappresentazioni condivise da tutti, siano esse semplici luoghi comuni della vita quotidiana o rappresentazioni ufficiali, spesso iscritte nelle istituzioni, e dunque sia nell'oggettività delle organizzazioni sociali che nei cervelli. Il precostituito è dappertutto. Il sociologo ne è letteralmente assediato, come tutti. Deve conoscere un oggetto, il mondo sociale, di cui è a sua volta il prodotto, cosicché i problemi che si pone al riguardo, i concetti - e in particolare le nozioni classificatorie che usa per conoscerlo, nozioni comuni come i nomi di professioni, o nozioni colte come quelle che veicola la tradizione della disciplina - sono molto probabilmente il prodotto di quello stesso oggetto. Il che contribuisce a conferire loro un'evidenza - risultante dalla coincidenza tra strutture oggettive e strutture soggettive - che le mette al riparo da ogni problematizzazione. (...) Tutte le apparenze, i consensi, giocano a favore dell'abdicazione empiristica, perché questa, omettendo la costruzione, lascia al mondo sociale *così com'è*, all'ordine costituito, le operazioni essenziali della costruzione scientifica - scelta del problema, elaborazione dei concetti e delle categorie di analisi - venendo così ad adempiere, almeno per difetto, a titolo di ratifica della *doxa*, una funzione fondamentalmente conservatrice (Bourdieu e Wacquant, 1992/1992: 187,194).

Alcune delle critiche più radicali mosse all'impianto bourdieusiano derivano in gran parte proprio dalla sottovalutazione dell'importanza che la costruzione dell'oggetto d'indagine riveste nella sociologia di Bourdieu. Il non riconoscere la centralità di questo aspetto così importante porta in primo luogo a concentrare l'attenzione più sull'*opus operatum che sul modus operandi* e, in secondo luogo, a isolare i concetti dal contesto teorico ed empirico in cui vengono utilizzati, cosa che rende difficile la comprensione del loro significato e della loro valenza scientifica.

E' il caso di uno dei rilievi critici più diffusi, quello di *determinismo*, sostanziato in molti casi da un duro attacco al concetto di *habitus*. I critici di Bourdieu che ritengono di poter leggere nell'*economia delle pratiche* un modello di tipo *determinista*, trascurano di considerare l'intima connessione che si istituisce tra campo, *habitus* e capitale. Sia coloro che leggono l'economia

generale delle pratiche come una forma di *determinismo economico* (Boudon, 1973; Jenkins, 1982; Honnet, 1986; Alexander, 1995), sia coloro i quali intravedono nella teoria dei campi una versione edulcorata dell'utilitarismo e della teoria dell'azione razionale (Caillé, 1988), cadono nell'errore di frammentare l'insieme dell'*opus* bourdieusiano, e di non cogliere il *movimento* tipico del lavoro d'indagine. Ciò conduce gli uni a leggere il modello bourdieusiano come un circolo chiuso - secondo la definizione data da Jenkins: "le strutture producono l'*habitus*, che determina le pratiche, che riproducono le strutture" (Jenkins, 1982) - e gli altri a trasformare quella che in Bourdieu è "un'azione congrua rispetto a certi interessi", in una "condotta razionalmente organizzata e deliberatamente diretta verso scopi chiaramente percepiti" (Wacquant, 1992: 27). Questa duplice operazione, intenzionalistica e utilitaristica, lascia in ombra, come osserva ancora Wacquant, "il paradossale movimento analitico che Bourdieu mette in atto attraverso la triade concettuale *habitus/capitale/campo*, e che consiste proprio nell'estendere la sfera dell'interesse riducendo al contempo quella dell'utilità e della coscienza" (ibidem).

Tutto ciò non deve far dimenticare, in ogni caso, che alcune formulazioni bourdieusiane, come ad esempio la nozione di *habitus*, non sempre presentano elementi di coerenza né sempre si armonizzano completamente con l'impianto generale della teoria delle pratiche. E' appena il caso di notare, ad esempio, che proprio la teoria dell'*habitus* - che, come si è visto, viene formulata in funzione del trascendimento della dicotomia tra soggetto e oggetto - conosce nel corso del tempo non poche oscillazioni tra il polo del soggettivismo e quello dell'oggettivismo (Ravaioli, 2002). Oscillazioni che rischiano in alcuni casi di mettere in crisi proprio la funzione mediazione tra soggetto e oggetto che Bourdieu affida a questa nozione.

Una sociologia engagé.

Come si è visto, il nucleo centrale dell'analisi bourdieusiana della società moderna è costituito dall'analisi del dominio, e in particolare di quella forma di dominio che viene esercitata attraverso costruzioni simboliche. Insieme alle proposte di natura epistemologica cui abbiamo accennato sopra, il contributo di Bourdieu su questo argomento rimane uno degli apporti più originali e più utili alla comprensione della società contemporanea che la sociologia abbia conosciuto nella seconda metà del novecento.

E' utile precisare che l'individuazione del *dominio simbolico* come forma specifica del potere esercitato dalle classi dominanti nella società contemporanea richiama proposte elaborate in altri momenti della storia della disciplina e in altri ambiti scientifici. Il pensiero va naturalmente a Foucault, anche se Bourdieu mostra notevoli resistenze di fronte a un accostamento con il teorico della "microfisica del potere". Non vi è dubbio, tuttavia, che la *libido sciendi* bourdieusiana presenti non poche analogie, almeno sotto il profilo della postura intellettuale, con la *volonté de savoir* foucaultiana (Foucault, 1976/1978). Motivi di spazio impediscono purtroppo di approfondire una questione che sarebbe invece molto interessante prendere in esame più analiticamente. Lo stesso dicasi della vicinanza tra alcune formulazioni di Bourdieu e la sociologia della Scuola di Francoforte. Pensiamo ad esempio alla visione francofortese del nesso tra teoria ed empiria, o all'analisi della produzione e del consumo culturale. Ma il punto in cui si può cogliere un legame ancora più significativo tra i due approcci è forse l'idea stessa di sociologia come "critica della società", secondo la nota formulazione di Adorno e Horkheimer (1956), Una visione che si contrappone programmaticamente all'impostazione della "sociologia ufficiale", la quale "procede [invece] secondo le regole di una scienza classificatoria" (Adorno e Horkheimer, 1956/1966: 37). Il tema bourdieusiano della rottura epistemologica nei confronti della conoscenza precostituita richiama in più di un aspetto l'approccio francofortese, anche se, ancora una volta, Bourdieu non sembra suffragare un tale accostamento (Bourdieu, 2004). L'appello alla riflessività epistemologica non si risolve infatti in una postura meramente metodologica, come alcuni hanno voluto intendere,

ma chiama in causa la funzione stessa che la scienza della società svolge – o dovrebbe svolgere – nella società contemporanea. Un punto, questo, che assume una grande rilevanza nell'opera di Bourdieu e che contribuisce ad avvicinare la sua sociologia non solo alla teoria critica classica della Scuola di Francoforte, ma anche ad altri approcci critici che, pur non essendo numerosi, hanno comunque avuto un certo peso nello sviluppo della disciplina nel corso della seconda metà del novecento in Europa e nel mondo anglosassone. Ma vediamo brevemente quali sono i tratti principali dell'approccio critico bourdieusiano.

Per Bourdieu la sociologia è “la scienza delle costrizioni che pesano sugli individui” (Pinto, 2004). In questo, egli è molto durkheimiano. A differenza di Durkheim, tuttavia, Bourdieu non si mostra ‘rassegnato’ di fronte allo stato di cose presente. L'analisi delle costrizioni sociali, che si risolve in un vero e proprio atto di *smascheramento*, costituisce per Bourdieu uno degli strumenti per cambiare il mondo, come egli stesso afferma:

Il sociologo è colui che trova i mezzi per portare alla luce cose che nessuno vuol sapere (...). Io ho voluto essere qualcuno che contribuisce a fornire strumenti di liberazione. Io mi vedo così, mentre le persone che vi parlano di libertà, liberà, libertà, sono personaggi da teatro che dicono andiamo, andiamo, andiamo, e restano fermi” (2002a/2004: 43).

Per Pierre Bourdieu la sociologia è una sorta di “pratica politica in nome della scienza”, come fa osservare Swartz (1997). E non perché sociologia e politica si identifichino, ma perché la scienza del mondo sociale - costituendosi come ogni altra scienza in opposizione alle apparenze del senso comune – non può essere che critica. Al lavoro sociologico viene dunque attribuita una funzione di fondamentale importanza: denaturalizzare il mondo sociale e mettere in luce i meccanismi che tendono a garantirne la riproduzione. Bourdieu è convinto che la vera scienza sociale sia quella che si pone l'obiettivo di *smascherare le strutture di dominio nascoste*, le quali devono una parte consistente della loro efficacia al fatto di essere date per scontate. La sociologia costituisce dunque una vera e propria minaccia per l'ordine sociale, dal momento che non solo *svela* le strutture più nascoste del mondo sociale, ma *scopre* anche i meccanismi del potere:

Se non c'è scienza che non sia scienza di ciò che è nascosto, allora la scienza della società già di per sé una critica, senza che lo scienziato che scelga la scienza debba mai scegliere di fare una critica: in questo caso (della sociologia) ciò che è nascosto è un segreto – e un segreto ben custodito - anche quando a nessuno viene richiesto di trattarlo come tale, perché contribuisce alla riproduzione di un “ordine sociale” fondato sull'occultamento dei meccanismi più efficaci della sua riproduzione e dunque serve agli interessi di coloro che hanno un interesse acquisito nella conservazione di tale ordine (Bourdieu – Passeron, 1970).

Ciò non significa, tuttavia, che le scienze sociali debbano risolversi in atti di *denuncia*. Bourdieu ritiene che una sociologia che metta in questione la rappresentazione ordinaria del mondo sociale, *svelando* ciò che è nascosto, costituisca già di per sé uno strumento di conoscenza critica, che è cosa ben diversa dalla denuncia, come spiega in *Réponses*:

Nel caso della scienza sociale lo svelamento è in sé una critica sociale non voluta come tale, ma tanto più potente in quanto la scienza è più potente, dunque più idonea a svelare i meccanismi che devono parte della loro efficacia al fatto di essere misconosciuti e a raggiungere così i fondamenti della violenza simbolica. (...) Si pensa che svelare equivalga a denunciare. Un problema sta nel fatto che le cose svelate dalla sociologia sono sia implicite sia rimosse, e che il semplice fatto di svelarle possiede un carattere di denuncia. Inoltre chi legge o sente parlare di ciò che viene svelato, si sente colpito in cose molto profonde che non vuole conoscere, anzi, non solo non vuole conoscere, non vuole proprio saperne. E così si attribuiva al sociologo l'intenzione di denunciare. Dicendo *svelamento* penso che Lei abbia già fatto un passo importantissimo verso ciò che credo sia la verità del mio modo di operare. E in che consista questo lavoro di svelamento è presto detto: mettere in luce – era una delle intenzioni tradizionali della filosofia – cose che in un certo modo tutti conoscono, ma poste a un livello di profondità tale da non permettere una facile ricerca. Per far capire quel che ho da dire in sociologia potrei usare la parabola di Socrate e del piccolo schiavo: ritengo che il sociologo sia qualcuno che a prezzo di un lavoro d'inchiesta, di interrogazione, utilizzando mezzi e tecniche moderne, fa nascere dagli altri qualcosa che essi fanno senza saperlo (2004: 18-19).

Scienza eminentemente politica per la natura stessa del suo oggetto e la condizione di coloro che la praticano, la sociologia è per Bourdieu profondamente coinvolta, ne siano consapevoli o meno i suoi cultori, nelle strategie di dominio simbolico in cui è oggettivamente inserita. Come si è visto, è sulla base di questa convinzione egli elabora una riflessione dirompente e coraggiosa sui rischi che la sociologia può correre qualora non sottoponga se stessa ad una serrata *riflessività epistemologica*. Compito del sociologo è spazzare via le incrostazioni della *doxa*, decostruire il senso comune, e smascherare le relazioni che rimangono invisibili ad uno sguardo “non educato”.

Il primo passo in direzione di una scienza sociale che intenda smascherare i meccanismi della *doxa* è dunque quello di oggettivare in primo luogo sé stessa, sottoponendosi ad una serrata auto-analisi. Un tale esercizio del *dubbio radicale* permette al sociologo di sospendere tutti i presupposti inerenti al fatto di essere anch'egli un essere sociale, e di non rimanere preda dell'inconscio collettivo che, inscritto nelle teorie, nelle categorie, e negli stessi problemi che guidano la costruzione dell'oggetto di ricerca, non fa altro che riprodurre il senso comune. In caso contrario la sociologia rischia di “sostituire alla *doxa* ingenua del senso comune la *doxa* del senso comune colto, che fornisce col nome di scienza una semplice trascrizione del discorso del senso comune” (Bourdieu e Wacquant, 1992/1992:198).

Ben si comprende come, in una visione che affida alla sociologia lo smascheramento del dominio simbolico, il dubbio radicale e la pratica della riflessività costituiscano le *condizioni imprescindibili* per una reale conoscenza scientifica del mondo sociale. Bourdieu affida a questo percorso esplicitamente contro corrente, che pone il sociologo “fuori legge”, come riconosce lui stesso, non solo il compito di decostruire l'esperienza comune vissuta dal soggetto, ma anche quello, assai più difficile e costoso, di guidare la riflessività sulla struttura cognitiva e organizzativa della stessa disciplina sociologica. Per mezzo di un tale esercizio di “conversione dello sguardo” la rottura epistemologica può efficacemente saldarsi all'impegno politico..

Nota biografica

Pierre Bourdieu nasce nel 1930 a Denguin, piccola città nella regione del Béarn. Il padre, che proviene da una famiglia di mezzadri, è prima postino poi ufficiale postale. Dopo le elementari Pierre si iscrive come interno al Liceo di Pau (1941-1947). Sull'infanzia trascorsa nel remoto villaggio della Francia meridionale avrà modo di annotare molti anni dopo:

Penso che la mia esperienza infantile di transfuga figlio di transfuga abbia molto pesato sul formarsi delle mie disposizioni nei confronti del mondo sociale: assai vicino ai miei compagni delle elementari, figli di contadini poveri, di artigiani o di commercianti, con i quali avevo in comune pressoché tutto, a parte i buoni voti che mi distinguevano un po', mi separava da loro una sorta di barriera invisibile, che si esprimeva a volte in certi insulti rituali contro *lous empletats*, gli impiegati “dalle mani bianche”, un po' come mio padre era separato da quei contadini e operai tra i quali viveva la sua condizione di piccolo funzionario povero (2004/2005: 82).

Chiusa l'esperienza traumatica dell'internato - che svolge “probabilmente un ruolo determinante nel formarsi delle disposizioni” del giovane Pierre (Ibidem, 86` - frequenta il liceo parigino Louis-Le Grand, particolarmente prestigioso e selettivo. Nel 1951 entra all'Ecole Normale Supérieure, dove prepara l'*agrégation* in filosofia. Qui - dove trova Althusser come insegnante e Derrida come compagno di corso - si confronta per la prima volta con la cultura della borghesia e con gli intellettuali parigini. Nel 1955 ottiene l'*agrégation*. Successivamente insegna filosofia in un liceo di provincia. Contrariamente a molti dei suoi colleghi di sinistra, non entra nel Partito Comunista, come sottolineerà più tardi:

Non comunista quando la maggior parte degli intellettuali erano comunisti, non ho mai praticato quell'anticomunismo cui si sono spesso dati quando hanno smesso di esserlo" (ibidem, 99).

La guerra d'Algeria interrompe l'esperienza di insegnamento. Bourdieu viene chiamato per il servizio militare nella colonia francese. L'Algeria coloniale e la guerra di liberazione nazionale contro la Francia assume un rilievo particolare nella sua carriera professionale, perché gli offrono un'occasione per condurre i suoi primi studi di carattere etnografico sulle trasformazioni della società algerina. Sia il primo libro, *Sociologie de l'Algérie* (1958), che una parte dei lavori successivi, come *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) sono direttamente influenzati dall'esperienza algerina. Come altri intellettuali francesi, Bourdieu manifesta apertamente la sua opposizione alla guerra d'Algeria, e ciò comporta il suo allontanamento da Algeri e il forzato ritorno a Parigi, dove per un certo periodo lavora come assistente di Aron alla *Sorbonne*.

Nel 1964 è nominato direttore di ricerca all'Ecole Pratique di Parigi, che diventerà l'Ehess (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales). In questi primi anni di formazione, Bourdieu sedimenta l'esperienza di ricercatore più nei centri di ricerca che nelle aule universitarie, continuando a stare sotto la protezione di Aron. Con lui dirige il *Centre Européen de Sociologie Historique*, incarico che ricopre fino al momento in cui sorgono i primi conflitti tra i due sociologi. E' il momento della pubblicazione de *Les héritiers* (1964), il volume scritto con Jean-Claude Passeron sulla struttura di classe del sistema scolastico. Ulteriori scontri che porteranno ad una vera e propria rottura, sopravvengono di fronte al movimento degli studenti del maggio 1968. In questo periodo Bourdieu fonda un proprio centro di ricerca (*Centre de Sociologie Européenne*). Nel 1970 pubblica, sempre con Passeron, il libro che diventerà un classico della sociologia dell'educazione, *La reproduction* (Bourdieu e Passeron, 1970). Nel corso degli anni settanta si dedica con passione a costruire la sua scuola di sociologia e a dar vita alla sua rivista, *Actes de la recherche en sciences sociales*.

I volumi che pubblica tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli ottanta - *La Distinction. Critique sociale du jugement* (1979), e *Le sens pratique* (1980), contribuiscono ad accrescere il suo prestigio a livello nazionale e internazionale. E' anche grazie a queste due pubblicazioni che nel 1981 Bourdieu entra al *Collège de France*, la più prestigiosa istituzione accademica del Paese. In quella occasione Bourdieu tiene una lezione inaugurale molto originale - *Leçon sur la leçon* (1982/1991) - sulla quale annoterà nell'autobiografia:

La stesura di questa lezione mi farà provare un concentrato di tutte le mie contraddizioni: il sentimento di essere perfettamente indegno, di non avere nulla che meriti di essere detto di fronte a quel tribunale, probabilmente l'unico di cui riconosca il verdetto (...). Mi parve infine di vedere una via d'uscita dalla contraddizione in cui mi faceva cadere il fatto stesso della consacrazione sociale, che si scontrava con la mia immagine di me: prendere come oggetto della mia lezione il fatto di tenere una lezione inaugurale, di compiere un rito di istituzione e di instaurare così una distanza rispetto al ruolo nell'esercizio dello stesso ruolo. Ma avevo sottovalutato la violenza di quello che, invece di un semplice discorso rituale, diventava una sorta di "intervento", nel senso che gli artisti danno al termine. (...) Ho così scoperto, al momento della messa in opera, in situazione, che quella che era per me una soluzione psicologica costituiva una sfida all'ordine simbolico, un attacco alla dignità dell'istituzione, che esige il silenzio sull'arbitrio del rito istituzionale che si sta compiendo. La lettura pubblica di quel testo (...) di fronte al corpo dei maestri riuniti, Claude Lévi-Strauss, George Dumézil, Michel Foucault, eccetera, fu una prova terribile (2004/2005: 1001-102).

Bourdieu continua in questo periodo a lavorare sul sistema educativo, sulle università francesi e sul sistema delle *grandes écoles*. Il suo studio sulle Facoltà universitarie parigine e sui loro docenti viene pubblicato nel 1984 con il titolo *Homo Academicus* (1984), anche se il lavoro è già terminato da tempo. La seconda metà degli anni ottanta segna una svolta. Bourdieu diviene l'intellettuale pubblico più importante della Francia, sostituendo in questo ruolo Foucault, morto nel 1984. E' una posizione nuova per Bourdieu, il quale non ha mai preso parte al dibattito politico pubblico. Da ora in poi, e soprattutto nel corso degli anni novanta, diventa l'intellettuale *engagé* che non era mai stati, nonostante la sua visione critica della sociologia e della società. Presiede una Commissione di

riflessione sui contenuti dell'insegnamento, voluta dal governo Mitterand; durante gli scioperi del dicembre 1995, firma un Appello a sostegno degli scioperanti; nel 1998 si schiera pubblicamente a fianco degli occupanti dell'*Ecole Normale Supérieure* e sostiene gli intellettuali algerini. Durante tutto il decennio è costantemente presente nel dibattito pubblico, a fianco dei movimenti sociali che si battono contro la mondializzazione capitalista, contro la guerra nell'ex-Yugoslavia, contro il neoliberalismo. Nel giugno 2000, è a Millau, con il movimento di Attac, che si adopera per la costituzione di un raggruppamento di "forze critiche e progressiste contro la globalizzazione economica". Intanto, nel 1993, lo stesso anno in cui riceve la medaglia d'oro dal CNRS, è uscito il resoconto della monumentale ricerca *La misère du monde* (1993) che viene presentata, nella quarta di copertina, come "un altro modo di fare politica". Il libro, che affronta il tema dell'esclusione e del disagio sociale nella società contemporanea dominata dai processi di globalizzazione capitalistica, ha un grande impatto scientifico e culturale, sia in Francia che nel mondo anglosassone.

Il 23 gennaio 2002 muore a Parigi.

Riferimenti bibliografici

Testi di Pierre Bourdieu

- (1958) *Sociologie de l'Algérie*. Paris: PUF.
- (1962) "La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial". In *Sociologie du travail*, 4: 313-31.
- (1963) "La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique". In *Sociologie du travail*, 1: 24-44.
- (1964/1971) con Passeron, J. C. *I delfini. Gli studenti e la cultura*. Bologna-Firenze: Guaraldi.
- (1970/1972) con Passeron, J. C. *La Riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*. Rimini-Firenze: Guaraldi, 1972.
- (1972/2003) *Per una teoria della pratica*, con *Tre studi di etnologia cabila*. Milano: Cortina.
- (1975) *Méthode scientifique et hiérarchie des objets légitimes*. In *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1(1): 4-6.
- (1977) « Sur le pouvoir symbolique ». In *Annales*, 3 : 405-411.
- (1979/1983) *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna: il Mulino, 1983.
- (1980/2005) *Il senso pratico*. Roma: Armando, 2005.
- (1982/1991) *Lezione sulla lezione. Collège de France, 23 aprile 1982*. Genova : Marietti.
- (1984) *Homo academicus*. Paris: Minuit.

- (1986) «L'illusion biographique ». In *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62-63 : 69-72.
- (1989) *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris : Minuit.
- (1990) *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- (1992/2005) *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*. Milano : il Saggiatore.
- (1993) *La misère du monde*. Paris : Seuil.
- (1994/1995) *Ragoni pratiche*. Bologna, il Mulino, 1995.
- (1997/1998) *Meditazioni pascaliane*. Bologna: il Mulino.
- (1998/1998) *Il dominio maschile*. Bologna : il Mulino.
- (2000/2004) *Le strutture sociali dell'economia*. Trieste : Asterios.
- (2001/2003) *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France 2000-2001*. Milano: Feltrinelli.
- (2002a/2004) *Il mondo sociale mi riesce sopportabile perché posso arrabbiarmi*. Roma: Nottetempo.
- (2002b) « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées ». In *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145 : 3-8.
- (2004/2005) *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*. Milano : Feltrinelli.
- con Wacquant, L. (1992/1992) *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*. Torino: Bollati Boringhieri.

Testi su Pierre Bourdieu

- Alexander, J. C. (1995) "The Reality of Reduction. The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu". In ID. *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reuction, and the Problem of Reason*. London: Verso: 128-217.
- Boschetti, A. (2003) *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*. Venezia : Marsilio.
- Boudon, R. (1973) *L'inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*. Paris: Colin.
- Brubaker, R. (2004) « Rethinking Classical Theory : the Sociological Vision of Pierre Bourdieu. In Zolberg, V. e Swartz, D. (a cura di) *After Bourdieu* : 25-64.
- Caillé, A. (1988) « Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique de Pierre Bourdieu ». In *Cahiers du LASA*, 8-9 : 109-219.
- Honnet, A. (1986) « The Fragmented World of Symbolic Forms : Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture ». In *Theory and Society*, III(3) : 55-66.
- Jenkins, R. (1982) « Pierre Bourdieu anf the Reproduction of determinism ». In *Sociology*, 16(2) : 270-281.

- Marsiglia, G. (2002) *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*. Padova: Cedam.
- Pinto, L. (2002) *Pierre Bourdieu e la théorie du monde social*. Paris : Albin Michel.
- Pinto, L. (2004) « Volontés de savoir. Bourdieu, Derrida, Foucault ». In Pinto, L. et al. (2004) a cura, *Pierre Bourdieu, sociologue*. Paris: Fayard, pp. 19-48.
- Pinto, L. et al. (a cura di) (2004) *Pierre Bourdieu, sociologue*. Paris: Fayard, pp. 19-48.
- Ravaioli, P. (2002) « Tra oggettivismo e soggettivismo. Problemi ed evoluzione della teoria sociale di Bourdieu ». In *Rassegna italiana di sociologia*, XLIII(3) : 459-485.
- Santoro, M. (1983) *Presentazione a Bourdieu, P. (1979/1983)*, pp. IX-XXV.
- Sapiro, G. (2004) « Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l'*habitus*. In Pinto, L. et al. (a cura di) *Pierre Bourdieu, sociologue*. Paris: Fayard, pp. 49-78.
- Swartz, D. (1997) *Culture & Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Swartz, D. e Zolberg, V. (a cura di) (2004) *After Bourdieu*. New York : Kluwer.
- Wacquant, L. (2002) *Introduzione a Bourdieu, P. e Wacquant, L. (1992) Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil. Tr. it. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- Wacquant, L. (2004) « Lire le Capital de Pierre Bourdieu » : In Pinto, L. et al. (a cura di) *Pierre Bourdieu, sociologue*. Paris : Fayard, pp. 230.
- Wacquant, L. (2006) « Pierre Bourdieu ». In Stones, R. (a cura) *Key Contemporary Thinkers*. London, New York : Macmillan.

Altri testi

- Adorno, T. W. e Horkheimer, M. (1956/1966) *Lezioni di sociologia*. Torino: Einaudi.
- Becker, G. (1976) *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: Chicago University Press.
- Coleman, J. (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Durkheim, E. (1895/2001) *Le regole del metodo sociologico*. Torino: Einaudi.
- Durkheim, E. (897/1987) *Il suicidio*. Milano: Rizzoli.
- Foucault, M. (1976/1978) *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli.
- Hume, D. (1758/1974) *Dei primi principi del governo*. In D. Hume, *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*. A cura di M. dal Pra e E. Ronchetti. Torino. Utet.
- Husserl, E. (1938/2000) *Esperienza e giudizio*. Torino: Einaudi.

Husserl, E. (1952/2002) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia*. Torino: Einaudi.

Lèvi-Strauss, C. (1958/ 1998) *Antropologia strutturale*. Milano: il saggiatore.

Mauss, (1936/ 2007)*Teoria generale della magia e altri scritti*. Torino: Einaudi.

Weber, M. (1922/1961) *Economia e società*. Torino: Edizioni di Comunità.