



ANDREA GIROMETTI

Sovversione cognitiva e trasformazione sociopolitica. Sull'(in)attualità di alcune tesi bourdieusiane

Abstract: The essay discusses some of the theses developed by Pierre Bourdieu on the themes of socio-political transformations closely connected to the process of cognitive and thus symbolic subversion. In particular, we focus on writings relating to the religious field, which in some ways serves as the matrix of the political field, and on interventions focusing on the limits and conditions of effectiveness of political action, dating back to the 1970s and 1980s. They were taken up and continuously refined by Bourdieu in subsequent works. Then, according to recent (re)readings, it is illustrated how the Bourdieusian approach is widely characterised by reflections on the conditions that make change of the existing order *possible* (to which his analyses on systemic reproduction are subordinate). Subsequently, particular attention was paid to the theoretical (and practical) short-circuits that would emerge from the persuasive Bourdieusian theory of the practice and incorporation of domination, which, in spite of its premises and unlike Marx, would lead Bourdieu to entrust the linguistic-discursive dimension, and the word of the sociologist as a modern figure of the heresiarch, with radical political change. The conclusions we draw highlight a more complex trajectory with respect to this last evaluation, which sees in the political commitment of the late Bourdieu, closely linked to his scientific rigour, a fruitful and (in)current concrete exemplification of his theoretical postulates.

Keywords: heresarch, body, dominion, emancipation

Introduzione

A distanza di vent'anni dalla scomparsa di Pierre Bourdieu, ritornare a riflettere su alcuni aspetti del suo sterminato lascito intellettuale è molto più che un atto dovuto. In alcuni casi, in realtà, si tratta di esplorare terreni poco arati – come la dimensione sociologico-politica tracciata dall'intellettuale francese – nel panorama della riflessione sociologica (e ancor più politologica) italiana. In tal senso, ci pare di particolare interesse riprendere alcune considerazioni bourdieusiane sviluppate sul campo politico, strettamente connesse con la dimensione del potere simbolico. In prima istanza, faremo riferimento ad alcuni saggi degli anni Settanta

[Bourdieu 2012], in dialogo *con e contro* Weber, relativi al campo religioso (e al ruolo giocato dalla figura dell'eresiarca), che in qualche modo funge da matrice dello stesso campo politico. Successivamente, ci soffermeremo su un breve saggio del 1981 [Bourdieu 2001a, 187-198] che pone l'accento sulle condizioni di possibilità e i limiti dell'efficacia dell'azione politica. In seguito, focalizzeremo l'attenzione su chi, come la sociologa Bridget Fowler [2020], ha recentemente sottolineato l'esistenza nell'approccio di Bourdieu di rilevanti aspetti finalizzati a una trasformazione dell'ordine sociale e politico per poi confrontarci con chi, pur evidenziando l'imprecindibilità e il valore euristico della sociologia critica bourdieusiana, ha notato una difficoltà a tratteggiare adeguatamente la *pratica* dell'emancipazione dei subalterni. In questo caso emergerebbe un cortocircuito con le stesse premesse della raffinata teoria della pratica elaborata dal sociologo francese e in qualche modo un arretramento rispetto alle elaborazioni marxiane [Paolucci 2018b]. Concluderemo il saggio evidenziando sinteticamente *il caso* dell'impegno sociologico e politico dell'ultimo Bourdieu come esemplificazione concreta delle sue elaborazioni teoriche. Esso ha avviato una modalità di analisi e d'intervento nel campo politico che, per quanto non sembri aver lasciato eredi significativi, non smette di generare domande sul tema dell'emancipazione politica e sociale.

1. La rottura eretica: dal campo religioso al campo politico

Il raffinamento del concetto bourdieusiano di campo deve molto a una rilettura critica (e non esegetica) del pensiero weberiano [Lenoir 2002], in particolare della sociologia della religione promossa dall'autore tedesco. Ne sono testimonianza due celebri saggi di Bourdieu: *Une interpretation de la théorie de la religion de Max Weber* e, soprattutto, *Genèse et structure du champ religieux*, pubblicati entrambi nel 1971 [Bourdieu 2012]. Se è proprio in questo frangente che si assiste alla bourdieusiana articolazione del concetto di campo con le nozioni di capitale e habitus, il confronto con la sociologia della religione weberiana, in particolare con la *scoperta* di un gruppo di *specialisti* – profeti, preti e stregoni in quanto portatori di propri interessi in accordo con interessi di determinati gruppi –, porta

Bourdieu a sottolineare la mancata tematizzazione di esso come *microcosmo sociale*, ovvero come *campo* dotato in prima istanza di una struttura e leggi specifiche. Nondimeno, ciò pone questioni che Bourdieu, pur appoggiandosi su Weber, così come su Marx, Durkheim e Mauss, svilupperà in modo originale. In tal senso, se la relazionalità, l'agonismo e la complicità sono i tratti prioritari che delineano un campo, il concetto di *potere simbolico* [Bourdieu 2001a, 201-211] (e il correlativo esercizio della *violenza simbolica*), che s'instaura in base all'incorporazione di un arbitrario e che ricalca "un unico e sempre identico principio di divisione" [2012, 77] producendo classi antagoniste, diventa dirimente per indagare il modo in cui i dominanti impongono il loro dominio ai dominati.

Il potere, secondo quest'accezione, *non è una cosa che esiste in sé*, né è intrinseco a una persona o a un gruppo dotati di qualche forma di "naturale" carisma, come sembra più volte accreditare Weber, bensì è il prodotto di una relazione di *riconoscimento* che allo stesso tempo è *misconoscimento* dell'esercizio del potere medesimo, cioè è raffigurabile come un'impostura legittima, collettivamente misconosciuta, e proprio per questo riconosciuta. Esso, tra l'altro, come ogni forma simbolica, non può prescindere dall'uso della lingua come "strumento di comunicazione" e allo stesso tempo come "strumento di conoscenza" che, come tale, ha la capacità di *fare esistere le cose*, non solo di nominarle. Ad ogni modo, partendo da tali assunzioni, Bourdieu è in grado di collocare gli agenti sociali nel campo religioso ed evidenziarne le *relazioni oggettive* (oltrepassando un approccio interazionista) in base alle posizioni che vi occupano e di identificare uno specifico *interesse religioso* oltre che un "*lavoro religioso*" con effetti specifici [Ivi, 80]. In questi termini, si struttura un rapporto fondamentalmente *asimmetrico* tra i laici (o profani) e chi controlla in modo concorrenziale i beni di salvezza, nonché la loro *manipolazione legittima*, ovvero sacerdoti e stregoni (questi ultimi dominanti nei culti primitivi). Secondo Bourdieu, come per Weber e Marx, la religione, frutto di processi di autonomizzazione rispetto alla magia, nonché di un corpo ideologico impregnato di forme di *moralizzazione razionalizzata* in accordo con l'intensificazione della divisione del lavoro e del processo di urbanizzazione, svolge una funzione conservatrice verso l'ordine sociale. Essa, pertanto, stabilisce "un'armonia quasi miracolosa" (Ivi, 59) con gli interessi più strettamente politici dei suoi destinatari privilegiati. Ne consegue, nondimeno, che nel campo religio-

so le contrapposizioni in genere riguardino una setta che si è istituzionalizzata in Chiesa contro stregoni (la cui pratiche sono improntate sul semplice *do ut des*) e, soprattutto, *profeti*, gli unici che in base alla “forza del gruppo che mobilitano [...]”, grazie alla capacità di *simboleggiare* [...] gli interessi propriamente religiosi” (Ivi, 65) del gruppo stesso, possono ambire a determinare un nuovo ordine ideologico-istituzionale e dunque ristrutturare confini, regole del gioco e valorizzazione dei capitali specifici del campo.

In tal senso, la posta in gioco della concorrenza nel campo religioso è “*il monopolio dell’esercizio legittimo del potere di modificare in modo durevole e profondo la pratica e la visione del mondo dei laici*” (Ivi, 61). Tuttavia, se si vuole *davvero* comprendere la figura del profeta, del suo *possibile* successo che si lega strettamente con la presenza di una situazione di *crisi*, occorre uscire dai confini del campo religioso. Allora si vedrà come il discorso profetico *incontra* ascolto quando trasformazioni economiche e strutturali vanno di pari passo con “l’indebolimento o l’obsolescenza delle tradizioni o dei sistemi simbolici che fungevano da principi della visione del mondo e della condotta di vita” (Ivi, 124-125). In tal senso, il profeta – uomo delle situazioni straordinarie più che personalità straordinaria (diversamente dall’inclinazione weberiana) – permette l’incontro tra *un significante* e *un significato* che gli preesiste (virtualmente), tanto che egli ha successo se riesce a dire con parole nuove ed esemplari, in determinate situazioni, ciò che va detto a un gruppo che, riconoscendolo, è in grado di rifiutare l’inadeguatezza del linguaggio ordinario. Se ne deduce, secondo Bourdieu, che la relazione tra rivoluzione politica e rivoluzione simbolica *non è simmetrica*. Infatti, se la seconda probabilmente non può fare a meno della prima, di certo una rivoluzione politica non è sufficiente “a produrre la rivoluzione simbolica necessaria per fornirle un linguaggio adeguato che è condizione per la sua piena realizzazione» (Ivi, 128-129), come già un passaggio marxiano nel *18 brumaio di Luigi Bonaparte* – sulle tradizioni che ostacolano le capacità cognitive di “creare ciò che non è mai esistito” [Marx 1964, 44-45] –, richiamato dal sociologo francese, testimoniava.

Proprio partendo da questo assunto, Bourdieu nel breve saggio *Décrire et prescrire* (pubblicato in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* nel 1981) sottolineerà che “l’azione propriamente politica” [2001a, 187] è possibile perché gli agenti, facendo parte del mondo sociale, hanno una *conoscenza* (più o meno adeguata)

di quest'ultimo ed è proprio agendo su tale conoscenza che si può intervenire sui principi di visione e di-visione che lo strutturano. Essa, pertanto, si esplicita nella capacità di “produrre e imporre” *rappresentazioni* del mondo sociale che hanno ripercussioni sulla capacità di “fare e disfare gruppi” (*Ibidem*) e sulle corrispettive azioni collettive che possono trasformarlo in base ai loro interessi. In questi termini, la stessa influenza del mondo economico-sociale non è interpretata da Bourdieu in modo meccanicistico (contro una certa vulgata marxista), bensì sotto forma di *effetto di conoscenza*. E proprio a causa di tale effetto i subalterni sono tendenzialmente meno favoriti ad agire politicamente. Infatti, la stabilità di un ordine sociale (e politico) è *in parte* dovuta all'imposizione di “schemi di classificazione” che, in quanto conformi alle classificazioni oggettive, producono un riconoscimento di tale ordine che al contempo ne disconosce il carattere arbitrario, naturalizzandolo. La violenza simbolica che si esercita *in primis* sui dominati è tutta condensata in questo processo (forse mai davvero estinguibile). Ciò farà dire a Bourdieu che “la politica ha inizio con la denuncia di questo contratto tacito di adesione all'ordine costituito che determina la doxa originaria” (Ivi, 188). Ovvero che *la sovversione politica presuppone una sovversione cognitiva*, che altro non è che una (ri)conversione della visione del mondo. A tal riguardo, “la rottura eretica” implica “la coincidenza tra il discorso critico e una crisi oggettiva”, dunque la tendenziale sincronizzazione tra *momento soggettivo* e *momento oggettivo* se volessimo tradurlo in altri termini. Ciò sarebbe in grado di rompere la congiunzione tra «strutture incorporate e strutture oggettive» istituendo “una sorta di *epochè* pratica» [*Ibidem*] – prendendo in prestito una terminologia fenomenologica, verso cui Bourdieu ha mostrato una costante attenzione seppure critica [Perreau 2019] – rispetto all'ordine costituito.

Considerato «il potere costituente del linguaggio» [Bourdieu 2001a, 189], sia religioso che politico, occorre dunque lavorare sul carattere performativo dell'enunciato politico. Infatti, “la sovversione eretica”, per essere efficace, deve produrre una sorta di *previsione paradossale* (utopia, progetto o programma) che risulti *credibile* nel suo tentativo di opporsi alla visione ordinaria. In questi termini, una teoria si presenta come un programma di *percezione* e lo sguardo eretico, lavorando su tutte le forme del capitale simbolico, fa perno sia sull'azione distruttrice delle parole (sulla loro capacità di svelare e disincantare), sia sulla

necessità di predisporre “un discorso extra-ordinario, capace di portare al livello di principi espliciti [...] i principi pratici dell’*ethos* e di esprimere tutto ciò che può avere di inaudito e di ineffabile la situazione creata dalla crisi” [*Ibidem*]. Ne consegue la necessità di promuovere *un nuovo senso comune*, anche se non si tratta di attribuire una sorta di valenza magica al linguaggio, quanto di evidenziare “*la dialettica* che s’instaura tra il linguaggio autorizzante e autorizzato e le disposizioni del gruppo che lo autorizza e lo arroga a sé” [Ivi, 190, *corsivo mio*]. In questi termini, il discorso eretico deve realizzarsi, attraverso un lavoro di enunciazione esplicita, in *ognuno* degli agenti coinvolti, a partire da chi lo produce. Solo così può avvenire il passaggio da un gruppo spontaneo a uno istituito (una classe, una nazione, ecc.) che, come tale, ha un’origine eminentemente *conflittuale*. Infatti, secondo Bourdieu, la costituzione di un gruppo non può che basarsi su “un insieme di proprietà distintive che caratterizzano l’insieme dei membri” [Ivi, 191], *annullando*, al contempo, l’efficacia “delle proprietà non pertinenti” che, pur possedute, in parte o nella totalità, dai membri di un gruppo (età, nazionalità, sesso, ecc.), potrebbero fungere da base per altri tipi di costruzioni. Pertanto, ogni tentativo d’istituire una divisione/classificazione, che mette in scena una *lotta di classe* intesa in senso lato, troverà la resistenza dei dominanti che “hanno interesse a riprodurre un rapporto dossico con il mondo sociale” [*Ibidem*] e che dunque dipendono dal con-senso dei dominati. I primi, interessati a perpetrare il *laisser-faire*, si eserciteranno in un discorso propriamente reazionario teso ad “annullare la politica in un discorso spolitizzato” che non a caso si sostanzia nel “culto di tutti i conformismi” per cui, ad esempio, si farà appello alla bonarietà/docilità/modestia del “popolo”, che altro non è che l’“indice della [sua] sottomissione all’ordine costituito” [Ivi, 193]. Posto che la lotta tra ortodossia ed eterodossia ha come luogo, dissimulato, il campo politico, e che tale lotta, in cui è in gioco la *conoscenza* del mondo, non si darebbe se non si fosse esposti a forme di allodoxia, cioè di errori di percezione ed espressione della propria posizione nello spazio sociale (aspetto più evidente tra i subalterni), ne deriva che “le stesse disposizioni possono riconoscersi in prese di posizione molto diverse, talvolta opposte” e che “la scienza è destinata ad esercitare un effetto di teoria” [Ivi, 194]. In questo senso, se si deve a Marx e ai partiti che vi hanno fatto riferimento “la formazione di una visione del mondo sociale organizzato secondo la lotta di

classe” [*Ibidem*], la tradizione marxista non sembra aver dato rilievo all’effetto teorico di cui è portatrice. Tale effetto alimenta, *almeno in parte*, le rappresentazioni politiche della società in termini di lotta di classe, ma allo stesso tempo “*una parte* della sua effettualità simbolica è fondata, oggettivamente, su proprietà oggettive e incorporate” [Ivi, 195, *corsivi miei*] e beneficia delle disposizioni del senso politico. Pertanto, la scienza non può fare altro che *descrivere* lo spazio delle lotte che hanno per posta in gioco *anche* la rappresentazione delle stesse forze impegnate nelle lotte. Tuttavia, le stesse valutazioni più “oggettive” che è in grado di formulare hanno una valenza *prescrittiva* capace di funzionare come previsione legittimante. Sinteticamente: si può dire che “l’effetto di teoria sarà tanto più potente e durevole quanto più l’esplicitazione e l’oggettivazione hanno basi nel reale e quanto più *le divisioni immaginate* corrispondono esattamente alle divisioni reali” [Ivi, 197-198, *corsivi miei*]. In definitiva, anche se “la scienza dei meccanismi sociali” tende a garantire la riproduzione dell’ordine costituito, “essa *può* anche servire da fondamento per una politica orientata verso fini totalmente opposti” [Ivi, 198, *corsivo mio*], antitetica sia al fatalismo sia a un utopismo irresponsabilmente volontaristico.

Si è detto [Pudal, Gobille 2015, 152-159] che questo breve testo bourdieusiano, che pone attenzione sulle condizioni di efficacia dell’azione politica a discapito di chi vede nel sociologo francese *solo* uno studioso dei meccanismi di *riproduzione* sistemica (o, meglio, delle diverse forme di dominio che si danno storicamente), apre un programma di ricerca che solo in parte – si pensi alle analisi bourdieusiane sul *Maggio francese* [Bourdieu 2013a, 241-285] – ha trovato sviluppi empirici di rilievo su come *concretamente* prenda forma il discorso eretico congiuntamente al palesarsi di crisi oggettive. Tuttavia, come vedremo, l’attenzione posta da Bourdieu sui processi emancipativi risulta costante.

2. *Non solo riproduzione. Elementi per una teoria della trasformazione sociale*

Un recente intervento della sociologa scozzese Bridget Fowler [2020] ha rilevato una diffusa e costante presenza nei testi bourdieusiani di elaborazioni orientate verso una trasformazione sociale e politica (ed ancor prima simbolica). A lei

si deve, inoltre, una rilettura dell'opera bourdieusiana quale forma originale di aggiornamento, seppure non apertamente dichiarato, del materialismo storico, ponendo dunque l'accento su una declinazione eterodossa del marxismo presente in Bourdieu [Fowler 2011], a partire dall'estensione del concetto marxiano di capitale alle sfere culturali, sociali e simboliche come anche in quest'ultimo intervento emerge [2020, 440]. Se queste ultime asserzioni sono quanto meno opinabili e ci pare che non colgano la *specificità e la radicalità critica* dell'approccio bourdieusiano [Girometti 2020, 79-84], nondimeno, ai nostri occhi Fowler ha effettivamente il merito di repertoriare e sottolineare con cura gli aspetti della sociologia bourdieusiana proiettati verso un mutamento dell'ordine esistente. Così, rigettando le interpretazioni che inchiodano Bourdieu a forme di determinismo impotente e/o tese a focalizzarsi su alcuni suoi concetti, effettivamente di non immediata comprensione e oggettiva rilevazione, come quello di *habitus*¹, la sociologa scozzese pone l'accento sulla *costante* attenzione bourdieusiana per le *specifiche* condizioni di possibilità del discorso eretico e dell'azione emancipatoria – in un'ottica di rafforzamento dei permanenti *margini di libertà* – che vanno di pari passo con il processo di *disvelamento* delle forme di dominio che attraversano lo spazio sociale.

Posto che in Bourdieu ogni *possibile* trasformazione è collegata a un esercizio di *riflessività*, Fowler pone una particolare attenzione su alcune delle ultime pubblicazioni postume del sociologo francese come i corsi che tenne al Collège de France sullo Stato [Bourdieu 2013b, 2021] e sul pittore Édouard Manet [2013c]. Innanzitutto, *il colpo di Stato* attraverso il quale lo Stato moderno è nato attesta la straordinaria forza simbolica di tale atto, esemplificazione di una rivoluzione riuscita ad opera di gruppi particolari – non ultimi i giuristi – che hanno elevato *l'universale* (che è sempre una forma di universalizzazione di un particolare) a *legge* con tutte le forme di violenza simbolica legittima che vi sono correlate, dato che lo Stato, in quest'ottica, si presenta come monopolista della violenza fisica e simbolica. Ciò è avvenuto in determinate circostanze, tra le quali vi è l'accumulazione primitiva di capitale economico, non osservabili in formazioni sociali dominate

1. Se è vastissima la letteratura critica che si è concentrata su questo punto, qui basti ricordare alcuni lavori critici di autori non pregiudizialmente antibourdieusiani come Micheal Burawoy (2012) e Jean-Louis Fabiani (2016, 65-98).

dai clan o feudali. E per quanto lo Stato si presenti come un “Giano bifronte” [Bourdieu 2013b, 162], per cui è impossibile evocarne una proprietà positiva senza rinviare ad una negativa, tanto che il processo di universalizzazione corrisponde a forme di spossessamento e monopolizzazione, nondimeno, come sottolinea Fowler, è con il suo avvento che, in seguito a un processo conflittuale non lineare, “nascono il concetto di interesse generale e di diritti universali” [Fowler 2020, 446] con le loro eccedenze trans-storiche esposte a continue ri-significazioni. Ciò ovviamente non porta Bourdieu a tacere sullo *scarto* esistente tra Stato reale e sua rappresentazione ideale, dunque su quanto le dinamiche che riguardano il campo burocratico tendano a privilegiare i dominanti sui dominati. Tuttavia, la partecipazione politica di questi ultimi nei luoghi politici legittimi (parlamento) e secondo modalità regolate di gestione del dissenso corrisponde alla realtà *storicamente effettiva* della democrazia come forma legale, più che a “un gioco di ombre” come enfatizzato da Marx criticato da Bourdieu su questo versante per non aver portato fino in fondo la sua critica [Bourdieu 2021, 356]. Infatti, per quanto ci si trovi di fronte ad un’inclusione subalterna dei dominati, essa è inscindibile da un legame di interdipendenza con i dominanti. Ed è proprio dal mutamento della *percezione* di questo imprescindibile rapporto che ha preso progressivamente forma quella rivoluzione – *in primis* simbolica – che è stata il *welfare state* in quanto tesa a sottolineare la dimensione collettiva della vita individuale. Non è meno importante ricordare come nel momento in cui ne parlava Bourdieu, e successivamente in modo ancora più accentuato, fosse già emerso un processo “rivoluzionario” di segno opposto, dunque *neoconservatore*, teso a ristabilire, in forme inedite, l’idea che l’individuo fosse un essere autonomo, libero e artefice del proprio destino. In altri termini “una creatura efficiente”, come sottolineava Bourdieu [Ivi, 363] riprendendo una definizione di Herbert Spencer.

D’altra parte, un altro esempio calzante di rivoluzione simbolica riuscita è descritto puntualmente da Bourdieu nelle sue lezioni dedicate a Manet dove ribadisce immediatamente come una rivoluzione simbolica “sconvolge le strutture mentali e a volte, in una certa misura, quelle sociali” [2013c, 14]. Manet è la tipica figura di eresiarca. Egli, sulla base del suo *habitus clivé* (in possesso del canone artistico e allo stesso tempo votato a un suo rivolgimento) e al contempo capace di congiungere un “habitus tecnico” e un “habitus etico” derivato dalla sua

appartenenza alla sinistra repubblicana, realizza una doppia rivoluzione: artistica sotto l'aspetto formale, politica contro lo Stato (impersonato dall'Accademia di Belle Arti) e l'alta borghesia francese.

Più in generale, si fa sempre più strada in Bourdieu il ruolo – almeno potenzialmente emancipatorio – giocato dagli intellettuali (inclusi gli artisti) nei termini di un *corporativismo dell'universale* [2005a, 427-437]. Il loro impegno politico, in quanto soggetti portatori di conoscenze specifiche (che dunque non ricalcano l'intellettuale totale *à la Sartre*), non è affatto in contrapposizione con un'ideale – e a dire il vero assai idealistica e idealizzante – pratica scientifica che si vuole avulsa dalle questioni sociali e valoriali. Peraltro, come osserva giustamente Fowler, Bourdieu non fa appello a una mera presa di coscienza che andrebbe indotta tra i dominati. Egli è ben consapevole dei processi d'*incorporazione* del dominio, che dunque riguardano ad un tempo corpo e mente e implicano un lavoro profondo di *rieducazione* e “controaddestramento” [1998, 180] su cui, tuttavia, un *intellettuale collettivo* può svolgere un ruolo non secondario di supporto a partire dalla condivisione di idee e ancor prima dallo smascheramento delle diverse forme di dominazione in atto. Da questa prospettiva, la tesi centrale è che esistano sempre *margini di libertà* su cui operare, per quanto i processi di misconoscimento di un potere arbitrario siano certamente un elemento intrinseco alla sua affermazione. In tal senso, essi possono indurre rassegnazione o anche complicità, così come (*in sofferenza sociale*) che in determinate congiunture si manifesta sotto forma d'incapacità di aggiustare le “vecchie” disposizioni alla “nuova” realtà esterna. È qui che *si gioca* la possibilità di un rivolgimento che può riguardare singoli campi dove chi ha dotazioni di capitale culturale, ad esempio capitale scientifico, è in grado di usarlo *criticamente* effettuando una sorta di “*transfert di capitale culturale*” (Ivi, 197) a beneficio dei subalterni. Ciò permette di ristrutturare il campo stesso. Inoltre, il rivolgimento in un campo può sincronizzarsi in altri ambiti fino a rendere i dominati (co)protagonisti di una trasformazione sociale e politica. Siamo dunque ben lontani dall'idea di un teorico intento a descrivere le presunte leggi di ferro della riproduzione, quanto invece attento a sottolineare quanto la conoscenza della necessità possa trasformarsi in un progresso della *possibile* libertà.

3. *Gli enigmi della liberazione dal domino*

L'insistenza costante di Bourdieu sul carattere corporeo dei processi di dominazione lo porta a squalificare approcci – tanto più quando si vorrebbero critici – che pongono l'accento pressoché esclusivamente sulla dimensione coscienziale e volontaristica per produrre un mutamento dell'ordine esistente. In effetti, la centralità del concetto di *habitus*, quale struttura strutturata e struttura strutturante *attraversata* da mutamenti storici, mette in risalto un corpo – strettamente connesso alla mente – socializzato², dove la centralità dell'essere-in-relazione “viene a trovare esplicita manifestazione soltanto nella pratica”, come ha affermato Gabriella Paolucci [2018b, 91] vedendovi una vicinanza con le marxiane *Tesi su Feuerbach* [Marx 1972]. In tal senso, si deve proprio alla sociologa italiana un incisivo raffronto tra il sociologo francese e il rivoluzionario di Treviri: essi sono legati tra loro – al di là di classificazioni fuorvianti – sul lato della *pratica della critica*, nesso che sarebbe importante *ereditare* andando oltre ogni lettura, ortodossa o eterodossa che sia, di un Bourdieu *con o senza* (se non addirittura *contro*) Marx [Paolucci 2018a]. Paolucci, ricostruendo la postura bourdieusiana intenta a disegnare le relazioni sociali non come aspetto che viene semplicemente percepito e introiettato tramite il pensiero, bensì in prima istanza depositato nel corpo e somatizzato, sottolinea come la conoscenza del mondo che ne emerge non può che essere “una *conoscenza pratica* radicalmente diversa dall'atto di decifrazione cosciente” [2018b, 92]. In questi termini, le determinazioni sociali non sono un'imposizione esterna, in quanto non si darebbe alcun soggetto naturale preesistente alla socializzazione (pur ipotizzando *un'apertura* biologica universale al mondo), tanto che, non così diversamente da Foucault, è impensabile un soggetto che preesista all'impatto con il potere, quando invece si assiste alla “mutua costituzione di assoggettamento e soggettivazione” [Paolucci 2017, 133]. Se da una prospettiva critica si è detto che il corpo tratteggiato da Bourdieu implica una sorta di *caduta* per cui la pratica diventa l'unica forma di *salvezza* capace di

2. Sotto questo aspetto, c'è chi ha visto nell'incorporazione delle disposizioni l'adozione di una critica wittgensteiniana al mentalismo che rischia di cadere in un eccesso di “corporeismo” reintroducendo una separazione astratta tra corporeo e mentale [Macherey 2014, 39-44]. Al contempo, è sull'effettiva capacità di unificare e trasmettere durevolmente le disposizioni che si è concentrata la critica più attenta [Lahire 2012, 40-45].

orientare e dare un senso a un originario problematico *pre-corpo* [Karsenti 2017, 240-244], nondimeno, ne deriva che “le pratiche del soggetto sono sempre mediate da specifiche disposizioni sociali” [Paolucci 2018b, 93-94] che, come tali, *possono* mutare. Soprattutto, ne consegue che “il corpo è il luogo su cui si scarica tutto il potenziale di dominio” (attraverso le strutture cognitive), per cui è “nel senso pratico inscritto nel corpo” (Ivi, 95) che prende forma *l’effetto di dominio*, più che attraverso l’argomentazione discorsiva. L’adesione all’ordine sociale, più che l’esito di una logica d’imposizione e obbedienza *consapevoli*, è dunque inscritta nelle disposizioni profonde dell’habitus che insieme alla naturalizzazione dossica di tale ordine promuovono una forma di coercizione sottile denominata *violenza simbolica* (con le annesse forme di credenza e misconoscimento del dominio) che rinsalda originalmente i rapporti di forza materiali. Come abbiamo già visto, per Bourdieu a rompere questa sorta d’*incantesimo* non può che essere la produzione di un discorso eretico, la cui efficacia e persino possibilità di prendere effettivamente forma, molto deve al sopraggiungere di una qualche crisi oggettiva, ovvero di natura esterna. Infatti, come il sociologo francese dirà in *Espace social et genèse des “classes”* [Bourdieu 2001a, 302], se “i principi che strutturano la visione del mondo si radicano nelle strutture oggettive del mondo sociale”, essi devono necessariamente fare presa “nelle coscienze sotto forma di categorie con le quali questo mondo viene percepito”. Un mutamento politico (e sociale) è dunque demandato, almeno in linea prioritaria, a una trasformazione delle categorie di percezione, muovendosi, pertanto, sul piano della rappresentazione e dell’ordine del discorso. Una simile postura, tuttavia, in Bourdieu va di pari passo con la denuncia, come già anticipato, di approcci intellettualistici che vorrebbero limitarsi a fare della presa di coscienza e della volontà le *armi* per una trasformazione sociale, come se “la semplice conversione delle menti prodotta dalla predicazione *razionale*” fosse di per sé sufficiente lasciando agli intellettuali il lavoro di organizzatori di questo tipo di “logoterapia” [1998, 188-189, *corsivo mio*].

Nell’accusa di intellettualismo viene coinvolto lo stesso Marx, in particolare il concetto di ideologia nei termini di falsa coscienza. Eppure, come ha opportunamente evidenziato Paolucci, tale accusa risulta perlomeno fuori fuoco e sembra il frutto di un fraintendimento, che non sappiamo quanto sia dovuto ad un limite nel confronto con l’opera marxiana. Infatti, la sociologa italiana, appoggiandosi

principalmente sugli scritti del giovane Marx (e del giovane Engels) – sia quelli che precedono, sia quelli che *segnano* l’inizio di una “rottura epistemologica” in termini althusseriani (approccio a cui Paolucci peraltro non sembra concedere alcun credito) –, nota come in Marx, in realtà, vi sia “un costante rifiuto delle concezioni intellettualiste, dualiste e ingenuamente realiste” e “come l’essere cosciente [sia] solo una particolare componente dell’essere” [Paolucci 2018b, 107]. In questi termini, dal momento che “per il materialista Marx [...] la società borghese è una *totalità* i cui fenomeni sono indissolubilmente legati, anche le forme della coscienza che la caratterizzano sono intrecciate al mondo oggettivo” [*Ibidem*]. In tal senso, nella relazione dialettica tra essere e coscienza, quelle che potremmo definire forme alienate della coscienza non possono che essere soppresse se non facendo ricorso a un’*attività pratica* che ha nei dominati – il proletariato nei termini marxiani – gli autori della loro (auto)emancipazione in quanto vi è una “coincidenza tra cambiamento delle circostanze e trasformazione degli uomini” [Ivi, 114]. In definitiva, lo slittamento *dalla logica delle cose alle cose della logica*, ovvero una sorta di ripiegamento idealistico di matrice hegeliana che Bourdieu imputa a Marx, è difficilmente riscontrabile. Oppure, se esiste, è indirizzabile a una certa vulgata più propriamente marxista che all’originario impianto marxiano.

Al contempo, un’imputazione di questo tipo sembra invece interessare, secondo (non solo) Paolucci, lo stesso Bourdieu quando tenta di passare dalla descrizione del processo d’incorporazione del dominio a delineare *teoricamente* come disfarsene da un punto di vista politico. In tal caso, il ruolo *attivo* giocato dalla sociologia (e più ampiamente dalle scienze sociali) impresso nella sua capacità di smascherare i processi di dominazione ne farebbe una sorta di “contro-violenza simbolica”, come sottolinea Louis Pinto [2014, 206] citato da Paolucci. Da questa prospettiva, si rimprovera a Bourdieu di dare troppa, se non esclusiva, importanza alla *parola* del sociologo (critico) e all’ordine del discorso scientifico. Egli, infatti, essendo in grado di convertire un “*habitus* del consenso” in un “*habitus* della ribellione” [Burawoy 2018, 64], incarnerebbe l’eresiarca contemporaneo le cui pratiche, in un’ottica di sovversione politica, “si situano unicamente sul piano linguistico-discorsivo” [Paolucci 2018b, 103]. Dunque, pur sottolineando l’incorporazione dei processi di dominio e il dispiegamento della violenza simbo-

lica che si sedimenta a livello corporeo (senza che l'agente ne risulti totalmente determinato), Bourdieu non riuscirebbe a concepire, diversamente da Marx, *la prassi* come momento ineludibile di una politica di emancipazione dal dominio e di trasformazione sociale privilegiando, invece, la sovversione cognitiva come preludio di una sovversione politica e sociale. A questo punto è lecito chiedersi se siamo davvero di fronte a un cortocircuito teorico e politico. Lo faremo illustrando l'ultimo tratto della riflessione bourdieusiana che si è coniugata con un impegno *diretto* anche nel campo politico nazionale e sovranazionale. Esso è in qualche modo l'esemplificazione concreta di quanto teoricamente delineato dal sociologo francese.

4. *L'ultimo Bourdieu: un eresiarca nel campo politico e sociologico*

L'analisi e la demistificazione del potere simbolico, saldamente intrecciato con la dimensione politica, connotano il programma sociologico bourdieusiano fin dalle sue origini e sono diventate sempre più esplicite nei decenni successivi, in particolar modo a partire dagli anni Novanta, frangente temporale in cui Bourdieu intravede all'opera una regressione politica, sociale e intellettuale sia in Francia (dove sostiene apertamente i grandi scioperi del 1995) sia a livello sovranazionale, in particolare europeo. Ed è proprio in questi ambiti, con nitide aspirazioni internazionalistiche, che si manifesta una presenza *diretta* di Bourdieu in quanto *scienziato sociale* a difesa di conquiste sociali che avvertiva come segno di una civiltà minacciata, nel tentativo di *pensare la politica non politicamente* (Bourdieu 2005b, 45-74), ovvero nel tentativo, smisurato, di non essere risucchiato nel gioco di distinzioni in cui le parti – *partiti* per l'appunto – competono per ottenere il monopolio del principio di visione e di-visione legittima del mondo sociale.

In questi termini, com'è noto, la critica di Bourdieu era orientata contro l'ideologia *néolibérale* al fine di demistificare la «sociodicea» che vi presiedeva sotto forma di esaltazione della *competenza* dei dominanti [Bourdieu 1999, 52]. Essa delineava una rivoluzione (neo)conservatrice in quanto tentativo di realizzare, attraverso l'impiego prioritario di mezzi politici e simbolici, "l'utopia" di un *individuo* universalmente razionale e calcolatore, ovvero sia *imprenditore di sé stesso* e coronamento della trasformazione dello stesso lavoratore salariato in *capitale*

umano secondo i postulati e gli obiettivi politici impressi nell'opera di teorici come Gary Becker [2008]. In questi termini, diventava urgente opporsi efficacemente a un ordine che aveva assunto e distorto le parole tipiche della cultura progressista (ragione, scienza, progresso) per restaurare un mondo "originario", più "puro", in cui, in questo caso, al posto di una mitizzazione premoderna, era l'*utopia* (regressiva) di un capitale economico senza vincoli che veniva invocata e naturalizzata. Non a caso, le litanie sulla *fine delle ideologie* (nonché della storia) impresse nella vulgata neoliberista equivalevano alla *fine delle utopie critiche* a cui si contrapponeva l'ineluttabilità dell'ordine esistente. Quest'ultimo, d'altronde, era rivestito di sembianze libertarie donando, come dirà Bourdieu (nel 1997) in occasione del conferimento di un premio intitolato a Ernst Bloch, "un messaggio di libertà e di liberazione a un'ideologia conservatrice che si pensa opposta a ogni ideologia" [Bourdieu 2002, 351]. La principale risposta data dal sociologo francese nei confronti di un mutamento così profondo lo portava a sottolineare la necessità di dar corpo all'«utopia dell'intellettuale collettivo europeo» [Ivi, 349] che, *insieme* a una rinnovata azione sindacale (liberata dalle incrostazioni burocratiche e corporative) e alla promozione di movimenti sociali [Bourdieu 2001b], avrebbe dovuto porre un freno alla rivoluzione neoconservatrice in atto e *gettare* i semi per una trasformazione sociale e politica che andasse in tutt'altra direzione. In particolare, i continui richiami bourdieusiani finalizzati alla costituzione di un *intellettuale collettivo critico* erano orientati allo smascheramento delle forme più o meno sottili di dominazione che la *credenza* neoliberista stava imponendo, la quale, a sua volta, stava permeando le principali forze politiche indebolendo sensibilmente le distinzioni classiche tra destra e sinistra. In questo impegno diretto di Bourdieu nel campo politico possiamo ben vedere all'opera il tentativo di dare forza a un discorso eretico in una congiuntura in cui le *(in)sofferenze sociali* iniziavano a palesarsi in modo diffuso.

In tal senso, rispetto alle osservazioni di Paolucci, è innanzitutto sotto questo aspetto, a nostro avviso, che la parola del sociologo (critico) *può* rivelarsi efficace e dare impulso (senza esaurirla) a un'operazione di contro-violenza simbolica che, tuttavia, non va da sé senza la presenza e la *promozione* di disposizioni³ capaci di

3. A tal proposito si pensi quanto la difficile promozione di "disposizioni internazionalistiche" al fine di costituire "un'internazionale degli immigrati" accanto a quella dei lavoratori provenienti da tutti i paesi europei fosse ritenuta centrale da Bourdieu per la costruzione di

riconoscerla. Ma potremmo aggiungere anche di modificarla e arricchirla in un processo collettivo che quindi non esclude affatto la prassi – dimensione senza la quale nessuna trasformazione sociopolitica, pur minimale, può sperare di concretizzarsi – in un contesto in cui la stessa crisi delle strutture oggettive non è qualcosa che “opera in piena autonomia rispetto alle pratiche degli agenti” [Paolucci 2018b, 103], essendo *anche* la risultante degli habitus in quanto strutture strutturanti e non solo strutturate. L'avvio di un'operazione di contro-violenza simbolica, peraltro, è *materialisticamente possibile (e nient'affatto scontata nei suoi esiti più propriamente politici)* se il sociologo – o ancor meglio chi adotta gli strumenti di una sociologia critica – è in grado di far proprio un “punto di vista bifocale” che Bourdieu ritiene, realisticamente, inaccessibile alla pratica. In effetti, esso si esplicita nei termini in cui chi è in grado di accedervi, essendosi riappropriato della sua esperienza di “soggetto” empirico, “tenta d'inscrivere nella ricostruzione teorica, *inevitabilmente scolastica*, la verità di coloro che non hanno né l'interesse, né il tempo, né gli strumenti necessari per tentare di riappropriarsi della verità oggettiva e soggettiva di ciò che fanno e di ciò che sono” [Bourdieu 1998, 200, *corsivi miei*].

In questo processo, solo apparentemente iniziatico, bensì in realtà storicamente e socialmente determinato, non si fa della conoscenza sociologica *la* sola premessa di un'azione politica sovvertitrice: sia perché non è affatto scontato che chi adotta un punto di vista bifocale abbia la *forza* necessaria – nei termini bourdieusiani il capitale simbolico – per farlo valere ed essere *riconosciuto*, sia perché l'azione politica non ha un carattere meramente evenemenziale e imputabile in modo esclusivo al *singolo* eresiarca, bensì potremmo rappresentarla nei termini di un processo collettivo, dialettico, che ha una *storia* alle spalle fatta di rimandi e riattivazione di disposizioni (probabilmente meno unificate di quanto tende a pensare Bourdieu) presenti sottotraccia e accumulati come storia incorporata dagli agenti stessi. In tal senso, l'azione politica non si riduce nella *messa in pratica* di precetti *scoperti* dall'intellettuale (in questo caso sociologo) illuminato ed è continuamente sottoposta a *deviazioni* non controllabili *ex ante*. Ciò è tanto più vero se la filosofia che *ancora* abita le pagine bourdieusiane è di tipo *negativo* [1998, 13].

un'Europa davvero sociale (2001b, 22-23). Non sfuggirà quanto su questo fronte nel corso di un ventennio si sia assistito ad una netta regressione politica e culturale.

D'altro canto, assunto che è attraverso il processo d'incorporazione che si sedimentano le strutture sociali e che in tale processo un ruolo centrale è giocato dalle strutture cognitive (irriducibili alla dimensione coscienziale in quanto disposizioni corporee), Bourdieu continuerà a ribadire costantemente che la "lotta politica è una lotta cognitiva (*pratica e teorica*) per imporre la visione legittima del mondo sociale" [1998, 194, *corsivi miei*]. Essa si gioca sul lato della *percezione* per conservare o sovvertire l'ordine esistente. In tal senso, se il principio di di-visione legittimo è *stato codificato* sotto forma di *opinione esplicitamente politica* per diventare senso comune ed essere incorporato, per sovvertirlo non si può fare a meno di opporgli un'opinione propriamente politica alternativa (con i rischi di deviazione simbolica impressi nel passaggio dalla visione pratica alla rappresentazione). A tal proposito, si è detto che Bourdieu affiderebbe di nuovo al *discorso* (similmente ai giovani hegeliani di sinistra criticati da Marx), in questo caso scientifico, il compito di produrre il disvelamento dei processi di dominazione che, come tale, favorirebbe la mobilitazione dei dominati. Da ciò seguirebbe, diversamente dall'impianto marxiano, l'incapacità di questi ultimi di "riappropriarsi della parola pubblica e potenzialmente emancipatrice" [Paolucci 2018b, 101]. A nostro avviso una contrapposizione così netta rischia di perdere di vista troppi elementi, a partire dal *tipo* di emancipazione, nonché dal *grado* di difficoltà per realizzarla, che ci sembra tratteggiata dai due autori. Infatti, in Bourdieu, pur con sensibili convergenze e una potenziale complementarità, sembra proprio che siamo di fronte ad un'altra problematica teorica (e allo stesso tempo pratica) rispetto a quella marxiana, che non si pone la questione di mettere a punto una teoria del capitalismo e di un suo *possibile* superamento in una prospettiva comunista, quanto, innanzitutto, d'individuare e contribuire a *indebolire* le diverse forme di dominazione (di cui quella maschile è in qualche modo paradigmatica) che connotano *sempre* i rapporti sociali. In tal senso, l'attenzione riservata da Bourdieu all'intreccio tra storia incorporata e storia reificata, che *segna* in particolar modo le classi dominate rendendole concretamente meno unificate e rivoluzionarie di quanto si ipotizzi, è un elemento – visibile in modo più nitido nelle diverse società post-rivoluzionarie – da cui non si può prescindere nel processo di formulazione e attuazione di un qualsiasi efficace mutamento dell'ordine sociopolitico [Bourdieu 1980].

Ciò fa di Bourdieu un teorico della mera riproduzione sistemica e il suo cosiddetto dominocentrismo un elemento che legittima, per quanto in modo involontario, dell'ordine sociopolitico dato? È quanto sembra in parte condividere anche Jean-Claude Passeron [2016] confrontandosi con il radicalismo dell'ultimo Bourdieu. In questo caso egli rimprovera all'antico sodale di non tenere nella dovuta considerazione l'elemento utopico nel dispiegamento dell'azione politica, mentre rigetta *in quanto sociologo* (in nome di un irriducibile pluralismo epistemologico) la pretesa bourdieusiana di fondare sulla logica scientifica l'azione politica. Ma è davvero traducibile in questi termini la postura bourdieusiana? Si è già detto quanto l'efficacia politica per Bourdieu dipenda dalla capacità di produrre una sorta di *previsione paradossale*, nella forma di utopia (se non di progetto o programma), che risulti *credibile* nel suo tentativo di opporsi alla visione ordinaria. L'esperienza del Bourdieu maturo non si discosta affatto da questo approccio, tentando di esemplificarlo direttamente. In tal senso, si pensi alla rivalutazione bourdieusiana di un *utopismo ponderato*, caro a un marxista eterodosso come Ernst Bloch. Esso rinvia alla capacità di agire sulla base di "un fiuto del tutto consapevole per la tendenza obiettiva", dunque di un *utopismo razionale* che si oppone sia a un meccanicismo per cui le contraddizioni oggettive produrrebbero *da sole* un rivolgimento sociale, sia ad un volontarismo puro privo di ancoraggi reali (Bloch 2019, 169-173). Pur rivendicando, nel suo dialogo con Passeron [2016, 51], di non volere assumere le vesti del profeta in quanto sociologo, in Bourdieu vediamo all'opera la duplice tensione verso il rigore scientifico e *la necessità* di contribuire in modo non velleitario all'azione politica. In definitiva, viste le numerose critiche provenienti dai fronti più disparati, forse è proprio questa *congiunzione intimamente eretica* ciò che *stonava* maggiormente, sia nel campo politico sia nel campo sociologico, a seconda che la si interpretasse come troppo oppure troppo poco radicale. Ed è qui che, probabilmente, risiede la sua feconda (in)attualità.

Conclusioni

Nella nostra rapida ricostruzione della riflessione bourdieusiana sul versante dell'emancipazione sociopolitica, in particolare sui limiti e le condizioni d'efficacia che vi presiedono, abbiamo osservato come tali aspetti non siano affatto

minoritari nell'eterogeno percorso del sociologo francese, tanto che Bourdieu ne darà un'esemplificazione concreta attraverso il suo impegno diretto – congiuntamente – nel campo sociologico e nel campo politico. Allo stesso tempo, di fronte alle accuse di cortocircuito teorico e di ripiegamento verso *le cose della logica* (in luogo della *logica delle cose*) abbiamo sottolineato come l'approccio bourdieusiano, pur nella sua ambivalenza, sia per lo meno più complesso e irriducibile a una dimensione di mera sovversione linguistico-discorsiva, antitetica alla prassi, come preludio di una trasformazione politica. In particolare, nell'ottica del sociologo francese, l'invito a *un'azione* efficace sul lato più propriamente simbolico del dominio, dunque sulla dimensione delle rappresentazioni e del *discorso che fa le cose* (e che fa quasi letteralmente corpo tramite gli habitus), connessa con il continuo richiamo di Bourdieu alla necessità di lavorare sulla universalizzazione delle condizioni di accesso all'universale *per agire* diversamente e *in modo diffuso* nei più disparati campi sociali, e quindi per trasformarne i rapporti di forza, mette in evidenza anche *un'altra concezione della prassi* che certamente non è riducibile alla prassi rivoluzionaria marxiana e latamente marxista (a partire dagli stessi agenti sociali principalmente coinvolti). Da questo punto di vista, l'attenzione reciproca tra correnti eretiche e il necessario aggiornamento di strumenti concettuali e pratiche politiche è quanto di più auspicabile possa esserci se si vuole *davvero* ereditare l'esercizio della critica in un'ottica di emancipazione universale.

Riferimenti bibliografici

Becker, G.

2008, *Il capitale umano*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1964).

Bloch, E.

2019, *Il principio speranza*, vol. I, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. 1959).

Bourdieu, P.

1980, *Le mort saisit le vif*, Actes de la recherche en sciences sociales, n. 32-33, pp. 3-14.

1998, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1997).

1999, *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberista*, Reset, Milano.

- 2001a, *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris.
- 2001b, *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, Manifestolibri, Roma.
- 2002, *Interventions (1961-2001). Science sociale et action politique*, Agone, Marseille.
- 2005a, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1992)
- 2005b, *Proposta politica. Andare a sinistra, oggi*, Castelvecchi, Roma (ed. or. 2000).
- 2012, *Il campo religioso. Con due esercizi*, Accademia University Press, Torino (ed. or. 1971).
- 2013a, *Homo academicus*, Dedalo, Bari (ed. or. 1984).
- 2013b, *Sullo Stato. Corso al Collège de France (1989-1990)*, vol. I, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2012).
- 2013c, *Manet, une révolution symbolique*, Raison d'Agir/Seuil, Paris.
- 2021, *Sullo Stato. Corso al Collège de France (1990-1992)*, vol. II, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2012).
- Burawoy, M.
- 2012, *The roots of domination: Beyond Bourdieu and Gramsci*, *Sociology*, n. 46(2), pp. 187-206.
- 2018, *La miseria della filosofia. Marx incontra Bourdieu*, in G. Paolucci (a cura di), *Marx e Bourdieu. Pratiche della critica*, Mimesis, Milano-Udine.
- Fabiani, J.-L.
- 2016, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Seuil, Paris.
- Fowler, B.
- 2011, *Pierre Bourdieu: an Unorthodox Marxist?*, in S. Susen, B. S. Turner (a cura di), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, Anthem Press, London.
- 2020, *Pierre Bourdieu on social transformation, with particular reference to political and symbolic revolution*, *Theory and Society*, n. 49, pp. 439-463.
- Girometti, A.
- 2020, *Il reale è relazionale. Studio sull'antropologia economica e la sociologia politica di Pierre Bourdieu*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Karsenti, B.
- 2017, *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, Orthotes, Napoli-Salerno (ed. or. 2013).

Lahire, B.

2012, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil.

Lenoir, R.

2012, *Bourdieu avec Weber*, in F. Lebaron, G. Mauger (a cura di), *Lectures de Bourdieu*, Ellipses, Paris.

Macherey, P.

2014, *Geometria dello spazio sociale: Pierre Bourdieu e la filosofia*, Ombre Corte, Verona.

Marx, K.

1972, *Tesi su Feuerbach*, in Marx Engels Opere Complete, vol. V, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1845).

1964, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1852).

Paolucci, G.

2017, *Gettati nell'ordine. Appunti su assoggettamento e soggettivazione*, in G. Brindisi, O. Irrera, *Bourdieu/Foucault: un Rendez-Vous mancato?*, Cartografie Sociali. Rivista di Sociologia e Scienze Umane, n. 4, pp. 131-149.

2018a, *Introduzione. Eredi. Bourdieu, Marx e noi*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx, Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Mimesis, Milano-Udine.

2018b, *L'enigma dell'affrancamento dal dominio*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Mimesis, Milano-Udine.

Passeron, J.-C.

2016, *Pierre Bourdieu. Morte di un amico. Scomparsa di un pensatore*, Armando Editore, Roma (ed. or. 2002).

Perreau, L.

2019, *Bourdieu et la phénoménologie*, CNRS Éditions, Paris.

Pinto, L.

2014, *Sociologie et philosophie: libres échanges: Bourdieu, Derrida, Foucault, Sartre...*, Ithaque, Montreuil-sous-Bois.

Pudal, B., Gobbilè, B.

2015, *Deux appropriations de Bourdieu en science politique*, in C. Leclercq, W. Lizé, H. Stevens (a cura di), *Bourdieu et les sciences sociales. Réception et usages*, La Dispute, Paris.

Andrea Girometti è dottore di ricerca in Economia, Società, Diritto presso il Dipartimento di Economia, Società e Politica dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" e collabora con il Laboratorio di Studi Politici e Sociali (LaPolis) del medesimo Ateneo. Inoltre, è ricercatore presso l'Istituto di Storia contemporanea della provincia di Pesaro e Urbino e membro dell'Associazione culturale Louis Althusser. I suoi studi vertono principalmente sulla sociologia bourdieusiana, sulla nuova ricezione della filosofia althusseriana e sulla storia politica, associativa ed economica sia in ambito locale che nazionale.