

MISERIA, POLITICA, METODO

di Antonello Petrillo*

Abstract

Misery, Politics, Method

Academic criticism has often focused on the progressive “politicization” of Bourdieu’s work, especially in the final phase of his life. In particular, *The Weight of the World* has been criticized for sacrificing the scientific rigor of the method to political urgencies. However, the book’s success among non-academic readers – unprecedented in social sciences – should lead us to consider whether it is precisely the opportunity provided by the scientific method for a political understanding of one’s existence that these readers have seized upon Bourdieu’s *hēxis tōn aletheuein*, the triple operation of unveiling (the social conditions of possibility for scientific knowledge, the act of speaking out, and its transmission), seems here capable of fostering a *transitive reflexivity* that finds its synthesis in the construction of a shared theory that can be transferred to other subjects.

Keywords

Socioanalysis, Reflexivity, Public engagement

*ANTONELLO PETRILLO insegna Sociologia generale, Topografie dello spazio sociale e Sociologia del mondo islamico presso l’Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli.

E-mail: antonello.petrillo@unisob.na.it

DOI: [10.13131/unipi/r299-v910](https://doi.org/10.13131/unipi/r299-v910)

Una doppia “rivoluzione”, metodologica e politica, tiene a battesimo *La miseria del mondo* (Bourdieu, 1993, tr. it. 2015), ma di cosa si tratta precisamente? Politica che si fa metodo? Metodo che si fa politica?

Una parte cospicua dell'accademia ha lungamente censurato il libro come un deliberato sacrificio del rigore metodologico in nome di una precisa posizione politica: *politica che si fa metodo*, insomma; sul punto i critici convergono muovendo da due direzioni opposte, ben sintetizzate rispettivamente nella posizione di Mayer e in quella di Grunberg e Schweisguth. Per Mayer (1995) la trasgressione sistematica delle principali regole metodologiche abitualmente utilizzate dalla sociologia (tra le quali la definizione preliminare delle ipotesi e dell'oggetto di ricerca, la neutralità del ricercatore, l'analisi del contenuto...), la confusione dei piani di scrittura tra generi letterario, politico, sociologico e soprattutto l'infrazione – tutta politica – del limite tra “conversazione ordinaria” e “linguaggio della scienza” (vera ed estrema “clausola di salvaguardia” per la sopravvivenza dei saperi “esperti”) conduceva a un'ipervalutazione della presa di parola diretta e senza filtri degli intervistati, con il rischio di far prevalere un'empiria politica brutta sulla teoria. Al contrario, Grunberg e Schweisguth (1996) scorgevano gli eccessi di politicizzazione proprio nel primato assoluto che nell'opera sarebbe accordato alla teoria rispetto all'empiria: l'asserita necessità, da parte di Bourdieu e della sua *equipe*, di una conoscenza preliminare della realtà indagata da parte del ricercatore, assegnerebbe al dato empirico un ruolo ancillare e meramente confermativo, inibendo alla radice qualsiasi procedura di verificabilità. Ancora più a monte, la definizione degli obiettivi di ricerca «tende a ridurre il significato dei fenomeni umani alla sola posizione sociale degli attori sociali interessati» secondo una triplice direttrice: «esso riduce l'infelicità umana a un'infelicità sociale, riduce il sociale al posto occupato dagli attori sociali all'interno dello spazio sociale gerarchizzato e riduce il significato delle opinioni e dei comportamenti alle loro determinanti sociali» (Ivi: 146-147). Il carattere “arbitrario” e “riduzionista” insito nelle proposizioni principali de *La miseria del mondo* – carattere implicitamente “politico”, in quanto motivato da posizioni personali piuttosto che da argomentazioni scientifiche – ne faceva, insomma, una “denuncia sociale” travestita da costrutto scientifico.

Malgrado la critica accademica, la *Misère* ha conosciuto un successo editoriale «senza precedenti nelle scienze sociali» che la stessa Mayer (1995: 368) rilevava a due anni soltanto dall'uscita del volume in Francia

e che prosegue sorprendentemente oggi, che di anni ne sono trascorsi trentadue (dieci, ormai, anche dalla prima, tardiva, edizione italiana). Tradotto in tredici lingue, divenuto persino oggetto di numerose rappresentazioni teatrali, il libro ha incontrato fin da subito un pubblico assai vasto: operatori sociali, sindacalisti, persone “ordinarie” che hanno poi continuato a rispecchiarsi nel corso del tempo. Come è potuto accadere che un prodotto editoriale “difficile” (un’opera di quasi mille pagine, “collettanea” scritta in una polifonia di voci e linguaggi che oscillano tra gergalità di *banlieue* e raffinate disquisizioni teorico-metodologiche, ripudiata dal circuito universitario dei crediti e delle adozioni, inserita in un mercato sempre più competitivo in cui testi agili e leggeri, “usa e getta” si contendono i banchi delle librerie a colpi di passaggi televisivi e reputazione *social* dell’autore) abbia incontrato una tale diffusione? Ancora, come è possibile che un libro che descrive un tempo e un luogo assai specifici (l’immiserimento dei ceti popolari e della piccola e media borghesia, in una Francia che – nel secondo mandato di Mitterand – sperimentava già una rapida dismissione del *Welfare*) sia divenuto per intere generazioni una potente griglia di orientamento e interpretazione del mondo politico-sociale, una sorta di “Bibbia”, per usare ancora le parole di Mayer? Interrogarsi sulla vicenda editoriale dell’“oggetto” libro significa anzitutto verificare se la base del suo successo non si fondi sulla possibilità di letture alternative a quella accademica.

Un libro – è stato proprio Bourdieu a insegnarcelo – è in sé un “oggetto” sociale, “capitale culturale oggettivato” per la precisione, cosa che implica immediatamente la questione del rapporto fra autore, opera e pubblico: la “chiave legittima” di lettura impressa dall’autore alla propria opera è infatti un «un codice implicito», che richiede specifiche condizioni per poter essere trasmesso.

Il “capitale culturale oggettivato” ne *La miseria del mondo* è un *opus* collettivo, frutto dell’ibridazione tra ricercatori e intervistati, scienza e senso pratico, una “sociologia della parola” (cfr. Maler, 1993; Emmenegger, 2016) che si rifiuta programmaticamente di lavorare “su”, di costituire il proprio oggetto, ma se ne lascia costituire. Il luogo nel quale investigatori e investigati si incontrano è un territorio “verGINE”, sconosciuto ogni volta a entrambe le tipologie degli attori quanto totalmente inesplorato dalla tradizione epistemologica precedente: non si tratta di rinunciare a una costruzione teorica per appiattirsi sulla parola raccolta (Mayer, 1995), né di forzare la parola raccolta a validare forzatamente una costruzione teorica precostituita (Grunberg, Schweisguth, 1996), bensì di costruire “insieme” – investigatori e

investigati – una teoria *ex novo* che sia anche teoria “per”, capace di «convertire il disagio sociale in sintomi leggibili, suscettibili di essere trattati politicamente» (Bourdieu, 1992, tr. it. 1992: 156). Costruire “insieme” una teoria implica per il sociologo una piena consapevolezza dei regimi di costruzione operanti sull’uno e l’altro fronte della relazione d’intervista e delle relative asimmetrie: è soltanto su una perfetta padronanza del proprio “mestiere” che egli può contare per padroneggiare insieme i rischi della sua scienza e quelli del campo, assicurando la corda della ricerca a un triplice ancoraggio di riflessività che corrisponde a tre precise fasi di “costruzione” del discorso: *riflessività del sociologo su di sé, maieutica, pragmatica della scrittura*.

Il “mestiere” come esercizio di *riflessività* permette all’“occhio” sociologico «di percepire e controllare all’istante, nell’atto stesso di condurre l’intervista, gli effetti della struttura sociale nella quale si compie. «Come pretendere, infatti, di fare la scienza dei presupposti, senza dotarsi di una scienza dei propri presupposti?» (Bourdieu, 1993, tr. it. 2015: 809). La costruzione di una teoria insieme agli investigati non può prescindere da una “rottura epistemologica” – secondo il precetto di Bachelard – della propria stessa teoria; ciò che chi investiga deve portare con sé sul campo non è una teoria, quanto un sapere specifico in grado di controllarla: «il sogno positivista di una perfetta innocenza epistemologica nasconde, infatti, che la differenza non è tra la scienza che opera una costruzione e quella che non lo fa, ma tra quella che lo fa senza saperlo e quella che, sapendolo, si sforza di conoscere e padroneggiare nel modo più completo possibile, sia i suoi inevitabili atti di costruzione, sia gli effetti che, in modo altrettanto inevitabile, questi atti producono» (*ibidem*). Consapevoli che nessuna dichiarazione *a priori* di neutralità scientifica può scongiurare gli effetti che la ricerca produce sulle strutture sociali che indaga, i ricercatori devono mettere in discussione «tutti i presupposti che abitano, tanto l’investigatore, quanto gli investigati» (Ivi: 823)¹.

Il “mestiere” come pratica *maieutica* – a differenza che nella “scienza senza scienziato” dei sondaggi d’opinione e delle “sociologie del registratore” – parte dalla consapevolezza che «l’autentica sottomissione

¹Malgrado le notevoli differenze tra il “primo” e il “secondo” Bourdieu nella concezione del metodo, vale la pena ricordare - con Marsiglia (2002) e Corchia (2006) - che il proposito di tale doppia rottura con i presupposti “dati per scontati” tanto nella teoria sociale quanto nel senso comune è già estremamente chiaro nelle prime riflessioni *bourdieusiane* sulle condizioni generali di possibilità della sociologia come scienza (cfr. Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968, tr. it. 1976); sul punto si veda anche Boschetti (2002).

al dato presuppone un atto di costruzione fondato sul controllo pratico della logica sociale attraverso cui il dato è costruito» (Ivi: 820). Occorre, dunque, tenersi a debita distanza da ogni tentazione di “populismo metodologico”, ossia dall’idea che basti interrogare il popolo per scoprire la verità *del e sul* popolo, giacché «gli agenti sociali non posseggono la scienza infusa di quello che sono e di quello che fanno; più precisamente, non hanno necessariamente accesso all’origine del loro scontento o del loro disagio» (Ivi: 823). Se l’effetto principale del dominio consiste nell’interiorizzazione da parte dei dominati del discorso dei dominanti, per «attraversare lo schermo delle proiezioni, spesso assurde, dietro le quali il disagio o la sofferenza, al tempo stesso, si mascherano e si esprimono», occorre anzitutto smontarne le *allodoxie* mediante «una relazione di ascolto attivo e metodico» (Ivi: 854). La *maieutica* consiste, in fondo, nel trasferimento all’intervistato delle tecniche di riflessività del sociologo, nell’incorporazione all’interno del primo del sapere stesso di cui il secondo è portatore, sapere che si presenta qui come null’altro che il «prodotto incorporato di tutte le ricerche precedenti, e che non ha nulla a che vedere con un sapere astratto e puramente intellettuale», ossia con una “teoria”. È soltanto mediante questa incorporazione che «i fondamenti reali dello scontento e dell’insoddisfazione, che in tal modo si esprimono in forme sviate, possono accedere alla coscienza, ossia al discorso esplicito, solo al prezzo di un lavoro mirante a portare alla luce le cose nascoste in coloro che le vivono, e che non le conoscono e, al tempo stesso, le conoscono meglio di chiunque altro» (Ivi: 824).

La restituzione di questo incontro tra scienza e senso pratico e delle verità che ne emergono, chiama in causa la terza componente del “mestiere”: una *pragmatica della scrittura* capace di tenere insieme l’assoluto vincolo di fedeltà alla parola “consegnata” con una sua piena leggibilità da parte di coloro cui essa è destinata. Si tratta, anche in questo caso, di un esercizio di riflessività: «contro l’illusione spontaneistica del discorso che “parla di sé stesso”, gioca deliberatamente la *pragmatica della scrittura* (in particolare, attraverso l’introduzione di titoli e sottotitoli fatti di frasi estratte dall’intervista), per orientare l’attenzione del lettore verso i tratti sociologici pertinenti che una percezione disarmata o distratta farebbe sfuggire» (Ivi: 825). La parola raccolta può divenire “politica”, ossia raggiungere i propri destinatari, soltanto se opportunamente *tradotta* dal ricercatore: «trascrivere è necessariamente scrivere, nel senso di riscrivere: come il passaggio dallo scritto all’orale operato dal teatro, così il passaggio dall’orale allo scritto, con il cambiamento di supporto, implica delle infedeltà che sono senza dubbio la condizione di una vera fedeltà» (Ivi: 826). La “confusione di generi”

evocata da Mayer (1995) svela qui la sua sapienza di linguaggio costruito e spiega, almeno in parte, le ragioni del successo del libro presso un pubblico ampio.

Da questo punto di vista, *La miseria del mondo* costituisce la sintesi più compiuta di quella ricerca di unità fra contenuto e metodo che ha animato l'intera tensione scientifica di Bourdieu: la qualità dei risultati di una ricerca non risiede nella qualità (e quantità) dei dati raccolti (il feticismo operazionistico del dato "nudo" che tanto spesso riduce le ricerche a "tautologie" del senso comune) e neppure nell'astratta superiorità epistemologica (teoretica e metodologica) del ricercatore di pre-costruire "cornici" adeguate all'interpretazione di essi (secondo il modello della sociologia *classica* e segnatamente della sua matrice positivista). A contare è, piuttosto, il modo in cui i dati sono "prodotti", ossia rilevati e resi intelligibili *ex post*. L'opera e la sua genesi sono qui tutt'uno: *opus operatum* e *modus operandi* diventano totalmente indistinguibili, fusi in una scrittura che restituisce il dato senza feticizzarlo e contemporaneamente lo organizza in blocchi logici con maglie sufficientemente larghe da ricomprendere l'esperienza di qualsiasi lettore. Il progetto *bourdieusiano* di "rendere visibile l'invisibile" dei processi di pauperizzazione relativa nelle società contemporanee, ossia narrare l'avanzata inesorabile della "piccola miseria" di *posizione*, funzione inversa della crescente concentrazione di ricchezza *post-welfare*), trova il proprio compimento nella predisposizione di una peculiare *pragmatica della scrittura*. La struttura dell'opera evita, così, il trattato teorico astratto (con il suo corredo di dati empirici e interviste di supporto) in favore di una scrittura polifonica nella quale la trascrizione delle interviste fuoriesce dalla tradizione documentaria della sociologia classica per obbedire a una strategia retorica precisa: 23 ricercatori e una sessantina circa di intervistati restituiscono il dato rivelandone i dispositivi di costruzione intersoggettiva, in un "montaggio narrativo" che alterna i racconti diretti a brevi introduzioni che ne forniscono chiavi di lettura basate sulle coordinate di campo. I sei blocchi logici nei quali il testo è diviso ("Lo spazio dei punti di vista", "Effetti di luogo", "Le dimissioni dello Stato", "Declini", "Gli esclusi dell'interno", "Le contraddizioni dell'eredità"), conducono il lettore fuori dalle categorizzazioni abituali (e in certo modo rassicuranti) con le quali il senso comune (i media etc.) classifica la sofferenza umana e perimetra i confini della povertà: la crisi del *welfare* e delle sue istituzioni (quella scolastica *in primis*), le forme differenziali di segregazione spaziale, i mutamenti profondi nel mercato del lavoro, la solitudine lasciata dal ritirarsi delle agenzie di intermediazione,

costituiscono un *continuum* dello spazio sociale contemporaneo nel quale quasi ogni lettore può - a differenti livelli - riconoscersi e collocarsi. Riconducendo il dolore individuale - spesso percepito come colpa o destino personale dagli stessi intervistati - alle sue determinanti strutturali, le storie di vita strappano il lettore alla sua condizione ontologica di "osservatore esterno" per spingerlo a interrogarsi in quale misura i meccanismi di dominio descritti agiscano anche nella propria esistenza. In altre parole, "conversione dello sguardo", "esercizio spirituale": è la via attraverso la quale i precetti metodologici contenuti nell'ultimo capitolo del libro ("Comprendere") possono essere riattivati dai lettori e la sociologia trasformarsi in una "socio-analisi" collettiva, nella quale la ricerca non si limita a descrivere il mondo, ma offre a chiunque la legge gli strumenti per comprendere le forze sociali che lo determinano, trasformando la sofferenza muta in una conoscenza critica e potenzialmente trasformatrice. L'unità di contenuto e metodo, tematizzando qui la necessità che essa si estenda anche alla scrittura, non può che spingere alle conseguenze estreme anche il progetto politico di Bourdieu: se fin dalle prime ricerche sui celibi del Béarn aveva potuto immaginare la vocazione della sociologia come pratica di restituzione di senso alle pratiche soggettivamente vissute (cfr. Champagne, Christin, 2012: 186), il coinvolgimento esplicito del lettore (cui, non a caso, l'autore si rivolge direttamente all'inizio del libro) nel processo ermeneutico trasforma potenzialmente il libro in uno strumento di liberazione "aperto" e in continua evoluzione.

L'*hêxis tōn aletheûein*, l'aristotelica "disposizione a perseguire la verità", consiste in una triplice operazione di disvelamento (delle condizioni sociali di possibilità della conoscenza scientifica, della presa di parola, della sua trasmissione) che trova la propria sintesi nella costruzione di una teoria comune trasferibile ad altri soggetti e dunque "politica". Il sapere sociologico - la cui crescente perdita d'influenza nel discorso pubblico non sfugge al Bourdieu degli ultimi anni - torna ad assumere un ruolo politico come metodologia di una *riflessività transitiva* che può essere trasferita ai soggetti affinché possano interpretare la propria esistenza al di là della rassegnazione e del senso comune, ossia «produrre una visione scientifica della realtà, in breve, delle ragioni per agire» (Bourdieu, 2002: 233). Il senso profondo della "conversione dello sguardo", dell'"esercizio spirituale" che Bourdieu postula per i ricercatori non riguarda, in fondo, soltanto loro; risiede, piuttosto, nella circolarità di un processo di incorporazione di capitale culturale che coinvolge tutti gli attori: per gli investigatori, conoscenza "viva" della sofferenza che il gesto maieutico ha reso visibile al di là degli

elementi di *doxa* di cui le stesse teorie scientifiche sono intrise; per ciascun investigato, conoscenza «delle condizioni oggettive, comuni a tutta una categoria» alle quali ricollegare la singolarità indicibile della propria storia, sottraendola metodicamente alla rassegnazione fatalista e al disagio muto imposti dalle *allodoxie*; per i destinatari *ordinari* di questi “racconti ordinari di avventure ordinarie”, strumento riflessivo per comprendere – proiettando il metodo su sé stessi – i vincoli che legano la propria condizione a quella di tutti gli altri, ossia che «quanto c'è di più personale è quanto mai impersonale, e che gran parte dei drammi più intimi, dei disagi più profondi, delle sofferenze più private che uomini e donne possono provare hanno origine in contraddizioni oggettive, inscritte nelle strutture del mercato del lavoro e dell'alloggio, del sistema scolastico o della tradizione successiva» (Bourdieu, 1992, tr. it. 1992: 157). Ciò che viene tacciato di “riduzionismo” da Grunberg e Schweisguth (1996), si svela qui come nient'altro che una rigorosa delimitazione epistemologica della disciplina e una rivendicazione della sua utilità sociale: in cosa potrebbe mai consistere il doveroso contributo del sapere sociologico alla comprensione della sofferenza umana, se non nell'offrire i mezzi per illuminarne la quota – assolutamente non trascurabile – che trova nelle strutture sociali la propria origine, spesso occultata da riduzionismi individualizzanti d'altra specie come la psicologia?

Il gioco della socioanalisi permette di costituire uno speciale oggetto di ricerca, un “oggetto paradossale” lo definisce Maler (1993): esplorare la dimensione più personale e apparentemente meno sociologica, la “parola su di sé”, indagare la miseria così come viene soggettivamente vissuta – ossia come “sofferenza” – offre alla sociologia la possibilità di ricostruire le forme individuali dell'oggettività sociale, per mostrare quanto la sofferenza più intima e singolare non sia che un effetto di singolarizzazione delle forme di oggettività sociale. La parola individuale che descrive la propria sofferenza, la parola di ciascuno può – opportunamente fatta emergere e restituita – essere intesa e persino divenire in qualche modo la parola “di tutti”, ricordando ai dominati (e anche a coloro che non lo sono, o lo sono meno) che la loro stessa singolarità può essere sociologicamente compresa. Così, se il libro è il racconto di un processo di incorporazione di capitale come costruzione comune di una teoria, ossia di un “capitale culturale incorporato” comune, le condizioni di riappropriazione sociale del suo “capitale culturale oggettivato” non presuppongono altra dotazione che la disponibilità del lettore a entrare a far parte del gioco, assumendo su di sé il metodo dell'interrogazione riflessiva: *metodo che si fa politica*.

Una “sociologia della parola” così costituita, restituendolo spazio dei punti di vista e le determinazioni sociali che lo producono a tutti coloro che potenzialmente condividono lo stesso spazio, può continuare a incorporare capitale culturale trasferendo ai lettori mezzi utili a comprendere proiettivamente, per analogie e differenze, la propria stessa esistenza. Allo stesso modo in cui la lettura di un testo di psicoanalisi da parte di un lettore dotato di proprietà sufficienti non sostituisce l'intervento professionale dell'analista, ma può contribuire a produrre nuovi interrogativi su di sé, la socioanalisi, il capitale culturale oggettivato ne *La miseria del mondo*, non sostituisce il sapere del sociologo, ma può produrre, in lettori adeguatamente disposti a recepirne il codice implicito, nuovi interrogativi sul “sé sociale” e trasformarsi in altre potenziali prese di parola. L'analogia è ovviamente di pura superficie: malgrado non sia mancato chi – come Steinmetz (2013), basandosi sui testi di *Misère* e *Domination masculine* (Bourdieu, 1998, tr. it. 1999) – si sia spinto fino a sostenere forti quanto non dichiarate influenze psicoanalitiche nell'ultima produzione bourdieusiana, sono molte le ragioni per ritenere con Fabiani (2016) che l'influenza della psicoanalisi sulla socioanalisi si limita a un gioco linguistico: *habitus* e *inconscio* sono concetti profondamente diversi, laddove il primo indica piuttosto una dimensione infra-cosciente, “conoscenza-misconoscimento” nella modalità paradossale di un misconoscimento che è la condizione di una certa forma di conoscenza (cfr. Karsenti, 2011).

Da questo punto di vista, nella *Misère*, metodo e obiettivi rimangono iscritti in un programma rigorosamente durkheimiano,² secondo il principio che è la forza del sociale a imporsi sulle individualità psichiche,³ «poiché se i fenomeni sociali penetrano l'individuo dall'esterno, vi è un intero dominio della coscienza individuale che dipende in parte da cause sociali di cui la psicologia non può fare astrazione senza divenire inintelligibile» (Durkheim, 1900, ed. 1975: 35, n. 5). L'“invasione di campo” bourdieusiana della dimensione psichica da parte della sociologia appare necessitata soprattutto dall'intuizione che il nuovo capitalismo assume una forma sempre più *emozionale*: se il

²Sopravvivenza che – per inciso, secondo Fabiani (2016) – ne costituirebbe piuttosto un limite, conducendo l'autore (che si percepiva come “un funzionario figlio di funzionario”) a una sopravvalutazione dello Stato che gli avrebbe impedito di tematizzare sufficientemente il neoliberalismo. Sulle influenze durkheimiane nella teoria dello Stato di Bourdieu si veda Borghini (2017).

³Come nella psicoanalisi, nella socioanalisi il “paziente” è partecipe del processo e «lavora tanto quanto l'analista», ma la comprensione di sé parte qui dalla comprensione degli altri, del mondo sociale (Amari e Fassin, 2021: 15).

capitale, piuttosto che appoggiarsi sulla razionalizzazione dei rapporti sociali, tende a trasformare le emozioni in merci, giocando in permanenza sul calore dei sentimenti,⁴ scommettere sulle possibilità terapeutiche di una socioanalisi della sofferenza emotivamente e soggettivamente vissuta può rivelarsi una mossa vincente per restituire un ruolo politico alla sociologia e il successo del libro sembra costituirne una diretta testimonianza (cfr. ancora Fabiani, 2016: 245-272).

Mettere in campo una terapia contro i dispositivi di individualizzazione e auto colpevolizzazione psicologizzanti (tra pressione alla performatività e sentimenti di inadeguatezza personale) per restituire le biografie personali alle “determinanti sociali ed economiche” che le producono significa, per inciso, ribaltare completamente Heidegger: il “si” riflessivo del senso comune (“si dice”, “si fa” etc.) non è più la semplice espressione dell’“inautenticità” da disprezzare contrapponendolo alla vita vera dell’essere, bensì lo strumento prezioso attraverso il quale il conformismo può essere indagato nella sua dolorosa genesi sociale; nella *Misère* il “si” degli intervistati rappresenta platonicamente un *pharmakon*, insieme veleno e unica cura possibile contro i dispositivi di governo del capitalismo “emozionale”.⁵

Nel processo di socioanalisi – che non può iniziare se non come «auto-analisi assistita», «lavoro di esplicitazione, spesso doloroso e insieme gratificante» di «riflessioni a lungo tratteneute o represses» (Bourdieu, 1991: 3)⁶ – la parola si apre alla sua dimensione *politica*: gli intervistati sembrano allora «cogliere questa situazione come un’occasione eccezionale per testimoniare, farsi ascoltare, portare la loro esperienza dalla sfera privata alla sfera pubblica» (Bourdieu, 1993, tr. it. 2015: 819). Parola politica sulla sofferenza che – raccolta nel punto stesso in cui la sofferenza ha origine e restituita attraverso una narrazione «incredibilmente coerente con l’oggetto narrato» (Emmenegger, 2016: 395) – ha, nel suo farsi “pubblica”, la dichiarata ambizione di «far comprendere, ma anche far vedere e far sentire», «esercitare sulla sensibilità del lettore degli effetti che non ci si potrebbero attendere dalla

⁴La sintesi più chiara di tale “rivoluzione” neoliberale è contenuta nella celebre frase con la quale Margaret Thatcher concludeva la propria intervista a Ronald Butt (significativamente rilasciata al *Sunday Times* in occasione del 1° maggio del 1981): «*Economics are the method; the object is to change the heart and soul*».

⁵ «Quello che il “si”, filosoficamente stigmatizzato e letterariamente screditato, che tutti noi siamo, tenta di dire, con i suoi mezzi disperatamente “inautentici”, è senza dubbio, per gli “io” che crediamo di essere, attraverso la più comune rivendicazione di singolarità, quello che è più difficile da ascoltare» (Bourdieu, 1993, tr. it. 2015: 816). Sul punto cfr. anche Brindisi (2015).

⁶Sayad riporta che nella descrizione degli intervistati il processo appare «come un velo che si è sollevato», «una liberazione», «un pezzo strappato all’“inesistenza”» (1999, tr. it. 2002: 218).

pura analisi concettuale» (Bourdieu, 1991: 4).

A leggerla oggi, l'indagine che «trasgredisce quasi tutti i precetti della routine metodologica», sembra effettivamente essere riuscita nel suo scopo, ossia «cogliere tutto quello che le indagini usuali si lasciano sfuggire per definizione», l'oggetto costitutivamente precluso alle sociologie *embedded* e ai *doxosofi*: «una nuova specie di sofferenza e una nuova forma d'ingiustizia» (Bourdieu, 1992, tr. it. 1992: 157-158). A dispetto di un'intera tradizione di obiettivismo teorico-metodologico, le persone «ordinarie», operai e piccoli commercianti, affittuari e operatori sociali, insegnanti e studenti, lavoratori notturni e migranti, opportunamente sollecitati, rivelano un potenziale euristico straordinario, illuminando non solo i detriti economici e sociali lasciati sul terreno dal *Welfare* che si ritrae, ma anche traiettorie future difficilmente percepibili con altri strumenti: la sofferenza che – sintomo inascoltato – diviene disagio strutturale, si trasforma in apatia sociale e indifferenza politica, assenza di civismo e non voto, «piccola miseria» che fugge la sofferenza nella ricerca di una «piccola felicità» privata, patrimoniale (cfr. Bourdieu, 2000, tr. it. 2004), da difendere a tutti i costi (da ingerenze fiscali quanto da limiti alla «legittima difesa»); oppure può, se opportunamente canalizzato dai nuovi imprenditori politici della sicurezza, trasformarsi in sensazione di minaccia permanente, malessere inafferrabile e mortale, risentimento sociale (Bourdieu, 1992, tr. it. 1992: 156), anzi «terrorismo del risentimento» (Id., 1982, tr. it. 1991: 25) che discrimina e recrimina, scarica in basso la sofferenza istituendo fra gli ultimi degli ultimi i propri capri espiatori. Nel rumore sordo che la *Misère* fa emergere dalle periferie del mondo sociale possono insomma, se si presta la dovuta attenzione, già scorgersi i nuovi detriti, quelli che i fallimenti della globalizzazione neoliberista ci consegnano oggi. Forse la lezione ultima della *Misère* è che dovremmo di nuovo chinarci, con umiltà epistemica, ad ascoltare il rumore sordo del presente: per smontarne terapeuticamente, mediante un «ascolto attivo», le nuove *allodoxie* e le false coscienze; per riattivare la parola politica contro l'idea di un potere invincibile, di una catastrofe inevitabile: *amor dei* contro *amor fati*, *senso pratico* contro *senso comune* (cfr. Bourdieu, 1980, tr. it. 2005).

La tensione politica è un tratto essenziale, costitutivo della biografia di Pierre Bourdieu: forgia la sua riflessione teorica (dalla «sociologia della sociologia» all'analisi dei dispositivi di dominio), dà forma di volta in volta agli stessi oggetti della sua ricerca (dai meccanismi della riproduzione scolastica alla costruzione dei discorsi di Stato), ne guida la pratica organizzativa (mediante l'instancabile attività di creazione di riviste, esperienze editoriali, gruppi di ricerca etc.), ne istituisce la postura

come intellettuale nello spazio pubblico (attraverso un arco lunghissimo di prese di posizione che si estende dalla lotta di decolonizzazione algerina agli scioperi del 1995 contro l'avanzata neoliberista in Europa). Ovvio che un *engagement* di sì lunga durata e così vario restituisca un panorama di continuità e fratture, intime coerenze e aporie politiche più volte sottolineate dalla letteratura critica;⁷ mentre sembra altrettanto vero che Bourdieu non abbia mai sciolto del tutto l'enigma delle concrete possibilità di affrancamento dal dominio (cfr. Paolucci, 2018).

Tali limiti sono, tuttavia, iscritti in un programma ben preciso: che si trattasse del proprio ruolo personale o del progetto di dar vita a un "intellettuale collettivo", Bourdieu si oppose sempre tanto ai "sapere esperti" al servizio del potere, tanto al ribellismo fatuo dell'"intellettuale negativo" – o "intellettuale totale" *à la Sartre* – «che prende posizione su tutti i problemi del momento senza altri strumenti al di fuori del proprio giudizio individuale, vale a dire, assai spesso, i propri pregiudizi» (Bourdieu, 2002: 234).

Al pari dell'"intellettuale specifico" pensato da Foucault, «il ruolo dell'intellettuale non è più di porsi "un po' avanti e un po' a lato" per dire la verità muta di tutti; è piuttosto di lottare contro le forme di potere là dove ne è ad un tempo l'oggetto e lo strumento: nell'ordine del "sapere", della "verità", della "coscienza", del "discorso"» (Foucault, 1972, tr. it. 1982: 109). L'intellettuale non parla "in nome di" o "al posto di" qualcuno, non è *porte-parole* (portavoce), bensì *porte-voix* (megafono)⁸ di una parola che ha contribuito a far emergere, restituendo all'interessato il pieno potere politico su di essa. Così, sebbene Bourdieu sembri in apparenza riprendere il compito assegnato molti anni prima alla sociologia da Mills – tradurre i problemi personali in questioni pubbliche (1959, tr. it. 1962) – la riconnessione tra biografie individuali e storia opera su basi completamente diverse da quelle – tutto sommato ancora fondate sul primato positivista della parola dello scienziato – immaginate dal sociologo nordamericano.

Ancor più distante, il modello di *engagement* bourdieusiano appare da quello della "sociologia pubblica" di Burawoy (2005)⁹: l'ampiezza delle questioni cui essa dovrebbe fornire risposte ("domande di fondo", nella formulazione di Stinchcombe, 2007), la genericità del bene da "tutelare" (la "società", l'"umanità"), l'idea stessa di una "tutela" (che – in virtù di un privilegio epistemologico aspecifico insito nel "prestigio"

⁷ Per una sintesi efficace e aggiornata della letteratura sui limiti politici dell'approccio di Bourdieu si rinvia a Corchia e Borghini (2024).

⁸ V. Amari, Fassin, 2021: 12 ss.

⁹ V. anche Burawoy, Von Holdt, 2012.

accademico – trasforma i soggetti in oggetti passivi da “difendere”)¹⁰ sembra replicare in pieno la figura dell’intellettuale votato a rispondere «totalmente a questioni totali, a questioni di vita o di morte»; per Bourdieu, al contrario, il contributo politico del sociologo consiste nel «rispondere a questioni parziali, deliberatamente costituite come parziali, ma rispondervi [...] nella maniera più completa possibile» (Bourdieu, Chartier, 2010, tr. it. 2011: 41).¹¹

A tale apparente minimalismo di postura non corrisponde affatto una posizione debole, rassegnata, rinunciataria: si tratta piuttosto, come per Foucault,¹² di circoscrivere l’intervento politico dell’intellettuale al campo che gli è proprio, quello del sapere, nella consapevolezza che la concentrazione intrinseca di capitale culturale di cui è dotato può, in ogni momento, trasformarsi in esercizio di potere. Se la storia è per Foucault un insieme di “linee di scontro” fra poteri/saperi di assoggettamento e contro-saperi, la società di Bourdieu è un insieme di “campi” nei quali potere e contropotere producono attriti e resistenze spontanee. La genealogia foucaultiana ha l’ambizione dichiarata di produrre «effetti di verità» che possano a loro volta «diventare strumenti all’interno di lotte possibili» (Foucault, 1978, ed. cit. 1994: 39); la *genetica* di Bourdieu – svelando la natura tutt’altro che “neutrale” degli apparati di conoscenza (al pari di tutti gli altri campi «campo di forze dotato di una struttura, e anche un campo di lotte per conservare o trasformare questo campo di forze», Bourdieu, 2001, tr. it. 2003: 48) – si propone di dar vita a una sociologia come *sport de combat* (Bourdieu 2002) che può finalmente concorrere alla trasformazione del mondo sociale: «quello che il mondo sociale ha fatto, il mondo sociale, armato di questo sapere, può disfarto» (Bourdieu, 2015: 854). Tuttavia, mentre per il filosofo il contributo dello studioso si concludeva con il trasferimento di conoscenza ai soggetti potenzialmente interessati, per il sociologo esso continua – in quanto trasferimento di metodo – nella capacità potenziale di attivare tutti gli attori in campo nella costruzione di nuovi percorsi di ricerca (e di

¹⁰ Sul punto cfr. de Nardis, Petrillo, Simone (2023).

¹¹ Se la sociologia pubblica di Burawoy si colloca pienamente nella tradizione anglosassone dell’*advocacy*, funzione “organica” o “critica” volta essenzialmente a difendere la società civile dal mercato e dallo Stato, la tradizione tipicamente francese dell’*engagement* (cfr. Sapiro, 2009) configura immediatamente la postura di Bourdieu come “intervento nel campo”: la sociologia non sta “fuori” a proteggere, ma “dentro” a combattere; l’intellettuale collettivo bourdieusiano non parla per i gruppi sociali, ma fornisce loro le armi (il metodo) affinché essi stessi possano produrre contro-discorsi di verità. Non è una sociologia “in difesa del pubblico” né “per il pubblico”, bensì una sociologia che crea un pubblico riflessivo (sul tema cfr. Pinto, 2022 e Corchia, Borghini, 2024).

¹² Sul complesso rapporto Bourdieu/Foucault si veda Petrillo (2017) e, in generale, i testi contenuti nel volume in cui il saggio è inserito.

consapevolezza politica) comuni.

Qualche decennio più tardi, Appadurai è sembrato – tra gli altri – conferire nuovo vigore a questa prospettiva, giungendo a configurare un vero e proprio diritto collettivo alla ricerca, quale 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» (2013, tr. it. 2014: 270), parte essenziale di un più generale diritto ad “aspirare”, ossia a includere nel proprio orizzonte la possibilità di una vita diversa e migliore. A costruire alternative, “utopie sociologicamente fondate”, per usare le parole di Giannini (2019), da opporre all'idea di una realtà presentata come necessaria e inevitabile, al *There Is No Alternative*, pretesa positivista di un “ordine naturale” nei rapporti sociali che sembrerebbe di nuovo in auge nel pensiero neoliberista e nelle sue pratiche di governo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AMARI, S., FASSIN, E. (2021). *Rebelles de genre. Une sociologie inédite d'Abdelmalek Sayad*. In A. Sayad, *Femmes en rupture de ban. Entretiens inédits avec deux Algériennes* (pp. 7-38). Paris: Raisons d'agir éditions.
- APPADURAI, A. (2013). *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, trad. di M. Moneta, M. P. Ottieri. Milano: Raffaello Cortina, 2014.
- BORGHINI, A. (2017). Le radici durkheimiane della nozione di Stato in Bourdieu. *SocietàMutamentoPolitica*. 8 (16): 223-247.
- BOSCHETTI, A. (2002). Pierre Bourdieu e il mestiere di sociologo. *Rassegna Italiana di Sociologia*. 11.3 (3): 503-506.
- BOURDIEU, P. (1980). *Il senso pratico*, trad. di M. Piras. Roma: Armando, 2005.
- BOURDIEU, P. (1982). *Lezione sulla lezione*, trad. di C.A. Bonadies. Genova: Marietti, 1991.
- BOURDIEU, P. (1991). Introduction à la socioanalyse. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 90, *La souffrance*: 3-5.
- BOURDIEU, P. (1992). *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, a cura di L. J. D. Wacquant, trad. it. di D. Orati. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- BOURDIEU, P. (1993). *La miseria del mondo*, trad. di P. Di Vittorio. Milano - Udine: Mimesis, 2015.
-

- BOURDIEU, P. (1998). *Il dominio maschile*, trad. di A. Serra. Milano: Feltrinelli, 1999.
- BOURDIEU, P. (2000). *Le strutture sociali dell'economia*, trad. di R. Tomadin. Trieste: Asterios, 2004.
- BOURDIEU, P. (2001). *Il mestiere di scienziato*, trad. di A. Serra. Milano: Feltrinelli, 2003.
- BOURDIEU, P. (2002). Incorrigiblement optimiste. *AgonE. Philosophie, Politique & Sociologie*. 26-27: 233-245.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J. C., PASSERON, J. C. (1968). *Il mestiere del sociologo*, trad. di M. Bonanno. Firenze - Rimini: Guarraldi, 1976.
- BOURDIEU, P., CHARTIER, R. (2010). *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, trad. di V. Carrasi. Bari: Dedalo, 2011.
- BRINDISI, G. (2015). Pierre Bourdieu, La miseria del mondo, *Kajak*. 1, *Sottosuoli*. Disponibile online: https://www.kaiakpi.it/wp-content/uploads/2023/01/recensionemiseriadelmondo_compressed.pdf
- BURAWOY, M. (2005). For Public Sociology. *American Sociological Review*. 70 (1): 4-28.
- BURAWOY, M., VON HOLDT, K. (2012). *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*, Johannesburg: Wits University Press.
- CHAMPAGNE, P., CHRISTIN, O. (2012). *Pierre Bourdieu. Une initiation*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- CORCHIA, L. (2006). Il mestiere di sociologo, secondo Pierre Bourdieu (1). Contro l'iperspecializzazione delle scienze sociali. *Il Trimestrale. The Lab's Quarterly*. 1. Disponibile online: <https://www.thelabs.sp.unipi.it/wpcontent/uploads/2018/11/Corchia-L.-Il-mestiere-di-sociologo-secondo-Pierre-Bourdieu-1-2006.pdf>.
- CORCHIA, L., BORGHINI, A. (2024). Pierre Bourdieu. La critica e il ruolo pubblico del sociologo. In M. Pitzalis, A. Borghini, G. Pinna (a cura di), *Bourdieu in Italia. Esperienze di una sociologia generativa* (pp. 19-41). Pisa: Pisa University Press.
- DE NARDIS F., PETRILLO, A., SIMONE A. (2023). Introduzione. Per una sociologia di posizione. In Idd. (a cura di), *Sociologia di posizione. Prospettive teoriche e metodologiche* (pp. 9-36). Milano: Meltemi.
- DURKHEIM, E. (1900). La sociologie et son domaine scientifique. In Id., *Textes*. Tome I. *Éléments d'une théorie sociale* (pp. 13-35). Paris: Minuit, 1975.
- EMMENEGGER, C. (2016). Ai confini della parola. Sullo Stato e La miseria del mondo di Pierre Bourdieu. *Teoria politica*. Nuova serie Annali, 6: 385-396.
-

- FABIANI, J.-L. (2016). *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*. Paris: Éditions du Seuil.
- FOUCAULT, M. (1972). Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra M. Foucault e G. Deleuze, trad. di G. Procacci, P. Pasquino. In Id., *Microfisica del potere. Interventi politici* (pp. 107-118). Torino: Einaudi, 1982.
- FOUCAULT, M. (1978). Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici. Intervista a cura di P. Pasquino. *Aut-Aut*. 167/168 (pp. 3-11), ora in Id. *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente* (pp. 30-42). Milano: Mimesis, 1994.
- GIANNINI, M. (2019). Giocare Svelare Agire. Pierre Bourdieu e l'impegno critico della sociologia. In A. De Feo, M. Giannini, M. Pitzalis (a cura di), *Scienza e critica del mondo sociale* (pp. 15-26). Milano - Udine: Mimesis.
- GRUNBERG, G., SCHWEISGUTH, É. (1996). Bourdieu et la misère. Une approche réductionniste. *Revue française de science politique*. 46 (1): 134-155.
- KARSENTI, B. (2011), De Marx à Bourdieu. Les dilemmes du structuralisme de la pratique. In M. De Fornel, A. Ogien (Ed.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique* (pp. 103-134). Paris: éditions EHESS.
- MALER, H. (1993). À propos de La Misère du Monde: Politique de la sociologie. *Futur antérieur*. 19-20 (5-6): 65-88.
- MARSIGLIA, G. (2002). *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*, Padova: Cedam.
- MAYER, N. (1995). L'entretien selon Pierre Bourdieu. Analyse critique de La misère du monde. *Revue française de sociologie*. 36 (2): 355-370.
- MILLS, C.W. (1959). *L'immaginazione sociologica*, trad. di Q. Maffi. Milano: il Saggiatore, 1962.
- PAOLUCCI, G. (2018). L'enigma dell'affrancamento dal dominio. In Id., *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica* (pp. 89-122). Milano-Udine: Mimesis.
- PETRILLO, A. (2017). Al di là e al di qua di Spinoza: oggetto e posture dell'intelligere in Bourdieu e Foucault. *Cartografie sociali*. 2 (4), *Bourdieu/Foucault: un rendez-vous mancato?*, a cura di G. Brindisi, O. Irrera (pp. 65-86).
- PINTO, L. (2022). En quel sens la sociologie de Pierre Bourdieu peut-elle être dite critique. In S. Borja, C. de Montlibert (Eds.), *Pierre Bourdieu. Points de vue* (pp. 315-334). Vulaines sur Seine: Éditions du Croquant.
-

- SAPIRO, G. (2009). *L'espace intellectuel en Europe. De la formation des Etats-nations à la mondialisation, XIXe-XXIe siècle*. Paris : La Découverte.
- SAYAD, A. (1999). *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, trad. di D. Borca, R. Kirchmayr. Milano: Raffaello Cortina, 2002.
- STEINMETZ, G. (2013). Toward socioanalysis. The traumatic kernel of psychoanalysis and neo-bourdieusian theory. In P. S. Gorski (Ed.), *Bourdieu and Historical Analysis* (pp. 108-130). Durham: Duke University Press.
- STINCHCOMBE, A. L. (2007). Speaking Truth to the Public, and Indirectly to Power. In D. Clawson, R. Zussman, J. Misra *et Al.* (Eds.), *Public Sociology* (pp. 135-144). Berkeley: University of California Press.
-