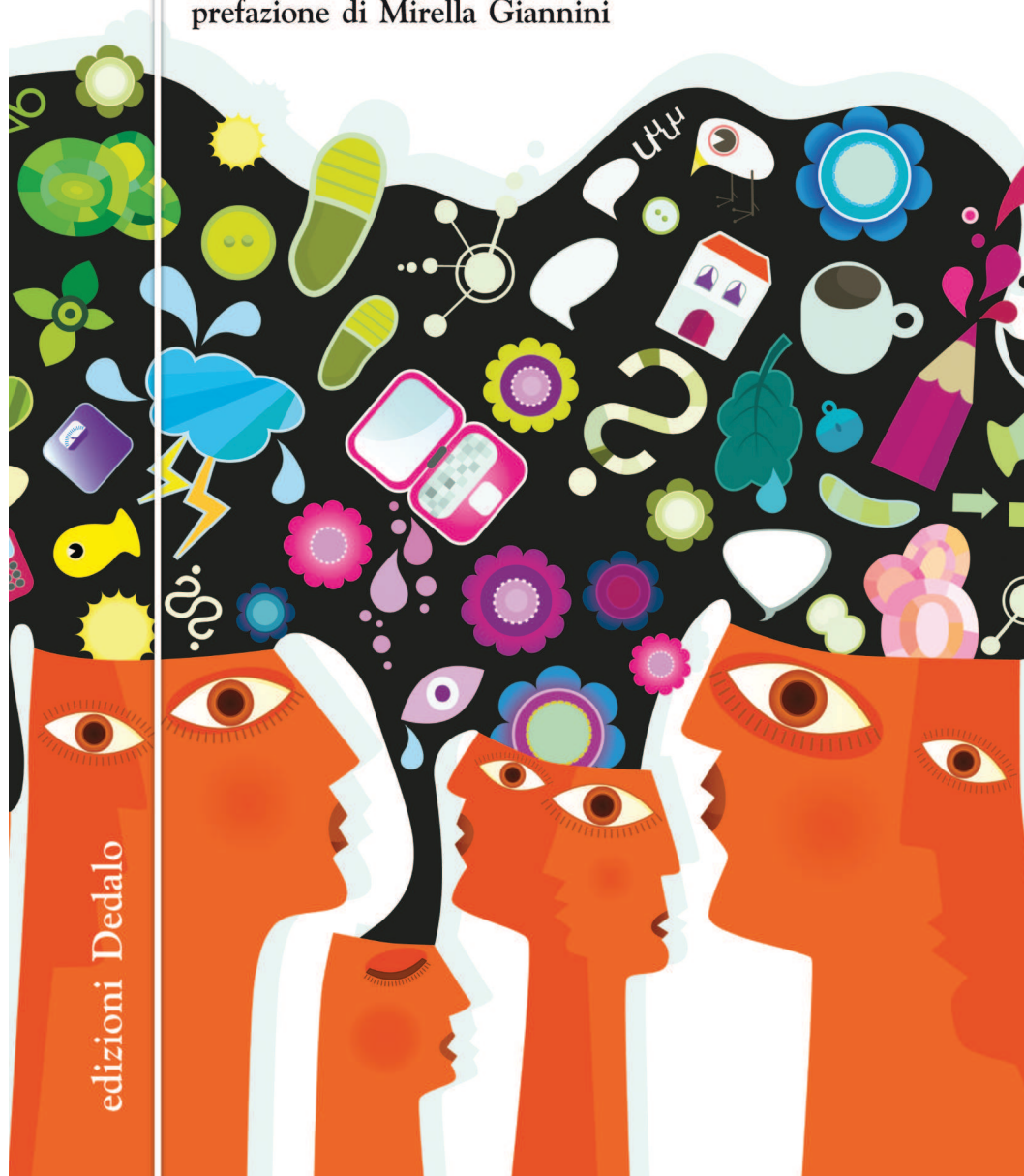


Pierre Bourdieu - Roger Chartier

Il sociologo e lo storico

Dialogo sull'uomo e la società

prefazione di Mirella Giannini



Prefazione

di Mirella Giannini

Pierre Bourdieu e Roger Chartier, da rappresentanti della sociologia e della storia, si confrontano su come le due discipline cercano di conoscere e comprendere la nostra società. Nell'introduzione francese Chartier richiama le occasioni pubbliche di questo confronto e, durante le conversazioni, si fa spesso riferimento al dibattito scientifico che in Francia ha visto come protagonisti Bourdieu e gli storici. Un test per l'Italia, dove appare debolissimo il dibattito interdisciplinare tra sociologi e storici, nonostante, da un lato, la sociologia esperienziale colga l'attraversamento dei processi storici nelle vite individuali e, dall'altro, la storia sperimenti il rapporto tra macro e micro nell'approccio biografico¹. Per la sociologia,

¹ Sul rapporto interdisciplinare tra sociologia e storia si veda il breve excursus di Santoro (2008a), nella sua *Introduzione* a SEWELL, *Logiche della storia*, rammentando che Sewell è un autore che ha in Bourdieu una delle fonti principali. In Italia, per la sociologia esperienziale, il riferimento obbligato è Jedlowski (basti citare il suo libro del 2000), mentre una rappresentante della micro-storia è Gribaudi (tra i suoi articoli, quello su «Quaderni storici» del 1999 e il suo libro del 2005, sulle violenze naziste a Napoli, in particolare gli ultimi due capitoli di riflessioni sui racconti nelle pp. 575-638). È da sottolineare anche che una storica delle professioni, la Malatesta, utilizza esplicitamente le categorie di Bourdieu (si veda lo studio delle *élites* professionali nel suo articolo del 2003).

già nel 1959, Mills rilevava che «ogni individuo vive, da una generazione all'altra, in una determinata società [...], costruisce una biografia [...] nell'ambito di una particolare sequenza storica» e, proprio per questo, concorre a formare la società e ad alimentare la storia, mentre allo stesso tempo è formato dalla società e spinto dalla storia. Sosteneva che proprio «l'immaginazione sociologica ci permette di afferrare biografia e storia e il loro mutuo rapporto» (Wright Mills, 1959/1995: 16).

Per Bourdieu, «la separazione tra sociologia e storia è disastrosa e totalmente priva di giustificazione epistemologica: ogni sociologia deve essere storica e ogni storia sociologica»² (Bourdieu, 1992/1992: 62). Infatti, tutto il suo apparato concettuale, in parte richiamato nelle conversazioni qui pubblicate, non potrebbe essere compreso se non nel quadro della *moviment-azione* storica, proprio nel senso di Mills, del mutuo rapporto tra le azioni degli individui e le sequenze storiche. Basti ricordare molto brevemente alcuni concetti che, come si vedrà meglio più avanti, rappresentano la sua capacità epistemologica di cogliere le sequenze temporali. Il fondamentale «habitus» è storia incorporata, individuale e collettiva, sistema di disposizioni, strutturate e strutturanti, che dà il senso alle pratiche degli agenti sociali. Il «capitale», distinto principalmente in economico, culturale, sociale, simbolico, si accumula e si converte nelle traiettorie individuali in relazione agli investimenti nei giochi mutevoli delle relazioni sociali. Il «campo», dove gli agenti, distribuiti per habitus e capi-

² Così risponde alla domanda posta da Wacquant in un seminario tenuto all'Università di Chicago nell'a.a. 1987-88 (pubblicato in Bourdieu, 1992/1992, pp. 41-83). Wacquant lo interroga su *Homo Academicus*, uscito nel 1984, in cui Bourdieu analizza la «rottura» contestataria del Maggio '68, e cita le critiche di autori diversi come Collins (1981; 1992), Connell (1982; 1983), Jenkins (1982; 1992), DiMaggio (1979), proprio sulla staticità e sulla chiusura dei suoi modelli, sul poco spazio che questi lasciano alla storia e al cambiamento.

tali, per stili di vita e gusti, si mettono in relazione, è una struttura mobilizzata, all'interno e sulle frontiere, dalle interazioni degli agenti, dalle loro lotte di classe, e poi, di classificazione sociale. Il «potere simbolico», che si esercita nei conflitti per il controllo delle varie forme di capitale e per le classificazioni sociali, assume una valenza storica nelle definizioni dei simboli e nelle modalità di legittimazione della loro gerarchia³.

Inoltre, Bourdieu stesso si pone nella storia, e quella sua, individuale, agisce nei grandi processi che hanno caratterizzato la seconda metà del secolo scorso, elaborando il suo «punto di vista» sulla società in cui ha vissuto. Costruisce così la sua biografia, che traduce in un libro, *Esquisse pour une auto-analyse*, pubblicato postumo in Francia, dove sottolinea che richiama «le condizioni storiche nelle quali si è sviluppato il suo lavoro», affinché «i giovani lettori possano provare a cogliere il punto di vista dell'autore» (Bourdieu, 2004/2005: 104). È la sua autobiografia, anche se, per non sembrare contraddittorio con la sua forte denuncia dell'illusione biografica, considerata un rito da intellettuali e soprattutto un racconto che finge l'oggettività⁴, nell'esergo che parafrasa Magritte, avverte che *Ceci n'est pas une autobiographie*, ma un'auto-analisi, «un esercizio di riflessività, elaborato come strumento di scientificità». Intende così mostrare ancora, e per

³ Molto utile un libro collettaneo, curato da Paolucci (2010), in cui ciascun autore affronta un aspetto o un concetto specifico dell'opera di Bourdieu. Recentemente, in Italia, è con grande vigore che si sono riallacciati i fili con la sociologia di Bourdieu, rimasti un po' in sordina dopo gli anni '70, grazie anche alla «Rivista italiana di sociologia» e alla rivista online «Sociologica», e, soprattutto, all'impegno del sociologo, di formazione storica, Marco Santoro (2008b; 2009a; 2009b).

⁴ Si può notare come Bourdieu si richiami a Goffman, «l'allievo di Everett C. Hughes, uno dei grandi maestri della Scuola Americana di Chicago», e ai suoi concetti di maschera e di messa in scena da parte del soggetto che vuole dare la migliore rappresentazione di sé nel racconto (Bourdieu, 1983: 113).

l'ultima volta, che i suoi strumenti analitici possono rendere tutti i momenti della storia degli individui⁵.

Il sociologo francese, quindi, racconta la sua formazione intellettuale negli anni '50 come intrecciata alle atmosfere gerarchiche che contornano le esperienze formative di chi, come lui, di origine popolare, si sente un «miracolato» per essere riuscito a entrare in una scuola selettiva e a studiare filosofia, disciplina che occupa una posizione dominante tra le altre. Bourdieu sembra cercare una spiegazione alla sua traiettoria di «figlio transfuga di un impiegato transfuga» dal destino di classi sociali impoverite in una regione, il Béarn,

⁵ In realtà, ha voluto anche scoraggiare i suoi biografi (Bourdieu, 2004/2005: 103), che invece non si sono arresi, e tra i suoi più stretti collaboratori, in Francia, Wacquant (2002; 2003; 2007) e, in Italia, Boschetti (2002a; 2002b; 2003), hanno scritto belle pagine su Bourdieu, in cui oltre ad analizzare i suoi concetti hanno messo in luce come il suo profilo di intellettuale si intrecci strettamente con quello di uomo che ha pienamente vissuto gli eventi del suo tempo. In Italia, molti altri, tra cui Bechelloni e D'Eramo, cultori di Bourdieu da tempo (Bechelloni, 1971; D'Eramo, 1979), ne hanno ricordato la biografia, annunciando la sua scomparsa e anche introducendo la ripubblicazione di alcuni suoi libri (Bechelloni, 2006a; 2006b; D'Eramo, 2002). Comprensibilmente, chi l'ha conosciuto, ma anche chi l'ha solo letto, non può non raccontare del carattere irruento, ma generoso e ironico, che traspira dai suoi 40 libri e oltre 400 articoli tradotti in più di una dozzina di lingue (come ricorda Wacquant, 2003: 478). Anche io stessa, in un memoriale e con la pubblicazione di un inedito di Bourdieu sui giovani (Giannini, 2002), avevo evidenziato le sue qualità. Innanzitutto, la curiosità che porta ad approfondire la conoscenza e la comprensione dei comportamenti e dei fenomeni sociali, quasi con ossessione. Poi, la capacità di analizzarli rigorosamente mettendo in discussione le categorie sociologiche tradizionali e sperimentando nuove metodologie, con accanimento di elaborazione. Quindi, la ribellione politica accompagnata dalla violenta denuncia di tutte le forme di dominio, ribellione espressa in tutte le forme, della scrittura, della parola, della presa di posizione. Forse per questo modo di vivere la storia e di reagire all'ingiustizia sociale, Bourdieu ha suscitato sentimenti contrastanti e, nella comunità scientifica, c'è chi ha riconosciuto in lui uno dei più grandi teorici e chi non gli ha risparmiato critiche anche violente.

prima agricola e poi sottoposta ai cambiamenti dell'industrializzazione. Nella sua traiettoria, che attraversa il campo intellettuale dell'epoca, il suo habitus appare subito contrario a quello dell'intellettuale «libero» impersonato da Sartre.

Come si può rilevare dalle conversazioni con Chartier, l'opposizione a Sartre è l'occasione per la critica di Bourdieu al soggettivismo e all'illusoria libertà dell'individuo dai condizionamenti sociali e storici, che l'«intellettuale totale» sartriano rappresenta. Per Bourdieu, invece, i soggetti sono «agenti», e le «strategie» sono condizionate dalle loro strutture cognitive costruite nel tempo, dai loro «habitus», che rappresentano la loro «storia incorporata». Osservando il «campo» accademico o quello scientifico, come tutti i luoghi che sono strutturati da forze e da lotte conservatrici o trasformatrici, e che esistono nello spazio sociale, è facile vedere come l'habitus operi come un sistema di «disposizioni generatrici di pratiche», che variano secondo le discipline. Come dirà, nella struttura del campo «le sue regole e regolarità [...] esistono [...] solo in quanto vengono percepite da scienziati dotati dell'habitus che li rende capaci di percepirle e apprezzarle e a volte disposti e pronti ad applicarle» (Bourdieu, 2001/2003: 56-57). Ma poiché gli habitus variano «anche secondo principi secondari come le traiettorie scolastiche o persino sociali», si possono trovare habitus disciplinari, che possono essere «comuni» per formazione scolastica o generazione, e habitus che sono «specifici», perché sono legati alla traiettoria fuori del campo, come «l'origine sociale, il genere, ecc.», e, dentro il campo, alla «posizione» all'interno del campo (Bourdieu, 2001/2003: 58-59). Sono, quindi, gli habitus «specifici» di «nuovi arrivati dotati di risorse nuove», che irrompono come nuovi agenti e strutturano nuove pratiche in un campo storicamente strutturato e istituzionalizzato. Bourdieu si sente un «intellettuale specifico» e dichiarerà sempre di operare delle «rotture» rispetto ai tradizionali assetti disciplinari.

La «specificità» non sembra mitigare quell'effetto condizionante che generalmente gli habitus hanno rispetto alle

pratiche e nei campi e, in particolare, nelle dinamiche della riproduzione di dominanti e dominati, delle forme di dominio, *leitmotiv* di tutte le sue analisi sociali. Nell'apparato concettuale di Bourdieu, sembra che gli habitus «specifici» e le risorse «nuove» abbiano la proprietà di provenire dall'esterno di quel campo istituzionalizzato nel quale sono messe in gioco, da uno spazio sociale che, in quanto tale, è più sensibile alle trasformazioni e ai movimenti storici. Può apparire che le trasformazioni dipendano meno dall'habitus e più spesso dalla «struttura del campo», dalle «ridefinizioni delle frontiere, come oggetto di lotta, tra i campi» (Bourdieu, 2004/2005: 50-51), come spiega per esempio a proposito di Manet, citato anche nelle ultime conversazioni con lo storico Chartier. Tuttavia, le dinamiche dei campi in cui è coinvolto l'agente non possono spiegare da sole l'irruzione di agenti che producono «rotture» delle regole e delle tradizioni.

Quando Bourdieu individua «margini di libertà» nelle strategie degli agenti, ripetendo spesso, e lo fa anche nella conversazione con Chartier su illusione e conoscenza, che nonostante l'agente nasca vincolato «ha una piccola *chance* di diventare libero», intende rendere il concetto di habitus flessibile nella sua relazione con il campo, meno pericolosamente inserito nei determinismi sociali, ma più costruttivamente nelle strutture relazionali (King, 2000). Anzi, se si legge la sociologia di Bourdieu non solo come *opus operatum*, ma come *modus operandi* (come suggerisce Wacquant, nella sua *Presentazione* a Bourdieu, 1992/1992: 9), se si considerano i suoi sforzi di oggettivazione del soggettivo e di soggettivazione dell'oggettivo, che rivela in *Meditazioni pascaliane* del 1997, si può notare che per svincolare la «libertà vincolata» (è il titolo del contributo di Sapiro, 2010), Bourdieu ritiene importante conoscere i determinismi sociali e usarli per cercare di conquistare quel piccolo margine di libertà che, appunto, resta tra le possibilità offerte all'agente umano (Boschetti, 2003: 38).

Ora, nel momento in cui si trova a inserire se stesso nel suo apparato concettuale, Bourdieu spiega il suo essere un intellettuale «di rottura», e giustifica le sue scelte teoriche fuori squadra, «di sghembo» (in condizione di *porte à faux*) rispetto alle voci dominanti, attraverso una traiettoria che ha origine in una condizione sociale e in un luogo toccato dalle trasformazioni socio-economiche come il Béarn, quindi attraverso un *habitus* che qualifica *clivé*, «specifico», «diviso» (Bourdieu, 2004/2005: 96). Poi, però, ricorre alla «riflessività», la proprietà umana che permette di superare lo scarto tra la visione elementare, «primaria», e la visione sapiente, «scientifica» (Bourdieu, 2004/2005: 63). La riflessività, nel suo caso, si capisce come si attivi grazie al sapere sociologico. È, in altri termini, il mestiere del sociologo, che illustra anche nella conversazione con lo storico Chartier.

Quando, da giovane, Bourdieu entra nel campo accademico, ha come «nuova» risorsa la sua storia incorporata, un *habitus* che si oppone ai dominanti, poi, anche, reagisce alle dinamiche di un campo, che sta subendo la spinta dei cambiamenti che avvengono nello spazio sociale, cambiamenti nella demografia degli studenti, nei bisogni economici e nelle aspettative di un'intera società. Cambiamenti che Bourdieu avverte. In coerenza con le ipotesi, ben esplicitate successivamente, sulla conoscenza dei determinismi sociali e sulla riflessività, come basi per la *chance* di liberarsi dai vincoli strutturali e culturali, scrive i suoi libri, *Les héritiers* del 1964 e, dopo, *La reproduction* del 1970, e, ancora più tardi, *Homo academicus* del 1984 e *La noblesse d'état* del 1989. Forse, anche per fedeltà a quelle ipotesi, Bourdieu ha analizzato la scuola e l'istituzione universitaria, ha svelato i meccanismi pedagogici e comunicativi attraverso i quali si riproducono le relazioni e i giochi per mantenere cultura e prestigio delle posizioni tradizionali degli agenti, docenti e studenti. Coinvolto nei processi storici delle grandi trasformazioni che sono culminate nel Maggio '68, nella rivolta degli studenti e nell'ingresso di «nuo-

vi entranti», sembra davvero che Bourdieu abbia offerto le analisi dei meccanismi sociali alla critica sessantottina dell'ordine sociale e istituzionale dominante, meno come riferimento teorico per i sociologi e più come base di quella conoscenza che porta alla riflessività degli agenti e alle loro istanze di cambiamento⁶.

Nelle conversazioni con Chartier sul rapporto tra individuo e struttura, è evidente il richiamo di quell'aspetto fondamentale della sociologia di Bourdieu che riguarda il superamento non solo del soggettivismo ma anche dello strutturalismo. Questa critica matura e diventa esplicita nel periodo algerino e in concomitanza con l'abbandono della filosofia, disciplina dominante, per l'etnologia e ancora dopo per la sociologia, disciplina ritenuta di livello più modesto, ma apparentemente più consona alla costruzione della sua traiettoria di «sfidante» (Boschetti, 2003: 15 sgg.). In Algeria Bourdieu si trova per assolvere all'obbligo del servizio militare, ma incomincia a fare il ricercatore e a studiare la cultura tradizionale dei cabili. Il suo primo libro, il piccolo «Que sais-je» del 1958, *Sociologie de l'Algerie*, e le successive pubblicazioni di questo periodo (Bourdieu, 1962; 1963; Bourdieu, Darbel, Rivet, Seibel, 1963; Bourdieu, Sayad, 1964; Bourdieu, 1977) testimoniano della sua esperienza nella lotta di liberazione algerina, che lo porta a denunciare lo sradicamento dei lavoratori algerini dalla loro cultura ad opera del colonialismo e della modernizzazione capitalista.

È soprattutto in Algeria che Bourdieu trova quel materiale empirico che rimane un punto fermo per l'elaborazione del suo

⁶ Non solo Wacquant (2003: 479; 2007: 263) ricorda il legame tra le analisi di Bourdieu e il dibattito politico, ma anche Boltansky (2006: 96) lo riconosce in un'intervista recente, nonostante lasci trapelare un astio nei confronti di Bourdieu, che descrive come lontano dagli studenti in rivolta, come un leader che, impedendo l'impegno diretto in politica ma offrendo analisi sociali alla critica politica, ha finito per dirigere «un gruppo di sinistra con una prassi ascetica».

apparato concettuale. I «tre studi di etnologia cabila» precedono l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* del 1972, teoria che sarà poi ripresa in *Le sens pratique* del 1980 e in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* del 1994. Inizia ora quelle inchieste che sempre, fino alla colossale *Misère du monde* del 1993, gli serviranno anche come denuncia politica. L'Algeria è il luogo della sua «sperimentazione epistemologica», e nello studio etnografico della piccola tribù berbera cerca di integrare le acquisizioni teoriche di Marx, Durkheim, Weber, per lui fittiziamente contrapposte dal punto di vista epistemologico (Boschetti, 2003: 21). Bourdieu scopre i limiti dello strutturalismo proprio nell'interpretare la cultura come un codice, o un testo che è autosufficiente, posto a distanza dal contesto e dalle condizioni storiche in cui si produce. La sua critica parte da quella all'antropologia strutturalista di Lévi-Strauss⁷, che ammira, tanto da dichiarare di «inserirsi nella tradizione che lui aveva creato (o ricreato)» (Bourdieu, 2004/2005: 49). Ma Bourdieu ritiene questa tradizione troppo «oggettivista» e troppo «statica». Lui, che ha elaborato un progetto di tesi con George Canguilhem sulle «strutture temporali della vita affettiva», che, sul tempo, ha letto Husserl⁸, e poi Merleau-Ponty, Saussure e Mauss, per confrontare oggettivismo e soggettivismo, ora si oppone anche all'affermarsi del paradigma strutturalista, proprio studiando la cultura algerina fra tradizione e modernizzazione.

Bourdieu dimostra che nel passaggio all'economia capitalista operano strategie di adattamento da parte di coloro che

⁷ Il riferimento principale è al pensiero di Lévi-Strauss sistematizzato nel suo famoso libro del 1958, che si chiama appunto *Antropologia strutturale*.

⁸ Santoro (2009a) dice che l'idea di temporalità che Bourdieu ha imparato dalla lettura di Husserl è centrale per capire la modernizzazione dell'Algeria. Ma si veda anche la ricostruzione delle influenze filosofiche e antropologiche sulla formazione intellettuale di Bourdieu e sul suo rapporto con il tempo, la tradizione e il futuro nelle analisi della popolazione algerina, in Sapiro, 2010: 89-95.

hanno vissuto in un'economia pre-capitalista, e queste strategie includono una forma di previsione del futuro. Solo che lo scarto tra le aspettative soggettive e le possibilità oggettive cresce quanto più si procede verso i non abbienti, che restano sfiduciati rispetto al futuro, visto che non possono nemmeno padroneggiare il presente, e l'adattamento diminuisce fino ad arrivare alla condizione di sradicamento degli algerini più poveri. La forma di coscienza rivoluzionaria, che in Marx dipende dalle condizioni di vita, finisce per essere il contrario della «dimissione rassegnata». Inoltre, nella società in cui avviene il passaggio tra i valori della tradizione e i valori della modernizzazione, è attraverso quelle strategie di adattamento che si vedono le modalità con cui la tradizione si incunea nelle strutture nuove e influenza le logiche delle pratiche. Bourdieu qui anticipa la nozione di «habitus come storia incorporata»⁹, e il «senso pratico», come «esperienza pratica del mondo». Da un lato, rileva come le strutture cognitive siano il prodotto di strutture oggettive, che possono essere inerti, e come le stesse strutture cognitive possano continuare per inerzia, sotto forma di abitudini, dall'altro, mostra come l'esperienza del mondo sia il frutto dell'adattamento tra forme simboliche interiorizzate e strutture oggettive in trasformazione, una strategia che si attiva, quindi, in relazione a possibilità strutturali. Come si vede, la sua teoria di un habitus che si riattiva nello «spazio dei possibili», in maniera differente a seconda delle possibilità e in modo ineguale a seconda di come queste possibilità sono offerte ai diversi individui, focalizza il rapporto tra individuo e società, superando l'alternativa tra soggettivismo e oggettivismo in una prospettiva di evoluzione storica (Sapiro, 2010: 104-105). Con le ricerche

⁹ «In *Travail et travailleurs en Algérie*, Bourdieu usa il concetto weberiano di ethos – che sostituirà in seguito con habitus – per designare l'interiorizzazione delle condizioni oggettive e la mediazione tra calcolo oggettivo delle probabilità e aspettative soggettive», fa notare Sapiro, 2010: 94.

algerine, quindi, Bourdieu trova che lo strutturalismo di Lévi-Strauss sia tanto oggettivista da non poter includere i cambiamenti storici. Il vecchio maestro gli appare anche incapace di comprendere la rivolta studentesca del '68, sul piano scientifico, oltre che su quello politico, nel momento in cui interpreta questa «rivoluzione» come un conflitto generazionale basato sullo spontaneismo, elemento che riporta al soggettivismo, all'esperienza vissuta dal soggetto (Bourdieu, 2004/2005: 49-50). Al contrario, Bourdieu, come abbiamo visto, sul piano scientifico e attraverso la nozione di *habitus* la analizza come una «rivoluzione specifica», che ha introdotto la contestazione politico-intellettuale nel «campo universitario».

Più controversa la distanza di Bourdieu da Foucault, condividendo con lui alcune posizioni intellettuali e alcune analisi, come richiama nella prima conversazione con Chartier. Sul piano politico, anche Foucault si oppone all'«intellettuale totale» sartriano, ma Bourdieu si sente più estraneo all'«intellettualismo» e ai grandi «movimenti» intellettuali alla moda, estraneità radicata, come ripeterà, nel suo sistema di disposizioni diverso da quello di Foucault (Bourdieu, 2004/2005: 74-80)¹⁰. Sul piano scientifico, appaiono similitu-

¹⁰ A proposito di Foucault e Bourdieu è da segnalare l'edizione rivista e aggiornata della biografia di Michel Foucault, che Didier Eribon ha pubblicato nel 2011, dove è stata aggiunta alle appendici dell'edizione tascabile del 1991 la versione francese del testo di Pierre Bourdieu, scritto alla morte di Foucault, pubblicato in italiano (1984b) e fino ad ora rimasto inedito in Francia. È una versione più lunga, non essendo la traduzione dall'italiano ma una che Bourdieu aveva dato direttamente a Eribon, per avere suggerimenti. Anche per *Esquisse pour une auto-analyse*, Bourdieu chiese a Eribon di leggere, in particolare ma non solo, le parti su Foucault. Si possono leggere queste conversazioni di Eribon con Bourdieu, durante gli ultimi mesi della sua vita, nelle pagine datate gennaio e maggio 2004, di un libro-diario di Eribon (2004), del quale è annunciata la traduzione italiana. Quelle pagine sono anche online sul sito personale di Didier Eribon, il quale ritiene che il rapporto tra Bourdieu e Foucault, un po' con-

dini con la semiologia di Foucault, per alcune nozioni comuni, come lo «spazio dei possibili» e «le abitudini mentali». Ma, in breve, mentre secondo l'episteme di Foucault, un sistema di testi, indipendenti dalle loro condizioni di produzione ma caratterizzati dall'essere produzioni culturali di un'epoca, costituisce uno «spazio delle possibilità strategiche» per ciascun produttore culturale, per Bourdieu questo «spazio dei possibili» come «spazio dei testi» va distinto dallo spazio delle «abitudini mentali» e degli «interessi» che operano in un microcosmo, che può essere il campo letterario o il campo artistico. Come richiama anche nell'ultima conversazione con Chartier sugli artisti Manet e Flaubert, Bourdieu pensa che per comprendere l'apparizione di un produttore culturale o di un artista è importante capire quali sono le sue possibilità e come produce cultura, arte, ma anche la sua situazione nel campo letterario o nel campo artistico. In un campo dove, oltre lo spazio disciplinare, esistono anche abitudini mentali che sono categorie di percezione, interessi che producono lotte di concorrenza, di classificazione sociale. Un campo, insomma, in cui Bourdieu articola habitus, pratiche, investimenti e giochi.

Bourdieu ha combattuto molto, specie nell'ultima parte della sua vita, a difesa delle sue posizioni scientifiche¹¹. In realtà, come ricorda Chartier nell'*Introduzione*, le conversazio-

troverso, tradisca il rapporto più complesso e difficile di quanto Bourdieu volesse ammettere, in tutti i casi mal analizzato, con la filosofia e i filosofi. Nella conversazione con Chartier, invece, Bourdieu appare sereno quando è sollecitato a parlare di Foucault. Il testo di riferimento, qui, può essere *Archeologia del sapere*, del 1969, in cui Foucault parla della storia, delle sue discontinuità e della soggezione antropologica.

¹¹ Ha combattuto anche sul piano politico, sostenendo Coluche alle elezioni francesi del 1980 (Chartier nelle conversazioni gliene chiede le ragioni), o denunciando la *fausse gauche* dei giorni nostri. Si veda il suo libretto su come «resistere all'invasione neoliberista» (Bourdieu, 1998b), tradotto in italiano con una bella introduzione di Rossanda (1999). Si veda anche una raccolta di scritti di Bourdieu (2002b), che tratta dell'aspetto politico della sua intera biografia.

ni qui pubblicate non risentono delle accuse di non saper andare oltre il determinismo strutturale. Accuse diventate davvero forti all'apparizione del suo libro *La distinction. Critique sociale du jugement* del 1979, in cui individuando i gusti popolari nell'estetica antikantiana (Bourdieu, 1979/1983: 40) svela la presunzione di universalità della cultura. Sorretto da un'ampia ricerca empirica, lui sostiene che è definita cultura quella legittimata, ed è cultura dominante in quanto i dominanti manipolano i meccanismi sociali e simbolici per ottenere la «legittimazione» da parte dei dominati. Bourdieu utilizza anche qui quei concetti di «rappresentazione» e di «onore», su cui riflette fin dal periodo algerino, attraverso i quali ha operato una «rivoluzione simbolica» (è il titolo del libro di Boschetti, 2003). Anche trattando dei consumi culturali e degli stili di vita svela la «violenza simbolica» del potere e pone il «capitale di credito» a dotazione di una borghesia dominante, una forma di capitale che serve per far accettare i suoi gusti dai dominati e, persino, a renderli traguardo per aspirazioni e mobilitazioni di frazioni della piccola e media borghesia. Insomma Bourdieu ha spostato la cultura da un sistema di orientamenti alle pratiche, come appare nei *Cultural Studies* e nell'interpretazione di uno dei suoi maggiori critici (Alexander, 1995/2001), a un sistema di relazioni di pratiche, di consumi e stili di vita, riferite alla storica conformazione dello spazio sociale (Wacquant, 2007). Pratiche che, come scrive e ripete, sono generate dall'incontro tra disposizioni mentali e spazio delle posizioni sociali degli agenti, in un certo modo «omologhe» nelle loro relazioni. Contro i suoi detrattori, chi ha difeso Bourdieu ritiene che abbia scritto *La distinction* alla maniera dei romanzieri realisti quando inseriscono il personaggio nel loro ambiente e nei costumi del loro tempo (Boschetti, 2003: 33-34) e, persino, che questo suo modo di condurre l'analisi sociale sia molto vicino a quello di Proust (Smith, 2004).

Anche uno dei suoi ultimi libri, *La domination masculine* del 1998, in cui ha svelato la possibile incorporazione del

modello maschile dominante nelle strutture mentali delle stesse dominate, è stato molto criticato, specie dalle femministe francesi, per non aver saputo spiegare, sostituendo l'habitus di genere alla soggettività, la rivoluzione femminista o le posizioni di *outsider* nella storia delle donne, come quella di Virginia Woolf (Lowell, 2000; per l'Italia Piccone Stella, 2001).

In realtà, per essere dalla parte di Bourdieu è necessario concepire i suoi concetti, dall'habitus al campo, dalle forme di capitale alle pratiche e agli stili di vita, come appartenenti a un sistema concettuale «integrato» (Paolucci, 2009) e, soprattutto coglierne l'aspetto «diacronico» (Ravaioli, 2002). È necessario considerare che, per lui, i processi storici non sono separati dalle traiettorie individuali né da quelle sociali, cosicché le formazioni sociali o le forme di divisione sociale sono «costrutti storici» (Weininger, 2005). La storia ha un posto importante per Bourdieu perché lui la vede «soggettivizzata» negli individui, nei loro corpi, nelle loro percezioni e nei loro interessi, nel loro «sistema di disposizioni» all'agire, al «mettersi in gioco», e «oggettivizzata» nelle prassi individuali, nelle stratificazioni costruite, nelle posizioni sociali e nelle forme di dominio sociale e simbolico, nello spazio sociale e istituzionale, arena di lotte e di trasformazioni.

Insomma la sociologia di Bourdieu è davvero lunga e richiede impegno di studio. Perché Bourdieu intende storicizzare gli universali svelando ciò che non è evidente al senso comune, e solo così si costituisce una base per ribellarsi e cambiare il mondo sociale. «Un mondo sociale che mi comprende e per-

¹² Riferire del suo richiamo ai due grandi filosofi del passato consente di azzardare, più che una sintesi, un punto di partenza per capire il posto che la storia ha nella sua appassionata «immaginazione sociologica». È da notare, insieme a Eribon (2011), il riferimento costante alla filosofia, nonostante all'inizio della sua biografia accademica abbia voluto abbandonare la filosofia perché disciplina dominante.

ciò, con il pensiero, lo comprendo», dice Bourdieu con Pascal (Bourdieu, 1992/1992: 95; 1997/1998: 137). Un mondo sociale pieno di tensioni ma con qualcosa che lo tiene insieme, come «un'orchestra senza capo d'orchestra» (Bourdieu, 1980/2005: 93-94; 1982/1988: 129), un qualcosa che se per Leibniz è Dio, per Bourdieu è la Storia (Weick, 2010)¹². Un mondo sociale, dice Bourdieu, che «alla fine, è sopportabile perché permette di indignarsi»¹³.

¹³ È proprio il titolo di un suo libretto-intervista, pubblicato nel 2002/2004.