

## Bourdieu in Italia: usi e non usi di un'opera sociologica

*discutono*

*Marco Santoro, Vando Borghi, Fabio Dei e Gabriella Paolucci*

### *Presentazione*

di MARCO SANTORO

Che cosa si fa e cosa si può fare di una teoria sociologica quando dalla compulsione dei testi, dalla lettura e analisi delle opere, dalla frequentazione dell'*opus operatum*, si passa al loro utilizzo pratico come risorse per la conoscenza e per la ricerca, al *modus operandi*? Più in particolare, cosa è stato fatto (o non fatto) e cosa è possibile se non auspicabile fare con gli strumenti concettuali e analitici che l'opera di Pierre Bourdieu – opera che si è sviluppata nel corso di oltre quarant'anni attraverso un dialogo serrato e costante fra ricerca sul campo e riflessione teorica, opera di cui lo stesso autore ha sistematicamente enfatizzato l'aspetto operativo, il suo «farsi» nelle operazioni della ricerca più che l'esito temporalmente dato, il «fatto», come chiave per comprenderla e valorizzarla – mette a disposizione dello scienziato sociale nella sua attività pratica di ricerca? Sono queste le domande che ho rivolto a tre studiosi (italiani, perché è dell'Italia e delle scienze sociali italiane che qui ci preme) che con quell'opera hanno intrecciato nel tempo la propria attività di studio e riflessione, invitandoli a contribuire a questa tavola rotonda virtuale con la loro esperienza e le loro personali curiosità e conoscenze. Non certo un invito ad una *auto-socioanalisi*, operazione complessa dallo stesso Bourdieu tentata a complemento e completamento del suo percorso intellettuale (cfr. Bourdieu 2005b) per cui ben altri tempi e spazi sarebbero stati necessari, ma una sollecitazione a quell'esercizio di *riflessività* che sempre Bourdieu ha posto al centro del *mestiere del sociologo* e per estensione dello scienziato sociale sin dai primi anni Sessanta. Mi interessava capire come la conoscenza, la lettura, la frequentazione di un'opera per molti versi controversa se non eretica (come tale almeno considerata dal suo stesso autore ma anche da molti dei suoi lettori più o meno critici) si fosse tramutata

in interrogativi di ricerca «sul campo». Mi interessava sapere quali ambiti, quali spazi teorici e tematici fossero stati privilegiati da chi Bourdieu ha intercettato in Italia, paese così vicino ma anche così lontano dalla Francia che all'opera di Bourdieu ha prestato nei decenni passati un'attenzione al contempo tempestiva (è del 1966 la prima traduzione italiana di un testo bourdieusiano) e distratta se non fuorviante. Mi interessava, ancora, sapere quali temi e quali ambiti fossero invece stati trascurati, e venissero avvertiti come lacune, assenze, occasioni perdute, da chi appunto quell'opera conosceva e frequentava. E questo a prescindere dalle consolidate, ma artificiali, frontiere disciplinari e sub-disciplinari che una vocazione prematura alla specializzazione produce e giustifica a scapito della conoscenza di quei fenomeni «totali» – come li chiamava Marcel Mauss – che sono gli oggetti di ricerca più tipici dello scienziato sociale.

Personalmente, sono arrivato a Bourdieu, ai suoi testi, ai suoi strumenti analitici, al loro utilizzo nella pratica della ricerca, alla loro «messa in dialogo» con gli altri testi e gli altri strumenti su cui mi ero formato e che sarei andato ancora scoprendo, attraverso un percorso di formazione giocato alle frontiere di tre discipline (scienza politica, storiografia e sociologia) e al confronto con una pluralità di oggetti di studio dallo statuto simbolico e dalla rilevanza pubblica anche molto diversificati – dalla mafia alle professioni giuridiche, dal mercato del lavoro dei laureati alla musica cosiddetta «leggera» (aggettivo che contiene da solo un programma di ricerca sociologico). Ma ha anche contribuito un interesse risalente e una curiosità radicata per il mestiere stesso del sociologo, per il suo *modus operandi*, per i meccanismi del suo disciplinamento, per la costruzione della sua identità, per la messa in scena di quella identità. Bourdieu è un autore incredibilmente «buono da pensare», come direbbe Lévi-Strauss, per chi abbia simili curiosità. E così l'ho divorato, sempre ricordandomi peraltro del monito bourdieusiano che pensare *con* un autore non impedisce che si possa pensare anche *contro* quell'autore, evidenziando aporie ed assenze<sup>1</sup>. Il mio percorso è però solo uno dei tanti in quello «spazio dei possibili» che è un campo accademico nazionale. Da qui il progetto di questa tavola rotonda, di questo confronto fra traiettorie, esperienze e interessi di chi come me (e diversi altri, si intende) ha incrociato nel tempo, con il *suo* tempo, questo autore e la sua opera.

<sup>1</sup> Ho in particolare fatto mio questo monito al momento della progettazione di uno *special issue* sull'eredità di Bourdieu nell'analisi culturale contemporanea, pubblicato nel 2011 con il titolo «On the Shoulders of Pierre Bourdieu: A Contemporary Master in Chiaroscuro». Mi sia consentito rimandare qui a Santoro (2011) per ulteriori notizie, e un tentativo di «conciliazione degli opposti» rappresentati per l'occasione dalla teoria sociologica della cultura di Bourdieu e dal «programma forte» nella sociologia culturale avanzata qualche tempo fa da Jeffrey Alexander (e Philip Smith) anche in funzione di critica e contrasto rispetto al crescente successo oltreoceano del sociologo francese.

Sociologo del lavoro, studioso di processi e meccanismi dello sviluppo e dell'innovazione sociale, Vando Borghi ci svela come un concetto in particolare, quello di *campo*, abbia fortemente contribuito a definire e indirizzare se non plasmare un ambizioso progetto di ricerca collettiva focalizzato su un'esperienza urbana di sviluppo culturale, ma con ambizioni conoscitive che vanno ben oltre il caso locale. La sua voce, i suoi interlocutori, e lo stesso programma di ricerca di cui ci racconta, ci ricordano che le possibilità di incontro, di dialogo fra tradizioni intellettuali e autori sono sempre molto più ampie di quanto le opposizioni di scuola («scolastiche») e i conflitti intellettuali locali lascino immaginare; e che frontiere artificiali possono essere erette anche da chi in linea di principio le combatte. A Fabio Dei, antropologo cui si devono studi sulla memoria, sulla violenza e sulla cultura materiale oltre che sulle condizioni epistemologiche di possibilità del sapere antropologico stesso, ho chiesto di illustrare criticamente la ricezione della sociologia bourdieusiana nel campo antropologico italiano, con attenzione anche alle sue personali ricerche sugli usi simbolici degli oggetti domestici nonché sui meccanismi di distinzione all'opera nella provincia italiana, in particolare toscana. Al cuore del suo intervento c'è il tema, che da solo meriterebbe uno studio, del mancato incontro fra Bourdieu e Gramsci – doppiamente mancato, perché alla relativa indifferenza bourdieusiana per l'eredità dello studioso e militante italiano ha corrisposto la refrattarietà del campo degli studi demologici italiani a confrontarsi con l'opera del sociologo francese<sup>2</sup>.

Gabriella Paolucci, sociologa che si è a lungo occupata di temporalità e di spazio, e a cui si deve più recentemente un importante lavoro di organizzazione e scrittura che ha dato nuovo slancio alla diffusione della conoscenza di Bourdieu in Italia, focalizza lo sguardo su un aspetto particolare ma strategico dell'opera del francese, e cioè il suo contributo alla comprensione sociologica dei meccanismi di potere e specificamente dei dispositivi politici attraverso cui la vita sociale si produce, riproduce e trasforma. Come quello di Dei, il suo è un contributo allo studio della ricezione di Bourdieu in Italia che integra e aggiorna quelli esistenti (Santoro 2009; Salento 2010), puntando la lente su uno degli aspetti della teoria bourdieusiana più decisivi ep-

<sup>2</sup> Sulla questione del rapporto tra Gramsci e Bourdieu, affrontato attraverso un'analisi comparata dei rispettivi programmi di ricerca, si è soffermato di recente Burawoy (2012). Per un tentativo di rileggere i rapporti fra Bourdieu e Gramsci nel quadro della ricezione francese (e non solo) dello studioso e politico italiano rimando alla mia relazione su *Bourdieu, Gramsci and the International Circulation of Ideas* presentata al convegno internazionale su «Produzione/riproduzione/distinzione: studiare il mondo sociale con (e dopo) Bourdieu», organizzato nel giugno 2013 all'Università di Cagliari da Marco Pitzalis, i cui atti sono in corso di pubblicazione.

pure spesso trascurati o misconosciuti specie in Italia, quello appunto sociologico-politico<sup>3</sup>.

Il quadro che tratteggiano i tre interventi, le tre voci che animano questa tavola rotonda è inevitabilmente frammentario e incompleto, ma anche assai ricco di sfumature e di suggestioni preziose per chi si accinga alla lettura e soprattutto all'utilizzo di un'opera sfaccettata e polivalente come quella bourdieusiana, giocata intorno a pochi concetti chiave (campo, *habitus*, capitale, pratica, doxa, riflessività...) potenzialmente applicabili e adattabili (e di fatto applicati e adattati, e «messi in valore» se così si può dire, da Bourdieu medesimo o dai suoi allievi e seguaci) ad ogni sfera dell'agire umano – dall'economia alla religione, dalla politica all'arte, dal diritto alla moda, dall'istruzione alla scienza –, alle più diverse istituzioni – dalle case editrici agli istituti scolastici, dallo stato ai musei, dagli appartamenti della borghesia parigina alle feste di paese sino alle aule universitarie –, agli oggetti culturali più vari inclusi quelli solo apparentemente più banali, come fotografie e fumetti.

Tre traiettorie di pensiero e di ricerca assai diverse come diversificata è del resto l'eredità che Bourdieu ci ha lasciato, che si intersecano però e si annodano intorno ad alcune cruciali e ricorrenti domande che Bourdieu si è posto e che la frequentazione della sua opera ci ripropone se non impone: cosa c'è sotto la superficie della vita quotidiana? Come si creano e si legittimano le differenze, le diseguaglianze, le distinzioni? Come si spiega la tenuta dell'ordine, la duratura presenza di *struttura*, in un mondo composto di miriadi di individui ciascuno con la propria biografia personale e le proprie appartenenze comunque esclusive ed escludenti? Come si produce innovazione, cambiamento, in questo ordine, in questa struttura? Come si possono studiare ordine e cambiamento senza perdere di vista la loro dualità, il loro innestarsi uno nell'altro? E ancora: perché alcune idee, alcune opere o parti di opere, circolano immediatamente nello spazio sociale (sempre più mediatizzato) e altre incontrano invece resistenza o indifferenza? E come si può studiare un mondo così complesso ma anche unitario come quello sociale senza disperderlo e reificarlo in frammenti sconnessi e lungo confini artificiosi, senza scomporlo secondo punti di vista per definizione parziali e refrattari a una ricomposizione?

<sup>3</sup> Non è per caso né per necessità che il Centro di ricerca fondato (all'EHESS) e diretto (sino alla morte nel 2002) da Bourdieu, il Centre de sociologie européenne, si sia fuso qualche anno fa con il Centre de Recherches Politiques della Sorbonne dando vita al nuovo Centre européen de sociologie et de science politique de la Sorbonne (CESSP-Paris).

## *Indagare il campo della cultura: ordine delle cose e capacità di aspirare*

di VANDO BORGHI

1. Non è un rapporto semplice e lineare, come ad esempio quello tra un grande intellettuale e qualcuno che cerca esegeticamente di praticarne le indicazioni nel proprio lavoro di ricerca, quello che mi conduce qui a scrivere attorno a Bourdieu. Al di là dell'enorme fascino che la sua opera, ma anche la sua vita, esercitano indubbiamente, non posso giustificare il mio intervento in quanto esperto conoscitore della sua enorme attività, tantomeno come ricercatore che ne applica presunte regole di metodo e di approccio. È probabile che il fattore di maggiore attrazione verso le sue analisi, all'opera nei miei confronti, anche quando non ne ero consapevole, sia sempre stata la forte evidenza – esplicita ed implicita – di un punto di fondo del suo fare sociologia: la convinzione che l'obiettivo di comprendere il comportamento umano e i fenomeni sociali non può essere approssimato assumendo passivamente la frammentazione del reale attraverso cui quegli stessi comportamenti e fenomeni si presentano all'esperienza di superficie. Di qui l'insofferenza per il modo in cui quella frammentazione tende a riflettersi anche nell'analisi sociologica: «ricordo in particolare – rammenta Bourdieu (2005a, 68) – lo scandalo che avevo provato, al congresso mondiale di sociologia di Varna, di fronte alla frantumazione dei gruppi di lavoro tra la sociologia dell'educazione, la sociologia della cultura e la sociologia degli intellettuali, che portava ciascuna di queste «specialità» a lasciare a un'altra i veri principi esplicativi dei suoi oggetti».

Vorrei allora saltare immediatamente al terreno su cui più esplicitamente ho incrociato il lavoro di Bourdieu, vale a dire il ricorso al concetto di *campo* come strumento analitico particolarmente efficace per comprendere comportamenti e fenomeni sociali in generale e, più in particolare, all'uso che di tale strumentazione abbiamo collettivamente fatto in un lungo lavoro di ricerca, su quello che abbiamo definito il «campo della cultura» nella città in cui la ricerca si è svolta, che è poi sfociato, attualmente, in un progetto che continua a muoversi in quello stesso solco<sup>4</sup>. È il ricorso a tale patrimonio cognitivo – il concetto di campo e il modo in cui il suo utilizzo produce effetti ramificati – a motivare quindi la mia partecipazione a questa discussione.

<sup>4</sup> Molto del lavoro di ricerca è poi confluito e montato nel volume a cura di V. Borghi, A. Borsari e G. Leoni. La prosecuzione del progetto consiste nella realizzazione di un portale ([www.campodellacultura.it](http://www.campodellacultura.it)) nel quale, oltre ai molti materiali di ricerca non collocabili nel volume, si trovano approfondimenti, discussioni, materiali audiovisivi e informazioni circa le iniziative pubbliche che sul tema in questione il progetto promuove.

Il concetto di campo è alla base dello schema di lavoro che ha utilizzato il progetto cui mi sono appena richiamato. Ma esso è anche il dispositivo che mi consente di riflettere su quella relazione di attrazione non semplice né lineare che, come ricordavo all'inizio, con questa grande figura intellettuale mi capita di intrattenere. Credo possa essere utile soffermarsi brevemente per fornire qualche, minimo, elemento di riflessività del campo sociologico all'interno del quale mi muovo. «Capire – precisa infatti Bourdieu quasi in apertura del suo *Questa non è una autobiografia* (2005, 15) – significa capire innanzitutto il campo con il quale e contro il quale ci si è fatti». In diverse sedi, egli argomenta come tra le disposizioni che sono alla base dell'uso di un concetto come quello di campo ci sia (anche) il fastidio che egli ha sempre manifestato per la teoria fine a se stessa o ad uso di pretendenti che bramano, attraverso il ricorso ad ampollose professioni di fede per un autore o una scuola di pensiero, ad accedere a cerchie e posizioni che si ritengono di più alto rango e prestigio (Bourdieu 2005, 248). Una reazione, insomma, a fronte dell'altezzoso atteggiamento di chi ritiene la sola, astratta, elaborazione teorica, l'unica attività degna di fregiarsi dello status di scienza, laddove la ricerca sul campo – a maggior ragione quella di impianto materialistico – potrebbe svolgere solo un umile ruolo ancillare alla prima. Atteggiamento del quale Bourdieu, ancora una volta, esplora l'*habitus*, mettendo in evidenza le relazioni che tale postura scientifica e accademica intrattiene con dimensioni sociali, culturali, economiche e così via.

2. Avrò dunque un qualche significato ed effetto che, per quanto mi riguarda, il concetto di campo costituisca, tra l'altro, una autorevole e potente risorsa intellettuale per sfuggire (o contrapporsi a) posture scientifiche e accademiche di altro tipo, di segno diverso o quasi opposto a quelle cui aveva reagito Bourdieu. Nel mio caso si tratta cioè di posture ispirate ad un malinteso empirismo, associato a quella frammentazione del lavoro sociologico cui la citazione riportata all'inizio si riferisce. In un contesto di lavoro fortemente ipotecato da quella frammentazione dell'analisi dei fenomeni sociali, irriflessa assunzione naturalistica della frammentazione amministrativa delle questioni sociali, a sua volta spesso combinata con un empirismo accuratamente depurato di ogni «immaginazione sociologica», la disposizione al ricorso al concetto di campo ed alla strumentazione analitica ad esso legata si è configurata, per quanto mi concerne, diversamente dal modo in cui la ricostruisce nella propria esperienza colui che a quella strumentazione ha concretamente dato corpo. Se nell'esperienza di Bourdieu, quel concetto ha consentito, tra l'altro, di rivitalizzare un'esangue teoria attraverso un salubre bagno di realtà, esso si è ugualmente dimostrato di grande utilità nella situazione in cui mi pareva ci fosse il bisogno di procedere in una direzione opposta – pur essendo poi l'obbiettivo

finale il medesimo: superare la dicotomia tra il lavoro in ambito teorico e quello sul terreno empirico – vale a dire quella di ridare spessore teorico, e dunque critico, alla ricerca empirica. D'altra parte, lungi da costituire un indebolimento di quella strumentazione, al contrario la possibilità di fare ricorso ad essa in contesti differenti rappresenta semmai uno dei suoi elementi di forza: «La nozione di campo ha tra le altre virtù quella di offrire principi di comprensione generali di universi sociali in forma di campo e di costringere a interrogarsi sulla specificità che assumono questi principi generali in ogni caso particolare» (Bourdieu, 2003, 49).

Nel caso specifico della ricerca sul «campo della cultura», tale strumentazione analitica ha consentito un triplice vantaggio di lavoro. Un primo vantaggio deriva dalla assunzione in se stessa di quella chiave interpretativa per indagare l'oggetto della ricerca, sul percorso e sugli esiti della quale mi concentro più oltre. Un secondo vantaggio è legato alla funzione di coordinamento che quella impostazione (il concetto di campo) ha potuto assicurare con efficacia, rispetto all'eterogenea estrazione disciplinare, per quanto concerne i coordinatori del progetto, e professionale, per quanto riguarda più in generale il grande numero di persone che a vario titolo hanno attivamente preso parte al lavoro della ricerca stessa. Questa efficacia rimanda alla soglia d'ingresso teorica relativamente bassa che il concetto di campo impone a chi intende assumerlo come propria prospettiva di lavoro. In altre parole, possiamo dire che l'impostazione del progetto a partire dall'idea secondo la quale, parafrasando ciò che afferma Bourdieu (2003, 48) nel discutere l'analisi sociologica del lavoro scientifico, il campo della cultura «al pari di altri, sia un campo di forze dotato di una struttura, e anche un campo di lotte per conservare o trasformare questo campo di forze» ha consentito senza enormi complicazioni di coordinare un lavoro di indagine complesso e articolato, che si è mosso sul terreno storico (la ricostruzione delle principali linee evolutive delle politiche della cultura a Modena, tra il 1965 e il 2005), politico-sociale (l'analisi della sfera pubblica locale della cultura), architettonico ed urbanistico (i luoghi della cultura), per non richiamarne qui che le principali suddivisioni interne, e di fornire ad esso una linea di riflessione interna tale da integrare efficacemente i diversi approfondimenti che di volta in volta venivano fatti.

Ma allo stesso tempo, ed è il terzo vantaggio cui mi riferivo, tale efficacia rimanda ad un'altra, importante, proprietà della strumentazione analitica legata al concetto di campo. L'adozione di quest'ultima, infatti, ha consentito di evitare quella che Bourdieu in più occasioni ha identificato come una postura «scolastica» nell'indagare i problemi sociali, in questo caso quelli legati al campo della cultura. In termini estremamente generali, l'impostazione «scolastica» consiste in un fuorviante schiacciamento del mondo della logica pratica sul mondo della

concettualizzazione scientifica. Un errore che conduce «a porre dentro la coscienza degli agenti quei modelli che lo studioso deve produrre per comprendere le pratiche» (Bourdieu 1995a, 204) e che produce un atteggiamento passivo del ricercatore, come se le questioni affrontate non lo riguardassero e non riguardassero la collettività in cui egli stesso non solo opera, ma vive ed agisce. Cercando sempre di evitare anche il rischio opposto, vale a dire quello di schiacciare l'attività di ricerca sulla logica pratica – in altre parole, il rischio di confondere un'azione di ricerca con una azione politica in senso stretto – i partecipanti al progetto hanno sostanzialmente lavorato allo scopo di sottrarsi all'«ordine delle cose» – «Di tutte le forme di persuasione occulta la più implacabile è quella esercitata semplicemente dall'*ordine delle cose*» (Bourdieu 1992, 130) – senza ritirarsi nel mero esercizio disciplinare o, all'opposto, sostituendosi alla definizione per via politica di una politica della cultura. Per riprendere le parole con cui abbiamo cercato di sintetizzarlo, il senso di quel lavoro «va dunque identificato con il tentativo di *moltiplicare le risorse cognitive a disposizione per una riflessione critica* dei modi in cui il campo della cultura rappresenta se stesso e le proprie problematiche»; in tale prospettiva abbiamo dunque cercato di «essere esigenti con i saperi disciplinari mobilitati (l'analisi storica, architettonica, urbanistica, sociologica, l'analisi concettuale e categoriale e così via) chiedendo loro di farsi interrogare e sollecitare da questo obiettivo di riflessione critica» in modo da evitare che «tali saperi riducessero la natura civica e politica (...) delle questioni in gioco, annullandola sul mero terreno tecnico o professionale» (Borghi *et al.* 2011, 17-18). A questo scopo, il concetto di campo costituisce uno strumento prezioso, in base al quale «costruendo la struttura oggettiva della distribuzione delle proprietà connesse agli individui o alle istituzioni, ci si dota di uno strumento di previsione delle condotte probabili degli agenti che occupano posizioni diverse in questa distribuzione» (Bourdieu 2003, 77).

3. Così interpretato, l'approccio derivante dal ricorso alla strumentazione del campo ed il modo in cui essa è stata messa all'opera nel progetto sul «campo della cultura a Modena» – non solo nella ricerca e nella realizzazione del testo su di essa basato, ma anche nelle attività di discussione pubblica e seminariali realizzate durante e successivamente la ricerca, fino ai nostri giorni<sup>5</sup> – consentono di cercare connessioni ed interazioni con altre prospettive, non meccanicamente riconducibili all'impianto di Bourdieu, ma che possono comunque (o forse proprio in ragione di questa alterità consonante) combinare tale prospettiva anche ad altre direzioni di lavoro della ricerca sociale. Ne richiamo per sommi capi soltanto due, che sono state presenti implicitamente

<sup>5</sup> Cfr. <http://www.campodellacultura.it/appuntamenti/>



o esplicitamente nei lavori del progetto sul campo della cultura e che, al di là di quelle circostanze, mi pare possano dischiudere sbocchi interessanti per l'approccio di campo.

La prima è quella introdotta da Michael Burawoy laddove mette a fuoco la proposta di una *sociologia pubblica*. Il progetto di ricerca è nato dalla discussione interna ad un gruppo di persone, interne alle istituzioni culturali e non, che ha poi dato corpo ad un incontro pubblico («Modena: quale cultura per quale città?» tenutosi in una serata dell'autunno 2006) cui l'enorme e appassionata partecipazione di pubblico ha reso immediatamente necessario un secondo incontro a breve distanza (circa quindici giorni dopo) per consentire lo spazio necessario alla discussione. Tutto il percorso della ricerca, ed anche l'attuale prosecuzione del progetto, è consistito in una continua andata e ritorno tra le analisi e le ricognizioni condotte attraverso l'impianto analitico fin qui richiamato e le molte e differenti occasioni di incontro aperte al pubblico, di natura seminariale in senso stretto (le discussioni sui quadri concettuali, ad esempio) o di più ampio dibattito pubblico su aspetti chiave del terreno di ricerca, affrontati sempre in chiave comparativa con esperienze e casi realizzatisi altrove (Sereni 2011). Questa componente del progetto, oltre a svolgere una funzione di *back talk* dei risultati della ricerca in corso di realizzazione, presenta molte affinità con quanto Burawoy (2005, 264) va delineando laddove tratteggia una sociologia pubblica «organica» in cui il ricercatore «opera a stretto contatto con un pubblico visibile, denso, attivo, locale e spesso antagonista» e, soprattutto, allorché evoca «un processo di reciproco apprendimento» (*ibidem*). Si tratta di un percorso in cui un «pubblico» viene di fatto istituito, combinando forme di attenzione e di protesta già manifeste, soltanto latenti o sottotraccia, esperienze diffuse ma non necessariamente esplicitate o già canalizzate di insoddisfazione per l'«ordine delle cose» del campo culturale o più semplicemente interessi e curiosità per i nodi e le questioni di volta in volta sollevati. Ovviamente, non tutte le iniziative hanno ottenuto la stessa attenzione e, inoltre, alcuni aspetti e alcune occasioni hanno funzionato meglio – in termini di reciproco apprendimento, di effettivo allargamento delle risorse cognitive per la riflessività locale – di altri. Ma la combinazione di queste due strategie sociologiche (approccio di campo; sociologia pubblica), ben differenti tra loro, si è dimostrata estremamente produttiva e promettente e il processo di costruzione di un pubblico non dato a priori è esso stesso da intendersi uno degli effetti più significativi del progetto.

La seconda prospettiva che il progetto di ricerca sul campo della cultura è andato più volte chiamando in causa (spesso in modo implicito) è più direttamente attinente il piano normativo, quello cioè dei contenuti e del senso che alimenta le attività del campo stesso. Tale prospettiva contribuisce non tanto ad elaborare delle risposte

tese a delineare i contenuti di una politica della cultura – cosa che implicherebbe uno schiacciamento della ricerca sul piano della logica pratica che, come dicevo, abbiamo sempre cercato di evitare – quanto piuttosto a fornire l'angolatura a partire dalla quale interrogare le politiche in corso e determinare un registro della riflessione che ne sostenga la valenza critica. Tale prospettiva è rintracciabile nel lavoro dell'antropologo Arjun Appadurai, laddove egli mette a fuoco, nel quadro del *capability approach* di Amartya Sen, il significato ed il ruolo cruciale della dimensione culturale nel processo stesso di capacitazione. Appadurai parla, a tale proposito, di *capacità di aspirare*, vale a dire della capacità degli attori sociali di includere nel proprio orizzonte del possibile scenari e condizioni di vita diversi e migliori di quelli in cui si trovano attualmente<sup>6</sup>. Si tratta di una capacità non distribuita socialmente in modo eguale, dal momento che alcuni soggetti, grazie al loro *habitus* potremmo dire ricorrendo anche qui al vocabolario di Bourdieu, possiedono grande capacità di aspirare, laddove altri ne sono quasi del tutto deprivati. In questo senso, Appadurai ci aiuta a mettere bene a fuoco il senso stesso della cultura. In un contesto quale quello del capitalismo contemporaneo, infatti, è venuta sempre più enfatizzandosi la natura strumentale della cultura<sup>7</sup>: la cultura come strumento di rilancio e crescita economica, come volano dello sviluppo locale, come «brand», come fattore di rigenerazione urbana e integrazione sociale e così via, oppure ancora, la cultura come intrattenimento, come spettacolarizzazione. L'elaborazione di Appadurai consente di mettere in primo piano il valore costitutivamente civile della cultura: *essa è tale laddove e in quanto alimenta «capacità di aspirare»*. Il nesso importante qui è quello tra il concetto antropologico di cultura e quello hirschmaniano di *voice*: la cultura è tale allorché mette in grado gli individui di combinare il presente ed il possibile, di esercitare la propria protesta ed affermare il senso della vita cui si ritiene di attribuire valore e così facendo dilata, alimenta, promuove e moltiplica la capacità di definire i propri progetti, di argomentarne la pertinenza, di legittimarne il perseguimento. Anche nella ricerca sul campo della cultura a Modena abbiamo cercato di osservare e riflettere su quel contesto a partire da questa angolazione, in cui la cultura è assunta come una specifica *capability*, appunto la capacità di aspirare. Secondo tale punto di vista la cultura contribuisce ad affermare la molteplicità delle forme di vita e ad interrompere, differire, riformulare l'«ordine delle cose» che domina

<sup>6</sup> Vedi Appadurai (2011; 2013). Il tema della capacità di aspirare è stato al centro di un lungo percorso seminariale, alcuni esiti del quale sono stati raccolti nel volume curato da Ota de Leonardis e Marco Deriu (2011).

<sup>7</sup> È soprattutto nelle politiche di governo della città che è possibile riscontrare le tracce evidenti del modo in cui la dimensione culturale è stata assunta (secondo il vocabolario del «marketing territoriale») come variabile chiave dello sviluppo economico: cfr. ad esempio Rossi e Vanolo (2010, in part. Cap. 2).

il presente. In breve, viene ripresa così la valenza antropologica della cultura – una antropologia dell'emancipazione e della capacitazione – in quanto essa consiste, per usare le parole di Hans Blumenberg, in una «“congiura” contro la standardizzazione esclusiva dell'umano attraverso il più abile, il più utile, il più forte»<sup>8</sup>.

4. L'analisi del campo della cultura, messo in tensione con tale approccio, si configura come un terreno cruciale per la comprensione dei fenomeni di riproduzione e trasformazione sociale. Essa rientra in un più generale diritto alla costruzione della conoscenza, un diritto che Appadurai connette in modo significativo alla capacità di aspirare. Si tratta di ciò che l'antropologo di origine indiana definisce il «diritto alla ricerca», cioè il diritto «agli strumenti attraverso cui ogni cittadino può incrementare l'insieme della conoscenza che più ritiene vitale per la propria sopravvivenza come essere umano e per le proprie esigenze in quanto cittadino» (Appadurai 2013, 270). Un diritto la cui responsabilità è condivisa tra cittadini e ricercatori, la cura del quale esige di ripensare le pratiche e le possibilità della produzione della conoscenza. Come accennavo, il rapporto tra capacità di aspirare e diritto alla ricerca è determinante: «senza aspirazione, non c'è pressione a conoscere di più. E senza strumenti sistematici per ottenere nuova conoscenza rilevante, l'aspirazione degenera in fantasticherie o disperazione. Quindi, affermare la rilevanza del diritto alla ricerca, come diritto umano, non è una metafora. È un argomento attraverso il quale possiamo far rivivere una vecchia idea – cioè quella secondo la quale per prendere parte ad una società democratica occorre essere informati. Difficilmente si può essere informati a meno che non ci sia la possibilità di fare ricerca, per quanto modesta sia la questione o quotidiana la sua ispirazione» (*ivi*, 283). Combinare l'aumento e la diffusione della conoscenza circa i processi di strutturazione dei campi sociali con l'immersione di tali conoscenze in contesti e pratiche di sociologia pubblica, rappresenta una condizione indispensabile per alimentare il rapporto tra sociologia e critica (Borghi 2012). È evidente che tale obiettivo travalica l'impostazione «scolastica» della questione della produzione culturale. Del resto, per riprendere direttamente il pensiero di Bourdieu (1995, 211) a questo proposito, l'analisi del funzionamento dei «campi di produzione culturale» possiede una intrinseca valenza politica: infatti «ci si può aspettare il progresso della ragione solo da un'azione politica razionalmente orientata verso la difesa delle condizioni sociali dell'esercizio della ragione, da una mobilitazione permanente di tutti i produttori culturali intesa a difendere, con interventi continui e modesti, le basi istituzionali dell'attività intellettuale».

<sup>8</sup> La traduzione di questo passo dall'originale tedesco (H. Blumenberg, 1989, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 34) si trova in Borsari (1999, 409).

*Pierre Bourdieu e la svolta riflessiva nell'antropologia culturale italiana*

di FABIO DEI

Qual è stato l'impatto di Pierre Bourdieu sugli studi italiani di antropologia culturale? Proporrò una risposta a due facce. Da un lato c'è stato un impatto importante, legato non tanto a specifiche esperienze etnografiche di Bourdieu, come quella kabila, ma alla sua epistemologia della ricerca sociale e alla sua concettualizzazione del potere. Lo testimonia l'ormai ampia disseminazione del lessico bourdieusiano (*habitus*, campo, pratiche, violenza simbolica, ecc.) soprattutto fra gli studiosi delle generazioni più giovani – anche se non è detto che dietro questo uso vi sia sempre un'influenza di prima mano; così come assai significativo è il sistematico arrivo del nostro autore nei manuali italiani di antropologia culturale (Pasquinelli e Mellino 2010; Pavanello 2009; Dei 2012a; Fabietti 2011). Dall'altro lato, Bourdieu è stato singolarmente ignorato dal filone forse più importante dell'antropologia italiana della seconda metà del Novecento: mi riferisco agli studi «demologici», centrati attorno allo studio di una cultura popolare identificata nei termini delle nozioni gramsciane di egemonia e subalternità. *La distinzione*, in particolare, avrebbe potuto portare linfa vitale a questo settore di studi in una fase (gli anni '80 e '90) di crisi dell'impianto teorico e della stessa identità disciplinare. Così non è stato: eppure le potenzialità della «critica sociale del gusto» restano ancora oggi cruciali per il destino della stessa categoria di «cultura popolare».

Come detto, non sono tanto i lavori di etnografia algerina a imporre Bourdieu all'attenzione delle discipline DEA (demoetnoantropologiche) italiane. È vero che Tullio Tentori ne aveva proposto un estratto già nei primi anni Settanta, all'interno di una antologia sull'antropologia economica (Tentori 1974). Tuttavia in ambito DEA non c'è stata quella fase di «sistematica importazione» di Bourdieu – come si esprime Marco Santoro (2009, 7) – che ha caratterizzato la sociologia negli anni '70 e '80. Il nostro autore ha forse scontato proprio il fatto di essere identificato come sociologo. Sono infatti anni in cui i due ambiti disciplinari si contrappongono con una certa forza. L'antropologia italiana del dopoguerra si era sviluppata in polemica con il «naturalismo» delle scienze sociali classiche e degli studi «applicati»: i sociologi, che lavoravano sullo stesso terreno (ad esempio le realtà rurali del Mezzogiorno), erano visti con un certo sospetto. Inoltre la diversa scala di sviluppo, che avrebbe portato in pochi decenni la sociologia a una presenza universitaria di quasi dieci volte superiore a quella DEA, ha causato una sorta di complesso di inferiorità – curiosamente espresso in esigenze di distinzione e prese di distanza dal «sociologismo».

In questa situazione, l'interesse per Bourdieu è stato semmai favorito proprio dalla sua mancata legittimazione da parte del *mainstream* accademico (Santoro 2009; Paolucci 2011, 114 e ss.). L'incontro è avvenuto a partire dagli anni '90, in relazione ai lavori marcatamente epistemologici di Bourdieu: *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, *Le sens pratique* e forse, più di ogni altro, *Réponses*. Il volume-intervista con Loïc Wacquant si è imposto all'attenzione per la tempestiva traduzione italiana (1992), per il carattere di sintesi e forse anche perché l'espressione «antropologia riflessiva», usata nel sottotitolo, lo collegava direttamente alle inquietudini teoriche di quegli anni (si vedano fra l'altro alcune recensioni al volume uscite su riviste specialistiche: Giglia 1993; Cannada Bartoli 1993). Inquietudini teoriche: tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90 si dissolvono i paradigmi che avevano dominato le discipline DEA nei decenni precedenti: quello marxista e quello semiotico-strutturale. Le novità più influenti sono l'antropologia interpretativa di Clifford Geertz e gli approcci che venivano allora impropriamente definiti «postmoderni», rappresentati da autori come James Clifford e George E. Marcus. Pur nella loro diversità, si tratta di indirizzi radicalmente antipositivisti, che riflettono sulle condizioni politiche e retoriche della costruzione del sapere etnografico e antropologico, mettendo in gioco la soggettività del ricercatore e ogni troppo ingenuo realismo rappresentativo. Tutto ciò spinge la disciplina a una svolta di tipo «riflessivo» forse più forte di quella che negli stessi anni attraversa la sociologia. I temi della soggettività e dell'autorità etnografica, la critica radicale al realismo rappresentativo, i nessi tra letteratura e scienze sociali, il carattere politicamente situato della conoscenza antropologica dominano i dibattiti di quegli anni.

È appunto in tale cornice che matura l'interesse per Bourdieu, nel cui impianto teorico si intravede una versione della riflessività in grado di sfuggire a certi limiti della svolta interpretativa: vale a dire l'exasperato soggettivismo e la rinuncia a una teoria forte del potere. Soprattutto quest'ultimo aspetto emerge nella discussione italiana. Il concetto bourdieusiano di pratiche sembra l'efficace antidoto contro la libera fluttuazione di significati e contro il (presunto) culturalismo degli approcci ermeneutici. La «oggettivazione dell'oggettivatore», a sua volta, è per così dire una versione della riflessività che evita gli eccessi «confessionali» o i vezzi autobiografici e letterari che si fanno strada nei resoconti della ricerca sul campo. Le pratiche diventano per alcuni studiosi l'unità di ricerca etnografica: e questa è una innovazione di grande rilievo rispetto a fasi precedenti della ricerca mirate piuttosto alla «rilevazione» di tratti o repertori culturali, come se si trattasse di entità in qualche modo già depositate sul territorio. Beninteso, non si tratta di una «scuola» o di un filone compatto di studi: singoli ricercatori, in modalità autonome, intraprendono a cavallo degli anni 2000 percorsi di etnografia riflessiva accomunati da quello che potremmo

chiamare uno spirito bourdieusiano. In essi i temi classici del folklore e del «patrimonio intangibile» sono de-essenzializzati, e riconfigurati come aggregati di pratiche, campi di tensioni politiche. È il caso della fenomenologia religiosa, della cerimonialità e della festa, pietre angolari delle precedenti stagioni di studi, ricondotte adesso alle «dimensioni pragmatiche, quotidiane e concrete delle relazioni sociali»; cosicché l'etnografia diviene «una riflessione sulle poste sociali, politiche e intellettuali» in gioco in situazioni [...] nelle quali, adoperando precise politiche della rappresentazione e attraverso determinate strategie comunicative, i diversi “actants” definiscono sia i contorni categoriali e sociali, i contesti molteplici e interconnessi del proprio agire, sia il proprio posizionamento al loro interno» (Palumbo 2009, 18-20). Traggo quest'ultima citazione dal lavoro di Bernardino Palumbo (2003; 2009) sulla «guerra dei santi» in un paese siciliano, che rappresenta probabilmente l'esempio teoricamente più convinto e consapevole di questa strategia interpretativa. Qui i confini tra le consolidate partizioni subdisciplinari (ad esempio antropologia religiosa e antropologia politica) perdono decisamente di senso. Qualcosa di analogo si verifica in campi come l'antropologia medica (Pizza 2005), l'antropologia museale e gli studi sul patrimonio (vedi per esempio i saggi raccolti in Padiglione 2009).

Qui l'influenza di Bourdieu si intreccia e talvolta si confonde con quella di numerosi altri indirizzi – in particolare con la *Critical Anthropology* americana, con forme di analisi del discorso ispirate da Foucault, Said e (in modo del tutto diverso) De Certeau, con gli approcci fenomenologici centrati sulle politiche del corpo e della quotidianità. Inoltre questa nuova letteratura antropologica si distanzia da Bourdieu per la centralità assegnata all'etnografia e a pratiche di ricerca immersiva (di un tipo che può essere accostato forse soltanto, fra le opere del sociologo francese, allo stile di *La misère du monde*). Nondimeno, come ripeto, si tratta di lavori che ruotano attorno ai concetti di «pratica» e di «campo», all'istanza riflessiva e al rapporto tra potere e pratiche simboliche. Questo impianto rappresenta fra l'altro una potenziale interfaccia fra antropologia e sociologia, e spinge oggi a superare le difficoltà di comunicazione che hanno storicamente caratterizzato (in Italia ancor più che altrove, come detto) i rapporti tra le due discipline.

C'è però un altro punto di giunzione tra Bourdieu e la tradizione DEA italiana che non ha ricevuto – a me pare – la dovuta attenzione. Il tratto forse più caratterizzante dell'antropologia italiana del dopoguerra, e certamente il più conosciuto sul piano internazionale, è stata l'elaborazione di una teoria della cultura popolare basata sui *Quaderni del carcere* di Gramsci. Sviluppata da autori come De Martino, Bosio e Cirese, tale teoria ha riletto il folklore classico (in sostanza, il repertorio di tratti culturali del mondo contadino) in termini di rapporti tra le strategie egemoniche delle classi dominanti e le forme

di adattamento e talvolta di resistenza dei ceti subalterni. Su questa base si è pensato di poter fondare una vera e propria nuova disciplina, denominata «demologia», che assume come proprio oggetto le forme culturali connotate, appunto, come subalterne.

Il problema della demologia è: che rapporti vi sono tra le stratificazioni sociali e quelle culturali? In che modo il potere economico e politico produce differenze culturali? Riguardo il mondo contadino la risposta non è difficile: il relativo isolamento spaziale, l'impossibilità di accedere agli strumenti di produzione e diffusione dell'alta cultura, le condizioni di vita radicalmente diverse da quelle dei ceti borghesi e urbanizzati fanno della cultura contadina una realtà peculiare. Le cose si fanno più complesse in relazione alla classe operaia – certamente subalterna ma che non produce organicamente una cultura propria, ed ha anzi una vita culturale basata prevalentemente sul consumo di prodotti – materiali e comunicativi – del mercato di massa. E cosa succede poi con i processi di modernizzazione che disgregano il mondo contadino e le classi tradizionali, rendendo più segmentata, mobile e complessa la stratificazione sociale? E con l'educazione e i mezzi di comunicazione di massa, che minano l'esclusività delle sfere culturali e la coesistenza di capitale economico e culturale? Per dirla in modo assai sintetico (rimando per un'argomentazione più accurata a Dei 2013), la demologia italiana entra in crisi di fronte a questi fenomeni di trasformazione sociale, ai quali non riesce a adeguare l'impianto gramsciano. Incapace di staccarsi dal vecchio repertorio folklorico (la festa, il canto popolare, la fiaba trasmessa oralmente, ecc.), ne insegue l'autenticità in antitesi ai fenomeni di massa e all'industria culturale, oppure ne studia le forme contemporanee di revival e patrimonializzazione. Non si chiede però dove si sposti, nelle società contemporanee, la linea di demarcazione (o, se vogliamo, il fronte di tensione), fra l'egemonico e il subalterno; come si possano riconoscere le differenze culturali connesse all'appartenenza sociale nel contesto del consumo di massa e della globalizzazione mediale.

È qui che l'incontro con certi aspetti del pensiero di Bourdieu avrebbe potuto rivelarsi cruciale. Mi riferisco naturalmente soprattutto a *La distinzione*, un libro che sorprendentemente non è mai entrato nel canone della demologia, anche se sembra composto proprio per rispondere alle sue domande. Non entrerò nella complessa questione dei rapporti tra Bourdieu e Gramsci. È noto come il primo non gradisse particolarmente l'accostamento, ammettendo di aver letto Gramsci relativamente tardi e mostrandosi molto critico verso la sua nozione di intellettuale organico. Eppure è difficile sottrarsi non solo a un generico raffronto tra i due, in quanto pensatori post-marxisti che mettono a fuoco il tema del dominio simbolico, le relazioni fra potere e cultura e la figura dell'intellettuale come mediatore tra esse (Burawoy 2010) ; ma anche all'impressione di una netta convergenza

di approccio sui temi del gusto popolare e della distinzione. Le pagine di Gramsci sulla letteratura popolare, ad esempio, possono esser lette come riflessioni sulla formazione di segmenti storicamente mutevoli di gusti distintivi; e non è difficile trovare in molti passi dei *Quaderni* riferimenti al carattere incorporato delle disposizioni di classe, in un senso non troppo lontano dal concetto di *habitus* (Pizza 2003). D'altra parte, potremmo ben intendere lo studio di Bourdieu come uno sviluppo della linea gramsciana, modellato però su un tipo di società ormai radicalmente mutata rispetto a quanto aveva in mente Gramsci. Le analogie erano state viste ad esempio con grande tempismo nel dibattito latino-americano: «La società organizza la distribuzione – diseguale – dei beni materiali e simbolici, e al tempo stesso organizza nei gruppi e negli individui la relazione soggettiva con tali beni, le aspirazioni, la coscienza di cosa ciascuno può possedere. È in questa strutturazione della vita quotidiana che si insinua l'egemonia, [...] nella forma di dispositivi inconsci, iscritti nel proprio corpo, nell'ordinamento del tempo e dello spazio, nella coscienza di ciò che è possibile e di ciò che è irraggiungibile». Così scriveva nei primi anni '80 Nestor G. Canclini (1984, 73), fondendo proprio Gramsci e Bourdieu, e aprendo l'antropologia allo studio del consumo di massa – un passo che gli studi italiani non vogliono o non possono compiere. Lo sviluppo di una etnografia delle pratiche, nel senso che abbiamo visto sopra, supera la prospettiva folklorica in relazione agli eventi della sfera pubblica: il suo tema più caratteristico sono infatti le feste e le performance celebrative, «decostruite» nei termini di strategie politiche e retoriche dell'azione sociale. Ma senza affrontare il consumo non si ha accesso alla frattura egemonia/subalternità nella sfera privata e domestica, nelle routine della vita quotidiana, nel rapporto con la cultura materiale e l'estetica – insomma nelle dimensioni più profonde della costituzione soggettiva e dell'identità sociale.

Credo che occorra ripartire da qui per restituire un senso alla tradizione demologica (Dei 2012b). Il che significa ripartire da *La distinzione* e dalla sua idea-chiave: la circolazione disuguale di beni materiali e simbolici non configura universi culturali chiusi e statici nei quali gli attori sarebbero imprigionati, ma un'arena di risorse fluide che gli attori stessi sfruttano in modi creativi e mutevoli nelle loro strategie di posizionamento sociale. L'impianto di Bourdieu è tutt'altro che deterministico (malgrado sia proprio questa la più frequente accusa rivolta a *La distinzione*): esalta al contrario l'agentività dei gruppi e dei singoli, pur all'interno delle coordinate generali definite dall'*habitus*. Ciò aiuta a correggere una lettura «essenzialista» di Gramsci in cui la demologia talvolta è caduta, pensando alla «cultura subalterna» come a un oggetto compatto e positivo da descrivere nello stesso modo in cui, poniamo, Malinowski descriveva la cultura trobriandese: e cioè isolandone i tratti rispetto a quelli egemonici, come se egemonico e



subalterno potessero rappresentare l'oggetto di due discipline diverse. «Tra tutti i comportamenti e le concezioni culturali essi [gli studi demologici] isolano e studiano quelli che hanno uno specifico legame di "solidarietà" con il "popolo" (in quanto distinto dalle "élites")», scriveva A. M. Cirese (1973, 13) in un manuale-manifesto della demologia, uscito all'inizio degli anni '70. Tale «isolamento», assolutamente non giustificato nella prospettiva gramsciana, ha impedito di capire che la «subalternità» di un tratto culturale è una qualità fluida che viene costantemente negoziata nel processo sociale (rimando su questo punto a Dei). Bourdieu ci aiuta proprio in questo. Al centro de *La distinzione* vi è la lotta sui giudizi di volgarità: i celebri sociogrammi di Bourdieu non parlano di come i gusti o le preferenze rispecchiano la condizione sociale, ma del potere di dire che i gusti degli altri sono *kitsch*. E in un contesto di forte mobilità, di frammentazione sociale e di disgiunzione fra capitale economico e culturale, si tratta di una lotta molto complessa, nella quale difficilmente si stabilizzeranno culture in senso quasi-antropologico.

Tutto questo investe riflessivamente gli intellettuali e gli stessi demologi. La loro «scoperta» della bellezza e dell'autenticità del folklore, contro la volgarità inautentica della cultura di massa, si colloca evidentemente in una dinamica distintiva peculiare. Dal Romanticismo ad oggi gli studiosi del «popolare» non sono stati mai osservatori esterni e neutrali delle tensioni tra egemonico e subalterno (e neppure semplici agenti del potere egemonico, come vuole la più banale critica), ma parte in causa di quelle tensioni e di quelle dinamiche. Si potrebbe forse leggere la storia di questi studi e la valorizzazione del «folk» come strategia specifica di ceti medi ad alto capitale culturale; e osservare che il disgusto per i prodotti dell'industria culturale, bollati come «borghesi» dai demologi gramsciani, rappresenta paradossalmente il più caratteristico atteggiamento estetico borghese (rimando per questo a Dei 2002, e per un tentativo di esercizio autoriflessivo a Dei 1999).

In definitiva, mi pare che non abbiamo ancora finito di pensare *La distinzione* – anzi, in antropologia abbiamo appena cominciato. Nello spirito di questa tavola rotonda, vorrei dunque accennare in conclusione alle mie ricerche degli ultimi anni sulla «cultura materiale domestica», più precisamente sugli oggetti ordinari in famiglie toscane di classe media. In parte tale ricerca si è concentrata sugli oggetti come materia prima della memoria culturale: archivi e collezioni commemorative volte a costruire la continuità nel tempo (e talvolta nello spazio) di vincoli familiari, di relazioni di lignaggio e di alleanza, che sono in sé sempre più labili. In parte la ricerca ha invece riguardato l'estetica sociale, girando attorno proprio a una delle più celebri formulazioni di Bourdieu (1979, 76): «Se è possibile leggere tutto lo stile di vita di un gruppo nello stile del suo mobilio e del suo abbigliamento, non è solo perché queste proprietà sono l'oggettivazione delle necessità economiche e culturali

che ne hanno determinato la selezione, ma è anche perché i rapporti sociali oggettivati negli oggetti familiari, sia nel loro lusso che nella loro povertà, sia nella loro “distinzione” che nella loro “volgarità”, sia nella loro “bellezza” che nella loro “bruttezza”, si impongono attraverso esperienze corporee profondamente inconsce». C'è qui un programma di ricerca tutt'altro che esaurito, che spinge a cercare la cultura negli strati più ovvii e banali – e dunque più profondi – delle pratiche quotidiane: che è poi la peculiarità, se ve n'è una, dell'approccio antropologico. Con la necessità, semmai, di coniugare l'approccio bourdieusiano con una dimensione più consapevolmente storica.

Se vi è un limite in *La distinzione* è forse il carattere rigidamente sincronico dell'analisi di come i rapporti sociali sono oggettivati nelle cose. Nel nostro lavoro sulle culture domestiche (Dei 2009; Aria 2012) le cose, così come le relazioni, sono apparse in perpetuo movimento – nel senso che il loro significato può esser compreso solo in relazione ai costanti mutamenti del sistema degli oggetti, delle categorie e dei valori morali ed estetici che lo accompagnano. Mutamenti rapidissimi, i quali fanno sì ad esempio che un oggetto tecnologico possa in pochi anni transitare dallo status di novità a quello di obsolescenza a quello di vintage, o che il kitsch sia risignificato come raffinato collezionismo; e fanno sì, sul piano sociale, che per una generazione il mantenimento della continuità debba passare da un rapporto con le cose trasgressivo rispetto a quello delle generazioni precedenti (è il paradosso già osservato: almeno dal '68 in poi è stato necessario *épater le bourgeois* per restare borghesi). Al di là di questo, le domande poste da Bourdieu continuano ad apparire cruciali. E in parte anche le risposte. Nella nostra ricerca, è stata una sorpresa constatare quanto i modelli dell'estetica che Bourdieu chiama borghese da un lato e popolare-operaia dall'altro siano ancora validi – in un tempo e in un contesto così diversi da quello della sua ricerca. È come se gli stili e i soggiacenti principi (ad esempio l'avversione «popolare» per l'astrattismo e il formalismo e l'irresistibile attrazione «borghese» per l'autenticità) mantenessero una loro fondamentale coerenza malgrado la frammentazione dei quadri sociali – con la mescolanza di variabili quali il reddito, l'educazione e l'istruzione, la generazione, la collocazione in città o in provincia, l'origine familiare e geografica. È attorno a questo tipo di questioni che si misura oggi il tema dell'egemonia culturale e, con esso, il senso stesso di una possibile demologia.

## *Una questione di autonomia? La (non) ricezione della sociologia politica di Bourdieu*

di GABRIELLA PAOLUCCI

Firmare un contratto, per un ricercatore di scienze umane, è un'operazione epistemologica che raramente viene percepita come tale. Nello specifico, una proposta d'indagine sociologica formulata dallo Stato a chi fa questo mestiere [...] una commessa dello Stato, come l'ordine di un mecenate a un pittore del Quattrocento, racchiude un programma. [...] Sfortunatamente, i sociologi, gli storici, ecc. non [...] hanno ancora appreso come negoziare i contratti per difendere la loro padronanza dell'oggetto d'indagine [...] e ciò condiziona la loro autonomia (Bourdieu 1996).

Sebbene negli ultimi anni l'interesse verso Bourdieu sia cresciuto e si sia arricchito, la ricezione italiana di questo straordinario intellettuale è ancora segnata da molte lacune. Aspetti importanti dell'opera bourdieusiana sono rimasti pressoché inesplorati, quasi non fossero parte integrante di quello stesso *corpus* che per altri versi viene indagato e usato. Un esempio: il modo in cui (non) è stato recepito il contributo di Bourdieu alla comprensione – e allo smascheramento – delle forme di dominio simbolico che si annidano nelle istituzioni della politica e dello Stato. Ne è testimonianza la scarsa presenza di studi sul campo della politica e dello Stato che discutano il modello teorico bourdieusiano, ne usino l'apparato concettuale e adottino il suo sguardo dissacrante. La stessa tiepida accoglienza riservata ad alcune importanti traduzioni è segno di un marcato disinteresse verso questo lato della sociologia bourdieusiana. Penso allo scarso successo dell'edizione italiana (parziale) dei corsi tenuti al Collège de France sullo Stato (Bourdieu 2012). Eppure questo volume riveste un grande rilievo, sia per il profilo sostantivo che per il posto che occupa nel percorso complessivo del suo autore. Con le sue oltre seicento pagine dedicate alla genesi e alla struttura dello Stato – «quel settore del campo del potere che si definisce per il possesso del monopolio della violenza fisica e simbolica legittima» – *Sur l'État* è una delle espressioni più sistematiche del lavoro compiuto da Bourdieu sul potere e la politica. Un lavoro che inizia a prendere corpo già negli anni '70, con la messa in discussione della nozione di «opinione pubblica» (Bourdieu 1971), e la minuziosa decostruzione dell'ideologia dominante (Bourdieu e Boltanski 1976) e l'analisi delle condizioni sociali della competenza politica (Bourdieu 1977). L'interesse di Bourdieu per questi argomenti si precisa e si affina poi negli anni '80 e '90, con l'elaborazione di una più sistematica definizione del campo politico (Bourdieu 1981a), al quale sono dedicati i successivi saggi sulle condizioni di possibilità dell'efficacia dell'agire politico (Bourdieu 1981b; 1984a) e sulla rela-

zione che sussiste tra i campi che «hanno in comune la pretesa di imporre una visione legittima del mondo sociale (cfr. Bourdieu 1996, trad. it. 74-75). Questi sono anche gli anni in cui Bourdieu inizia a muovere i primi passi verso la costruzione di quella genealogia dello Stato moderno che gli permetterà di definirlo come uno dei centri d'imputazione fondamentali della violenza simbolica (Bourdieu 1993a). Non possiamo dimenticare, in questo veloce e schematico excursus, *La noblesse d'État* (Bourdieu 1989), il volume (ancora non tradotto in italiano) che contiene una delle analisi più dense e raffinate sull'esercizio della violenza simbolica da parte dello Stato. Già da questi brevi accenni emerge la portata dirimpente dello sguardo bourdieusiano. Sarà forse per queste sue caratteristiche che, come nota Wacquant (2005, 7), l'interpretazione di Bourdieu come sociologo (e filosofo) della politica è tra le meno diffuse? Sta di fatto che le scienze sociali italiane sembrano distinguersi nel panorama internazionale per la scarsità di studi che discutano questa dimensione del progetto scientifico bourdieusiano e che sperimentino le potenzialità euristiche di un apparato concettuale in grado di avviare importanti direzioni di ricerca per lo smascheramento dei sempre nuovi dispositivi di dominio simbolico che lo Stato e la politica mettono in atto. Certo, non possiamo passare sotto silenzio il prezioso lavoro di traduzione che in anni recenti ha reso disponibili al pubblico italiano alcuni dei testi bourdieusiani più importanti su questi temi (oltre al già citato *Sullo Stato*, cfr. tra gli altri: Bourdieu 1984d; 1996; 1997; 2000; 2001; Wacquant 2005). Ma se andiamo a guardare la pubblicistica italiana, non è difficile accorgersi della scarsità dei lavori che si appropriano dei concetti e dei modelli bourdieusiani, tanto da rendere assai difficile parlare di una direzione di ricerca con una sua identità e sue dinamiche interne. L'impressione che si ricava è semmai quella di un piccolo insieme eterogeneo di studi che non dialogano fra di loro se non indirettamente, per il tramite del testo bourdieusiano. C'è da dire che in questa sorta di nicchia, temi e modalità di appropriazione del modello bourdieusiano sono di interesse. Nel campo sociologico, insieme alle introduzioni ad alcune traduzioni dei testi di sociologia della politica e dello Stato (ad esempio Cerulo 2010), vanno annoverati interventi che si appropriano della prospettiva bourdieusiana con una certa originalità. Limitiamoci agli anni Duemila, che sono del resto gli anni più prolifici. In questo periodo sono stati pubblicati lavori sul campo della politica come «mondo a parte» (Balbo 2001); analisi sul potere simbolico esercitato da una certa leadership politica in una città dell'Italia meridionale (Savonardo 2003); studi sulle logiche istituzionali e simboliche del potere della mafia italiana, messe a confronto con la dimensione del potere statale (Santoro 2007); indagini sul binomio governo/governance (Borghini 2011); e, ancora, studi sulle produzioni discorsive delle istituzioni statuali

finalizzate alla legittimazione delle politiche locali di privatizzazione (Cataldi e Gargiulo 2011; Colombo e Gargiulo 2012). Vanno inoltre segnalati i saggi di Lombardo sul campo politico (Lombardo 2006a; 2006b), il contributo di De Giorgio sulla **rappresentazione della violenza simbolica** nell'immaginario dei movimenti sociali (De Giorgio 2013), oltre allo studio di Scott su Bourdieu e lo Stato, pubblicato dalla rivista «In Trasformazione» (Scott 2013). In campo giuridico è d'interesse il contributo di Verdolini su «Studi sulla questione criminale» (Verdolini 2006), in cui l'autrice, sulla scorta dei modelli di Foucault, Bourdieu e Agamben, coglie nella relazione tra corpo, simboli e violenza il terreno sul quale agisce la violenza simbolica dello Stato e del terrorismo politico (Verdolini 2006). In ambito filosofico troviamo il volume di Piazzesi su abitudine e potere in Bourdieu e Pascal (Piazzesi 2003) e, più recentemente, l'intervento di Denunzio sulla lettura bourdieusiana della prima «Tesi su Feuerbach» (Denunzio 2013). L'autore propone un'interpretazione della prassiologia di Bourdieu alla luce della ricomposizione che opera tra fenomenologia e strutturalismo. Un tema che è evidentemente legato alla filosofia della politica di Bourdieu. Di dominio simbolico esercitato dallo Stato si occupa anche Ricciardi nel saggio *Stato e dominio simbolico*, pubblicato nella rivista «Amministrare» (Ricciardi, 2008).

Il quadro che ho cercato di ricostruire è certamente incompleto. Tuttavia non penso che si possano avanzare dubbi sulla sua povertà quantitativa. Una povertà che non manca di stupire, considerato che la sociologia della politica di Bourdieu occupa un posto di rilievo nell'impianto complessivo della sua opera, e che i concetti che il sociologo ha coniato per svelare i meccanismi del dominio hanno una grande potenzialità euristica, come sembra avere ben compreso una consistente letteratura internazionale, che del riferimento alla teoria bourdieusiana della violenza simbolica in campo politico e statale ha fatto un punto di forza. Anche solo una ricognizione parziale e limitata quasi esclusivamente al mondo anglofono porta alla luce un campo di studi sufficientemente sviluppato e molto variegato, per l'eterogeneità degli ambiti disciplinari coinvolti (sociologia, scienza politica, storia, epistemologia delle scienze sociali), la notevole varietà dei temi trattati e i differenti impianti metodologici.

Va in primo luogo segnalato un insieme di studi di carattere teorico che ricostruisce nella sua complessità l'approccio bourdieusiano alla politica e al potere. Un esempio recentissimo è costituito dal volume di David Swartz (Swartz 2013). Vi è poi una consistente direzione di ricerca empirica che utilizza la cassetta degli attrezzi bourdieusiana per indagare una serie molto ampia di fenomeni socio-politici: dai movimenti sociali ai «diritti umani», dalle relazioni internazionali ai rapporti tra Stato e organizzazioni «terroristiche», dal neo-liberalismo fino alle politiche economiche messe in atto dagli organismi internazionali nel Terzo

Mondo. L'interesse di questo filone risiede, oltre che nel contributo sostantivo che offre alla comprensione di alcuni fondamentali fenomeni politici del nostro tempo, nel fatto che mostra quanto possa rivelarsi euristicamente fecondo l'uso di Bourdieu per l'analisi dei dispositivi di violenza simbolica nella sfera politica. Può essere utile accennare a qualcuno di questi studi, se non altro per dare un'idea della sua vivacità di questo filone<sup>9</sup>.

Un tema molto frequentato negli ultimi anni, e non poteva essere diversamente, è quello relativo alle fonti di legittimità degli «atti di Stato» contro il «terrorismo». L'analisi delle modalità con le quali la violenza simbolica è stata esercitata dagli Stati si è qui intrecciata alla decostruzione dei dispositivi – politici, linguistici, ecc. – dietro i quali si è mascherata. Così, mentre alcuni autori impiegano l'apparato concettuale di Bourdieu per indagare le pratiche linguistiche messe in scena nel confronto tra Stato e organizzazioni «terroriste» (Cheng 2010; Kögler 2013), altri si dedicano all'analisi delle conseguenze in termini di violazione dei diritti umani delle politiche neo-liberali dispiegate in funzione «antiterrorista» dopo il settembre 2011 (cfr. tra gli altri, Calaguri 2010). Inerendosi nell'alveo degli studi sul ridimensionamento dello Stato di diritto nell'era post 9/11, queste indagini hanno il duplice merito di integrare fecondamente la teoria della violenza simbolica di Bourdieu con il tema della limitazione delle libertà democratiche prodotta dalla cosiddetta lotta al terrorismo, e di liberare la questione dei «diritti umani» dal magma di ambiguità, retorica e ideologia in cui è solitamente avvolta. S'inserisce in questo alveo anche il contributo di Christian Olsson sul rapporto tra violenza, legittimità e ordine politico. Un tema classico per la scienza politica, che Olsson indaga criticamente con strumenti bourdieusiani, a partire dall'analisi testuale del manuale dell'esercito e della marina degli Stati Uniti *Counterinsurgency* (Olsson 2013). La conclusione cui perviene l'autore è assai diversa – e critica – nei confronti delle assunzioni della scienza politica tradizionale. Mentre l'intreccio tra violenza e legittimità viene visto dalla dottrina tradizionale come uno strumento per produrre e mantenere l'ordine, in realtà la sua definizione nei contesti storicamente determinati è radicata, sostiene Olsson, in uno specifico ordine politico, quello dello Stato moderno. Ciò mette di fatto in discussione le affermazioni classiche della scienza politica, che hanno modellato, tra l'altro, i processi di legittimazione

<sup>9</sup> Da questa breve ricognizione resta ovviamente esclusa la ricca pubblicistica in lingua francese. Vorrei tuttavia citare i fascicoli monografici di tre riviste, usciti tra il 2011 e il 2014, e interamente dedicati al tema di cui ci occupiamo in questa sede. Il primo, dedicato al campo del potere in Francia, è un fascicolo degli «Actes de la Recherche en Sciences Sociales» (Denord, Lagneau-Ymonet e Thine 2011). Il secondo, dedicato al *Bourdieu politique*, è un fascicolo della rivista «Cités», che contiene tra l'altro anche importanti inediti di Bourdieu (*Bourdieu politique* 2012); il terzo, infine, è un numero della rivista «Swiss Political Science Review» dedicato a «Bourdieu e l'Etat» (2014).

delle recenti guerre contro l'Afghanistan e l'Iraq. La natura simbolica del potere statale è indagato anche da un altro insieme di contributi, che mette alla prova le potenzialità euristiche della teoria della violenza simbolica applicandola al campo delle relazioni internazionali. Sebbene Bourdieu non abbia dedicato a questo ambito di ricerca che un'attenzione assai scarsa, alcuni studiosi mostrano come l'apparato concettuale di Bourdieu possa essere utile per riconcettualizzare alcune nozioni chiave del campo delle Relazioni Internazionali. Gli esiti di questa operazione rivestono un grande rilevanza, come può testimoniare il recentissimo volume curato dalla danese Rebecca Adler-Nissen, *Bourdieu in International Relations* (Adler-Nissen 2012). Il libro si colloca sulla scia di quel «practice turn» (Adler-Nissen 2013, XV) cui hanno dato avvio, nel primo decennio Duemila, volumi come *Critical Theorists and International Relations*, curato da Jenny Edkins e Nick Vaughan-Williams nel 2009 (Edkins e Vaughan-Williams 2009) e lavori come quello dei canadesi Frédéric Mérand e Vincent Pouliot, i quali sono riusciti a costruire un ponte tra gli approcci convenzionali e le teorie più critiche, proprio attraverso l'utilizzo della prospettiva bourdieusiana (Mérand e Pouliot 2008). Anche il bel volume di Eagleton-Pierce sul potere simbolico sotteso alle trattative al WTO può essere collocato entro questa direzione di ricerca (Eagleton-Pierce 2013). Opera prima di un giovane ricercatore del Soas, *Symbolic Power in WTO* prende in esame la relazione tra potere e legittimazione nelle relazioni economiche tra Stati, attingendo alla teoria bourdieusiana del potere simbolico. Il libro è un sapiente intreccio di teoria e di lavoro empirico sulle strategie adottate dai Paesi del Terzo Mondo per proteggere gli scarsi spazi di autonomia loro rimasti nei confronti dei Paesi a capitalismo avanzato. Oltre a suggerire una rivisitazione dell'arsenale concettuale dell'economia politica internazionale attraverso l'uso di Bourdieu, il volume propone un'interpretazione innovativa del conflitto economico-politico tra Paesi sviluppati e Paesi sotto-sviluppati, conflitto che viene bourdieusianamente collocato anche sul piano simbolico, oltre che su quello materiale e legale.

I conflitti sul terreno delle scelte economiche vengono osservati anche dall'angolo visuale dei movimenti politici che si oppongono alle politiche degli organismi del capitalismo internazionale. Anche in questo campo di studi – e più in generale nella ricerca sui movimenti sociali e politici – si è iniziato di recente a fare uso del ricco patrimonio concettuale di Bourdieu. Si è così andato delineando un nuovo campo d'indagine che si caratterizza per l'integrazione tra i concetti e i metodi tradizionali della ricerca sociologica sui movimenti e la prospettiva bourdieusiana. Bourdieu si è così rivelato una buona guida anche per quei ricercatori che vogliono dirigere il proprio sguardo verso dimensioni scarsamente considerate dalla ricerca canonica. Un esempio significativo è costituito dai lavori di Chris Samuel sulle forme di lotta adottate

nella protesta contro il meeting del G20 del giugno 2008 (Samuel 2012) e sulle identità collettive dei movimenti lesbo, gay e transgender nord-americani (Samuel 2013). L'interesse dell'indagine sui movimenti identitari risiede nel tentativo dell'autore – riuscito, a mio parere – di sostituire i modelli interpretativi basati sulla negoziazione delle identità, assai tipici di questo campo di studi, con un modello che si fonda sul concetto di violenza simbolica. Su di un piano analogo si colloca il contributo della finlandese Hanna-Mari Husu, che impiega Bourdieu per superare le difficoltà cui vanno incontro le teorie tradizionali più accreditate (come la teoria del processo politico, della mobilitazione delle risorse o la *framing theory*). L'impiego dei concetti bourdieusiani permette di costruire empiricamente la relazione tra le rivendicazioni di classe e quelle di natura identitaria (Husu 2013), nonché di indagare il ruolo delle emozioni nelle pratiche politiche dei movimenti di massa (Emirbayer e Goldberg 2005). Va inoltre segnalata la recentissima ricerca di Karandinos *et al.* (2014) sulla violenza di strada nelle città statunitensi. Gli autori costruiscono un interessante quadro interpretativo (Marx, Bourdieu, Mauss, Tilly e Thompson) per spiegare gli effetti politici ed economici dell'involuzione delle mobilitazioni delle classi povere, in un contesto di generale depoliticizzazione delle relazioni sociali, di segregazione spaziale di classe e di frammentazione della classe lavoratrice. Sebbene critica nei confronti dell'impianto bourdieusiano, anche l'indagine comparata – Usa e Ungheria – che Burawoy ha costruito intorno al concetto di «misconoscimento» come fondamento della teoria del dominio simbolico nelle società a capitalismo avanzato, fa parte di quella direzione di ricerca che si è andata costituendo intorno alla sociologia politica di Bourdieu in ambito anglofono (Burawoy 2012). Basandosi su una ricerca etnografica nei luoghi di lavoro, Burawoy mette a confronto l'approccio di Bourdieu con quello di Gramsci, per giungere alla conclusione che né l'uno né l'altro riescono ad essere pienamente esauritivi nella comprensione dei meccanismi di potere che si esplicano nelle società a capitalismo avanzato (Usa) e nelle società «socialiste» dell'Est europeo.

Già da queste schematiche note si evince la presenza in ambito anglofono di direzione di ricerca che ha come comune denominatore l'uso dei concetti e dei modelli teorici che Bourdieu impiega per l'analisi dello Stato e della politica. È quanto in Italia sembra ancora stentare a emergere, come si è visto, nonostante la presenza di alcuni studi di valore, sparsi in ambiti disciplinari differenti. Dovremmo, io credo, chiederci il perché di una carenza così importante, e adottare un atteggiamento autoriflessivo, allo stesso modo in cui Santoro ha interrogato le condizioni di possibilità della ricezione italiana dell'opera complessiva di Bourdieu (Santoro 2009). Cosa non semplice, che richiederebbe comunque ben altro spazio, anche solo per esaminare la situazione del campo delle scienze sociali. Mi limito a constatare



una cosa ovvia per chi condivide la prospettiva bourdieusiana: un tale vuoto – che assomiglia per la verità a una vera e propria *censura* – ci parla dello stato in cui versano le scienze sociali italiane molto di più di quanto potrebbero fare centinaia di pagine scritte. Nel caso specifico, la radicalità e la «forza dissacrante» (Santoro 2013) della visione bourdieusiana suggerisce di interrogare il grado di autonomia del campo di ricezione nei confronti dello Stato e del potere politico. E non è da escludere che un'interrogazione di questo tipo renda palese che la difficoltà ad appropriarsi di un'opera così radicalmente critica e dirimente sia da scrivere alla scarsa autonomia nei confronti del mondo politico e dello Stato. È solo un'ipotesi, naturalmente, che chiede di essere falsificata.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adler-Nissen, R. (a cura di)  
 2013 *Bourdieu in International Relations. Rethinking Key Concepts in IR*, London, Routledge.
- Appadurai, A.  
 2011 *Le aspirazioni nutrono la democrazia*, Milano, et al./Edizioni.  
 2013 *The Future As Cultural Fact*, London-New York, Verso.
- Aria, M.  
 2012 *Cultura domestica e strategie di distinzione*, in «L'uomo. Società tradizione sviluppo», II, 1-2, pp. 31-39.
- Atkinson, P.  
 1990 *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*, London, Routledge.
- Aune, J.A.  
 2011 *The Scholastic Fallacy, Habitus, and Symbolic Violence: Pierre Bourdieu and the Prospects of Ideology Criticism*, in «Western Journal of Communication», 75, 4, p. 429.
- Balbo, L.  
 2001 *Il campo della politica: come pensarlo «non politiquement»*, in «Polis», 1, pp. 125-134.
- Bigo, D.  
 2011 *Pierre Bourdieu and International Relations: Power of Practices, Practices of Power*, in «International Political Sociology», 5, 3, 225-258.
- Borghini, A.  
 2011 *Dal governo alla governance. Scenari, orizzonti, confini*, in «Rivista trimestrale di scienza dell'amministrazione», 4.
- Borghi, V.  
 2012 *Sociologia e critica nel capitalismo reticolare*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», LIII, 3, pp. 383-408.

- Borghi, V., Borsari, A. e G. Leoni (a cura di)  
 2011 *Il campo della cultura a Modena. Storia, luoghi e sfera pubblica*, Milano, Mimesis
- Borsari, A.  
 1999 *L'«antinomia antropologica»*. *Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in Id. (a cura di) *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna, Il Mulino.
- Bourdieu P.  
 1971 L'opinion publique n'existe pas, in «Noroit», 155-156, pp. 1-19; trad. it. in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia: Marsilio, 2003, pp. 154-173.
- 1977 *Questions de politique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 16, pp. 55-89.
- 1979 *La distinction. Critique sociale du Jugement*, Paris, Minuit; trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- 1980 *La grève et l'action politique*, in Id., *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 251-263.
- 1981a *La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 36/37, pp. 3-24.
- 1981b *Décrire et prescrire*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 38, pp. 71-73.
- 1984a *La délégation et le fétichisme politique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 52-53, pp. 49-55.
- 1984b *Homo academicus*, Paris, Seuil.
- 1984c *Espace social et genèse des les «classes»*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 52-53, pp. 3-14.
- 1984d *Homo academicus*, Paris, Minuit; trad. it. *Homo academicus*, Bari, Dedalo, 2013.
- 1988 *Penser la politique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 71, 2, pp. 2 e ss.
- 1992 *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil; trad. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- 1993a *Esprit d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 96-97, pp. 49-62.
- 1993b *Preface*, in N. Chmatko e G. Tcherednitchenko (a cura di), *Sociologie de la politique*, Mosca, Socio-Logos.
- 1995 *Ragioni pratiche*, Bologna, Il Mulino.
- 1996 *Champ politique, champ des sciences sociale, champ journalistique*, in «Cahiers de recherche», 15, p. 16.
- 1998 *Sur les ruses de la raison imperialiste*, in L. Wacquant, *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Verona, Ombre Corte, 2005, pp. 161-178.
- 2000 *Propos sur le champ politique*, Paris, Puf; trad. it. *Proposta politica. Andare a sinistra, oggi*, Roma, Castelvecchi, 2005.
- 2001 *Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la «volonté générale»*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 140, pp. 7-11; trad. it. in L. Wacquant, *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Verona, Ombre Corte, 2005, pp. 63-71.
- 2003 *Il mestiere di scienziato*, Milano, Feltrinelli.

- 2005a *Le regole dell'arte*, Milano, Il Saggiatore.
- 2005b *Questa non è un'autobiografia*, Milano, Feltrinelli.
- 2012 *Sul l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris, Seuil.
- 2012 *Bourdieu politico*, fascicolo speciale di «Cités», 51.
- 2014 *Bourdieu et l'État*, fascicolo monografico di «Swiss Political Science Review», 20, 1.
- Bourdieu, P. e L. Wacquant  
 1992 *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil; trad. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Burawoy, M.  
 2005 *American Sociological Association Presidential Address: For a Public Sociology*, in «British Journal of Sociology», 56, 2, pp. 259-294 (trad. it. *Per una sociologia pubblica*, in «Sociologica», 1, pp. 1-43, 2007).
- 2010 *Cultural Domination: Gramsci meets Bourdieu*, <http://burawoy.berkeley.edu/Bourdieu.htm>.
- 2012 *The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci*, in «Sociology», 46, 2, pp. 187-206.
- Calaguori, C.  
 2010 *Symbolic Violence and the Violation of Human Rights: Continuing the Sociological Critique of Domination*, in «International Journal of Criminology and Sociological Theory», 3, 2, pp. 388-400.
- Canclini, N.G.
- Cannada Bartoli, V.  
 1993 *Le risposte di Bourdieu*, in «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane», 3, pp. 101-103.
- 1984 *Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular*, in «Nueva Sociedad», 71, pp. 69-78.
- Cataldi, L. e E. Gargiulo  
 2011 *Partecipazione e programmazione sociale: i Tavoli Tematici nei Piani di Zona della Provincia di Torino*, in «Tafter Journal», 34.
- Cerulo, M.  
 2010 «*I sociologi distruggono le illusioni*». *Pierre Bourdieu e lo svelamento della realtà sociale*, in Id. (a cura di), *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma, Armando, pp. 7-53.
- Cheng, S.  
 2010 *Symbolic Capital and the State's Unconventional Weapon Against Insurgent Terrorism: Howard Barker's «Credentials of a Sympathizer»*, in «Law and Literature», 22, 2, pp. 269-287.
- Cirese, A.M.  
 1973 *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
- Colombo, G. e E. Gargiulo  
 2012 *Partecipazione e privatizzazione nella programmazione sociale a livello locale: i discorsi dei documenti programmatori di alcune grandi città Italiane*, Relazione presentata al XXVI Convegno annuale Sisp, Roma 13-15 settembre 2012.
- De Giorgio, C.  
 2013 *La rappresentazione della violenza: l'immaginario dei movimenti sociali a confronto con la costruzione mediatica*, in «Mediascapes Journal», 1, pp. 86-97.

- De Leonardis, O. e M. Deriu  
 2012 *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*, Milano, Egea
- Dei, F.  
 1999 *Strategie della distinzione*, in P. Ginsborg e F. Ramella (a cura di), *Un'Italia minore. Famiglia, istruzione e tradizioni civiche in Valdelsa*, Firenze, Giunti, pp. 155-184.  
 2002 *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, Meltemi.  
 2008 *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici*, in «Lares», LXXIV, 2, pp. 445-464.  
 2009 *Oggetti domestici e stili familiari*, in «Etnografia e Ricerca Qualitativa», 2, 2, pp. 279-293.  
 2012a *Antropologia culturale*, Bologna, Il Mulino.  
 2012b *L'antropologia italiana e il destino della lettera D*, in «L'uomo. Società tradizione sviluppo», 2, 1-2, pp. 97-114.  
 2013 *Dal popolare al populismo: ascesa e declino degli studi demologici in Italia*, in «Meridiana», 77, pp. 83-100.
- Denunzio, F.  
 2013 *Soggetto, prassi e lavoro astratto. Bourdieu lettore della prima «Tesi du Feuerbach»*, in «Critica marxista», 6, pp. 74-78.
- Di Stefano, A.  
 2013 *Una micro-teoria del potere. Pierre Bourdieu tra etnografia, cultura e relazionalità*, Soveria Mannelli, Rubettino.
- Eagleton-Pierce, M.  
 2013 *Symbolic Power in WTO*, Oxford, Oxford University Press.
- Edkins, J. e N. Vaughan-Williams (a cura di)  
 2009 *Theorists and International Relations*, London, Routledge.
- Emirbayer, M. e C.A. Goldberg  
 2005 *Pragmatism, Bourdieu, and Collective Emotions in Contentious Politics*, in «Theory and Society», 34, 5/6, pp. 469-518.
- Fabietti, U.  
 2011 *Storia dell'antropologia*, terza edizione, Bologna, Zanichelli.
- Giglia, A.  
 1996 *Le risposte di Bourdieu: un contributo alla riflessione sui problemi dell'antropologia del mondo contemporaneo*, in «La ricerca folklorica», 34, pp. 93-103.
- Husu, H.-M.  
 2013 *Bourdieu and Social Movements: Considering Identity Movements in Terms of Field, Capital and Habitus*, in «Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest», 12, 3.
- Karandinos, L.K. et al.  
 2014 *The Moral Economy of Violence in the US Inner City*, in «Current Anthropology», 55, 1, pp. 1-22.
- Kogler, H.H.  
 2013 *Unavoidable Idealizations and the Reality of Symbolic Power*, in «Social Epistemology», 27, 3-4, pp. 302-314.
- Leander, A.  
 2010 *Habitus and Field*, in R. Denemark (a cura di), *International Studies Compendium Project*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 3255-3270.

Lombardo, C.

2006a *Parole d'ordine e idee forza*, in «Sociologia e ricerca sociale», 81.

2006b *Pensare la politica sociologicamente. Linee guida per un programma di ricerca*, in «Sociologia e ricerca sociale», 81, pp. 81-89.

Mérand, F. e V. Pouliot

2008 *Le monde de Pierre Bourdieu: Éléments pour une théorie sociale des Relations internationales*, in «Canadian Journal of Political Science», 41, 3, pp. 603-625.

Olsson, C.

2013 «*Legitimate Violence*» in the Prose of Counterinsurgency: An Impossible Necessity?, in «Alternatives: Global, Local, Political», 38, 2, pp. 155-171.

Padiglione, V. (a cura di)

2009 *Etnografie del contemporaneo: pratiche e temi degli antropologi*, numero speciale di «AM. Antropologia museale», 22.

Palumbo, B.

2003 *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi.

2009 *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere.

Paolucci, G.

2011 *Introduzione a Bourdieu*, Roma-Bari, Laterza.

Pasquinelli, C. e M. Mellino

2010 *Cultura. Introduzione all'antropologia*, Roma, Carocci.

Pavanello, M.

2009 *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Bologna, Zanichelli.

Piazzesi, C.

2003 *Abitudine e potere. Da Pascal a Bourdieu*, Pisa, ETS.

Pizza, G.

2003 *Antonio Gramsci e l'antropologia medica ora. Egemonia, agentività e trasformazioni della persona*, in «AM. Rivista della società italiana di Antropologia medica», 15-16, pp. 33-52.

2005 *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci.

Rossi, U. e A. Vanolo

2010 *Geografia politica urbana*, Roma-Bari, Laterza.

Thine, S. (a cura di)

2011 *Le champ du pouvoir en France*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», fascicolo monografico, 190, 5, pp. 144.

Savonardo, L.

2003 *Cultura senza elite. Il potere simbolico a Napoli nell'era Bassolino*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

Ricciardi, M.

2008 *Storia e sistema della costituzione dello Stato e della società*, in «Amministrazione», 1, pp. 247-278.

Samuel, C.

2012 *Throwing Bricks at a Brick Wall: The G20 and the Antinomies of Protest*, in «Studies in Political Economy», 90, pp. 7-27.

- 2013 *Symbolic Violence and Collective Identity: Pierre Bourdieu and the Ethics of Resistance*, in «Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest», 12, 4.
- Santoro, M.
- 2007 *La voce del padrino. Mafia, cultura, politica*, Verona, Ombre Corte.
- 2009 *How «not» to become a dominant French sociologist: Bourdieu in Italy, 1966-2009*, in «Sociologica», 2-3, pp. 1-81.
- 2011 *From Bourdieu to Cultural Sociology*, in «Cultural Sociology» 5, 1, pp. 3-23.
- 2013 *Empire for the Poor: Imperial Dreams and the Quest for an Italian Sociology*, in G. Steinmetz (a cura di), *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*, Durham, Duke University Press, pp. 106-165.
- 2013 *Lonere della sociologia*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 14, 1, pp. 149-160.
- Scott, A.
- 2013 *We are the State. Pierre Bourdieu on the State and Political Field*, in «In Trasformazione. Rivista di Storia delle Idee», 2, 1, pp. 65-70.
- Smith, K.
- 2007 *Pierre Bourdieu – Challenging Symbolic Violence and the Naturalisation of Power Relations*, in «E-International Relations Students».
- Swartz, D.
- 2013 *Symbolic Power, Politics and Intellectuals: The Political Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, University of Chicago Press.
- Verdolini, V.
- 2006 *Profanazioni. La nuda vita tra violenza simbolica e violenza del simbolo nel terrorismo politico*, in «Studi sulla questione criminale», 1, 3, pp. 53-72.
- Wacquant, L. (a cura di)
- 2005 *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Verona, Ombre Corte.
- 2012 *Potere simbolico e costituzione dei gruppi. Come Bourdieu ha riformulato la questione delle classi*, in «Polis», 26, 3, pp. 379-400.