

## Ai confini della parola. *Sullo Stato* e *La miseria del mondo* di Pierre Bourdieu\*

Camilla Emmenegger\*\*

Affrontare il pensiero di Pierre Bourdieu attraverso gli ultimi suoi due testi pubblicati in Italia permette di acquisire su di esso una prospettiva inconsueta: *Sullo Stato*<sup>1</sup> e *La miseria del mondo*<sup>2</sup> hanno come proprietà minima comune di essere —tra i lavori di Bourdieu— tra i meno amati dalla critica accademica<sup>3</sup>.

Per il primo, soprattutto in Italia, si assiste a una sostanziale assenza di considerazione: un'indifferenza che inerisce più in generale le riflessioni bourdieusiane sul dominio simbolico, di cui lo Stato costituisce un tassello centrale<sup>4</sup>. Sebbene accurata e tempestiva (apparsa nel 2013, solo un anno dopo l'originale francese), l'edizione italiana è incompleta: a differenza di quella francese uscita in volume unico, è stata infatti suddivisa in volumi —di cui però, fino ad oggi, è stato pubblicato solo il primo. Una condizione di limbo editoriale che riflette lo scarso interesse riservato in Italia a quest'opera.

Per quanto riguarda *La miseria del mondo*, la sua pubblicazione nel '93 in Francia è stata accolta da attacchi feroci da parte della sociologia accademica<sup>5</sup>. E se all'immediata condanna è seguito un parziale riscatto, il testo rimane, per lo più, non letto: talvolta citato, raramente fatto oggetto di riflessione. Anche in questo caso la pubblicazione italiana è significativa: apparsa nel 2015 per la nuova collana Cartografie sociali di Mimesis, segue infatti di più di vent'anni l'originale francese. Il merito dell'edizione italiana va al lavoro attento e minuzioso di Antonello Petrillo e Ciro Tarantino —reso particolarmente difficile dalla forma dell'originale francese, ricco di espressioni gergali e di riferimenti alla realtà francese spesso ignoti al lettore italiano.

---

\* Questo testo approfondisce alcune riflessioni condotte nella mia tesi di laurea magistrale (*La critica come distinzione. Il pensiero di Pierre Bourdieu*, Università di Torino, a.a. 2014/2015, relatore Enrico Donaggio).

\*\* Università di Torino, [camiemmen@gmail.com](mailto:camiemmen@gmail.com).

<sup>1</sup> Bourdieu, 2013b.

<sup>2</sup> Bourdieu, 2015.

<sup>3</sup> A questa doppietta di lavori dannati andrebbe aggiunto, a costituire il pannello centrale del trittico, *Homo academicus*: anch'esso tradotto di recente in Italia, è senz'altro il testo meno letto e meno amato di Bourdieu (Bourdieu, 2013a).

<sup>4</sup> Per un'analisi della «non-ricezione» italiana della sociologia politica di Bourdieu —contrapposta a quella internazionale, ben più ricca— cfr. Paolucci, 2014b.

<sup>5</sup> Una delle stroncature più note è quella di Nonna Mayer: la sociologa deplora l'assenza di una metodologia chiara, tale per cui «la sociologia della miseria rischia di non fare altro che riflettere la miseria della sociologia» (Mayer, 1995). Altro discorso va invece fatto per il pubblico generalista: *La misère du monde* è divenuta in breve tempo un bestseller, pubblicata in molte lingue e adattata più volte per pièce teatrali.

Risalenti entrambi all'ultimo periodo della vita di Bourdieu, quando questi è ormai un sociologo di fama internazionale e professore al Collège de France, i due lavori sono stati progettati e realizzati nel medesimo arco di tempo. Dal 1989 al 1992 Bourdieu tiene infatti al Collège de France i corsi dedicati allo Stato, che confluiranno nel volume *Sur l'État*; in quegli stessi anni porta avanti, con un'équipe di 22 ricercatori, la ricerca che è alla base de *La miseria del mondo*.

Nonostante la contiguità temporale, i due testi divergono però sotto molti aspetti, primo fra tutti quello formale. Se *Sur l'État* consiste nella trascrizione di lezioni frontali tenute presso una delle più prestigiose istituzioni accademiche della Francia, *La miseria* è invece una raccolta di interviste: 58 (40 nella versione italiana) racconti di «miserabili». L'oralità della lezione accademica si oppone all'oralità dell'intervista, della conversazione; la voce unica di Bourdieu a quella plurale (e talvolta conflittuale) dei ricercatori e degli intervistati.

Né *Sullo Stato* né *La miseria del mondo* nascono quindi, *stricto sensu*, come libri. Originariamente prodotti orali, ambedue presuppongono un lavoro di traduzione in forma scritta. Nel caso de *La miseria*, la trascrizione viene svolta dagli stessi ricercatori che presiedono all'intervista. È una parte delicata e fondamentale del progetto: Bourdieu vi dedica un paragrafo all'interno dell'opera, intitolato *I rischi della scrittura*. La trasposizione in forma scritta implica la perdita di tutto ciò che si manifesta in una situazione di conversazione orale: i gesti, le espressioni facciali, il tono di voce, il ritmo, le interruzioni e le interiezioni — costitutivi della verità del discorso. L'obiettivo di fedeltà all'orale non è dunque raggiunto tramite una mera trasposizione letterale; ma attraverso un lavoro che è inevitabilmente di interpretazione, di trasformazione, attraverso il quale certe infedeltà si mostrano come «condizione di una vera fedeltà».

La trascrizione dei corsi al Collège dedicati allo Stato viene invece realizzata dopo la morte di Bourdieu (il quale non aveva espresso l'intenzione di pubblicare i corsi) da parte di Patrick Champagne, Remi Lenoir, Franck Poupeau e Marie-Christine Rivière: *Sur l'État* esce in Francia per Seuil nel 2012, venti anni dopo l'originale orale. Anche in questo caso — e i curatori lo sottolineano nell'*Avvertenza* che introduce il testo — l'operazione è complessa. Anzitutto, il materiale di riferimento è molteplice e diversificato: registrazioni orali, note scritte, stralci di lezioni già trasformate dall'autore in articoli. Ma, soprattutto, anche qui si ripropone la difficoltà di rendere in forma scritta un'esposizione orale: i curatori dichiarano di adottare i criteri esplicitati da Bourdieu stesso ne *I rischi della scrittura*, mirando a evitare sia la letteralità che la letterarietà («sostituirsi all'autore scomparso per scrivere il libro che egli avrebbe realizzato»).

I giochi di specchi tra parola scritta e orale, unica e plurale, che legano questi due testi in un intreccio di richiami e ribaltamenti, non si arrestano alla forma, ma investono anche il loro contenuto. La riflessione sulla parola rappresenta in effetti un nucleo tematico centrale tanto nei corsi al Collège de France che ne *La miseria*: declinandosi in un caso come analisi sul potere simbolico della parola ufficiale; come interrogazione sulle condizioni di accesso al discorso politico, nell'altro. Parola assoluta, «miracolosa», capace di far esistere ciò che nomina,

dello Stato; fragile, frammentata e dispersa dei dominati. *Sullo Stato* e *La miseria del mondo* rappresentano in questo senso due opere fondamentali per avvicinare la riflessione di Bourdieu sul tema capitale delle relazioni fra parola e potere, attraversando trasversalmente la sua concezione del dominio simbolico, le analisi sulle esperienze di spossamento dei dominati e, *last but not least*, l'indagine sulle condizioni di possibilità dell'emancipazione. Si profilano così due esplorazioni speculari sullo stesso tema, l'una dalla parte dell'istanza di dominio, l'altra da quella di chi lo subisce.

Se si esclude una conferenza dell'82 tenuta presso l'Association des sociologues de langue française intitolata *Le sociologue devant l'État*<sup>6</sup>, prima dei corsi al Collège Bourdieu non aveva mai affrontato direttamente il tema dello Stato. Meglio, fino agli anni Ottanta semplicemente non usa la parola «Stato»<sup>7</sup>: questa compare per la prima volta durante la lezione inaugurale al Collège de France nell'aprile '82<sup>8</sup> e qualche mese dopo nella citata conferenza; riceve una prima definizione in *Homo academicus* nell'84 e ottiene un ruolo da co-protagonista in *La noblesse d'État*<sup>9</sup>, opera pubblicata nell'89 e dedicata all'analisi del rapporto tra campo del potere ed *écoles normales*.

Gli anni dall'89 al '92 sono dunque i primi che Bourdieu dedica a una trattazione diretta ed esplicita dello Stato. Il che però non implica che non se ne fosse mai occupato prima<sup>10</sup>. Molteplici ricerche condotte negli anni precedenti —dal colonialismo in Algeria alla riproduzione scolastica, dal campo burocratico all'ideologia dominante— presuppongono infatti la figura dello Stato: mai affrontato direttamente, questo veniva piuttosto considerato sotto sue declinazioni specifiche. Una scelta su cui Bourdieu stesso tornerà nei corsi, attribuendole una motivazione di carattere epistemologico: «in generale, in sociologia, e in particolare quando si tratta di Stato, non si ha altra strategia che quella di Orazio davanti ai Curiazi, quella di Davide davanti a Golia, cioè di farsi piccoli, di prendere i problemi dal lato apparentemente più piccolo, perché altrimenti è troppo difficile»<sup>11</sup>. Un modo per affrontare il tema di traverso, di sbieco; di ridurre l'oggetto in «pezzetti», in «macerie». E che abbandona nei corsi al Collège, dove però la preoccupazione epistemologica rimane centrale.

Perché quando si studia lo Stato ci si trova secondo Bourdieu in una situazione particolare: «compenetrati da ciò che ci proponiamo di studiare»<sup>12</sup>. Una considerazione —esplicitata subito, fin dalla prima lezione nel gennaio '90— che presuppone già un'idea dell'oggetto: «principio di ortodossia», lo Stato è per Bourdieu anzitutto l'istanza di produzione delle categorie con le quali pensiamo il mondo. Ciò che fonda il «consenso sul senso del mondo sociale», l'«aderenza

<sup>6</sup> Bourdieu, 2012a.

<sup>7</sup> Tanto che «affiancare il nome di Bourdieu alla nozione di Stato può sembrare un paradosso» (Lenoir, 2012: 126).

<sup>8</sup> Bourdieu, 1991.

<sup>9</sup> Bourdieu, 1989.

<sup>10</sup> Così Paolucci, che sottolinea come la questione dello Stato sia «trasversale a tutta la sua produzione scientifica» (Paolucci, 2014a: 166).

<sup>11</sup> Bourdieu, 2012b: 186-187.

<sup>12</sup> Bourdieu, 2013b: 13.

dossica» ai principi fondamentali dell'ordine sociale —il conformismo «logico» e «morale» di cui parlava Durkheim.

Conformemente alla concezione bourdieusiana del dominio simbolico, lo Stato ottiene l'ordine non (solo) attraverso la repressione fisica e la coercizione; ma (soprattutto) tramite l'imposizione di significati. Riformulando la nota definizione weberiana, lo Stato è cioè secondo Bourdieu il «detentore del monopolio della violenza simbolica legittima». Una violenza «nascosta», «invisibile», «dolce», che si esercita sulle menti e sui corpi attraverso l'inculcazione di schemi pratici e cognitivi —le strutture simboliche soggettive attraverso le quali gli individui significano e costruiscono il mondo.

Ci sono allora «buone probabilità» che le categorie con le quali cerchiamo di pensare lo Stato siano prodotte dallo Stato stesso. Per uscire dal vicolo cieco epistemologico, per evitare di «applicare allo Stato un pensiero di Stato» è necessario allora per Bourdieu assumere una prospettiva genetica. Risalire agli inizi permette di ricostruire quella situazione nella quale ciò che oggi appartiene all'ordine della *routine*, del non detto perché ovvio, era messo in discussione: quando, non ancora naturalizzati attraverso la loro iscrizione nelle cose e nei corpi, i presupposti dell'ordine sociale apparivano nel loro carattere di arbitarietà, passibili quindi di essere messi in questione. Fare la storia dello Stato corrisponde così a una immersione nell'«inconscio collettivo», tale da far riemergere i principi dossici, le strutture implicite di significazione con le quali pensiamo e valutiamo il mondo.

Dire che cosa lo Stato è implica allora farne la storia. Bourdieu rifiuta di ricondurne la genesi a un unico soggetto o a un momento originario —un patto della società civile o una presa di potere del più forte. Esso è piuttosto il risultato di un «processo intangibile», una continua «invenzione sotto costrizione strutturale» in cui, analogamente alla storia di una città, si sommano e si sovrappongono gli interventi di una molteplicità di gruppi di agenti. All'interno di questo processo con più tappe<sup>13</sup> e differenti protagonisti è però individuabile un movimento fondamentale: la progressiva accumulazione, all'interno di un unico luogo, dei diversi «capitali» —le risorse fondamentali di potere. Non solo del «capitale di forza fisica», cioè, weberianamente, dell'acquisizione del monopolio dell'esercizio della violenza fisica legittima; ma anche del «capitale economico», attraverso la costituzione di uno spazio economico unificato, di un sistema di imposte e di una fiscalità efficiente. Ancora, del «capitale culturale» (definito qui da Bourdieu anche come «informazionale»): omogeneizzazione dei pesi e delle misure, censimenti, produzione di carte geografiche, valutazioni statistiche esprimono lo sforzo di valutare, misurare, contare, conoscere —e mostrano lo stretto legame che intercorre tra costituzione dello Stato e lo sviluppo di discipline come la statistica, la cartografia, la demografia. Attraverso di esse lo Stato compie un'operazione di «unificazione teorica», costituendosi come «punto di vista unitario, in sorvolo, di uno spazio che è unificato teoricamente e omogeneizzato da un

<sup>13</sup> La ricostruzione storica di Bourdieu si fonda sull'analisi di tre grandi fasi: consolidamento dello Stato dinastico, passaggio dallo Stato dinastico allo Stato burocratico, consolidamento di quest'ultimo —che rappresenta l'interesse principale di Bourdieu.

atto di costruzione»<sup>14</sup>. Tramite la concentrazione delle diverse specie di capitale all'interno di un unico «spazio di gioco», lo Stato acquisisce una dimensione di trascendenza: si istituisce cioè come istanza ultima di legittimazione delle varie forme di poteri sussistenti nella società, un «potere sui poteri», e insieme il terreno di gioco unico e unificato di ogni forma di lotta (e qui Bourdieu è chiaro: lo Stato non è un «blocco» unico, ma un «campo», un luogo di lotte).

Il processo di accumulazione —che si declina nella forma dell'unificazione, dell'integrazione e dell'omogeneizzazione— è però inseparabile da una dinamica parallela di spossessamento. Infatti, nota Bourdieu, «costituire una forza pubblica vuol dire ritirare l'uso della forza a coloro che non sono dal lato dello Stato. Allo stesso modo, costituire un capitale culturale a base scolare significa rigettare nell'ignoranza e nella barbarie coloro che non hanno capitale»<sup>15</sup>; o, ancora, l'istituzione di una lingua nazionale «crea il dialetto, il cattivo accento, le lingue dominate»<sup>16</sup>. La relazione è forte, di implicazione: «il processo di concentrazione *implica* [...] un processo di separazione, di spossessamento»<sup>17</sup>. Si delineano qui i tratti di una duplicità che, agli occhi di Bourdieu, è costitutiva dello Stato:

Prima faccia [dello Stato], dunque, quella dell'integrazione universalizzante; seconda faccia, quella dell'integrazione alienante, come condizione del dominio, della sottomissione, dello spossessamento. E queste due facce sono inseparabili. L'unificazione del mercato —culturale, economico, simbolico— ha un rovescio, una contropartita: essa comporta lo spossessamento che è inscritto nell'imposizione, sul mercato unificato, del dominio riconosciuto di un modo di produzione o di un prodotto<sup>18</sup>.

Ma vi è un processo, fondamentale, che Bourdieu pone alla base della concentrazione di ogni forma di capitale: l'accumulazione di capitale simbolico. Questa costituisce, scrive Bourdieu, la «condizione [...] di ogni altra forma di concentrazione»<sup>19</sup>. Al di là dei poteri specifici, lo Stato acquisisce cioè una risorsa particolare: la credenza nella sua esistenza, il riconoscimento collettivo di costituire un'istanza terza rispetto agli altri poteri sussistenti nella società, la fonte dell'ufficialità. Lo Stato non è altro, in questo senso, che «un'illusione solidamente fondata, un luogo che esiste essenzialmente per il fatto che si crede alla sua esistenza»<sup>20</sup>.

Questa risorsa particolare è ottenuta tramite l'appello all'universale: attraverso l'universalizzazione di una visione particolare —quella dominante, di cui il diritto costituisce l'oggettivazione— lo Stato si erge a istanza esterna e trascendente lo spazio sociale, a punto di vista su tutti i punti di vista, «piano geometrico di tutte le prospettive»<sup>21</sup>. Offre così lo «spettacolo dell'universale», teatralizzazione fittizia ma efficace che elimina ogni altra prospettiva imponendo un punto

<sup>14</sup> Bourdieu, 2012b: 361.

<sup>15</sup> Bourdieu, 2012b: 335.

<sup>16</sup> Bourdieu, 2012b: 375.

<sup>17</sup> Bourdieu, 2012b: 336 (corsivo mio).

<sup>18</sup> Bourdieu, 2012b: 382-383.

<sup>19</sup> Bourdieu, 1995: 104.

<sup>20</sup> Bourdieu, 2013b: 24.

<sup>21</sup> Bourdieu, 2013b: 53.

di vista come l'unico legittimo: un'opera che Bourdieu definisce di «monopolizzazione dell'universale». La dialettica di accumulazione e spossessamento arriva qui al suo culmine: l'universalizzazione (come de-particolarizzazione) associata all'emergere dello Stato è inevitabilmente legata all'appropriazione particolare di questo universale.

Il principio efficiente della statualità —fondante ogni altro potere dello Stato— si configura allora come capacità di imporre un senso e una rappresentazione del mondo come l'unica legittima: «potere simbolico», capace di «costituire il dato attraverso l'enunciazione, di far vedere e di far credere, di confermare o di trasformare la visione del mondo»<sup>22</sup>. Al cuore della concezione bourdieusiana del dominio vi è infatti la constatazione che non esiste potere che non mobiliti una dimensione di senso: esso si afferma imponendo le categorie con le quali —sole— è possibile pensarlo. Il linguaggio allora, la parola, divengono agli occhi di Bourdieu veicoli fondamentali di potere: non c'è separazione tra *logos* e *kratos*, perché «i rapporti di forza sono dei rapporti di comunicazione»<sup>23</sup>. E viceversa: i rapporti semantici, linguistici, presuppongono la mobilitazione di rapporti di forza.

Il «potere simbolico» dello Stato si declina allora come potere assoluto di «nominazione», «creatore, quasi divino», capace di far esistere il dato nominandolo (o, viceversa, di condannarlo alla non esistenza rifiutandogli un nome). La parola di Stato è performativa, enuncia «con autorità ciò che un essere, cosa o persona, è in realtà [...], nella sua definizione sociale legittima, ossia ciò che è autorizzato a essere [...], l'essere sociale che ha il diritto di rivendicare, di professare, di esercitare (in contrasto con l'esercizio illegale)»<sup>24</sup>. Verdeti, atti di stato civile, «atti arbitrari e non riconosciuti come tali», creano ciò che nominano, «in una constatazione performativa universalmente riconosciuta»<sup>25</sup>.

Ed è in riferimento al processo di «concentrazione del potere di nominazione» che Bourdieu elabora un esperimento mentale capace di far emergere per contrasto il fondamento misconosciuto dell'autorità statale. Tratteggia cioè una «genesì mitica» dello Stato ipotizzando un'iniziale stato di anarchia simbolica assoluta, in cui «ciascuno può dire qualsiasi cosa di sé e degli altri: "Io sono il più grande filosofo vivente", "Io sono il più grande spazzino di Francia e di Navarra", e altri risponderebbero: "No, voi siete solo questo o quello"»<sup>26</sup>. Nella lotta simbolica di tutti contro tutti (di cui l'insulto rappresenta l'archetipo), «ciascuno rivendica per sé il diritto di nominazione, [...] e tutti hanno eguali *chance* di successo nella contesa per la nominazione»<sup>27</sup>. Un'«utopia» dell'anarchia simbolica di cui Bourdieu ritrova le tracce ne *Il processo* di Kafka —«ma chi stabilisce chi è un grande avvocato?»<sup>28</sup>—, o nella «polionomasi» di cui parla Leo Spitzer in riferimento al *Don Chisciotte*<sup>29</sup>, in cui ciascun personaggio ha molteplici nomi e

<sup>22</sup> Bourdieu, 2003: 126.

<sup>23</sup> Bourdieu, 2012b: 278.

<sup>24</sup> Bourdieu, 1995: 110.

<sup>25</sup> Bourdieu, 1998: 195.

<sup>26</sup> Bourdieu, 2013b: 112.

<sup>27</sup> Bourdieu, 2013b: 112.

<sup>28</sup> Cfr. Kafka, 1983; cfr. anche Bourdieu, 1984.

<sup>29</sup> Cfr. Bourdieu, 2013b: 113-114. E cfr. Spitzer, 1962.

si chiama in modo differente a seconda della scena. Ma che ritorna anche nelle relazioni amorose, ogni volta che gli amanti si attribuiscono nomi d'invenzione, si ribattezzano e si rinominano, affermando «l'autonomia di una certa relazione affettiva in rapporto alle situazioni precedenti»<sup>30</sup>.

La polionomasia rappresenta la realizzazione di un prospettivismo radicale che, opposto allo Stato, «luogo centrale dal quale si stabiliscono nomi autentici», afferma il diritto di ciascuno al proprio punto di vista. Contro di essa lo Stato introduce allora un'«asimmetria fondamentale», imponendo un punto di vista differente, unità di misura elementare rispetto alla quale gli altri devono situarsi: «prospettiva centrale, assoluta, punto di vista su cui non si danno punti di vista», che si afferma screditando e delegittimando ogni altra prospettiva.

La declinazione «spaziale» dell'indagine bourdieusiana sul potere statale di nominazione non è casuale: fautore di una concezione relazionale dello spazio sociale, Bourdieu elabora una rappresentazione topologica del potere, in cui la posizione di ciascuno si definisce sulla base dei rapporti di potere che intrattiene con gli altri. Da un lato, dunque, la polionomasia non può che rimanere un'utopia, non esistendo la possibilità di una società priva di rapporti di potere, di asimmetrie. Dall'altro, lo Stato rappresenta il punto di convergenza delle linee che intrecciano lo spazio sociale, il fuoco prospettico della visione legittima sul mondo.

Le riflessioni sul potere di nominazione dello Stato chiamano in causa quelle — in certa misura speculari — che Bourdieu conduce sulla parola dei dominati: coloro che occupano una posizione periferica nello spazio sociale e la cui parola è, inevitabilmente, priva di valore, illegittima. Il tema attraversa in maniera trasversale l'intera produzione bourdieusiana<sup>31</sup> e trova ne *La miseria del mondo* un suo momento cruciale. Avvicinare le due indagini permette di interrogare le trasformazioni che subiscono i legami tra spazio, potere e parola nel passaggio da un polo all'altro del rapporto di dominio.

In generale, il rapporto dei dominati con la lingua è riconducibile alle due forme fondamentali che definiscono secondo Bourdieu l'assoggettamento. Anzitutto lo spossamento: i dominati sono infatti privi degli strumenti legittimi di espressione linguistica. La loro lingua è, inevitabilmente, una lingua dominata, senza valore, perché priva dei caratteri distintivi che definiscono la lingua legittima. Gli studi che mirano a sottolineare la dimensione di resistenza ai valori dominanti racchiusa nella lingua dominata (ad esempio quelli di William Labov sul linguaggio dei ragazzi neri dei ghetti<sup>32</sup>) dimenticano secondo Bourdieu di rendere conto del fatto che tale linguaggio «rimane completamente privo di valore sui mercati scolastici e in tutte le situazioni sociali del medesimo tipo»<sup>33</sup>, rappresentando piuttosto uno stigma. Infatti, sebbene esistano delle «zone franche», nelle quali il peso della norma linguistica ufficiale è neutralizzato

<sup>30</sup> Bourdieu, 2013b: 114.

<sup>31</sup> Cfr. soprattutto Bourdieu, 1988; Bourdieu, 2001, in particolare l'ultimo capitolo intitolato *Cultura e politica*; Bourdieu, 1976.

<sup>32</sup> Cfr. Labov, 1972.

<sup>33</sup> Bourdieu, 1998: 83.

(ad esempio nella vita familiare, o tra amici), questa continua a essere valida e a riproporsi ogni volta che si esce dalle «isolette di libertà»: «la legittimità linguistica risiede precisamente nel fatto che i dominati sono sempre *virtualmente giustiziabili* dalla legge ufficiale, anche se trascorrono tutta la loro vita, come il ladro di cui parla Weber, al di fuori del suo raggio»<sup>34</sup>.

La seconda esperienza è il riconoscimento. I dominati non sono solo condannati a parlare una lingua di seconda categoria, ma tendono anche —inevitabilmente— a considerarla tale. La visione del mondo dominante è condivisa e costruita dagli stessi dominati, i quali, dotati di schemi pratici e cognitivi che non sono altro che l'incorporazione delle strutture di dominio, non possono far altro che replicare, ogni volta che pensano e agiscono nel mondo, quello stesso ordine sociale che li assoggetta —riconoscendolo, in tal modo, come legittimo. Questo fa sì, da un lato, che i dominati assumano su di sé lo sguardo degli altri, dei dominanti; che nel parlare riproducano semplicemente, confermandoli, gli stereotipi di cui sono accusati. Come riassume un collaboratore di Bourdieu, Patrick Champagne, «[i dominati] sono molto difficili da ascoltare. Si parla di loro più di quanto loro non parlino, e quando parlano ai dominanti, tendono a riproporre un discorso ripreso da altri, che poi è quello che i dominanti tengono su di loro»<sup>35</sup>. Ma, soprattutto, il riconoscimento della legittimità linguistica si declina nella forma dell'autocensura (il silenzio) o del discorso sregolato, a metà tra il tentativo di imitazione e la vergogna del fallimento. In situazioni ufficiali, la violenza simbolica della norma linguistica si impone con tutta la sua forza: vergognandosi della propria inadeguatezza, il dominato cerca di mascherarla utilizzando in modo goffo termini legittimi, balbetta, si ammutolisce.

Incapaci di elaborare simbolicamente una propria visione del mondo, di dare espressione discorsiva alla propria esperienza pratica del dominio; impossibilitati ad accedere alla parola politica: i dominati descritti da Bourdieu sembrano imprigionati nell'alternativa tra dire il discorso del potere su se stessi o stare zitti. Sentenze che sembrano serrare qualsiasi possibilità a un'esperienza emancipativa della lingua, a una parola capace di rompere l'adesione dossica al mondo, di mobilitare esperienze collettive e farsi così politica.

A incrinare queste tesi sembra finalizzata *La miseria del mondo*: un'opera di quasi mille pagine in cui sono raccolte interviste, testimonianze e racconti di vita dei dominati, un'«impresa disperata di *far parlare* le forme contemporanee della «miseria sociale»»<sup>36</sup>. Un tentativo estremo di realizzare la polionomasia, di far emergere la parola che proviene dai punti periferici dello spazio sociale. L'operazione è inevitabilmente duplice: maieutica, anzitutto, perché mira a rendere udibile un discorso rimasto fino ad allora per lo più muto; di ri-orientamento spaziale, in secondo luogo, poiché si tratta di «abbandonare il punto di vista unico, centrale, dominante, quasi divino [...] a favore della pluralità dei punti di vista coesistenti e talvolta direttamente rivali»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Bourdieu, 1988: 53.

<sup>35</sup> Champagne, 2015: 105-106.

<sup>36</sup> Petrillo, Tarantino, 2015: 21.

<sup>37</sup> Bourdieu, 2015: 40.



*La miseria del mondo* è il frutto di un lavoro collettivo: un gruppo di 22 ricercatori coordinati da Bourdieu ha condotto nel corso di 3 anni 182 interviste. Ognuna di esse ha previsto molteplici incontri tra intervistatore e intervistato; l'ascolto collettivo delle registrazioni; la discussione sui punti da approfondire e le strategie da adottare; la scelta su quali interviste tenere e quali abbandonare; un lavoro di trascrizione tale da conciliare fedeltà all'orale e leggibilità; un'operazione «cartografica» di posizionamento. Ogni intervista è inoltre preceduta da una breve introduzione del ricercatore che l'ha condotta: le parole degli intervistatori e degli intervistati si alternano e si mescolano, così da rendere *La miseria del mondo* un testo eminentemente corale.

Le interviste sono raggruppate in sezioni, che corrispondono a grandi temi, ma anche a luoghi sociali: «l'ordine secondo cui sono distribuiti i casi analizzati mira ad avvicinare, nel tempo della lettura, persone i cui punti di vista, del tutto diversi, hanno la possibilità di confrontarsi o magari scontrarsi nell'esistenza»<sup>38</sup>. Così, accanto all'intervista a un'anziana francese che vive l'arrivo di famiglie algerine nel suo quartiere come un'invasione, si legge il racconto della vicina di casa, algerina di seconda generazione, che esprime la rabbia sorda di chi sa di non essere benvenuto. La storia di un'insegnante in un istituto della banlieue parigina, disillusa sulla propria missione di educatrice, è seguita da quella di un giovane *beur* che frequenta la scuola pur sapendo di avere il destino segnato. Ancora, le parole di un operaio sindacalizzato che assiste al disgregarsi delle relazioni di solidarietà in fabbrica si affianca alla prospettiva dei colleghi stagisti, che non trovano nessuna motivazione per lo sciopero.

Coloro che parlano non sono gli ultimi: non sono presenti *homeless*, tossicodipendenti, carcerati, prostitute; né la «miseria» in questione è quella estrema di chi muore di fame. Si tratta di una miseria particolare, che Bourdieu chiama «di posizione»: quotidiana, ordinaria, ha a che fare più con l'incapacità di dare un senso alla propria vita che all'impossibilità di riempirsi la pancia. Precarizzazione della vita, chiusura dei possibili, «disperazione di sé», disillusione, indebolimento delle relazioni sociali, senso di impotenza: questi i tratti che definiscono la fisionomia della miseria sociale contemporanea.

Non c'è però, nell'opera, la presunzione di avere a che fare con un discorso spontaneo, immediato, puro. Per far emergere la parola dei dominati —evitando che si riduca a un discorso precostituito, quello del dominio, o al silenzio— è necessario un intervento esterno, di maieutica:

gli agenti sociali non posseggono la scienza infusa di quello che sono e quello che fanno. [...] I fondamenti reali dello scontento e dell'insoddisfazione [...] 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. Il sociologo, come un ostetrico, può aiutarli in questo lavoro<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Bourdieu, 2015: 38.

<sup>39</sup> Bourdieu, 2015: 823-824.

Altrettanto priva di cittadinanza è qui la pretesa del ricercatore di costituire un *medium* neutrale, strumento di mera registrazione e amplificazione della parola altrui. Bourdieu ha sempre dedicato un'attenzione particolare agli effetti teorici implicati dal fatto di occupare —in quanto ricercatore— una posizione sociale privilegiata: lo sguardo del teorico deforma inevitabilmente ciò che osserva, la sua parola esercita irrimediabilmente effetti di violenza simbolica (nell'intervista, per esempio, l'imposizione di una problematica, di un linguaggio, di un ritmo all'interlocutore).

L'operazione di maieutica è dunque delicatissima, muovendosi tra la Scilla della condivisione intimistica e rassicurante, l'ideale fallace della «proiezione di sé nell'altro», del capirsi con gli sguardi; e il Cariddi dell'effetto di imposizione, violenza simbolica inevitabile, prodotta dalla distanza sociale tra intervistatore e intervistato. Il lavoro consiste allora da un lato nell'individuazione delle dinamiche di violenza simbolica racchiuse nel rapporto di comunicazione, attraverso la ricostruzione della struttura dei rapporti di forza implicata dall'incontro fra i due interlocutori. Dall'altro nel tentativo costante di annullare questi stessi rapporti: un'eliminazione che non si ottiene però «facendo finta di niente», operando come se la distanza sociale non esistesse. Ma attraverso uno sforzo costante di riflessività sulla situazione di inchiesta: una vera e propria pratica scientifica che permette di «percepire e controllare *all'istante*, nell'atto stesso di condurre l'intervista, gli effetti della struttura sociale nella quale si compie»<sup>40</sup>.

Il risultato è l'emersione di un «discorso straordinario»:

Alcuni investigati, soprattutto i meno attrezzati, sembrano cogliere questa situazione come un'occasione eccezionale per testimoniare, farsi ascoltare, portare la loro esperienza dalla sfera privata alla sfera pubblica; un'occasione anche per *spiegarsi*, nel senso più completo del termine, ossia per costruire il loro punto di vista su se stessi e sul mondo, e per rendere manifesto il punto dal quale, all'interno di questo mondo, vedono se stessi e vedono il mondo, e diventano comprensibili, giustificati, in primo luogo per se stessi<sup>41</sup>.

Il processo di emersione della parola è allora indisciungibile da un movimento nello spazio, che porta a situarsi nel luogo occupato da chi parla: in modo tale da modificare il fuoco prospettico e comprendere la verità del suo discorso. Contro un «relativismo soggettivista» che afferma l'equivalenza (e l'equidistanza) dei punti di vista, ogni parola è ricondotta alla posizione dalla quale è pronunciata. Un'operazione in cui il sociologo si scopre cartografo: *La miseria del mondo* è infatti tanto una grande raccolta di parole dominate, quanto un'enorme mappa dei luoghi sociali della miseria.

Ma la costruzione cartografica dello spazio dei punti di vista svolge anche una seconda, fondamentale, funzione: attraverso la disposizione spaziale di parole compresenti, fa emergere la dimensione politica della parola. Traduce infatti la

<sup>40</sup> Bourdieu, 2015: 809.

<sup>41</sup> Bourdieu, 2015: 817.

disperazione individuale in miseria collettiva: operazione eminentemente politica, in quanto permette di interrogarne le radici sociali.

Negli stessi anni in cui, oratore unico, raccontava della parola assoluta e creatrice dello Stato, Bourdieu aveva messo in piedi un gruppo di ricerca con l'obiettivo di ascoltare e raccogliere i discorsi frammentati dei dominati: la forma della narrazione è incredibilmente coerente con l'oggetto narrato. Né c'è contraddizione tra le due imprese: in un caso la sfida consiste nel riuscire a parlare di un oggetto che costituisce il principio di produzione del nostro vocabolario; nell'altro, nel far emergere un «discorso straordinario», quello di coloro che non hanno parole capaci di farsi sentire. In entrambi i casi, si tratta di un'esplorazione ai confini del linguaggio —che è anche un'esplorazione ai confini del mondo: nel centro estremo della trascendenza e nella periferia. Alla ricerca, in ambedue i casi, dei luoghi in cui più chiari —perché più solidi, o perché più sottili— si fanno i legami tra parola e potere.

## Bibliografia

- Bourdieu, P. (1976). *L'opinion publique n'existe pas* (1973), tr. it. *L'opinione pubblica non esiste*, «Problemi dell'informazione», 1, 1, 71-88.
- (1984). *La dernière instance*, in David, Y., Morel, J.-P. (a cura di), *Le Siècle de Kafka*, Paris, Centre Georges Pompidou, 268-270.
- (1988). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques* (1982), tr. it. *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Napoli, Guida.
- (1989). *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit.
- (1991). *Leçon sur la leçon* (1982), tr. it. *Lezione sulla lezione*, Genova, Marietti.
- (1995). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (1994), tr. it. *Ragioni pratiche*, Bologna, Il Mulino.
- (1998). *Méditations pascaliennes* (1997), tr. it. *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli.
- (2001). *La distinction* (1979), tr. it. *La distinzione*, Bologna, Il Mulino.
- (2003). *Sur le pouvoir symbolique* (1977), tr. it. *Sul potere simbolico*, in Boschetti, A., *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia, Marsilio, 119-129.
- (2012a). *Le sociologue devant l'État* (1982), «L'Humanité», 23 gennaio.
- (2012b). *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Éditions Raisons d'agir/Éditions du Seuil.
- (2013a). *Homo academicus* (1984), tr. it. *Homo academicus*, Bari, Edizioni Dedalo.
- (2013b). *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992* (2012), tr. it. parziale *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Milano, Feltrinelli.
- (2015). *La misère du monde* (1993), tr. it. *La miseria del mondo*, Milano, Mimesis.
- Champagne, P. (2015). *La vision médiatique* (1993), tr. it. *La visione mediatica*, in Bourdieu, P., *La miseria del mondo*, Milano, Mimesis, 99-116.
- Kafka, F. (1983). *Der Prozess* (1925), tr. it. *Il processo*, Torino, Einaudi.
- Labov, W. (1972). *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Lenoir, R. (2012). *L'État selon Pierre Bourdieu*, «Sociétés contemporaines», 87, 3, 123-154.
- Mayer, N. (1995). *L'entretien selon Pierre Bourdieu. Analyse critique de La misère du monde*, «Revue française de sociologie», 36, 2, 355-370.

- Paolucci, G. (2014a). *Lo Stato*, «banca centrale del capitale simbolico», «Storia del pensiero politico», 1, 166-169.
- (2014b). *Una questione di autonomia? La non ricezione della sociologia politica di Bourdieu*, in Santoro, M., Borghi, V., Dei, F., Paolucci, G., *Bourdieu in Italia. Usi e non usi di un'opera sociologica*, «Rassegna Italiana di Sociologia», LV, 1, 199-205.
- Petrillo, A., Tarantino, C. (2015). *Presentazione*, in Bourdieu, P., *La miseria del mondo*, Milano, Mimesis, 11-24.
- Spitzer, L. (1962). *Linguistic Perspectivism in the «Don Quijote» (1948)*, tr. it. *Il prospettivismo nel Don Chisciotte*, in Id., *Cinque saggi di ispanistica*, Torino, Giappichelli, 57-106.