



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

---

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

## *La mediazione simbolica della violenza*

Relatore:  
Prof. Andrea ALTOBRANDO

Laureando:  
Davide MOLINARO  
Matr. 1211123

---

Anno Accademico 2022 - 2023



# INDICE

---

<b>0. Introduzione</b>	<b>5</b>
<b>1. Framework Etico Generale</b>	<b>8</b>
<b>2. Esposizione del Concetto di <i>Violenza Simbolica</i></b>	<b>21</b>
[2.1] Libro Primo - Fondamenti di una Teoria della <i>Violenza Simbolica</i>	21
[2.2] Il Contesto di Origine della Teoria: L'ambito Scolastico	34
<b>3. Per una Critica del Concetto di <i>Violenza Simbolica</i></b>	<b>49</b>
[3.1] Una Formulazione Provvisoria Trasversale	51
[3.2] Delucidazione e Critica del Concetto di Simbolico	55
[3.3] Delucidazione e Critica della Triplicità di Fase	83
[3.3.1] Fase di <i>Deposito</i>	85
[3.3.2] Fase di <i>Accumulo</i>	114
[3.3.3] Fase di <i>Innesco</i>	118
<b>4. Conclusioni</b>	<b>137</b>
[4.1] Possibili Sviluppi di Ricerca	144
<b>Appendice</b>	<b>146</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>151</b>



## INTRODUZIONE

---

Lo studio presente si configura come una ricognizione attorno al concetto di *violenza simbolica* in alcune opere scelte di Pierre Bourdieu. Andremo a rilevare gli elementi che più possano permetterci di chiarire cosa s'intenda per violenza simbolica a partire dalla sua esposizione iniziale ne *La reproduction* (Bourdieu & Passeron, 1970) e poi procederemo attraverso un confronto interno all'autore, in particolare integrandola con le ulteriori riflessioni sviluppate in *Méditations pascaliennes* (Bourdieu, 1998a), *La domination masculine* (Bourdieu, 1998b), *Rèponses* (Bourdieu & Wacquant, 1992), *Ce que parler veut dire* (Bourdieu, 1988) e *Choses dites* (Bourdieu, 2013). Il nostro scopo è quello di definire un limite critico di pertinenza del concetto così da arginarne degli usi dispersivi, vaghi o illeciti. Infatti si tratta di una nozione fondamentale per la teoria sociologica di Bourdieu che rischia di perdere valore proprio perché manca tanto di una sua formulazione critica specifica, quanto di una sua correlata possibilità di applicazione. Insomma parrebbe essere un concetto troppo aperto, generale ed inglobante, posto all'origine di un pessimismo sociologico senza riserve dal momento che ogni cultura ed ogni interazione simbolica all'interno di essa dovrebbero necessariamente essere intese come espressione di una violenza assoluta e priva di possibili soluzioni<sup>1</sup>.

A nostro avviso tutto quel guadagno cognitivo di cui l'idea è evidentemente piena viene così sprecato in un amalgama confuso che rende sterile la sua intrigante fertilità intellettuale e parimenti le innovative traiettorie di ricerca che essa timidamente segnala collassano su se stesse poiché per parlare di tutto si finisce a non dire niente e forse, come noi vorremmo argomentare, sarebbe ben più valido provare a dire semplicemente qualcosa, magari qualcosa che sia chiaro. Soprattutto perché se la violenza simbolica è effettivamente un problema reale vorremmo rispondere in senso pratico alla realtà di tale problema e perciò ci converrà provare ad esplicitare quanto più possibile il concetto, così da tratteggiarne un profilo specifico di facile intuizione che possa rendere un servizio a coloro che desiderano difendersi dal sopruso. Distingueremo quindi due particolari criteri che consentiranno di identificare *solo certi* fenomeni come forme della violenza simbolica. La tesi che viene sostenuta ed argomentata nel presente lavoro è che ogni violenza simbolica trae origine dal riconoscimento sociale e si manifesta come un fenomeno particolare solo in funzione di una potenzialità strutturale. Essa è quindi il frutto di un'intenzione critica ben fondata

---

<sup>1</sup> Prima di cominciare crediamo che la lettura di Addi (2001) possa ben riassumere i punti su cui è necessario insistere per *esplicitare* la teoria della violenza simbolica di Bourdieu. Noi siamo assolutamente in linea con quanto espresso nell'articolo: la *violenza simbolica* deve essere definita più dettagliatamente poiché, per come è esposta dall'autore, resta inafferrabile e troppo speculativa, al punto da scoraggiare qualsivoglia possibilità d'azione politica.

su un approccio da *problem solving*, coi piedi per terra per così dire, e certo non teme di misurare la sua bontà sull'efficacia dei suoi effetti, sulla soddisfazione di un obiettivo pratico: distinguere e riconoscere la violenza simbolica così da potersi proteggere.

Dal punto di vista metodologico seguiremo un ordine che ci consenta di avanzare nella trattazione gradualmente e con rigore, prestando attenzione a non compromettere l'integrità di una coerenza interna al nostro ragionare e provando ad insistere sui punti più complicati. Attenendoci alle principali opere dell'autore non faremo altro che porlo in dialogo con se stesso, così che si confermi o si smentisca da sé e, quand'anche ciò non dovesse essere sempre possibile, perlomeno manterremo quest'ordine di priorità interna a garanzia di un lavoro critico-esegetico che privilegi un confronto di prima mano e che non si attardi nella pleiade di molteplici ulteriori interpretazioni portate a complicare un'operazione già di per sé piuttosto ambiziosa. Andare a recuperare il concetto di violenza simbolica nelle opere sopracitate è infatti arduo poiché nella stragrande maggioranza dei casi esso non è tematizzato esplicitamente, pur essendo sempre presente come *quel* problema principale di cui Bourdieu vuol provare a dare una descrizione ed eventualmente una soluzione. Vale per certo un avvertimento al lettore: noi ci impegniamo a delineare un quadro generale della teoria perché non si potrebbe comprendere altrimenti il concetto di violenza simbolica, tuttavia, pur votandoci alla massima semplificazione e chiarezza, per la fruizione del presente contributo e per poter accedere ai contenuti esposti nella tesi si presume un minimo di familiarità preliminare. Qualora il lettore ne fosse sprovvisto rimandiamo ai manuali per la ricezione italiana che sono stati utilizzati in fase preparatoria (Boschetti & Bourdieu, 2003 e Paolucci, 2011).

Apriremo qui, in sede di introduzione, con le motivazioni che possono giustificare la scelta dell'argomento, inquadrandolo all'interno di un *framework etico generale*. Pur non essendo questa una tesi di filosofia morale, bensì una tesi di filosofia sociale o tuttalpiù di filosofia della comunicazione, il lavoro è indirizzato alla risoluzione di problemi che si possono ascrivere all'ambito dell'etica e che perciò se da un lato non verranno approfonditi in quanto fanno semplicemente da cornice, dall'altro forniranno un buon motivo per prestare ascolto. La loro presentazione in apertura intende invogliare il lettore a proseguire nel nostro percorso così che fin da subito possa rendersi conto di quali siano le urgenze che stanno alla base di quest'intenzione di ricerca, allertandolo sulla portata della loro gravità, nella speranza che si possa convincere non soltanto della sensatezza di uno studio del genere, ma pure della sua importanza. Tratteremo quindi in fase introduttoria del perché abbiamo scelto il tema della *violenza* e del perché abbiamo preferito concentrarci sulla *mediazione della violenza* in particolare. Questi "perché" saranno legittimati rilevando due tendenze pericolose da cui mettersi in guardia: il *problema della discrezione morale* ed il *paradosso della violenza*. Nella fattispecie quest'ultimo ci porterà a privilegiare una particolare

mediazione della violenza che quindi sarà posta ad oggetto della nostra indagine, ossia la sua *mediazione simbolica*, così potremo cominciare a trattare del concetto seguendo la proposta di Bourdieu. La tesi prosegue poi con un capitolo di esposizione del concetto e con la parte centrale di critica suddivisa in una critica del concetto di simbolico correlato al riconoscimento sociale ed in una critica della triplicità di fase propria della violenza simbolica che permette di esplicitarne dinamicamente sia gli aspetti particolari che quelli strutturali. Infine, nelle conclusioni, forniremo una chiara sintesi della tesi e degli argomenti adottati per supportarla, daremo una spiegazione semplice del concetto di violenza simbolica e metteremo in luce le opportunità e le promesse che sono insite nella nostra proposta intellettuale.

## FRAMEWORK ETICO GENERALE

---

In questa breve sezione vogliamo inquadrare l'argomento e giustificarne la scelta. Per chiederci *perché* sia importante concentrarci sulla violenza simbolica dobbiamo prima fare un piccolo passo indietro e chiederci *perché* valga la pena riflettere sul concetto di violenza. Cos'è la violenza? Siamo portati a pensarla come ad un qualcosa di intrinsecamente negativo e fisico, tipicamente la violenza subita genera del dolore e perciò si tende ad evitarla poiché gli uomini e gli altri viventi perlopiù ricercano il piacere e rifuggono il dolore. Tuttavia così è possibile concepire la violenza esclusivamente in seno a paradigmi di patocentrismo, perciò non avrebbe alcun senso parlare di una violenza rivolta verso un essere vivente privo di sistema nervoso che gli permetta di percepire il dolore. Noi vogliamo rintracciare nella violenza un meccanismo di base della vita e perciò proviamo ad estendere la portata del concetto. Potremmo parlare di violenza intesa come *violazione* di una tendenza naturale, come se ogni essere vivente fosse inteso al pari di un centro teleologico di vita<sup>2</sup> che ha di per sé i suoi fini e le sue particolari modalità di realizzazione, per quanto essi non debbano necessariamente essere coscienti. Perciò qualcuno esercita una violenza su qualcun'altro o qualcos'altro ogniqualvolta condiziona l'espressione di quella tendenza intrinseca, in misura maggiore o minore, a proprio favore ed a sfavore della vittima. Essendo noi ora all'interno di un paradigma biocentrico possiamo ritenere che dal momento in cui costringiamo un altro essere vivente a comportarsi nel modo che noi desideriamo, un modo che esprime la *nostra* tendenza, ma non la *sua*, allora stiamo compiendo una violenza su quel vivente. La tendenza è anzitutto un *conatus*, uno sforzo continuo per la sopravvivenza, e poi è anche una *realizzazione* intesa come una soddisfazione specifica della propria particolare direzione. Perciò parleremo di violenza nel momento in cui uccideremo un altro essere vivente sia esso un uomo, un animale, una pianta o altro poiché sappiamo che la sua tendenza sarebbe stata quella di sopravvivere e noi l'abbiamo interrotta.

Questo è un buon punto di partenza poiché prende le mosse da un'evidenza: gli esseri viventi tendono a mantenersi vivi per quanto possibile. Non è certamente una tendenza assoluta, ma è pur sempre una tendenza generale. Non ha senso parlare propriamente di una volontà, ma può essere sensato parlare di una direzione che viene espressa o repressa, soddisfatta o negata. Costringere un altro vivente a comportarsi secondo la nostra tendenza, ma non la sua, è una violenza giacché può intendersi come una *deviazione* dalla sua tendenza a favore della nostra. Similmente uccidere un altro essere vivente è una violenza che può intendersi come una sorta di deviazione definitiva e non

---

<sup>2</sup> Si veda sull'argomento la teoria di Paul W. Taylor esposta in *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton University Press, 1986).



riadattabile, ossia un'*interruzione* della tendenza. Non ha molto senso chiedersi se sia maggiore o minore il danno violento inflitto da un'interruzione o da una deviazione della tendenza, anche se molti risponderebbero che probabilmente è maggiore la violenza della morte piuttosto che quella del condizionamento. Quel che ha senso notare invece è che se la violenza viene così intesa essa si configura come un meccanismo centrale della vita. Infatti un essere vivente sfrutta delle risorse materiali per sopravvivere e fra queste un posto di prim'ordine spetta a quelle risorse organiche di cui si nutre. Poniamoci legittimamente nell'unica prospettiva che ci pertiene, ossia in quella dell'essere umano. Egli deve nutrirsi per sopravvivere, perciò è come se stesse sottraendo vita ad altri organismi e la stesse immettendo in sé. Questo processo non può che compiersi a mezzo di una violenza dacché abbiamo interrotto la tendenza altrui per proseguire nella nostra, tuttavia essa può essere diretta o indiretta. Sarà *diretta* quando uccideremo o condizioneremo un vivente agendo su di lui. Sarà invece una violenza *indiretta* quando saremo comunque implicati nella morte di altri viventi o nel loro condizionamento, non agendo atti di violenza fisica sulla vittima, ma operando un controllo del contesto che il vivente abita, in particolar modo operando un controllo sulle risorse da cui dipende. Per chi obiettasse che l'uomo può sopravvivere senza uccidere, per esempio nutrendosi di frutta o di animali e piante già morte, faremo valere lo stesso principio di violenza indiretta e perciò diremo che quelle risorse organiche di cui l'uomo si sta appropriando per sopravvivere vengono sottratte ad altri viventi così che egli dovrà ritenersi non colpevole della loro eventuale morte per carenza di quelle risorse, ma pur sempre responsabile. Il punto della violenza indiretta è che agisce in senso contestuale. Noi qui vogliamo concentrarci precisamente su questa particolare modalità della violenza che troppo spesso passa inosservata. Un animale può essere ucciso con un bastone, ma può anche essere ucciso se tenuto in gabbia e non nutrito. Una pianta può essere sradicata ed essa a causa del nostro intervento non realizzerà la sua tendenza, non fiorirà per esempio, ma può anche essere uccisa perché la priviamo deliberatamente dell'acqua o della luce che le sono necessarie.

Torniamo alla nostra domanda: *perché* concentrarci sulla violenza? Anzitutto perché possiamo partire da un'evidenza non assoluta, ma sufficientemente generale da potersi ritenere valida, una base salda da cui sviluppare il nostro ragionamento: ogni vivente è portato a realizzare la sua tendenza, ossia è portato a sopravvivere ed eventualmente è portato ad esprimere la sua direzione in gradi ulteriori di realizzazione, ossia è portato a vivere. Nel momento in cui un vivente interviene deviando la tendenza di un altro vivente in modo che essa esprima la propria tendenza e non quella dell'altro vivente, sia esso un intervento diretto o indiretto, egli sta agendo una forma di violenza. In altre parole la violenza è sempre una tendenza che s'impone su un'altra tendenza, è l'espressione di un vivente a sfavore di un altro. Non è possibile ritenere che l'espressione di un

vivente e della sua tendenza coincida con l'espressione di un altro se la prima comporta la morte o la repressione del secondo, poiché il secondo, in quanto vivente, tende alla propria sopravvivenza e realizzazione. Perciò l'uomo sopravvive e vive *esclusivamente* in grazia della violenza che agisce, ossia costringendo altri esseri viventi a realizzare la sua tendenza e non la loro. Questa prospettiva viene facilmente scardinata dall'ottica sistemica, sia essa una forma di ecocentrismo o di ontocentrismo, in cui non è il singolo uomo, animale o la singola pianta a sopravvivere e a realizzarsi, ma è l'intero ecosistema o un presunto *essere*. Noi tuttavia crediamo che il comportamento dell'uomo sia indirizzato alla *propria* sopravvivenza ed al miglioramento della *propria* vita, intendendosi egli come un singolo individuo e non come una parte di un complesso più articolato, di cui resta necessariamente ed evidentemente parte. Perciò nel procedere del nostro ragionamento metteremo al bando quest'enfasi altruistica che per quanto possa ritenersi effettivamente fondata, tipicamente non rappresenta la direzione di espressione del singolo che tende a dare priorità alla propria realizzazione a scapito di quella altrui.

È importante quindi partire dalla violenza perché essa parrebbe rappresentare un meccanismo necessario e fondamentale della vita, una dimensione con cui non possiamo evitare di fare i conti. Agire una violenza diretta o indiretta su un altro vivente significa attentare alla sua sopravvivenza o alla sua realizzazione, uccidendolo o costringendolo a condotte che non esprimono la sua tendenza. Perciò, tornando all'intuizione ingenua iniziale, non è vero che la violenza è qualcosa di intrinsecamente negativo, piuttosto diremo che subire una violenza è qualcosa di negativo per chi la subisce, ma evidentemente se l'altro vivente agisce una forma di violenza è perché per lui è qualcosa di positivo, ossia un processo che gli permette di sopravvivere e realizzarsi a sfavore dell'altro. Allo stesso modo diremo che la violenza non deve necessariamente essere qualcosa di fisico che viene agito sul corpo, come si evince dal concetto di violenza indiretta. È possibile agire forme di violenza indiretta sul vivente modificando il suo contesto, il suo ambiente, il suo spazio, soprattutto agendo un controllo sulle risorse da cui dipende. Ogni essere vivente dipende dal proprio contesto e dalle risorse che offre sia per la sopravvivenza, sia per la realizzazione e perciò ogni forma di violenza è correlata ad una lotta per l'ottenimento o il mantenimento di queste risorse. Un buon modo per giustificare ed individuare le dinamiche di violenza è quello di rilevare le dipendenze, in particolare se un essere vivente dipende da risorse che sono possedute e controllate da un altro vivente, il primo subirà violenza indiretta dal secondo e proverà a lottare per impossessarsi di quelle risorse da cui dipende. Nel procedere del nostro studio dobbiamo tenere bene a mente l'importanza della violenza indiretta poiché tipicamente essa non viene nemmeno concepita come una forma di violenza.

Ora sia una violenza diretta che una violenza indiretta possono essere *mediate*. Infatti è possibile uccidere un vivente con le proprie mani, con un bastone, con una pistola e via dicendo e perciò ogni forma di violenza diretta può intendersi come una violenza mediata in funzione di un certo grado di mediazione. Se definiamo la mediazione come l'uso di uno strumento non corporeo, allora l'uso del bastone sarà una violenza diretta mediata e l'uso delle mani una violenza diretta non mediata. Tutto dipende solo da come si vuole concepire la mediazione, poiché se invece la definiamo semplicemente come ciò che ci permette di agire violenza, allora anche le mani diverranno una mediazione della violenza. Tuttavia non potremmo agirla se oltre alle mani non avessimo tutto un sistema che ci permette di compiere quell'azione e perciò ci pare che non valga la pena insistere su questa direzione. Senza concentrarci su una distinzione così netta, ci converrà dire che ogni violenza è mediata secondo diversi gradi. Anche una violenza indiretta può essere mediata, in particolare se qualcuno esercita un controllo su quei mezzi che ci permetterebbero di ottenere le risorse di cui necessitiamo, egli indirettamente esercita un controllo sulle risorse di cui noi necessitiamo. Per esempio se noi necessitiamo di denaro per poter comprare del cibo, chi esercita un controllo sul denaro esercita indirettamente un controllo sul cibo e perciò può agire su di noi indirettamente delle forme di violenza poiché agendo un controllo sulle risorse da cui dipendiamo egli pure agisce un controllo sul nostro comportamento.

Riformuliamo quanto detto finora in modo da poter chiarire perché crediamo che il tema della violenza sia così importante. Anzitutto il nostro ragionamento muove da un'evidenza fondamentale: c'è un *ordine* che viene rispettato dagli esseri viventi. L'ordine non è assoluto, ma sufficientemente generale da potersi considerare valido. Esso è ben definito e consiste nel fatto che *ogni vivente ha una tendenza a sopravvivere ed a realizzarsi*. Per esprimere e soddisfare tale tendenza i viventi necessitano di risorse e perciò diciamo che essi *dipendono* da tali risorse. Per ottenerle essi devono privilegiare *certi* comportamenti a dispetto di altri e l'insieme di questi comportamenti costituisce la manifestazione dell'ordine nei suoi effetti sui viventi. Quindi ogni vivente per sopravvivere e realizzarsi dovrà *adattarsi* ad un ordine e tale adattamento è necessario dal momento che gli esseri viventi dipendono dalle risorse. Se i viventi non fossero costitutivamente dipendenti essi potrebbero esimersi dall'adattamento all'ordine, tuttavia essi dipendono dalle risorse e perciò dipendono dal loro contesto, dal loro ambiente, dallo spazio complementare rispetto al singolo vivente individuato e perciò non possono che adattarsi ad esso. La dipendenza costitutiva dei viventi li porta ad entrare in conflitto per l'ottenimento delle risorse ed è proprio qui che entra in gioco il concetto di *violenza*. Dal momento che i nostri assunti fondamentali, le evidenze da cui partiamo, si basano sui concetti di *vivente* e di *sopravvivenza* ci converrà inquadrare la nozione di *violenza* all'interno di un paradigma biocentrico. Per poter così estendere il concetto di violenza è

opportuno definirla come una *violazione* della tendenza inscritta nel vivente che null'altro è se non l'ordine di cui il vivente è un prodotto ed a cui il vivente *deve* adattarsi per sopravvivere e realizzarsi. L'ordine è sia interno al vivente, sia esterno ad esso, ossia presente nell'ambiente in cui vive. L'ordine interno è prodotto di un adattamento all'ordine esterno e perciò la sopravvivenza e la realizzazione del vivente devono procedere per la coincidenza dell'ordine interno e di quello esterno. Laddove l'ordine interno o quello esterno venissero compromessi, la sua possibilità di sopravvivenza o realizzazione verrebbe compromessa. La violenza viene così concepita come una *violazione dell'ordine*, ossia come una *deviazione della tendenza*. La tendenza può essere deviata a più gradi ed il massimo grado di deviazione della tendenza consiste nella sua interruzione: nel primo caso abbiamo una violenza intesa come *costrizione*, invece nel secondo caso abbiamo una violenza intesa come *uccisione*. In genere la violenza si può intendere come una deviazione della tendenza propria del vivente a sopravvivere ed a realizzarsi.

Se un vivente viene ucciso da un evento naturale aleatorio possiamo ben dire che la sua tendenza è stata deviata al massimo grado, ossia è stata interrotta, e perciò possiamo dire che egli è stato vittima di una violenza. Allo stesso modo possiamo dire che se un vivente è costretto da un evento naturale aleatorio a comportarsi in un modo che non favorisce la sua sopravvivenza o la sua realizzazione allora egli è vittima di una violenza. Tuttavia noi siamo qui interessati *ad un particolare* tipo di violenza, ossia alla violenza che un essere vivente deve compiere su un altro per sopravvivere e per realizzarsi. Perciò ci dobbiamo concentrare sulla violenza intesa come il fenomeno attraverso cui si manifesta la lotta per l'adattamento all'ordine, ossia la lotta per l'ottenimento delle risorse da cui dipendono i viventi o in altre parole la violenza come ciò che permette ad un vivente di sopravvivere e realizzarsi a scapito di un altro vivente. Nel presente lavoro considereremo questa particolare dimensione della violenza: diremo che *se* un vivente favorisce la propria sopravvivenza o realizzazione a scapito della sopravvivenza o realizzazione di un altro essere vivente, ossia se il primo vivente *viola* l'ordine del secondo adattandolo al proprio e quindi se il primo *devia* la tendenza del secondo a favore della propria attraverso la *costrizione* o l'*uccisione*, *allora* il primo vivente sta agendo della violenza sul secondo. Più semplicemente diremo che la violenza è l'espressione della tendenza a sopravvivere e a realizzarsi di un vivente a sfavore di un altro vivente che quindi è costretto alla repressione, ossia all'insoddisfazione della sua tendenza. Il vivente che esprime la sua tendenza è il dominante, quello che la reprime è il dominato. Per meglio comprendere la differenza che sussiste tra la violenza diretta e quella indiretta dobbiamo concentrarci sulla distinzione tra l'individuo ed il suo contesto intesi come parti complementari. Se un vivente favorisce la propria sopravvivenza o realizzazione agendo violenza su un altro vivente, costringendolo o uccidendolo, allora diremo che si tratta di una *violenza diretta*. Invece se un

vivente favorisce la propria sopravvivenza o realizzazione agendo sul contesto in cui è inserito un altro vivente, adattando quel contesto alla propria tendenza e sfavorendo la tendenza dell'altro vivente in modo che esso venga conseguentemente costretto a certi comportamenti o ucciso, allora diremo che si tratta di una *violenza indiretta*. Per esempio se un uomo uccide un insetto schiacciandolo diremo che egli ha agito una violenza diretta sull'insetto e perciò l'uomo è colpevole e responsabile di quella violenza. Invece se lo uccide posizionando una trappola, immaginiamoci una lampada anti-insetto, non diremo che l'insetto si è ucciso, piuttosto diremo che l'uomo ha agito sul contesto per uccidere l'insetto e perciò egli ha agito una violenza indiretta di cui non è colpevole, ma solo e pur sempre responsabile. Questo esempio ci fa capire come la violenza indiretta sfrutti il contesto per attuarsi, tuttavia installare una lampada anti-insetto non significa agire un controllo sulle risorse da cui l'insetto dipende.

In questo studio noi vogliamo portare l'attenzione su una forma particolare di violenza indiretta, ossia quella che permette di costringere o uccidere un vivente attuando un *particolare controllo del contesto* in cui è inserito il vivente, ossia un *controllo delle risorse da cui dipende*. In particolare noi vogliamo concentrarci sulla violenza indiretta che un uomo agisce su un altro uomo o che gruppi di uomini agiscono su altri gruppi. Immaginiamoci che un uomo detenga il controllo delle risorse da cui un altro uomo dipende. Avendo egli un controllo sul contesto di quell'uomo, in particolare sulle risorse di cui l'altro *deve* entrare in possesso, possiamo supporre che il detentore delle risorse sia disposto a fornirle all'uomo che ne è privo nel momento stesso in cui egli favorisca la sopravvivenza e la realizzazione del detentore di quelle risorse che le concederà in proporzione a quanto la sua volontà venga espressa per mezzo dell'altro uomo. Agendo un controllo sulle risorse da cui l'altro uomo dipende, il primo uomo può agire indirettamente un controllo sul comportamento del secondo che dovrà farsi espressione della volontà del primo, ossia della sua umana tendenza a sopravvivere e realizzarsi. Così colui che necessita delle risorse potrà ottenerle per sopravvivere e per realizzarsi, ma la sua sopravvivenza e realizzazione saranno *dipendenti* da una precedente e prioritaria espressione della sopravvivenza e della realizzazione di chi detiene le risorse. Secondo diversi gradi di dipendenza alcuni esseri umani non possono far altro che favorire l'espressione della tendenza del detentore delle risorse così da ottenere un *minimo* di risorse convertibili in un *minimo* di sopravvivenza e realizzazione, mentre altri esseri umani *già* detengono quelle risorse e perciò possono sopravvivere senza dover rispondere a volontà altrui che non esprimano la loro tendenza, potendosi invece realizzare massimamente ed estensivamente attraverso l'opera di quegli altri esseri umani che sono costretti ad obbedire. Questi gradi di dipendenza sono definiti dal capitale di cui ogni uomo è in possesso e tanto minore è quel capitale, tanto minore è la possibilità di sopravvivere e realizzarsi, tanto maggiore è quel capitale, tanto più è possibile

sopravvivere e realizzarsi. Coloro che detengono una quantità maggiore di capitale attuano delle forme di violenza indiretta su coloro che ne detengono una quantità minore. Il tipo di violenza che noi prendiamo in esame è perciò un *particolare tipo di violenza indiretta*, quella che un dominante può sfruttare per costringere o uccidere un dominato, poiché il dominante adatta a sé l'ambiente a sfavore del dominato, adegua il contesto all'espressione della propria volontà a sfavore della volontà del dominato, in quanto detiene un controllo sul contesto a cui il dominato *deve* adattarsi per sopravvivere, in particolare un controllo sulle risorse da cui il dominato dipende, e quell'adattamento da parte del dominato consiste nel favorire la sopravvivenza e la realizzazione del dominante.

Ora che abbiamo riconosciuto in questo particolare tipo di violenza indiretta l'oggetto della nostra analisi, possiamo aggiungere un'ulteriore elemento. Non soltanto la violenza che prenderemo in esame sarà questo specifico tipo di violenza indiretta, ma sarà pure una *violenza mediata*. Quando diciamo che una violenza è mediata semplicemente stiamo dicendo che quella violenza è agita attraverso un *mezzo*. Una violenza diretta può essere mediata, ossia può essere agita attraverso diversi mezzi: si possono usare parti del corpo, un bastone, una spada, una pistola, delle bombe lanciate da un aereo, dei droni o delle sostanze chimiche e molto altro. Allo stesso modo una violenza indiretta può essere mediata, poiché è possibile modificare l'ambiente del vivente in modo da costringerlo a comportarsi in un certo modo o da ucciderlo attraverso dei mezzi. Per esempio è possibile imprigionare un uomo dentro una gabbia, modificando il contesto di quell'uomo operiamo un controllo sulla sua possibilità di movimento, costringendolo a poter adottare solo *certi* comportamenti che vanno a svantaggio della sua sopravvivenza e realizzazione. Se poi l'uomo in gabbia non sarà nutrito egli morirà esclusivamente perché abbiamo modificato il suo contesto e non perché abbiamo agito violenza su di lui direttamente.

Quel che è più interessante riguardo alla *mediazione* è che essa può essere rimandata a gradi ulteriori di mediazione, annidati gli uni negli altri, concatenati. Uccidere un uomo tagliandoli la testa è una violenza diretta mediata eminentemente dall'arma usata per compiere l'operazione. Invece usare una ghigliottina è un'ulteriore *mediazione fisica* della violenza poiché l'atto è mediato non solo dalla lama che recide la testa del condannato, ma da un meccanismo e perciò l'uccisione è *più mediata* dacché il boia effettivamente non fa altro che rompere la tensione di una corda che poi a sua volta porta all'esito desiderato. Quella corda a sua volta può essere tagliata attraverso altri meccanismi che introducono ulteriori gradi di mediazione. Un esempio forse non molto elegante, ma pur sempre credibile, è che essa venga tagliata da un meccanismo che a sua volta è azionato da un computer che riceve un segnale da un altro computer posto in una posizione lontana parecchi chilometri. In questo modo è possibile agire una forma di violenza diretta, ossia agita sull'individuo,

ma creando una distanza fisica tra chi agisce la violenza e chi la subisce e questa distanza fisica comporta a sua volta un minore coinvolgimento morale, cioè comporta una *distanza morale*. Parimenti si possono sfruttare delle *mediazioni fisiche* per agire forme di violenza indiretta. Per esempio se distruggiamo l'abitazione di un uomo, quando egli non è in casa, lo stiamo privando di risorse che gli sono necessarie per sopravvivere e per realizzarsi. Tuttavia possiamo distruggere la sua abitazione attraverso mezzi che ci permettono di non essere coinvolti emotivamente e moralmente nel nostro gesto perché ci consentono di *agire a distanza*, magari attraverso delle bombe sganciate da un aereo in volo, piuttosto che andare sul posto per appiccare un incendio.

Quindi per quel che concerne la *mediazione fisica* della violenza possiamo dire che ogni violenza diretta o indiretta è necessariamente mediata nel senso che daremo più peso a certi mezzi fisici che ci permettono di agire quella violenza. È ovvio che il mezzo attraverso cui noi agiamo la violenza non sia esclusivamente l'arto, la spada o l'ordigno poiché necessitiamo di tutt'un insieme di proprietà e condizioni che ci permettono di compiere quell'operazione. Quando si individua un mezzo attraverso cui si agisce violenza semplicemente si porta l'attenzione su quel qualcosa che *estende* la nostra capacità di azione violenta, senza con questo voler indicare che basti quel mezzo. Il punto fondamentale su cui noi vogliamo insistere è che una violenza diretta o indiretta, cioè agita sull'individuo o sul suo contesto, *quanto più viene mediata fisicamente attraverso queste catene di rimandi mediatici, tanto più permette un'azione a distanza e perciò consente un minore coinvolgimento morale che a sua volta si manifesta in una facilitazione della violenza che rende l'atto violento ancora più efficace*. Posto che ogni violenza viene mediata fisicamente diremo allora che *a maggiori gradi di mediazione corrisponde un sempre minore coinvolgimento morale*, in particolare diremo che è possibile aumentare il grado di empatia con la vittima della violenza in funzione della distanza fisica che intercorre tra chi agisce la violenza e chi la subisce. In questo modo la *località* può essere assunta come un parametro del coinvolgimento morale di chi agisce l'atto violento. Dal momento che noi in questa tesi vogliamo concentrarci sulle forme di violenza meno riconoscibili, ossia più nascoste e quindi più legittime proprio perché non riconosciute come violenza, punteremo all'analisi di una *violenza indiretta (di carattere contestuale o strutturale) massimamente mediata che l'essere umano può agire ed agisce su altri esseri umani*.

Introduciamo ora un'ulteriore dimensione mediatica della violenza così da arrivare finalmente al fenomeno che viene studiato all'interno della tesi. Abbiamo detto che la mediazione della violenza consiste nella sua attuazione attraverso un certo mezzo. È evidente che si possa attuare della violenza su altri esseri umani usando come mezzo degli esseri umani. Per esempio se un uomo dà un ordine ad un altro uomo e lo fa legittimamente, ossia in funzione del riconoscimento sociale di cui gode, è possibile che l'uomo in possesso di un maggiore riconoscimento sociale attui

della violenza su qualcun'altro attraverso l'uomo che gode di un minore riconoscimento sociale. Riprendiamo i nostri esempi. Per quel che concerne la violenza diretta, agita direttamente sulla vittima, possiamo immaginare che un uomo ordini ad un altro uomo di tagliare la testa di un presunto criminale. Perciò la violenza è mediata non solo dallo strumento che sarà utilizzato per giustiziare il criminale, ma anche dal boia che viene utilizzato come un *mezzo* per attuare la volontà di chi impartisce l'ordine. Qualora quell'ordine non fosse stato impartito o eseguito, non avrebbe avuto luogo alcuna forma di violenza. In questo caso la *mediazione fisica* della violenza dipende da una sua preliminare *mediazione simbolica*. Lo stesso vale evidentemente anche per il caso della gabbia e della violenza indiretta. Basta insomma prendere tutti gli esempi precedenti di mediazione fisica della violenza, presupponendo che l'esecutore della violenza mediata fisicamente stia rispondendo ad un ordine. Se un uomo risponde ad un ordine si fa espressione della volontà di un altro uomo e questa è già una forma di violenza che però non è mediata fisicamente, ma *simbolicamente*. L'uomo che impartisce l'ordine emette uno stimolo simbolico che deve essere *conosciuto* da chi lo esegue, ossia devono condividere una medesima cultura ed in particolare uno stesso sistema di comunicazione. Inoltre quello stimolo simbolico, oltre ad essere conosciuto, deve essere *riconosciuto* da chi lo esegue. Se l'ordine viene dato da un generale ad un soldato semplice quest'ultimo lo esegue non solo perché lo comprende, ma perché riconosce l'autorità di chi lo emette. Andremo quindi ad approfondire questa ulteriore mediazione della violenza perché crediamo che essa sia una forma di violenza reale che tuttavia non viene né concepita, né percepita come una violenza e perciò può attuarsi massimamente proprio in funzione di un suo occultamento mediato. Questa violenza indiretta massimamente mediata la individuiamo proprio nel concetto di *violenza simbolica* teorizzato da Pierre Bourdieu.

Ritorniamo perciò alla domanda iniziale. *Perché* abbiamo scelto il tema della violenza? Lo abbiamo scelto perché ci permette di partire da delle evidenze, in particolare l'evidenza di un ordine che deve essere rispettato da ogni vivente poiché ogni vivente tende alla propria sopravvivenza e realizzazione e dipende da risorse per esprimere o soddisfare tale tendenza. Inoltre la violenza andrebbe così a configurarsi come un elemento necessario nella vita di ogni vivente e quindi anche nella vita degli uomini che per sopravvivere e realizzarsi dovrebbero lottare per l'ottenimento delle risorse da cui dipendono. Eppure parrebbe che la violenza sia stata curiosamente emendata dalle società civili e siamo portati a credere che nelle nostre vite la violenza non appaia se non di rado. Questo fraintendimento ha a che fare con la concezione e la percezione della violenza, prodotte dall'educazione che ci è stata fornita in merito, poiché essa è stata relegata alla sua forma più banale, ossia alla violenza fisica diretta, locale e poco mediata. L'intero sforzo di questo lavoro di tesi è votato ad un'estensione del concetto di violenza, così da mettere in mostra come essa non sia



stata dissolta miracolosamente nel nulla, ma semplicemente abbia mutato di forma attraverso la sua azione indiretta e soprattutto attraverso il suo confondersi in catene di mediazioni ed in particolare nella sua mediazione simbolica. I complessi circuiti di mediazione non ci permettono di percepire la violenza e questo diventa un problema dal momento in cui essa può agire i suoi effetti in modo tanto più efficace proprio perché non viene riconosciuta.

Essendo noi interessati alla violenza che l'uomo può agire ed agisce su altri uomini possiamo inquadrare la questione in termini etici. Infatti l'uomo *conosce* la tendenza dei viventi a sopravvivere e a realizzarsi, perciò in funzione di tale sapere egli *può scegliere* se agire o meno delle forme di violenza. Dal momento in cui l'uomo sceglie di agire violenza egli è passibile di un giudizio morale, poiché deve farsi carico della responsabilità che a quella scelta è correlata. L'uomo è posto a conoscenza delle tendenze degli altri esseri viventi in misura maggiore o minore in funzione della distanza che lo separa da essi. In particolare ci sembra sensato supporre che l'uomo possa comprendere quando egli stia agendo della violenza su altri viventi in proporzione alla distanza che separa l'uomo che compie la violenza dal vivente che la subisce. A conferma di ciò non ci stupiamo di come l'uomo riesca ad empatizzare con animali che gli sono più simili, in particolare mammiferi con un volto, e faccia invece difficoltà ad empatizzare con viventi da cui differisce maggiormente come, per esempio, le piante o gli insetti. Questa gradualità della comprensione è anche una gradualità di responsabilità e in particolare è pure una gradualità di coinvolgimento morale. Perciò crediamo che l'azione violenta sia tanto più ingiustificabile quanto più l'uomo *sa* di agire una violenza e comunque *sceglie* di agirla e, nella fattispecie, sia quindi tanto più ingiustificabile la violenza che l'uomo agisce sui suoi simili poiché in essi può riconoscersi al massimo grado sia nel desiderio di sopravvivenza che in quello di realizzazione. Andiamo ora a delineare i pilastri di questa cornice etica che dovrebbero farci sentire l'urgenza dei problemi correlati alla mediazione simbolica della violenza e quindi dovrebbero motivare il nostro sforzo di estensione del concetto. Lo studio della mediazione simbolica della violenza viene giustificato da esigenze di carattere morale ed in particolar modo da due istanze: la prima la chiamiamo *il problema della discrezione morale*, la seconda *il paradosso della violenza*.

Il *problema della discrezione morale* consiste nel fatto che queste dinamiche di violenza vengano ascritte ad un ordine immodificabile, naturale, universale o eterno così da minimizzare il coinvolgimento morale dell'uomo che, essendo impotente, non potrebbe far altro che accettarlo e rassegnarsi, in modo da potersi deresponsabilizzare conseguentemente. Abbiamo detto che l'uomo e gli altri viventi dipendono da risorse per la sopravvivenza e la realizzazione, perciò essi devono adattarsi ad un ordine. L'adattamento consiste in una selezione delle condotte che favoriscono l'ottenimento di quelle risorse così da privilegiare certe direzioni, tendenze e tensioni. Coloro che

non si adeguano a tale ordine non si realizzano ed eventualmente non sopravvivono. Ora se l'uomo non ha un controllo su quell'ordine, qualora un uomo non sopravviva o non si realizzi, non si può ritenere in alcun modo un altro uomo né colpevole, né responsabile e questo è quel che accade con l'ordine naturale o meglio con quell'ordine naturale su cui ancora l'uomo non ha controllo. Se un essere umano viene ucciso da un evento naturale aleatorio, per esempio un fulmine, non è possibile rinvenire alcuna discrezione morale sulle cause della sua morte poiché nessun altro uomo ha agito affinché accadesse oppure avrebbe mai potuto prevenire quel che è accaduto. Tuttavia lo sviluppo della tecnica e della conoscenza ha permesso all'uomo un controllo dell'ordine sempre maggiore ed anzi dovremo supporre che l'uomo sia sopravvissuto esclusivamente in funzione della tecnica e della conoscenza che gli hanno permesso di smettere di adattarsi all'ordine naturale, adattando piuttosto quell'ordine a sé. Questo nuovo ordine che l'uomo ha creato è la *cultura* e dacché essa è un prodotto storico-sociale dell'uomo è lecito presumere che sia modificabile dall'uomo e che quindi l'uomo abbia un controllo su di essa. Perciò se un uomo all'interno di un gruppo sociale muore o non si realizza è perché non riesce ad ottenere le risorse di cui necessita e se non riesce ad ottenerle è perché è stato incapace di adattarsi a questo nuovo ordine in cui le risorse sono mediate dalla cultura, ossia è possibile ottenerle solo adattandosi all'ordine culturale. L'uomo *non deve più* adattarsi all'anonimo ordine naturale, ma *deve* adattarsi all'ordine culturale per sopravvivere, egli deve quindi adattarsi ad un ordine che viene modificato convenientemente da coloro che detengono il controllo delle risorse culturali necessarie all'uomo per fare parte del gruppo, ossia necessarie affinché egli venga riconosciuto dal gruppo.

La differenza fondamentale sta nel fatto che se l'ordine naturale non era controllabile e perciò non chiamava in causa alcuna questione morale, l'ordine culturale è controllabile e quindi se una persona muore o non si realizza perché non riesce ad adattarsi alla cultura dobbiamo presumere che coloro che possono influenzare l'ordine culturale non vengano ritenuti colpevoli, ma perlomeno responsabili poiché hanno dato forma alla cultura in modo da garantire a sé una sopravvivenza ed in modo da realizzare se stessi a scapito della sopravvivenza e della realizzazione altrui. Dal momento in cui l'uomo può modificare l'ordine culturale egli può esercitare un controllo sulle risorse mediate culturalmente da cui gli uomini dipendono e conseguentemente può esercitare un controllo sul comportamento degli uomini. La mediazione culturale delle risorse è la base su cui si articola la mediazione simbolica della violenza. Infatti entro un ordine culturale la violenza fisica è resa illegittima e perciò per appropriarsi delle risorse è necessario agire forme di violenza simbolica, forme di violenza legittima che ciononostante restano atti di violenza. Inoltre come la lotta per la sopravvivenza non si svolge sul piano fisico, ma su quello simbolico, anche le risorse di cui l'uomo necessita non si esauriscono nelle risorse materiali. Al contrario fondamentali divengono le risorse

culturali, come per esempio l'informazione, e quelle sociali come possono essere dei legami tra alleati. Privare un uomo di certi legami sociali o di certe informazioni è a tutti gli effetti un attentato alla sua sopravvivenza e realizzazione<sup>3</sup> all'interno di un necessario processo di adattamento all'ordine culturale. In particolare vedremo come la violenza simbolica per antonomasia consista nel privare una persona del riconoscimento sociale. Il *problema della discrezione morale* consiste precisamente nel fatto che un ordine creato dall'uomo e su cui l'uomo ha un controllo viene fatto passare per un ordine eterno, universale, naturale o fatale su cui l'uomo non avrebbe controllo alcuno così da poter evadere la responsabilità che dovrebbe essere imputata a chiunque agisca forme di violenza simbolica appunto soggette a discrezione morale. In particolare l'uomo dovrebbe essere ritenuto responsabile della forma che dà all'ordine culturale mediante il rapido progredire della conoscenza e della tecnica che consentono di istituire un nuovo ordine, capace di interferire con quello naturale o persino di sostituirlo, e che dovrebbero chiamare ad una posizione morale tanto più forte ed esplicita quanto maggiore è il potere di controllo su quell'ordine.

Avendo ora compreso in cosa consista il *problema della discrezione morale* proseguiamo trattando il *paradosso della violenza*. Questa dinamica è già stata accennata in precedenza ed ora vogliamo insistere sulla sua problematicità. Abbiamo visto come il coinvolgimento morale nell'azione violenta da parte di chi la agisce dipenda dalla *località*, ossia dalla vicinanza fisica tra colui che la esercita e colui che la subisce. Immaginatoci di agire una violenza diretta su un altro essere umano attraverso le nostre stesse mani. Poi immaginiamo di fare lo stesso attraverso un bastone o una spada. Fin qui la mediazione fisica della violenza costringe chi la attua ad un maggiore coinvolgimento morale poiché deve essere estremamente vicino a chi la subisce e perciò può rendersi conto di quel che sta facendo in misura maggiore. Se però già pensiamo ad una violenza diretta mediata fisicamente attraverso un'arma da fuoco, non solo aumenta la distanza tra chi agisce la violenza e chi la subisce, ma anche aumenta il potere di tale violenza. Perciò la violenza sarà maggiore e pure facilitata sia dalla meccanica dell'arma, basterà puntare e premere il grilletto, sia dalla sua portata che permette di mantenere una certa distanza dalla vittima e quindi permette di sentirsi meno coinvolti nell'atto. Pensiamo poi al pilota di un aereo militare che premendo dei tasti ed azionando dei meccanismi sgancia delle bombe su una città. In questo caso avremo una violenza ancora più devastante, ulteriormente facilitata sia dal fatto che il pilota non ha alcun contatto con le proprie vittime, poiché agisce mediante un'interfaccia, sia dal fatto che egli è

3 Qualora il lettore si stesse chiedendo come intendere il termine *realizzazione* per quel che concerne gli esseri umani all'interno del presente lavoro, forniamo una citazione che dovrebbe darne un senso, ossia Bourdieu (1998a: 158): Abbiamo qui uno dei principi fondamentali delle scelte quotidiane in materia di oggetti e di persone: guidati dalle simpatie e dalle antipatie, dalle predilezioni e dalle avversioni, dai gusti e dai disgusti, ci si costruisce un ambiente in cui ci si sente "a casa propria" e nel quale si può realizzare quel pieno compimento del proprio desiderio d'essere in cui si fa consistere la felicità. [...] essendo il desiderio di appagamento in qualche modo commisurato alle possibilità di realizzazione, il grado di soddisfazione intima che i diversi agenti conoscono non dipende, come si potrebbe credere, dal loro potere effettivo come capacità astratta e universale di soddisfare bisogni e desideri astrattamente definiti per un agente qualsiasi; esso dipende piuttosto dal grado in cui il modo di funzionamento del mondo sociale o del campo in cui gli agenti sono inseriti favorisce il compimento del loro habitus.

fisicamente ancora più distante. Questi esempi dovrebbero indicarci una tendenza generale, ossia che *la violenza quanto più è mediata, tanto meno permette un coinvolgimento morale* e perciò il progresso del sapere tecnico-scientifico consente di attuare forme di violenza sempre più ingenti e sempre più facilitate, anzi più potenti non solo in funzione della loro performatività, ma pure in funzione della facilità con cui possono essere agite. Dal momento in cui chi agisce violenza non è posto direttamente di fronte alla violenza che sta agendo sulla propria vittima, egli non può empatizzare con essa e perciò non può provare un sentimento che metta alla prova la fermezza della sua scelta e della posizione morale che ne consegue. L'esito ultimo di questa tendenza consiste nell'uso di un potere di violenza sempre maggiore, paradossalmente accompagnato da un coinvolgimento morale sempre minore. Al massimo di potere esercitabile, corrisponde un minimo di responsabilità, un vuoto etico estremamente funzionale all'esercizio della violenza, ma estremamente pericoloso. Noi crediamo di poter rintracciare il massimo grado di questo paradosso nelle forme di violenza indiretta massimamente mediate che l'uomo agisce sugli altri uomini e perciò abbiamo scelto di concentrarci sulla mediazione simbolica della violenza. Avendo quindi inquadrato il tema principale della tesi ed avendo provato a sostenere le motivazioni che ci spingono ad uno studio del genere, ci sentiamo pronti al confronto con Bourdieu e quindi ci accingiamo a procedere con un'esposizione del concetto di violenza simbolica.

## ESPOSIZIONE DEL CONCETTO DI VIOLENZA SIMBOLICA

---

In questo capitolo proveremo ad esporre il significato e l'uso che viene fatto del concetto di violenza simbolica così per come è stato formulato da Pierre Bourdieu. Solo in un secondo momento procederemo a dislocarlo dalla sua matrice genetica di appartenenza in modo da poterne tracciare un'evoluzione che ce ne permetta l'utilizzo versatile di cui necessitiamo, senza tuttavia nascondere o dimenticarne le origini. Cominceremo analizzando la sua esposizione più sistematica che ha sede in *Libro Primo - Fondamenti di una teoria della violenza simbolica* contenuta nell'opera *La Riproduzione. Elementi per una teoria del sistema scolastico* (Bourdieu & Passeron, 1970), redatta a quattro mani con Jean Claude Passeron e pubblicata per la prima volta nel 1970<sup>4</sup>. La sezione forgia con rigore il dispositivo teorico valendosi di un lucido *more geometrico* che si svolge per relazioni logiche organizzate, per proposizioni principali o assiomatiche, per teoremi e relativi *scolii* di precisazione e di commento. Attenendoci quindi al criterio procedurale degli autori valuteremo poi l'uso ed il portato della teoria all'interno dell'ambito scolastico, a sfavore di possibili fraintendimenti, ma soprattutto a garanzia di una massima trasparenza sui limiti del suo utilizzo poiché esibiremo le circostanze storiche entro cui si sviluppa, le domande da cui prende piede e l'intenzione di fondo, la finalità a cui si rivolge, lo scopo per cui è stata ideata.

### ***Libro Primo - Fondamenti di una Teoria della Violenza Simbolica.***

*0. Ogni potere di violenza simbolica, cioè ogni potere che riesce a imporre dei significati e a imporli come legittimi dissimulando i rapporti di forza su cui si basa la sua forza, aggiunge la propria forza, cioè una forza specificamente simbolica, a questi rapporti di forza* (Bourdieu & Passeron, 1970: 44).

Quest'assioma si iscrive nella cornice di uno *strutturalismo costruttivista*, cuore pulsante dell'approccio sociologico di Bourdieu. Il soggettivo e l'oggettivo non godono di alcuna priorità ontologica o epistemologica l'uno sull'altro, le strutture strutturate e quelle strutturanti non hanno precedenza le une sulle altre, ma si colgono esclusivamente nella loro reciproca interazione, simultanea nell'attimo in senso sincronico e procedurale nella storia in senso diacronico. Attraverso

---

<sup>4</sup> La nozione di *violenza simbolica* inizia ad essere presente nelle intenzioni di Bourdieu già a partire dall'esperienza algerina e dai relativi lavori in cui si concentra sull'antropologia cabila. È fuor di dubbio che il concetto trovi una sua sistematizzazione teorica esclusivamente in seguito, appunto ne *La riproduzione* e nello studio sul campo religioso (Bourdieu, 1971). Per un approfondimento del paradigma antropologico bourdieusiano rimandiamo in particolare a *Sociologie de l'Algérie* (Bourdieu, 1958) ed *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Bourdieu, 1972). Le ricerche algerine degli anni Cinquanta e Sessanta troveranno poi compimento nella pubblicazione di *Le sens pratique* (Bourdieu, 1980) in cui l'intero impianto teorico e metodologico sarà rivisto e raffinato.

la fertile interazione dei concetti cardine di *habitus* e di *campo* gli autori prendono le distanze in egual modo tanto dalle derive iper-soggettivistiche che supporrebbero una pura libertà creativa dell'agente, quanto dall'ineluttabilità di un oggettivismo pan-strutturalista<sup>5</sup>. Qui in particolar modo si insiste sulla reciprocità dei rapporti simbolici e dei rapporti di forza.

La violenza è simbolica in quanto dissimulata, la dissimulazione è un processo simbolico, ed è dissimulata in quanto simbolica poiché fa perno sull'uso di costrizioni cognitive, coercizioni socio-psicologiche meno palesi della violenza fisica. Per Bourdieu le rappresentazioni simboliche di legittimità del potere sono generate e influenzate dai rapporti di forza e a loro volta rigenerano, consolidano, riproducono gli stessi rapporti di forza che risultano così al contempo come le condizioni di origine e di possibilità da un lato ed esito necessariamente autoreferenziale dall'altro. Il termine violenza viene quindi inteso come un'imposizione di significati, categorie, valori, posture mentali e persino percezioni che introiettati si manifestano in una disposizione, ovvero un'attitudine del soggetto, il suo *habitus*. Affinché si tratti di violenza simbolica è necessario che quest'operazione educatrice nasconda tanto la sua dipendenza dai rapporti di forza tra classi, presentandosi come libera ed autonoma, quanto i suoi fini oggettivi ovvero la riproduzione e la legittimazione degli stessi. Quando riesce a farlo la forza di coercizione dei rapporti oggettivi non è più esplicita e può evitare di manifestarsi fisicamente. Proprio perché legittimata continua ad agire con la complicità ignara di chi è stato educato poiché egli non riesce nemmeno a concepire la violenza in quanto tale ed è incline a credere che la società ed il mondo simbolico funzionino così per questioni di carattere naturale o universale, laddove invece si tratta di una creazione storicamente costituita dall'uomo e perciò soggetta alla discrezione morale delle classi dominanti.

Ci sarebbe da domandarsi se la violenza simbolica venga per lo meno percepita come violenza. Per trattare compiutamente di una percezione della violenza dovremmo anzitutto capire quale può essere il ruolo dei sensi nell'identificare un atto come un atto violento e, soprattutto, dovremmo chiarire cosa intendiamo con atto violento, in particolar modo nei confronti di un discriminante simbolico che sia di fattura eminentemente percettiva. Dal momento che la questione non si pone nell'esposizione dell'opera qui presa in considerazione e per non confondere il mio intervento con quanto delineato dagli autori, rimandiamo alla fase di critica del concetto di violenza simbolica la distinzione tra la sua concezione, operazione propria dell'ordine simbolico di cui qui ci occupiamo, e la percezione del simbolico e della violenza che a questo può essere correlata.

---

5 Si consideri a titolo d'esempio Bourdieu (2013: 161): Con strutturalismo o strutturalista io intendo dire che esistono, anche nel mondo sociale e non soltanto nei sistemi simbolici, liguaggio, mito, ecc. alcune strutture oggettive, indipendenti dalla coscienza e dalla volontà degli agenti, che sono capaci di orientare o di contraddire le pratiche o le rappresentazioni di questi ultimi. Con costruttivismo, voglio dire che vi è una genesi sociale di una parte degli schemi di percezione, di pensiero e di azione che sono costitutivi di quello che io chiamo *habitus*, e di un'altra parte di strutture sociali, e, in particolare di quelli che io definisco campi e gruppi, inerenti a ciò che quotidianamente si chiamano classi sociali.

Interiorizzato il "così vanno le cose" la violenza simbolica ha sortito il suo effetto e ogniqualvolta il soggetto, ora vittima e carnefice di se stesso, aderirà alle imposizioni di significati che gli sono state impartite contemporaneamente continuerà a legittimare implicitamente o esplicitamente nei suoi gesti, nelle sue parole e primariamente nelle sue idee lo *status quo* di un sistema che gli apparirà come assoluto e inalterabile. Celandolo la dimensione costitutivamente storica dei rapporti di forza fra classi, la violenza simbolica svia la sua stessa legittimazione nell'ambito della legge naturale. L'esito proprio della dissimulazione è perciò la *naturalizzazione* (Bourdieu & Passeron, 1970: 50) delle dinamiche sociali e la possibilità che vi si accompagna di elusione morale. Anche qui, volendoci limitare a riportare il pensiero degli autori quanto più fedelmente possibile, evitiamo di insistere su ulteriori e per certo necessarie delucidazioni che possano offrire una spiegazione dettagliata del fenomeno di naturalizzazione e del suo legame con il problema della discrezione morale. Si tratta di un'associazione importante nell'economia del presente contributo di ricerca e perciò merita attenzioni particolari. Troverà poi il suo spazio di sviluppo nella dissertazione critica che seguirà l'inquadramento generale dell'opera.

*1. Ogni azione pedagogica (AP) è oggettivamente una violenza simbolica in quanto imposizione, da parte di un potere arbitrario, di un arbitrario culturale (Bourdieu & Passeron, 1970: 45).*

Da questo assioma si inizia a trattare di un particolare tipo di violenza simbolica ossia di quella esercitata attraverso l'educazione. Nel prosieguo del presente lavoro sarà fondamentale per noi chiederci se è possibile che si esercitino forme di violenza simbolica non direttamente collegate a processi educativi. Vedremo che sarà proprio Bourdieu a suggerircene una prolifica estensione. Per ora rimaniamo fedeli al delinearci dell'esposizione teorica. Qui si tratta di un AP che può essere esercitata dagli elementi già educati di una comunità o di una qualsiasi formazione sociale (educazione diffusa), da membri di una famiglia o suoi surrogati (educazione familiare) o da un sistema di agenti delegati in seno a complessi istituzionali (educazione istituzionalizzata). L'azione educatrice di cui qui si parla non è perciò strettamente legata alla scuola, ma vale generalmente per qualsiasi formazione sociale intesa come sistema di rapporti di forza e di senso tra gruppi (Bourdieu & Passeron, 1970: 46).

Questi rapporti costituiscono il fondamento del potere arbitrario, ovvero un potere soggetto alla discrezione morale delle classi dominanti. È arbitrario, ma dissimulato attraverso la naturalizzazione per come ne abbiamo già parlato. Esso è la condizione di instaurazione di un rapporto di comunicazione pedagogica, cioè dell'imposizione e dell'inculcamento di un arbitrario culturale mediante modalità anch'esse arbitrarie di imposizione e di inculcamento. L'AP è perciò

arbitraria sia nel contenuto che nelle pratiche formative e questa duplicità risponde alle esigenze delle classi dominanti. Il suo modo di imposizione e le delimitazioni di ciò che impone corrispondono più completamente, per quanto sempre in maniera mediata e nascosta, agli interessi oggettivi (materiali, simbolici, pedagogici) dei gruppi o delle classi dominanti. L'effetto proprio dell'AP è quello simbolico e si esercita a ragione solo nella misura in cui agisce tramite un rapporto di comunicazione (Bourdieu & Passeron, 1970: 48). Le varie AP che vengono esercitate contribuiscono sinergicamente, oggettivamente e indirettamente al dominio delle classi dominanti soprattutto perché i saperi e le maniere che vengono poi interiorizzate sono valutate secondo i criteri delle classi dominanti e acquisiscono un valore favorevole ad esse sul mercato economico o simbolico perché rispondono al loro arbitrato incline a moltiplicarne i propri vantaggi e le tutele.

Segue quindi l'attuazione di una selezione di significati che definisce socio-logicamente la cultura entro cui i soggetti vengono socializzati e di cui essa è prodotto. La cultura viene qui intesa come risultato di una censura internalizzata, una selezione di quello che si può comprendere perché agisce non solo sui contenuti che vengono divulgati, ma anche sulle loro modalità di interpretazione e quindi *in toto* sulle relazioni di significati che possono essere rese visibili. Avremo modo di distinguere tale forma di censura interna, introiettata e costituente, da quella esterna che è invece il modo d'uso tradizionale della parola e lo faremo in un momento successivo di confronto fra la violenza simbolica pedagogica, propria del presente contesto educativo, e l'azione propagandistica di cui la censura è una rappresentante canonica. Basti qui sottolineare come il processo di formazione fornisca tutta una serie di contenuti filtrati e modalità interpretative dei contenuti stessi che collaborano alla magnificazione arbitraria di un certo senso della realtà, di una certa cultura, e incentivino la corrispettiva narcotizzazione di quegli altri contenuti e di quelle altre interpretazioni che vengono adombrate per complementarità. Le particolari visioni del mondo, le idee che vengono a tramandarsi, le associazioni poste in rilievo e tutto l'insieme di simboli che viene veicolato discrezionalmente dal rapporto di comunicazione pedagogica non restano inerti, nella loro purezza concettuale, ma vengono vivificati e realizzati nell'*habitus* dell'individuo che inconsciamente predilige tutta una serie di pratiche, condotte, stili di vita, parametri di giudizio, perché nutrono speranze ed ambizioni su cui gli uomini regolano il proprio agire, sostanziano certi valori orientati in direzione di una crescita che ha per effetto la socializzazione e la conseguente approvazione dell'individuo come membro riconosciuto della società.

La selezione è appunto arbitraria in quanto la struttura e le funzioni della cultura non possono essere dedotte da alcun principio universale, fisico, biologico o spirituale, non essendo unite da alcuna relazione interna alla natura né delle cose, né dell'uomo. I malintesi sulla nozione d'arbitrario derivano dal piglio puramente sincronico di cogliere i fatti culturali che tende ad



ignorare le loro condizioni di esistenza, in altre parole le condizioni sociali della loro produzione e riproduzione. L'oblio della genesi del sistema e delle sue modalità di perpetuarsi rinvigorisce l'illusione ingenua dell'*hic et nunc* e quindi scade in usi essenzialistici e metafisici che segnano l'ineluttabilità senz'appello di uno sterile "è-sempre-stato-così", eternizzando e naturalizzando relazioni manipolate e manipolatrici di significati che invece sono prodotto del procedere evenemenziale della storia (Bourdieu & Passeron, 1970: 49-50). Ripetiamo che è proprio a mezzo di tale intervento che le classi dominanti possono permettersi di evadere l'imputazione di discrezione morale e le strette di una responsabilità totale. Adattarsi al mondo simbolico e alla sua cultura per sopravvivere non significa soltanto imparare a comportarsi come si deve, ma significa *in primis* essere privati delle parole per dire altro o per agire diversamente, non significa non trovare la risposta perché mancano gli strumenti adatti, significa piuttosto che mancano gli strumenti adatti persino per poter porre la domanda. Siamo così giunti a svelare il legame che vige tra la funzione di riproduzione dei rapporti di forza fra classi (riproduzione sociale) e la riproduzione culturale.

L'egemonia dell'arbitrario culturale dominante contribuisce alla riproduzione dei rapporti di forza e poiché ogni rapporto di forza, per quanto possa essere manifesto o brutale, esercita sempre in sovrappiù un effetto simbolico in quanto rapporto di classificazione poiché istituisce un'autorità, esso a sua volta mette quest'arbitrario culturale in posizione dominante in un circolo di mutua legittimazione autoreferenziale. Infatti non bisogna credere che soltanto la violenza simbolica abbia un effetto concreto e fisico che si rivela nel comportamento di chi la subisce, ma è assolutamente necessario esibire tutto il portato simbolico della violenza fisica. Nel momento in cui un uomo prevale su un altro e lo sottomette attraverso la forza sta già istituendo un'autorità sul piano simbolico e quindi sta già comunicando socialmente una disparità di ruoli che in un momento successivo sarà legittimata così da non dover più ricorrere all'uso manifesto ed esplicito della violenza fisica di cui purtuttavia ha dovuto servirsi inizialmente. Varrà la pena di rievocare tale reciprocità nella successiva fase di critica del concetto.

Questa seconda sezione si chiude su un punto fondamentale che sarà poi ripreso nel corso della trattazione. Bourdieu e Passeron definiscono il sistema d'educazione come quell'insieme di meccanismi istituzionali, mediati e controllati, attraverso cui viene assicurata la trasmissione generazionale della cultura ereditata dal passato, *verbatim* "cioè l'informazione accumulata" (Bourdieu & Passeron, 1970: 52), da cui risulta evidente che chi dispone di un controllo sull'educazione, disponga pure di un controllo sulla cultura e sull'informazione degna di essere ereditata e trasmessa.

*2. In quanto potere di violenza simbolica che si esercita in un rapporto di comunicazione che può produrre il suo effetto proprio, cioè propriamente simbolico, solo nella misura in cui il potere arbitrario che rende possibile l'imposizione non appaia mai nella sua verità intera, e in quanto inculcamento di un arbitrario culturale che si realizza in un rapporto di comunicazione pedagogica che può produrre il suo effetto specifico, cioè propriamente pedagogico, soltanto nella misura in cui l'arbitrario del contenuto inculcato non appaia mai nella sua intera verità, l'AP implica necessariamente come condizione sociale di esercizio la **autorità pedagogica (AuP)** e l'**autonomia relativa** dell'istanza incaricata di esercitarla (Bourdieu & Passeron, 1970: 53).*

Sostanzialmente l'AuP è la sorgente del potere di violenza simbolica entro il rapporto di educazione e si manifesta come un diritto di imposizione legittimato dal solo fatto di non essere riconosciuto come arbitrario e confuso come un'attribuzione di autorità oggettiva. L'AuP rafforza il potere arbitrario che la istituisce in quanto tale e dissimula il cristallizzarsi dei rapporti di forza in autorità legittima grazie alla transustanziazione simbolica della violenza. A dire degli autori quando l'AuP viene giustificata come libero riconoscimento della scelta di farsi educare o come una necessità piegata al procedere naturale dell'evoluzione umana, si scadrebbe nell'ingenuità di chi segue le teorie del contratto o dei propugnatori di certe metafisiche della cultura che della cultura fanno il mero prodotto di scelte logiche e razionali o che sembrano parlarne come se si potesse guardare al suo sviluppo da un punto di vista vergine e privilegiato, non prendendovene parte. Tali *culture* situano in un luogo originario, tipicamente una narrazione mitica di genesi storica, la selezione arbitraria delle relazioni significanti che è costitutiva del tessuto sociale in modo da impedire agli agenti educati di apprendere il fondamento di questa gerarchia di rapporti nella sua verità obiettiva (Bourdieu & Passeron, 1970: 56). Il riconoscimento dell'autorità è sempre strumento di implicita legittimazione di una dominazione che occultando i meccanismi oggettivi dei rapporti di forza impedisce ai gruppi ed alle classi dominate di rendersi consapevoli della propria cattività.

In ogni istituzione dove vengano modalità di educazione e di associazione, siano esse universi sociali come la chiesa, la scuola, la famiglia, l'ospedale psichiatrico, l'azienda o l'esercito assistiamo al tramutarsi della violenza dall'esplicito all'implicito, dalla "maniera forte" alla "maniera debole", così da lasciare agire subliminalmente la totalità delle relazioni di interdipendenza che costituisce in sistema le tecniche d'imposizione di una violenza che ha per specificità il fatto di non essere né concepita, né quindi tanto meno ricordata come tale. La validazione di una AuP è il risultato di un'appropriazione del monopolio di legittimità entro i termini di una concorrenza propria di un campo sociale definito. Le rivendicazioni d'autorità legittima sono il risultato di scontri intestini al campo sociale e si svolgono secondo le modalità peculiari del campo considerato e secondo le sue logiche specifiche (e.g. chi è investito di un'autorità religiosa non può vantare la stessa autorità in ambito militare ed i criteri per garantirselo variano in base al campo considerato) (Bourdieu &

Passeron, 1970: 62). Questo è ciò che Bourdieu e Passeron intendono con il concetto di autonomia relativa. È un'autonomia interna al campo, all'istituzione o alla struttura simbolica in genere che autonomamente si riproduce. Tuttavia essa è relativa, ovvero dipendente, poiché ogni attribuzione di legittimità interna al campo trae la sua forza in misura tanto maggiore quanto più riesce ad esprimere, direttamente o mediatamente, gli interessi materiali o simbolici della totalità delle classi dominanti e quindi anche quegli interessi di chi pur godendo del dominio sul capitale culturale e simbolico non appartiene a quel campo particolare.

Continuano poi precisando che ogni rapporto di comunicazione che si configuri come AP non si riduce mai solo ed esclusivamente ad un neutrale rapporto di comunicazione, puramente informativo, proprio perché presuppone un riconoscimento di autorità e di controllo sulle modalità di emissione del messaggio e sul suo contenuto (Bourdieu & Passeron, 1970: 65). In funzione di tale necessità ogni AP, pur veicolando del contenuto non fa di tale esito la sua priorità, né la sua funzione precipua dal momento che continua a ribadire per sua stessa costituzione le posizioni di disparità tra l'emittente ed il ricevente. La ricezione dell'informazione è quindi sempre correlata ad un'educazione al rispetto per l'autorità, assicurato attraverso sanzioni socialmente approvate o garantite che facevano tradizionalmente uso della violenza fisica un tempo e che oggi si mascherano in prevaricazioni di natura simbolica. Gli effetti dell'abuso si manifestano in forme di condiscendenza, di adulazione, di sottomissione psicologica che nel corso del tempo si sedimentano nell'*habitus* del ricevente. Essendo il futuro dell'educando dipendente dal giudizio di chi detiene l'AuP egli sarà incline ad accordargli tacitamente il diritto di fargli la lezione e presto inizierà a coltivare entro sé una docilità scolastica ed una sensibilità a punizioni o ricompense di ordine simbolico, come ad esempio i voti, con l'obiettivo di garantirsi una certificazione sociale mediata dall'ottenimento di certi titoli scolastici, ovvero di certe tutele simboliche.

Ogni istanza, sia essa un agente oppure un'istituzione, può esercitare un'AP solo in quanto dispone di un'AuP e ne può disporre solo ed esclusivamente a titolo di mandataria dei gruppi o delle classi di cui impone l'arbitrario culturale in quanto detentrica per delega del diritto di violenza simbolica. La dipendenza dell'AP dall'autorità e quindi dalla delega si rinviene in modo manifesto nel controllo sui privilegi di distribuzione della delega in funzione di titoli che garantiscano la qualità del pedagogo in quanto prodotto di precedenti AP e nella forte limitazione che tale delega impone. Essa infatti sancisce l'impossibilità per l'istanza di definire liberamente il modo e gli strumenti di imposizione, il contenuto imposto e il pubblico al quale imporlo (principio della limitazione dell'autonomia delle istanze pedagogiche). La delega di conferimento dell'AuP è valida solo entro i limiti tracciati dall'arbitrario culturale imposto dalle classi dominanti e quindi resta in essere fintantoché riproduce i principi fondamentali di riproduzione dello stesso arbitrario

(Bourdieu & Passeron, 1970: 68). Non che vi sia un'agire intenzionale del pedagogo e non che egli si presti alla connivenza o alla complicità per sua decisione spontanea, piuttosto accade che egli abbia dovuto riconoscere come legittima la modalità implicita di riproduzione e quindi sia un prodotto di tale riproduzione che è portato a ripetere e riprodurre la struttura, così come gli è stato insegnato e così come molto probabilmente insegnerà. In questo circolo di autoriproduzione si compie la dissimulazione più generale operata dalla violenza simbolica, ossia il mancato riconoscimento della verità oggettiva dell'intera cultura come arbitrario culturale e della sua legittimità in quanto espressione dell'arbitrario culturale dominante che dipende dalle condizioni oggettive imposte dalle classi dominanti e contribuisce alla stagnazione dei rapporti di forza. Perciò la cultura ufficiale è riconosciuta come legittima in funzione del mancato riconoscimento della sua dipendenza dai rapporti di forza fra classi e delle loro coercizioni simboliche.

*3. In quanto imposizione arbitraria di un arbitrario culturale che suppone l'AuP, cioè una delega di autorità, che implica che l'istanza pedagogica riproduca i principi dell'arbitrario culturale che un gruppo o una classe impone come degno di essere riprodotto tanto per la sua esistenza quanto per il fatto di delegare a un'istanza l'autorità indispensabile per riprodurlo, l'AP implica il **lavoro pedagogico (LP)** come lavoro di inculcamento che deve durare abbastanza per produrre una formazione durevole, cioè un habitus come prodotto dell'interiorizzazione dei principi di un arbitrario culturale in grado di perpetuarsi dopo la cessazione dell'AP e perciò di perpetuare nelle pratiche i principi dell'arbitrario interiorizzato (Bourdieu & Passeron, 1970: 76).*

Deve perciò trattarsi di una violenza simbolica ordinaria, continua, routinaria, sistematica che proprio per la sua stessa ripetitività viene assimilata in senso strutturale e ribadita come legittima entro le modalità e le funzioni del sistema d'insegnamento. La costanza instancabile del LP e la durata ufficiale dell'inculcamento (tempo di formazione legittima) mirano ad un'intima riconversione dell'habitus del soggetto sfruttando una riorganizzazione delle sue condizioni sociali e delle reazioni ad esse correlate. L'obiettivo è quello di smantellare l'habitus precedente o talvolta semplicemente di riadattarlo con lo scopo di riformare l'identità uccidendo il "vecchio uomo" e facendolo rinascere *ex nihilo* (Bourdieu & Passeron, 1970: 91).

Alternativa estrema è il LP che si effettua all'interno delle istituzioni totali (Goffman, 1961) (caserma, convento, prigione, manicomi, collegi) ovvero luoghi dove le persone risiedono e convivono per un significativo periodo di tempo in modo da poter essere istituzionalizzate, forzatamente o per scelta, attraverso capillari interventi di confinamento, di disciplina e di stretta sorveglianza resi possibili da un uso inglobante, pervasivo e quindi appunto "totale" del potere. In questi casi limite si denota con la massima chiarezza come il LP sia un sostituto redditizio della costrizione fisica che verrebbe a sanzionare i fallimenti dell'interiorizzazione dell'arbitrario culturale

dominante e che rende tanto di più della violenza corporale proprio in funzione del suo portato simbolico utile a produrre attitudini di conformità al di là della cessazione della sua influenza diretta. Nelle istituzioni totali si consuma un LP tutto mirato alla morte dell'uomo inadatto ed alla costruzione di quello adeguato secondo un programma di deculturazione e riculturazione che ambisce a generare l'*habitus* vergine della primissima educazione per poi fornirgli gli strumenti di riabilitazione atti alla ricostituzione di un'essenziale identità politica di cui poter fruire dentro l'istituzione o al di fuori di essa.

Risultato di un LP riuscito è un *habitus* durevole (capace di trasmettere gli stessi principi impartiti dal LP anche in sua assenza e di farlo a lungo), trasferibile (ovvero utile a generare pratiche modellate sui principi dell'arbitrario culturale inculcato nella più ampia varietà di campi sociali) ed esaustivo (cioè riproduce nelle pratiche quanto più completamente possibile i principi dell'arbitrario culturale, dissimulandone i limiti) (Bourdieu & Passeron, 1970: 78-80). In particolare questa caratteristica di esaustività include il mancato riconoscimento del duplice arbitrario dell'AP e con esso il misconoscimento degli opportunismi etici ed intellettuali che sono correlativi alla delimitazione dell'arbitrario culturale imposto. In tal senso l'esito paradossale e supremo del LP consiste nella formazione di uomini che avendo introiettato discipline e censure, ossia limiti che ne influenzano le disposizioni e le pratiche di condotta, non possono servire meglio gli interessi, materiali o simbolici, dei gruppi o delle classi dominanti poiché si sottomettono alle forme aberranti, umilianti dell'autocensura e dell'autodisciplina che a loro volta sono edulcorate in penose apologie sulla legittimità dell'arbitrario culturale imposto e quindi, per converso, sull'illegittimità di qualsivoglia altro arbitrario culturale, compreso eventualmente quello del soggetto. Ogni apologia di tal sorta non fa altro che giustificare surrettiziamente la dominanza, esaltando la propria adeguatezza all'uso conforme e legittimo, irridendo se stessi nel compiacimento di essere così lodati come organismi prestazionali e performativi migliori, come strumenti più adatti di altri ad assolvere scopi altrui. L'efficacia della riprogrammazione etica e logica prodotta dal LP dipende in larga misura proprio dalla sua esaustività, tanto più totale quanto più riuscita nella paradossale sovversione dei valori, nel confondere la punizione con il premio, nell'amare la prigione e nell'ironia di farsi vittima e carnefice di se stessi. Gli agenti socializzati non sarebbero altrettanto completamente prigionieri dei limiti che l'arbitrario culturale impone al loro pensiero ed alla loro pratica se, rinchiusi dentro questi limiti da un'autodisciplina ed un'autocensura, tanto più incoscienti quanto più completamente ne hanno interiorizzato i principi, non vivessero il loro pensiero e la loro pratica nell'illusione della libertà di un agire autonomo ed individuale e nell'universalità del procedere naturale non soggetto a discrezione morale alcuna (Bourdieu & Passeron, 1970: 87).

L'habitus plasmato dal LP deve perciò essere durevole, trasferibile ed esaustivo. La riuscita del LP si commisura direttamente a questi tre criteri dell'habitus che a sua volta, in quanto centro unificatore e generatore delle pratiche, trova un riscontro della sua efficacia nella realizzazione di colui che per gli autori sarebbe un "uomo riuscito". Egli è l'uomo socializzato secondo un sistema di schemi di percezione, di pensiero, di giudizio e di azione parzialmente o totalmente identici che inconsciamente continua a produrre e riprodurre l'integrazione morale e intellettuale del gruppo o della classe in nome di cui viene esercitato il LP. Il processo di integrazione in un gruppo non avrebbe il suo fulcro esclusivamente in un repertorio di rappresentazioni simili, ma nell'identità degli habitus inculcati dal LP e quindi nei loro processi di strutturazione estesi nel tempo in modo da garantire l'omologazione delle pratiche di formazione identitaria e di comuni grammatiche generatrici di disposizioni. Questo "uomo riuscito" è colui che risponde come si deve, costui reagisce in maniera controllata agli stimoli simbolici che emanano dalle istanze investite dall'AuP che hanno attuato il LP produttore dell'habitus, la sua risposta è la "buona risposta". Egli è poi un consumatore legittimo, ovvero è disposto al consumo di beni materiali, simbolici, culturali che sono prodotti concepiti come legittimi ed è disposto a farlo nelle forme legittime. Poiché il LP produce inseparabilmente il prodotto legittimo come tale e le sue modalità di scambio, di possesso e di fruizione, esso pure istituisce la legittimità di un mercato di opere materiali e simboliche i cui mezzi di produzione sono quasi-monopolio delle classi dominanti (Bourdieu & Passeron, 1970: 80 e 89).

Al termine di questa terza sezione insistiamo su due aspetti fondamentali di cui si tratta e che saranno poi da noi riattivati. Anzitutto vengono distinte due modalità di imposizione educativa: (1) il modo di inculcamento che produce un habitus attraverso una trasmissione incosciente di principi che si manifestano solo allo stato pratico e nella pratica imposta (pedagogia implicita) e (2) il modo di inculcamento che produce l'habitus secondo una metodica organizzata coscientemente e che informa mediante principi formulati e formalizzati (pedagogia esplicita) (Bourdieu & Passeron, 1970: 94). Il primo modo, quello della trasferibilità pratica, meglio dissimula la riproduzione delle disposizioni e quindi nell'intento di un'analisi della violenza simbolica risulta per noi tanto più interessante. È lo stesso modo che ci ha permesso di escludere una complicità soggiacente alla funzione del pedagogo nella parte precedente. È un processo di familiarizzazione automatica ed inconscia che si propaga mediante una condotta esemplare che viene imitata, pur non essendo mai padroneggiata coscientemente né dall'emittente, né dal ricevente. Noi porremo l'attenzione su un modo particolare della pedagogia implicita, quello che ci permetterà poi di svincolare le applicazioni e gli effetti della violenza simbolica dall'ambito pedagogico, ossia la sua estensione limite in cui tutto il gruppo e tutto l'ambiente circostante come sistema delle condizioni materiali di esistenza, in quanto dotate di significato simbolico che conferisce loro un potere di imposizione,

esercitano senza agenti specializzati, né sedi preposte, né momenti specifici un'AP anonima e diffusa. Anonimato e diffusione sono ulteriori modalità di dissimulazione e di dispersione morale e quindi per lo scopo del presente lavoro devono essere isolati come tratti costitutivi d'elezione di una violenza simbolica.

Infine, per completezza, riportiamo un'analogia che ha bisogno di essere discussa e che con troppa sicumera e troppa leggerezza correla l'informazione genetica e quella culturale. Bourdieu e Passeron dicono che l'informazione capace di informare durevolmente i ricettori si chiama "formazione" e sarebbe l'equivalente nell'ordine della cultura di ciò che è la trasmissione del capitale genetico nell'ordine biologico. Continuano poi promuovendo un parallelismo fra l'habitus ed il capitale genetico, tra le generazioni biologiche, le genie, e la generazione di informazione culturale che genera informazione analoga, ossia che si riproduce (Bourdieu & Passeron, 1970: 78). Oggigiorno un piglio tanto disinibito non può non far storcere il naso, a maggior ragione quando rivolto ad analogie troppo audaci che non sembrano reggere la prova del tempo e che non vengono debitamente approfondite e argomentate. Non si può dare per scontata l'evidenza di quanto suggeriscono gli autori ed anzi vorremmo, a loro favore, scongiurare persino la validità di un'ipotesi di fondo che associ tanto intimamente due così diversi tipi di informazione perché potrebbe davvero mettere a repentaglio l'incolumità dell'intero assetto espositivo della teoria, come se fosse deturpata da questa posizione preliminare, come se fosse fondata sul fango. Ci ripromettiamo di criticare in un secondo momento questo problematico passaggio fin troppo vago e allusivo, buttato lì, come si suol dire, poiché vale la pena di affrancarsi dalle facili spiegazioni soprattutto quando concernono una questione tanto esacerbata, quanto retrograda.

*4. Ogni sistema scolastico istituzionalizzato (SI) deve le caratteristiche specifiche della sua struttura e del suo funzionamento al fatto che gli è necessario produrre e riprodurre, con i mezzi propri dell'istituzione, le condizioni istituzionali la cui esistenza e persistenza (autoriproduzione dell'istituzione) sono necessarie tanto all'esercizio della sua funzione propria di inculcamento quanto al compimento della sua funzione di riproduzione di un arbitrario culturale di cui non è il produttore (riproduzione culturale) e la cui riproduzione contribuisce alla riproduzione dei rapporti tra i gruppi o le classi (riproduzione sociale) (Bourdieu & Passeron, 1970: 103).*

Quest'ultimo assioma riconfigura i precedenti concetti all'interno dell'ambito istituzionale ed in particolare l'ambito istituzionale votato all'educazione per eccellenza, ossia la scuola. Lo scarto quindi su cui ora si insiste è quello derivato dall'istituzionalizzazione in corpi, campi e pratiche ufficiali delle modalità pedagogiche già analizzate.

Anzitutto gli autori si servono di Engels e Weber per chiarire come nasca un'istituzione. Pur facendolo in maniera decisamente cursoria, considerato che questa tesi non verte né sulle istituzioni, né in particolare sul sistema scolastico, noi ripercorriamo le brevi righe d'introduzione così come ci vengono presentate. Ebbene, secondo Engels, l'apparizione del diritto in quanto tale, ovvero in quanto realtà definita, regolamentata ed incarnata in un'istituzione sarebbe correlata al processo di divisione del lavoro che avrebbe portato al costituirsi di un corpo di giuristi professionali. Parimenti Weber avrebbe mostrato come la "razionalizzazione" della religione non si possa scindere dalla costituzione di un corpo sacerdotale. Lo stesso dicasi dell'arte che non potrebbe definirsi tale se non fosse stato costituito un campo intellettuale relativamente autonomo e similmente quindi la costituzione del LP in quanto tale sarebbe correlativa alla costituzione di un SI (Bourdieu & Passeron, 1970: 105).

Compito del SI è quello di riprodurre continuamente, al costo minimo ed in serie habitus quanto più durevoli, trasferibili ed esaustivi che siano omogenei tra loro nel più gran numero di destinatari legittimi, compresi anzitutto i riproduttori dell'istituzione per mantenere la sua autonomia interna, pur sempre relativa. Per assolvere invece alla sua funzione esterna di riproduzione culturale e sociale dovrà produrre habitus il più possibile conformi ai principi dell'arbitrario culturale che ha mandato di riprodurre. Le condizioni di riproduzione istituzionalizzata prevedono il reclutamento di un corpo permanente di agenti specializzati, sufficientemente intercambiabili per poter assicurare l'esercizio quotidiano e quanto più esteso territorialmente e per non averne mai carenza in numero, che siano provvisti della formazione omogenea e degli strumenti omogeneizzati e omogeneizzanti che costituiscono la condizione di un LP specifico e regolamentato, un LP istituzionalizzato definito lavoro scolastico (LS). Tali agenti sono dotati di strumenti pedagogici (manuali, commenti, linee guida, programmi ministeriali) in cui vale la pena di ravvisare non soltanto degli aiuti tecnici, ma delle misure di controllo sull'operato dei docenti miranti a garantire l'ortodossia e scoraggiare LS eterogenei o eresie individuali.

La codifica del messaggio scolastico e la sua sistematizzazione oltre alla detenzione del monopolio di produzione di agenti incaricati permettono un'autoriproduzione quasi perfetta che si concretizza nell'inerzia dell'assetto istituzionale. Ogni LS porta con sé il contrassegno delle condizioni istituzionali del suo esercizio che si rilevano con evidenza nella ritualizzazione meccanica e routinaria di esercizi stereotipati di ripetizione assegnati da ripetitori che devono essere quanto più sostituibili sia possibile. L'autoriproduzione si fissa nell'inerzia dell'istituzione tanto maggiormente quanto più la pedagogia resta implicita, ovvero quanto maggiore è la dissimulazione e quanto proporzionalmente maggiore è la violenza simbolica esercitata dal LS. La perpetuità della



routine scolastica trae forza in particolare dalla trasmissione subliminale della pedagogia implicita che abbiamo precedentemente esposto (Bourdieu & Passeron, 1970: 107-108).

Ora la questione della legittimità diventa tanto più cogente perché abbiamo a che fare con un'istituzione deputata all'insegnamento di quel che è legittimo o meno e che svolge un ruolo di rappresentanza della funzione educativa. Siccome il SI pone esplicitamente, quindi sconvenientemente, la questione della legittimità per il fatto di dichiararsi come istituzione pedagogica per antonomasia, esso deve produrre e riprodurre con i mezzi che gli vengono forniti le condizioni istituzionali della sua legittimità, ossia deve produrre e riprodurre il mancato riconoscimento della violenza simbolica che esercita. Il fatto di istituzionalizzare l'AP in un'azione scolastica, richiama l'attenzione sul diritto di legittimità dell'istituzione proprio perché essa deve essere esplicita per poter essere istituzionalizzata, scoprendo così il fianco a possibili accuse. Il SI si esporrebbe a vedersi porre la domanda relativa al diritto di istituire un rapporto di comunicazione pedagogica e di imporre una delimitazione di ciò che merita di essere inculcato, se non trovasse nel fatto stesso della sua istituzionalizzazione i mezzi specifici per annientare la possibilità di tale domanda (Bourdieu & Passeron, 1970: 112). Vale la pena di rivalutare nuovamente una trasmissione tacita dell'ignoranza, intesa non come l'incapacità di trovare risposte corrette, ma come l'impossibilità strutturale di porre un certo tipo di domande che vengono appunto escluse dalla censura e dalla delimitazione dell'arbitrario culturale dominante prima e poi autonomamente dal soggetto educato.

Perciò l'AP generica qui diviene un AP istituzionalizzata, un'azione scolastica, e ciò che conferisce potere all'AP, ossia l'AuP, si ridefinisce come una autorità scolastica (AuS). L'esercizio di una AP istituzionalizzata sulla scorta di un AuS gode della mediazione e dell'autonomia relativa dell'istituzione e quindi vige per delega mediata dall'istituzione. In tal modo la legittimità d'istituzione dispensa gli agenti incaricati dal conquistare e confermare continuamente la loro AuP. Inoltre il SI autorizza lo sviamento dell'autorità di funzione, ovvero l'AuS, decollocandola dall'istituzione stessa e dai gruppi o dalle classi che essa serve e riponendola tutta nella figura del docente, producendo così l'illusione di un'indipendenza di esercizio e di autonomia tralaltro rafforzate dalla funzionalizzazione pubblica del ruolo. Non dovendo rispondere a clienti particolari perché stipendiato dallo stato, l'insegnante si trova nelle condizioni più favorevoli per misconoscere la verità oggettiva della sua mansione, ovvero quella dettata dalle condizioni sociali e istituzionali di ottenimento e mantenimento della cattedra, dissimulando nelle ormai consuete logiche del disinteressamento libero e carismatico la sua pratica professionale, convincendo se stesso e gli altri di operare in grazia di un'onorevole imparzialità di giudizio e di una piena integrità morale (Bourdieu & Passeron, 1970: 116-117).

Perciò né coloro che esercitano il LS, né coloro che lo subiscono arrivano a riconoscere la dipendenza del SI dai rapporti di forza costitutivi della formazione sociale. In questo modo l'istituzione si serve di agenti attivi e soggetti passivi, consuma persone che vengono usate a loro insaputa sia da un lato che dall'altro della cattedra per riprodurre sia l'istituzione stessa nella sua totalità interna, sia l'arbitrario culturale esterno favorevole a coloro che hanno permesso la nascita e permettono il proseguire dell'azione istituzionalizzata di educazione. La realtà simbolica dell'istituzione sopravvive quindi agli uomini che ne hanno incarnato inconsapevolmente le volontà, la promessa di libertà è stata tradita e la ciclicità della violenza simbolica continua a mantenere un ordine invisibile, ma reale almeno quanto reali sono i suoi effetti.

### ***Il Contesto di Origine della Teoria: L'ambito Scolastico.***

È bene tentare di inquadrare l'opera all'interno del suo contesto storico e delle circostanze particolari che ne delineano lo sviluppo. Questo genere di operazione è necessaria anzitutto perché vogliamo presentare il pensiero che vi è esposto con rigor di metodo, a scapito di fraintendimenti, così da non violarne la ricezione. È utile poi per comprendere quali urgenze abbiano spinto gli autori a un lavoro di siffatta natura. Ogni domanda nasce da certe particolari condizioni e da esigenze sentite in un clima storico a cui dobbiamo riallacciarci. Fornire quest'insieme di condizioni al contorno dovrebbe darci una misura di quanto poi potremo trarre dalla teoria senza comprometterne l'applicabilità, capiremo cosa potremo tenere e cosa invece ci converrà lasciare della sua eredità, evitandoci di travisarne il senso decontestualizzandola inopportuna e quella stessa misura ci permetterà di validarne certi usi e di scongiurarne altri che potrebbero essere fuorvianti.

*La réproduction* è il risultato di un lavoro decennale a cui Bourdieu e i suoi collaboratori si sono dedicati a partire dall'inizio degli anni sessanta. È il distillato di una serie di studi condotti dal Centre de Sociologie de l'Éducation et de la Culture di Parigi che si vuol porre in felice continuità con le riflessioni anteriormente sorte in *Les Héritiers* (Bourdieu & Passeron, 1964), esito di ricerche sociologiche incentrate sul campo culturale e intellettuale, sulla scuola e sul suo rapporto con la società. Il modello teorico esposto nella prima parte vuole contribuire, piuttosto esplicitamente, a ridefinire una prospettiva sociologica del potere in senso generale, facendo perno su tutto un insieme di casistiche speciali, di dati demografici, di parametri sociali, di fattualità storiche di cui si fregia la seconda parte per tentare di attualizzare e di avvallare il modello sul piano pratico. In senso genealogico la seconda parte, *Libro secondo - Il mantenimento dell'ordine*, dal taglio più

eminentemente applicativo e di più semplice lettura, è stata concepita per prima proprio per dare preminenza a quelle particolarità empiriche del sistema scolastico francese che si sono potute misurare e da cui per generalizzazione gli autori hanno mosso a una sistematizzazione logico-deduttiva delle tendenze più evidenti, prodigandosi a difesa di una sociologia che fosse capace di dare spiegazioni, non solo descrizioni, ed insistendo sulla necessità di comprendere la disciplina in tutta la sua validità scientifica. Hanno partorito un'interpretazione intrigante, seppur controversa, e daremo un senso dei limiti e delle opportunità che la accompagnano nella critica che seguirà questo paragrafo di collocamento. Noi qui eviteremo di addentrarci nelle dispute sul metodo o sulla scientificità della sociologia, non è certo questione che ci compete, né il presente lavoro potrebbe trarne guadagno di sorta.

L'appendice dell'opera (Bourdieu & Passeron, 1970: 293) ci consente di capire meglio il contesto storico e le speranze che hanno animato questi studi. Si vengono a considerare le possibilità di accesso all'insegnamento universitario francese fra gli anni sessanta e settanta, periodo che rappresenta una circostanza d'analisi privilegiata poiché il sistema accademico del tempo affrontava una fase di transizione, di sensibilità e d'incertezza, una svolta critica che passava sotto il termine inglobante e vago di "democratizzazione". Termine certo non privo di tendenziose connotazioni ideologiche a cui gli autori hanno voluto fornire una critica. In particolare se nel 1961-1962 le disparità fra le varie classi sociali si mostravano, in tutta la loro evidenza, nell' *aut-aut* di un sistema che semplicemente eliminava dall'accesso ai gradi superiori degli studi i ragazzi di origine popolare, tra il 1962 e il 1966 si assiste a un massiccio aumento delle opportunità di accesso agli stessi livelli di educazione per tutte le categorie sociali. A fronte di un diffuso entusiasmo che tipicamente accompagna questo genere di processi di egualizzazione, i nostri autori hanno deciso di porsi in netta controtendenza per vagliare gli effetti reali di una svolta tanto decisiva. La costituzione delle probabilità oggettive di scolarizzazione che distinguono le differenti categorie sociali procede per tutta una serie di puntualizzazioni di carattere pratico-metodologico e giunge a rilevare una reciproca influenza fra le mutazioni del sistema scolastico e la struttura delle classi considerate. Nella fattispecie il gonfiato miracolo della "democratizzazione" verrebbe giustificato da nient'altro che un generale aumento nel numero totale di studenti effettivamente iscritti al sistema educativo superiore. Tuttavia la riforma non sarebbe incentrata sul garantire maggiori possibilità alle categorie sociali deboli, ma pagherebbe il dazio di ampliare *anche* la loro possibilità, pur di implementare probabilità di accesso ben maggiori per le classi privilegiate, permettendo così una super-scolarizzazione di classe, soprattutto per figli di industriali e quadri superiori.

Il processo andrebbe piuttosto inteso come una generale traslazione verso l'alto della struttura delle opportunità scolastiche delle differenti classi sociali (Bourdieu & Passeron, 1970: 301). Se è vero che le possibilità vengono ampliate, è altrettanto vero che mansioni un tempo ottenibili attraverso titoli di grado inferiore cominciano a richiedere titoli di grado più elevato; la svalutazione dei titoli permette di mantenere lo scarto differenziale, nonostante le aspirazioni e le opportunità di ogni gruppo sociale siano state effettivamente innalzate. Perciò pur rilevando un generale aumento dei tassi di probabilità di accesso all'insegnamento universitario, la "democratizzazione" avrebbe consacrato i privilegi culturali e professionali delle classi superiori. Inoltre le ricerche qui presentate metterebbero in luce una devianza sistematica data dall'incanalamento delle classi sfavorite in corsi di studi specifici, ossia quelli di scienze o lettere, escludendo quasi nettamente la possibilità di concorrere per quelli di diritto o di medicina (Bourdieu & Passeron, 1970: 305). In ultima analisi, l'aumento del tasso di ingresso nell'università per ragazzi di origini modeste sarebbe compensato dalla complicità di una restrizione delle scelte, una relega che Bourdieu ritiene pressappoco obbligatoria e che desta il sospetto di fungere da bacino di accoglienza controllato per dissimulare l'esclusione diretta da quegli istituti, quelle sezioni e quelle discipline a cui si accorderebbero le più probabili opportunità di riuscita ulteriore nell'ambito lavorativo. Risulta chiaro il piglio diretto sulla situazione scolastica e quest'approccio deve essere tenuto a mente nel considerare lo spazio di applicabilità della teoria. L'attenzione degli studi sociologici condotti dall'équipe è tutta rivolta a risolvere problemi reali e concreti come quelli esposti nella preziosa appendice critica di cui abbiamo appena riassunto i tratti salienti.

Allo stesso modo gioverà confrontarsi con la seconda parte del libro e condotta pure quest'ultima panoramica dovremmo poterci sentire soddisfatti di aver ricavato un preciso contesto di sviluppo dell'opera e di applicabilità della teoria, oltre ad aver dato conto delle coordinate da cui sono emerse le urgenze che hanno stimolato l'impresa e le sue traiettorie intellettuali. Volgiamo quindi a *Libro secondo - Il mantenimento dell'ordine* e vediamo cosa riusciamo a ricavarne. Si tratta in sostanza di giustificare la teoria sviluppata mostrando come essa permetta di svelare forme particolari di violenza simbolica all'interno del sistema scolastico francese. Il dispositivo teorico non viene perciò *dimostrato*, ma semplicemente viene fatto lavorare su fenomeni meno dispersivi e più circostanziati. Tuttavia, e credo sia bene insistere su questo, l'impressione che si trae dalla lettura è che gli autori non facciano altro che ribadire quanto già dichiarato in precedenza, prendendo a pretesto particolarità che vengono quindi esibite secondo una precisa prospettiva arroccata in posizioni preliminari non vagliate da alcuna critica. Come se sulla violenza simbolica si gettasse uno sguardo già intriso di sospetto che forse per vedere l'invisibile, si rende miope a se stesso perché insiste sui meccanismi di fondo di una violenza che pare essere adottata

nell'esposizione stessa del problema. Ciò che più stupisce è, da un lato, l'anticipazione delle possibili critiche al lavoro che gli autori riportano in tutta trasparenza e con piena consapevolezza (Bourdieu & Passeron, 1970: 34-35) e, dall'altro lato, il fatto che dopo essersi difesi egregiamente con le parole non riportino esempi semplici, non adottino un linguaggio veramente utile alla comprensione, non si evitino tutta l'ipocrisia che denunciano e sbugiardano a spada tratta. Queste e altre questioni saranno affrontate nel momento successivo della critica, ma era doveroso un preliminare avvertimento al lettore. Per ora ci limiteremo ad esporre la sezione così come Bourdieu e Passeron ce la presentano.

La ricognizione nasce con l'intento pratico di poter dare ragione delle difficoltà incontrate da molti studenti provenienti dalle classi più indigenti durante gli anni cinquanta e sessanta e per spiegare come mai così pochi studenti di tale estrazione, che pur ce la facevano a sopravvivere alla scuola secondaria, non riuscivano ad entrare all'università (Grenfell, 2014: 183). Qui si prende in considerazione un periodo di tempo più ampio di quello considerato nell'appendice, in larga misura si considera l'evoluzione del sistema scolastico francese dopo la seconda guerra mondiale. Sistema che negli anni stava andando allargandosi, permettendo un sempre più ampio margine di educazione delle fasce sociali inferiori. Quest'espansione avrebbe poi raggiunto il culmine appunto alla fine degli anni sessanta, almeno per quel che lo studio qui ci presenta, nella fase di "democratizzazione" di cui abbiamo fatto cenno. In parallelo a quest'espansione post-bellica, il sistema educativo francese aveva introdotto delle ammissioni apparentemente fondate sul merito per l'accesso alle scuole di secondo grado e nuovi standard valutativi. Quali? Torniamo alla domanda: perché un tasso così alto di mortalità scolastica per gli studenti originari delle classi sociali più basse? Perché un accesso all'università tanto ristretto, sia in numero, sia nella relega a certe specifiche facoltà? Perché questi nuovi standard di giudizio dipendevano dal rispetto di certe particolari imposizioni, regole di condotta e di linguaggio, che secondo gli autori sarebbero state plasmate su modelli di comunicazione e di comportamento propri delle classi dominanti. Perciò chi era stato educato in ambienti alto-borghesi riscontrava una certa familiarità tra la casa e la scuola e poteva farsi forte di una disinvoltura data dalla fortuna di aver avuto un accesso privilegiato, in larga parte dipendente dalla trasmissione familiare del *capitale culturale* necessario per avere successo durante la carriera scolastica (Grenfell, 2014: 184). Esemplificando la cultura delle classi più agiate, il sistema scolastico le aveva consacrate a modello, ponendo fin da subito le condizioni che avrebbero agevolato gli uni e condannato gli altri, ma velandole con la dissimulazione di certi usi del linguaggio, dell'autorità professorale, dell'indipendenza libertaria sbandierata con orgoglio e della selezione scolastica per esami e concorsi che poi si sarebbe riflessa in una selezione sociale e che

anzi, fin da subito, nasceva come criterio di selezione sociale, ma oscurando la sua funzione oggettiva.

In aggiunta, l'apertura delle scuole alle classi svantaggiate portava gli studenti a nutrire false speranze, scambiando la loro aspettativa di riuscita per un processo di legittimazione, perché da un lato celava il fatto che senza un capitale culturale e linguistico preliminare non avrebbero mai potuto avere alcun successo e dall'altro li rendeva indirettamente complici, ma direttamente colpevoli di un fallimento che veniva subdolamente traslato sul piano di una mancanza di talento naturale o di un'inferiorità personale (Grenfell, 2014: 185), piuttosto che su quello di un più realistico fatalismo sociale, storicamente costruito dalle classi dominanti, per le classi dominanti. Lo stato non poteva più essere ritenuto responsabile delle infelici performance degli studenti o di una loro espulsione a tavolino perché costruiva la legittimazione dell'arbitrario culturale dominante sulla simulazione di una concorrenza leale e paritaria, che si mostrava tanto più imparziale, quanto più basata sul merito. Biasimare lo studente, biasimare il genitore, biasimare indirettamente un'intera classe sociale perché ritenuta inferiore intellettualmente e perché quest'inferiorità era stata comprovata da voti e da esami avrebbe portato a biasimare lo spreco di un'opportunità che, a conti fatti, non c'era mai stata. Per converso alla naturalizzazione del fallimento doveva corrispondere una naturalizzazione del successo: chi ce la faceva era brillante e talentuoso perché era nato così e non certo per la sua posizione sociale di partenza o per il privilegio di essere valutati secondo una meritocrazia strumentalizzata alla riproduzione dei rapporti di forza. In questo modo il privilegio sociale si poteva trovare tautologicamente confermato in una fittizia superiorità naturale che a sua volta si sarebbe riflessa nell'ottenimento legittimo di un titolo che avrebbe quindi permesso di accedere ad un certo privilegio sociale (Grenfell, 2014: 186). Il privilegio rigenera il privilegio nella sua falsa legittimazione, così le gerarchie si riproducono, e compito del sistema scolastico è quello di dare ai meritevoli per definizione la probabilità di essere legittimati, ai meritevoli in potenza l'illusione di una possibilità di riscatto. Ora che abbiamo chiarito le implicazioni di carattere contestuale, vediamo come questo libro secondo metta in mostra forme di violenza simbolica, in particolare quelle basate sull'ineguaglianza di possesso del capitale culturale, per dare un senso dell'alto tasso di mortalità scolastica delle classi dominate e per interpretarlo come un effetto già racchiuso nelle esigenze di riproduzione dell'istituzione scolastica e dei rapporti di forza esterni fra classi, ossia incluso nella priorità di mantenimento dell'ordine.

Nel primo capitolo del secondo libro, *Capitale culturale e comunicazione pedagogica* (Bourdieu & Passeron, 1970: 121), si considera il rapporto pedagogico esclusivamente come un rapporto di comunicazione per trarne una misura della riuscita associando l'analisi delle variazioni empiriche di rendimento a caratteristiche sociali e scolastiche degli studenti. Concentrarsi sul rapporto comunicativo permette di mettere a nudo la funzione sociale del sistema scolastico determinato, poiché sia la funzione ideologica di legittimazione, sia quella di conservazione si concretizzano in processi di pratica comunicativa e perciò si compiono secondo i modi specifici attraverso cui si compie la funzione tecnica di comunicazione.

La carriera scolastica viene quindi associata alla capacità comunicativa intesa come prodotto di un sistema di determinazioni sociali fra cui le condizioni di vita, la posizione nella gerarchia economica, l'ethos di classe, il capitale culturale e sociale, la residenza e in particolare la distanza dal centro di Parigi, il sesso e altri parametri demografici. L'efficacia della comunicazione risulta in quest'ottica socialmente condizionata, ossia influenzata dall'adeguamento tra i livelli d'emissione del messaggio scolastico e quelli di ricezione dello studente (Bourdieu & Passeron, 1970: 162). Per provare a ottenere correlazioni che siano rappresentative della realtà è opportuno evitare di osservare unicamente una popolazione di soggetti sopravvissuti alla scrematura di accesso o di bocciatura, concentrandosi piuttosto sui principi attraverso cui il sistema scolastico seleziona quei candidati le cui proprietà sono quanto più evidentemente il risultato del suo effetto di formazione, di direzionamento e di esclusione quanto più si procede lungo il percorso di studi. Gli autori prediligono a questo proposito l'instaurazione di una relazione sistematica fra i concetti di *capitale linguistico*, inteso come parte del *capitale culturale*, e di *grado di selezione* che deve essere valutata per analisi diacronica sulle carriere degli studenti poiché è proprio il passato della popolazione campione che avrebbe definito certi habitus grazie all'azione continuativa di certi fattori nel tempo. Perciò queste variazioni devono essere comprese come elementi di un processo e non come proprietà sostanziali. Inoltre non è possibile isolare i fattori di condizionamento, infatti non è mai un singolo fattore ad agire, ma sempre e solo la loro configurazione. Il sistema di fattori esercita sulle condotte, sulle posture mentali, sugli atteggiamenti e perciò sulla riuscita scolastica o sull'eliminazione una *causalità strutturale* e quindi non si può in alcun modo dar pieno risalto all'influenza di tale o talaltro fattore, né prestargli un peso uniforme ed univoco nei differenti momenti del processo (Bourdieu & Passeron, 1970: 142).

Il principio cardine, che fa leva sul potere di violenza simbolica attuato attraverso l'uso di un certo tipo di *linguaggio*, è quello della distanza ineguale fra i candidati nei confronti della cultura scolastica, della sua modalità di espressione e delle corrispondenti disposizioni atte a riconoscerla e ad acquisirla. Insistere sul sistema di relazioni fra la formazione istituzionalizzata e la struttura dei

rapporti di classe sarebbe utile a evitare l'errore esiziale di quelle astrazioni reificanti che si votano ad autonomizzazioni e atomizzazioni inconse e che propugnano spiegazioni generalissime e frettolose tutte incentrate sulle aspirazioni degli allievi, sul conservatorismo dei professori o sulla spinta alla motivazione fornita dal genitore. L'analisi proposta vorrebbe invece valutare l'incidenza oggettiva della distanza dalla cultura scolastica sul rendimento, tenendo bene a mente che tale distanza altro non è che lo scarto fra proprietà legate all'appartenenza di classe, come l'ethos e il capitale culturale, e quelle proprietà che sono pertinenti all'organizzazione scolastica. L'effetto di una educazione pre-scolastica continua in cui vengano trasmessi per ereditarietà il capitale culturale e quello linguistico non smette mai di far sentire i suoi effetti. La lingua non è solo una modalità di comunicazione, essa pure vivifica in un vocabolario più o meno ampio tutto un sistema di categorie più o meno complesse, siano esse logiche o estetiche, che possono quindi essere manipolate e decifrate da chi le possiede e da chi ne fa uso (Bourdieu & Passeron, 1970: 124).

Il capitolo si chiude sull'amara constatazione che alla disparità di possesso di capitale culturale e linguistico corrispondono le correlazioni tra la produttività scolastica e la classe sociale d'origine, riaffermando l'autoreferenzialità della meritocrazia scolastica nella misura in cui disattende le aspettative delle categorie di studenti che non importano nell'istituzione i mezzi necessari per adempiere alle sue richieste per il semplice fatto che non gli vengono forniti né dalla famiglia, né tantomeno dalla scuola stessa. Il sistema scolastico rivela di esigere implicitamente un pubblico che può soddisfarsi dell'istituzione solo perché anzitutto l'istituzione può soddisfare le sue di esigenze poiché integrate costitutivamente nel sistema scolastico.

Il secondo capitolo, *Tradizione letteraria e conservazione sociale* (Bourdieu & Passeron, 1970: 165), estende la ricerca precedente specificando il generico rapporto di comunicazione in un rapporto propriamente pedagogico e lo rimette in luce nelle dinamiche di carattere culturale e linguistico che paiono andare a sfavore degli studenti di più bassa estrazione. L'intento è quindi anzitutto quello di promuovere una ricerca che si interroghi sugli strumenti istituzionali e sulle condizioni sociali che garantiscono il perpetuarsi del rapporto pedagogico, soprattutto nel momento stesso in cui la comunicazione pedagogica viene completamente a mancare l'obiettivo di trasmissione del contenuto informativo.

Per distinguere il rapporto pedagogico da quello puramente comunicativo è necessario sottolineare gli effetti dovuti all'autorità pedagogica: il semplice trasmettere un messaggio, se emesso dall'autorità, implica e impone una definizione sociale di ciò che pare degno di essere trasmesso, di coloro che hanno modo e diritto di farlo, quindi di coloro che possono imporre la ricezione, una definizione di coloro che hanno la possibilità di riceverlo, meglio che sono costretti a



riceverlo, e del modo di inculcamento. Questi effetti dell'emissione da parte dell'autorità pedagogica sono ciò che conferisce legittimità e pieno significato all'informazione trasmessa, persino qualora il contenuto informativo venisse completamente annullato. Gli autori sembrano suggerire che il contenuto del messaggio valga quasi a pretesto per ripetere quotidianamente l'azione di lavoro pedagogico messa in atto dall'autorità; così che qualora si dimenticasse tutto ciò che è stato insegnato, rimangano le *formae mentis* ed il loro habitus come effetti più desiderati e compiuti del lavoro sistematico dell'istituzione e dei suoi agenti. Imporre un riconoscimento inconscio della regola mediante il rapporto con l'insegnante sarebbe come una mediazione di imposizione della stessa regola da parte dell'istituzione, incarnata nella figura del docente, e l'imposizione di quella regola da parte dell'istituzione permetterebbe di instaurare un certo rapporto fra i discenti, la cultura ed il linguaggio, pertanto un rapporto con l'arbitrario imposto dalle classi dominanti (Bourdieu & Passeron, 1970: 194). Tutto ciò avviene sotto la dissimulazione dell'autonomia relativa che garantisce la massima performatività dell'impianto proprio nel momento in cui assolve la sua funzione perseguendo unicamente i suoi fini poiché tali fini sono già esteriormente determinati e costretti.

Anche qui la forma di violenza simbolica particolare che viene presa in considerazione è quella relativa ad un certo uso del *linguaggio*<sup>6</sup>. Infatti l'autorità pedagogica, distinzione eletta del rapporto pedagogico da quello semplicemente comunicativo, si riflette in una sorta di autorità di linguaggio, lo influenza in un modo riconoscibile. L'uso di un lessico e di uno stile accademici non farebbero altro che sottolineare l'appartenenza a una certa comunità ed anzi, a certi gradi di quella stessa comunità, giocando sulla reciproca tolleranza fra gli utilizzatori e su malintesi linguistici che si confonderebbero in una nube semantica vaga. Per esempio vocaboli ignoti, eccentrici o ricercati apparirebbero spesso in configurazioni stereotipe capaci di suscitare il sentimento del già inteso. Secondo Bourdieu e Passeron quindi il linguaggio magistrale si reggerebbe non tanto su quel che viene detto, ma su come viene detto, derivando il suo significato completo dalla situazione in cui si compie la comunicazione pedagogica, incorniciata da uno specifico spazio sociale che incentiva tale uso del linguaggio, lo ripete ritualmente in formule e litanie che hanno loro ritmi e loro cadenze (Bourdieu & Passeron, 1970: 167). Perciò l'uso professorale di una lingua professorale sarebbe lo strumento d'eccellenza per l'imposizione dell'autorità pedagogica, il linguaggio sarebbe quel collante di un sistema di costrizioni visibili e invisibili che farebbero dell'azione pedagogica una forma di violenza simbolica. Che la priorità risieda più nel ribadire l'autorità che nel fornire strumenti cognitivi o informazioni culturali sarebbe garantito proprio dall'evidenza che un uso siffatto del linguaggio serve a definire implicitamente ruoli e appartenenze sociali, ma palesemente

---

6 Per una simile prospettiva sul legame tra violenza e linguaggio si può tenere in considerazione *L'Entretien infini* (Blanchot, 1969).

scoraggi la misura del rendimento informativo della comunicazione (Bourdieu & Passeron, 1970: 169). Ogni parlare non può che essere accompagnato da tutto un corredo di modalità, atteggiamenti, flessioni, gesti che suscitano impressioni convergenti e ridondanti e che segnalano, pur inconsciamente, l'appartenenza ad una certa classe sociale. Quest'insieme di dettagli non solo completano la comunicazione, ma sono parte integrante del processo al pari di quanto lo sia il contenuto dell'informazione comunicata. Una misura della confidenza e della spigliatezza dell'eloquio è quindi associabile a certe origini che avrebbero permesso la continuità fra il linguaggio a cui si è stati esposti dalle primissime fasi della puericultura, linguaggio qui detto "naturale" perché naturalizzato, e quello invece "scolastico". I metri di valutazione consistono nel prendere in considerazione certi segni positivi o negativi dell'agio verbale o posturale come l'azione oratoria, le manifestazioni corporali di ansia o imbarazzo, il tremolio delle mani, il volto rubicondo, la maniera. Lo stesso criterio dell'agio verbale veniva usato per distinguere i bilinguisti autentici "naturali", da quelli dotti o scolastici (Bourdieu & Passeron, 1970: 183).

Ora siccome il rendimento informativo della comunicazione pedagogica è sempre funzione dello scarto fra la competenza linguistica degli emittenti e quella dei ricettori, dobbiamo concludere che la distribuzione parziale tra le varie classi del capitale culturale ereditato e di quello linguistico in particolare si configuri come una delle mediazioni meglio nascoste a mezzo della quale si possa instaurare la relazione fra l'origine sociale e la resa scolastica. Qualora il lavoro pedagogico fosse sinceramente orientato alla sua massima produttività, andando utopicamente a favore indiscriminato degli studenti, esso tenderebbe a ridurre quanto più nelle sue facoltà il gap tra il livello di emissione e quello di ricezione, esplicitando con trasparenza codice e strumenti di decifrazione, inoltre espliciterebbe apertamente le condizioni sociali di produzione e riproduzione di questo scarto (Bourdieu & Passeron, 1970: 195-196).

Anche questo capitolo termina sullo stesso motivo del precedente che in effetti, come abbiamo segnalato in apertura all'analisi del libro secondo, è il *fil rouge* che ci accompagnerà anche negli ultimi due: poiché il sistema scolastico non dà esplicitamente ciò che esige, s'intende un preciso rapporto con il linguaggio e la cultura che produce, esso è funzionale e gratificante solo per coloro che già possiedono quel che il sistema non dà, ovvero è adatto solo per coloro che sono stati socializzati ed educati in famiglia a *quella* cultura e a *quel* linguaggio. La scuola sarà perciò utile esclusivamente a coloro che preliminarmente hanno avuto la fortuna di attingere a una formazione che essa non dà (Bourdieu & Passeron, 1970: 198). Agli eredi della lingua e della cultura dominanti tornerà la legittimità della loro grazia e della loro supremazia, come fosse la trasmutazione simbolizzata di un atavico diritto di sangue, come fosse l'ereditarietà legalizzata di una posizione

gerarchica e di un'identità politica, mentre coloro che non sono figli del giusto passato verranno indirizzati da una struttura invisibile al futuro giusto per loro.

Nel terzo capitolo, intitolato *Eliminazione e selezione* (Bourdieu & Passeron, 1970: 203), si mostra come l'esame costituisca una procedura privilegiata di violenza simbolica e di selezione sociale. Il momento della verifica delle conoscenze fa perno sulla dignità imposta arbitrariamente alla cultura dominante e servirebbe a certificare l'acquisizione di un ruolo sociale, più che di certe particolari competenze. È misura di una definizione sociale del sapere legittimo, corretto, e delle modalità approvate per manifestarlo. È quindi un esempio forse più evidente di altri di violenza simbolica, certo più dell'imposizione dei programmi ministeriali che già lo sono, seppur in sordina, perché esprime, impone, sanziona i valori solidali dell'organizzazione scolastica (Bourdieu & Passeron, 1970: 206), esalta solennemente *certe* strutture del campo intellettuale che mediano le strutture imposte dalla cultura dominante. L'esame certifica il possesso di un sapere comune che proprio in quanto tale vuole essere quello più oggettivo e l'unico valido, è il momento cerimoniale in cui si consacra la cultura legittima, un passaggio dal sapere profano a quello sacro.

Per meglio comprendere l'effetto di violenza simbolica della procedura d'esame bisogna evadere dal momento sincronico della valutazione, per riorientare l'analisi secondo una diacronia distesa che tenga in conto anche coloro che all'esame non hanno mai potuto accedervi (Bourdieu & Passeron, 1970: 203). È necessario rivelare ciò che il momento dell'esame nasconde, stornando dall'interrogazione che porta all'eliminazione, all'eliminazione preliminare senza esame, concentrandosi su coloro che abbandonano gli studi o che non riescono ad accedere al sistema d'insegnamento successivo. L'ingiustizia delle discriminazioni fra classi d'appartenenza risulta in rilievo ed accentuata quando le disparità si commisurano alle probabilità di passaggio, piuttosto che a quelle di trionfo nella singola prova. A parità di riuscita, gli allievi delle classi popolari avrebbero maggiori probabilità di auto-eliminarsi dall'insegnamento secondario semplicemente rinunciando ad entrarvi, piuttosto che di essere eliminati in sede d'esame. Ciò anche perché la speranza soggettiva di successo dipende direttamente dalle condizioni che determinano le possibilità oggettive di riuscita che sono peculiari della categoria e quindi la stessa speranza soggettiva deve potersi annoverare fra i meccanismi che collaborano alla realizzazione delle probabilità oggettive (Bourdieu & Passeron, 1970: 226). Per di più, coloro che non si auto-eliminano nella fase di passaggio tra cicli di diverso livello hanno maggiori possibilità di essere canalizzati in trafilè di second'ordine, siano esse istituti o classi o indirizzi, a cui sono accordate minori probabilità di accesso al successivo livello di studi, destini scolastici tronchi che relegano a minori possibilità di sfuggire al verdetto negativo della verifica ufficiale. Dobbiamo quindi rivalutare il momento di

eliminazione all'esame giacché altro non sarebbe se non una ratifica di un preliminare tipo di auto-eliminazione da un lato o di eliminazione differita dall'altro. Bisogna tenere in considerazione sia le decisioni che promanano dal tribunale scolastico e dalla commissione esaminatrice, sia le condanne per difetto o con la condizionale che vengono inflitte alle classi dominate. Tutta l'enfasi posta sull'approvazione del giudizio, l'opposizione promosso-bocciato, cela la relazione fra l'esame e i non candidati, obnubilando i criteri storici e strutturali che l'esame conferma tautologicamente quando opera la sua selezione (Bourdieu & Passeron, 1970: 228).

La tendenza all'autonomizzazione interna dell'istituzione scolastica avrebbe trovato le sue condizioni oggettive di affermazione e compimento nell'incontro con gli interessi della piccola borghesia ossia nella misura in cui ha potuto stringere un patto latente con la struttura centralizzata della burocrazia statale che richiedendo la proliferazione degli esami e dei concorsi nazionali avrebbe promosso l'intensificarsi delle procedure di selezione e reclutamento, offrendo al sistema scolastico l'occasione di farsi riconoscere il monopolio dell'imposizione di una gerarchia unitaria. L'esame si configura come una pratica decisamente appropriata per svolgere la funzione di riproduzione perché può ispirare a tutti il riconoscimento oggettivo della legittimità della selezione sociale e delle gerarchie che ne conseguono, infatti induce coloro che si eliminano ad assimilarsi a quelli che falliscono perché non sufficientemente capaci o devoti e coloro che invece riescono a sentirsi eletti per quel talento che li avrebbe fatti preferire in ogni caso agli altri. Mostrando la funzione di dissimulazione dell'eliminazione senza esame nell'eliminazione giustificata dai risultati scadenti ufficializzati dal processo di verifica si evidenzia come le stesse modalità di esame siano piegate a quelle logiche strutturali che reggono le implicite modalità di eliminazione che l'esame è atto a dissimulare.

Le disposizioni e le predisposizioni negative che conducono all'eliminazione senza esame come la bassa autostima, il deprezzamento del proprio lavoro, la svalorizzazione della prestazione scolastica o la rassegnazione al fallimento e all'espulsione, dovrebbero quindi essere intese come un'anticipazione inconscia delle sanzioni che la scuola riserva oggettivamente alle classi dominate, sanzioni che altro non sono se non forme di violenza simbolica (Bourdieu & Passeron, 1970: 284). La scuola si presta a riconoscere o disprezzare un habitus di classe che si forma al di fuori di essa e che è al contempo principio necessario di tutte le acquisizioni scolastiche. Nella delega del potere di selezione sociale all'istituzione scolastica, le classi dominanti simulano un'abdicazione della trasmissione generazionale del potere a vantaggio di un'istanza percepita come perfettamente neutra e imparziale, rinunciando in apparenza alla trasmissione ereditaria, per sangue, dei privilegi. Il sistema formativo così riesce meglio che mai a contribuire alla riproduzione dell'ordine costituito,

poiché media un passaggio di legittimità secondo le sole modalità concepibili in regime di democrazia, dissimulando la funzione assolta.

La selezione sociale operata a mezzo degli esami e più generalmente conclamata dalla distribuzione di certificati più o meno rari e prestigiosi ha come effetto indissolubile quello di controllare le qualità tecniche (Bourdieu & Passeron, 1970: 242) in accordo con le esigenze del mercato del lavoro in riferimento alla struttura dei rapporti di classe che il sistema scolastico contribuisce a riprodurre. Dal momento che la scuola detiene una funzione tecnica di produzione e di attestazione delle capacità e contemporaneamente una funzione di conservazione e consacrazione del potere e dei privilegi, essa è il meccanismo attraverso cui le classi dominanti riescono a fondare la legittimità della continuità generazionale e gerarchica lasciando agire il meccanismo della dissimulazione che ha per effetto quello di trasmutare dei vantaggi sociali in vantaggi scolastici a loro volta riconvertibili in vantaggi sociali a mezzo delle tutele simboliche di certificazione delle competenze che gli permettono di presentare presupposti scolastici, implicitamente sociali, come prerequisiti tecnici necessari all'esercizio di una professione.

Infine l'ultimo capitolo, *La dipendenza mediante l'indipendenza* (Bourdieu & Passeron, 1970: 244), vuole esaminare una forma più articolata di violenza simbolica, una sua declinazione strutturale, prendendo ad oggetto l'autonomia relativa dell'istituzione scolastica. Il monito generale è quello di guardarsi dall'aderire a categorizzazioni ideologiche che fanno della società, termine vago e dispersivo, la responsabile di una cattiva scuola o di quelle che individuano nella scuola il principio di ogni socializzazione, attribuendole i difetti che poi si ritrovano nella società. Rappresentanti, fra i vari, di queste due tendenze sono l'approccio tecnocratico e quello culturalista. Il primo vorrebbe mettere in luce una soddisfazione delle esigenze sociali a carico della scuola come funzione unica e primaria del sistema. Il metro tecnocratico del rendimento dovrebbe quindi poggiare su un modello impoverito del sistema scolastico che, votato a fini puramente economici, non potrebbe che rispondere alla domanda tecnica di educazione e correlativamente ai capricci del mercato del lavoro, razionalizzandosi in soluzioni di massimizzazione della quantità e della qualità e di minimizzazione dei costi di produzione. Una formazione quindi completamente subordinata alle restrizioni della calcolabilità e della prevedibilità, capace di professionalizzare profili adatti a mansioni specializzate, garantendo qualifiche diverse per qualità e gradi in una serie che risponda per predilezione alle scadenze dettate dal sistema economico. Tuttavia per farlo dovrebbe ignorare le distinzioni di carattere sociale, in particolare quelle di classe, per attingere indiscriminatamente al bacino di riserve intellettuali, sostituendo all'insegnamento di una cultura, destinata a riprodurre la distinzione sociale, un insegnamento puramente prestazionale atto a forgiare alla bisogna dei

professionisti su misura. D'altro canto, l'approccio culturalista peccherebbe parimenti di ingenuità poiché anch'esso non riuscirebbe a tenere in conto le reciproche relazioni fra il sistema scolastico e la riproduzione delle precedenze sociali. Ritenendo che sia unicamente ed univocamente la scuola a dare una certa forma alla società in quanto investita della funzione di inculturazione e di trasmissione della cultura nazionale, essa si esprimerebbe nella sua organizzazione e nel suo funzionamento la gerarchia di valori propri di quella particolare cultura nazionale, permettendone la trasmissione inter-generazionale, ma non dovrebbe alcunché alla sua dipendenza esterna, isolandone così i fini e autonomizzandone a dismisura la libertà interna. Sia la prospettiva della comparabilità universale sotto l'aspetto tecnico-economico, sia quella dell'incommensurabilità e irriducibilità delle singole culture nazionali, non evidenzerebbero le reciproche caratterizzazioni tra legami di struttura e le relazioni fra la scuola e i rapporti di forza fra classi (Bourdieu & Passeron, 1970: 245-246).

Non ammettere le diverse gradazioni di autonomia e dipendenza di un sistema di insegnamento particolare equivale a scadere in semplificazioni generalizzanti come avviene per le logiche di relazione fra sistemi che si esprimerebbero per riflesso o per riflessi che a loro volta riflettono, dissolvendo nell'indifferenziazione le funzioni differenziali assolute da sistemi diversi in relazione a diverse classi sociali in società determinate e in particolari momenti storici. Postulare che il sistema scolastico rifletta il sistema sociale riduce la scuola a una generica funzione di controllo sociale priva di autonomia, privandoci della possibilità di notare ciò che il sistema deve alla sua maniera specifica di assolvere le sue funzioni esterne conformemente ai suoi principi interni, tradotti e ritrasmessi, che definiscono la propria peculiare azione di inculcamento. Per esempio viene segnalata una linea comune negli studenti provenienti dalle classi medie che presenterebbero disposizioni alla "buona volontà" o alla "laboriosità". Queste tendenze generali non possono essere comprese se non si mette in relazione il sistema dei valori scolastici, relativamente autonomo, con l'ethos delle classi medie ovvero con i principi di valore che queste classi accordano ai valori scolastici. Perciò i valori delle classi medie vengono importati all'interno del sistema scolastico e vengono tradotti internamente nella buona volontà e nella laboriosità; la dipendenza sta nel processo di importazione, l'indipendenza sta nella trasformazione dei valori importati che paiono assumere un carattere personale (Bourdieu & Passeron, 1970: 264).

Ancor più bisogna evitare l'olismo di quest'indifferenza alle differenze quando le ideologie amorfe del "controllo sociale" e della funzione tuttotfare, indivisibile e indifferenziata, della scuola conducono alla denuncia concordataria di un'azione pedagogica repressiva in sensi non meglio specificati e quando, come spesso accade, queste stesse ideologie incentivano chiassose rivolte ecumeniche contro una società vaga e spersonalizzata, ridotta a sovrimpressioni mutile di gerarchie

politiche, militari, economiche, burocratiche, universitarie e familiari. La contestazione improvvisata ha per fulcro tutta una serie di delusioni personali che vengono giustificate nell'amalgama confuso di una rappresentazione sincretica e chimerica di alienazioni generiche, astratte, fittizie che vorrebbero fare della rivolta indifferenziata lo strumento di sovversione di ogni gerarchia. Esse quindi sono cieche almeno quanto lo sono il pensiero tecnocratico e quello culturalista, altrettanto quanto lo è, a ben vedere, qualsiasi posizione che pretenda di esaurire il significato di un elemento qualsiasi del sistema di insegnamento accontentandosi di ridurlo unicamente e direttamente alla pretese degli interessi delle classi dominanti, senza rimarcare il contributo che questo sistema apporta da sé alla riproduzione della struttura dei rapporti di classe (Bourdieu & Passeron, 1970: 266).

La spiegazione frettolosa e vaga si lascia sfuggire tutta l'importanza della distinzione che sola può mettere in luce sia l'autonomia relativa, sia la dipendenza del sistema d'insegnamento nei confronti delle classi dominanti. Dovremo allora guardare all'autonomia relativa del sistema scolastico come espressione di un sistema di relazioni reciproche costituito dall'interazione di *strutture* e *pratiche*, attraverso la mediazione dell'*habitus* inteso come prodotto di una struttura esterna che riproduce delle pratiche interne e che a loro volta riproducono delle strutture interne che infine producono l'*habitus* della classe di arrivo: questo è il meccanismo che definisce il sistema di relazioni tra il sistema di insegnamento e la struttura dei rapporti di classe intesa come quel campo di forze che si esprime in antagonismi economico-politici e in posizioni ed opposizioni simboliche. È quindi ben chiaro il fondamento del lavoro empirico che fa da alternativa realistica sia a quella fittizia del pan-strutturalismo macchinale, sia a quella dell'affermazione dei diritti imprescrittibili del soggetto creatore o dell'agente storico.

Così meglio si comprende come l'inerzia tipica delle istituzioni e in particolare il conservatorismo pedagogico sia pure il migliore alleato del conservatorismo sociale, soprattutto perché dissimula il contributo al mantenimento dell'ordine nella tutela degli interessi di un corpo particolare e nell'apologia sperticata di un'indipendenza di pensiero e di finalità proprie. L'istituzione può sfuggire alla storia serrandosi nella produzione dei suoi riproduttori come in un ciclo inscalfibile ed eternamente ricorrente poiché, ignorando qualsiasi altra esigenza che non sia la propria riproduzione, assolve quanto più efficacemente possibile la funzione dissimulata di riproduzione dell'ordine sociale. L'autonomia relativa del sistema scolastico viene quindi compresa in virtù della sua duplicità funzionale poiché il sistema obbedendo alle proprie regole, obbedisce agli imperativi esterni della classe dominante assicurando da un lato la trasmissione ereditaria del capitale culturale e dall'altro assolvendo la sua funzione legittimante, accreditata dalla parvenza della sua autonomia assoluta (Bourdieu & Passeron, 1970: 274). Vediamo ora quindi come la

funzione più propria dell'autonomia relativa del sistema scolastico sia precisamente quella di nascondere la sua funzione oggettiva, in quanto tale funzione può esercitarsi solo se rimane nascosta, e sia perciò rappresentativa di una forma strutturale di violenza simbolica. Una scuola che conferisca ai privilegiati il privilegio supremo di non apparire tali e una stessa scuola che colpevolizzi personalmente i dominati, persuadendoli di essere causa del proprio male, naturalmente incapaci, deve per certo essere una buona scuola che riservi a tutti, indiscriminatamente, lo stesso esito: convincere gli uni e gli altri di aver ricevuto quel che meritavano e di aver quindi conquistato il proprio legittimo destino sociale.



## PER UNA CRITICA DEL CONCETTO DI VIOLENZA SIMBOLICA

---

Apprestandoci a redigere una critica del concetto di violenza simbolica seguiremo l'invito di Bourdieu a pensare *con* e *contro* l'autore. Egli infatti ha spesso ammonito aspramente gli usi intellettualistici o scolastici di certe tendenze commentaristiche (Bourdieu, 2013: 82), poiché non è possibile dare un senso della critica se non evitandosi la piena adesione, dogmatica e indiscussa, da un lato e dall'altro il rigetto senz'appello, l'esclusione a priori o una decostruzione degli intenti teorici che non si serva delle ragioni che informano l'argomentazione di quel particolare sforzo intellettuale. Così Bourdieu ammette di dovere molto all'eredità di Marx, di Durkheim, di Weber nel senso che il suo pensiero è andato raffinandosi sulle traiettorie alterne indicate dall'alleanza e dall'opposizione all'autore. Quindi in integrità con lo spirito espresso da chi si è formato *con* Marx e *contro* Marx, *con* Durkheim e *contro* Durkheim, *con* Weber e *contro* Weber, noi ci sentiremo legittimati a rivolgere una critica alla nozione di violenza simbolica *con* Bourdieu e *contro* Bourdieu<sup>7</sup>.

L'obiettivo è riuscire a ottenere una definizione precisa della nozione. Nello specifico ci interessa esibire il suo legame con il riconoscimento sociale da un lato e indagare la sua doppia natura particolare e strutturale dall'altro. Più nel dettaglio, dovremo procedere ad una critica per approssimazioni successive della formulazione oscillando tra gli estremi di un'analisi concettuale interna ed esterna, così da porre in rilievo quel limite entro cui si genera la comprensione di cosa sia effettivamente la violenza simbolica, tentando di validarne certi aspetti e di arginare derive speculative vaghe o illecite, insistendo sulla sua specificità soprattutto rispetto ad un'analisi delle forme di dominio e di sottomissione. Questo è lo scopo di una critica: segnare un limite, una definizione, una demarcazione e una designazione non soltanto del concetto, ma pure degli usi, legittimi o illegittimi, a cui il concetto può prestarsi. Perciò ci avventureremo in una *Critica della formulazione del concetto*. Anzitutto costruiremo una formulazione del concetto di violenza simbolica, così per come è emersa dall'esposizione de *La reproduction* or ora terminata e la confronteremo con altre concezioni, più o meno prossime, colte dallo studio di opere scelte di Bourdieu in cui si tratta della tematica. In questo modo proveremo ad ipotizzare una formulazione provvisoria trasversale che sarà il nostro punto di partenza. Analizzeremo poi i concetti che contribuiscono a strutturarla, poiché per fare chiarezza su che cosa sia la violenza simbolica, non possiamo evitarci di esplicitare i concetti cardine su cui fa leva la formulazione stessa. Questo

---

<sup>7</sup> Per le più note critiche al pensiero di Bourdieu rileviamo, tra gli altri, Jenkins (1982), Boltanski e Thévenot (1991), Caillé (1994), Honneth (1990), Alexander (2001).

meticolofo intervento di esplicitazione procederà per un'analisi dei concetti *interni* alla formulazione e una corrispettiva analisi dei concetti *esterni*. I concetti interni saranno quelli segnalati dalle parole contenute all'interno della formulazione, quelli esterni invece inquadreranno quelli interni entro un sistema concettuale integrato e relazionale. Spesso, in molti autori, non è possibile comprendere un singolo concetto estrapolandolo dal suo particolare contesto<sup>8</sup>. Accade che l'uso ordinario di una parola venga fatto slittare su un uso doppio, più o meno debitoro all'uso ordinario, che entra in sinergia con altri usi traslati del vocabolo, volgendo ad una flessione semantica inedita ed indicando una particolare modalità di ricezione del discorso. Molti autori tendono a fare usi specifici di certi termini, appropriandosene per strutturare assetti teorici che possono essere compresi solo ritraducendo queste vecchie parole nel loro nuovo significato, nelle relazioni che questi nuovi significati intrattengono tra loro, in teorie che spesso funzionano perché sono tutte interne all'autore, frutto di personali conquiste intellettuali e del loro conseguente guadagno cognitivo.

Mediante il procedere della critica andremo a situare il concetto di violenza simbolica rispetto alle posizioni occupate dai suoi costituenti interni e dai suoi vincoli esterni, in questo modo, rilevando il rapporto che ogni concetto chiave intrattiene con quello di violenza simbolica, daremo una collocazione al concetto, non ponendolo dove crediamo possa stare, ma lasciando che emerga in senso puramente relazionale ed ermeneutico, come se non fossimo noi a definire i suoi confini, ma fossero i confini stessi a mostrarsi nella collisione dei limiti interni ed esterni alla formulazione. Quest'operazione si preannuncia tanto più audace in Bourdieu poiché egli fa largo uso di concetti *aperti* che se da un lato, forti della loro carica suggestiva, spronano alla ricerca e quindi rendono fertile l'intento programmatico, nutrono la curiosità, dall'altro possono facilmente essere vittima di interpretazioni troppo generali, voraci, onnicomprensive e inglobanti che non riescono a darci una misura reale della validità del concetto, compromettendone non solo l'aspetto della comprensione, ma pure quello dell'applicazione empirica<sup>9</sup>. Nella fattispecie, la nozione di violenza simbolica sembrerebbe essere una degna rappresentante di quest'apertura concettuale. Non soltanto perché ha subito un'evoluzione convulsa nel corso del tempo, avvicinandosi in formulazioni tra loro diverse e dispersive inclini al procedere di una produzione eclettica, disparata e colossale che ha saputo varcare terreni estremamente eterogenei muovendo dall'inchiesta giornalistica allo studio

8 Qui riprendiamo Bourdieu & Wacquant (1992: 66): Il ricorso a concetti aperti, per esempio, è una maniera di rompere col positivismo; ma questa è una frase fatta. Per essere più precisi, è un modo costante di ricordare che i concetti possono avere solo una definizione sistemica e sono fatti per essere applicati empiricamente in maniera sistematica. È possibile dare una definizione di nozioni come *habitus*, campo e capitale, ma solo all'interno del sistema teorico cui danno luogo, mai isolatamente.

9 Ancora sulla medesima questione citiamo Bourdieu (2013: 74): I concetti possono - e, in una certa misura, devono - restare aperti, provvisori, che non significa vaghi, approssimativi o confusi: ogni vera riflessione sulla pratica scientifica attesta che questa *apertura* dei concetti, che li rende "suggestivi", e quindi la loro capacità di produrre effetti scientifici (facendo vedere cose prima non viste, suggerendo ricerche da compiere, e non soltanto commenti) deve essere la caratteristica principale di ogni pensiero scientifico nel suo farsi, in opposizione alla scienza già fatta sulla quale riflettono i metodologi e tutti coloro che inventano, dopo la battaglia, regole e metodi più nocivi che utili.

antropologico, dalle statistiche sociologiche alle speculazioni filosofiche, dalle riflessioni sul gusto estetico alle strategie matrimoniali, ma anche e soprattutto perché si tratta non di un problema fra i tanti, ma *del* problema a cui gli sforzi dell'autore si sono sempre rivolti, onnipresente seppur lasciato spesso in sordina come se il fine dovesse restare implicito o non potesse essere confessato apertamente<sup>10</sup>. A fronte di una tale premessa, il nostro intento sarà quello di mettere alla prova il concetto, non confinandolo così da renderlo *chiuso* e inerte, feticcio della pratica metodologica, ma lasciando che trovi la sua disposizione naturale, permettendogli di evidenziare da sé la portata della propria apertura nell'opposizione che essa spontaneamente incontra all'apertura della pleiade di altri concetti aperti attraverso cui si definisce.

### **Una Formulazione Provvisoria Trasversale.**

Proviamo a dare una formulazione provvisoria del concetto di violenza simbolica così per come possiamo costruirla dall'esposizione de *La reproduction*.

**Formulazione Provvisoria [La reproduction]** - *La violenza simbolica è un potere d'imposizione di significati che riesce ad imporli come legittimi dissimulando i rapporti di forza oggettivi su cui si basa, aggiungendo una forza simbolica a questi rapporti di forza. La violenza simbolica è correlata all'educazione, intesa come l'imposizione di un arbitrario culturale da parte di un potere arbitrario attraverso un rapporto di comunicazione continuativo che ha per effetto la produzione di un habitus durevole, trasferibile ed esaustivo, ossia ha per effetto l'interiorizzazione, l'incorporazione e la riproduzione dell'arbitrario. La riproduzione dell'arbitrario culturale tende a riprodurre la legittimazione del potere arbitrario che a sua volta tende a riprodurre l'arbitrario culturale attraverso l'educazione in un circolo di mutua corrispondenza. La violenza simbolica si esercita mediante un rapporto di comunicazione che viene riconosciuto come legittimo, ossia non riconosciuto né in quanto violenza, né in quanto arbitrario, perché promana da un'autorità fondata su rapporti di forza oggettivi avvalentesi di circuiti di legittimazione che a loro volta funzionano per delega d'autorità secondo il principio dell'autonomia relativa.*

---

<sup>10</sup> Così si esprime Bourdieu in un'intervista del 1993: Invece il lavoro di tutta la mia vita è consistito nel prendere sul serio queste forme dolci, impercettibili, insensibili di violenza, di andare a cercare la violenza là dove nessuno si aspetterebbe di vederla, nel rapporto pedagogico, ecc., dove essa è. La mia idea di fondo è che scovando la violenza simbolica, rendendola visibile, manifestandola, si può mettere in moto la ricerca dei mezzi per combatterla. [<https://web.archive.org/web/20080513043250/http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=388>]

Adesso ci converrà raffinare questa formulazione per tramite di sue concezioni alternative rinvenibili in quelle opere di Bourdieu che più dichiaratamente si incentrano sull'analisi della violenza simbolica. Sarà necessario enucleare con quanta più chiarezza possibile il significato e l'uso dei concetti rintracciabili nella produzione di prima mano, ossia a partire direttamente dal significato e dall'uso che l'autore propone. Perciò ci concentreremo in particolare su *Méditations pascaliennes* (Bourdieu, 1998a), *La domination masculine* (Bourdieu, 1998b), *Rèponses* (Bourdieu & Wacquant, 1992), *Ce que parler veut dire* (Bourdieu, 1988) e *Choses dites* (Bourdieu, 2013). È possibile rintracciare i passi di cui ci siamo serviti per quest'operazione di confronto nell'appendice posta in coda di tesi. Abbiamo creduto fosse poco elegante riportare qui delle lunghe citazioni che forse sarebbero risultate di scomoda lettura ed avrebbero potuto interrompere il filo logico dell'operazione. Perciò consigliamo al lettore di prenderne visione prima di procedere, così da sincerarsi della bontà di quel che andiamo ad aggiungere alla formulazione provvisoria.

Proviamo ora ad integrare gli elementi essenziali di queste altre formulazioni del concetto, così da ottenere una *formulazione provvisoria trasversale* che potremo quindi sottoporre alla nostra critica.

***Formulazione Provvisoria [Trasversale]*** - *La violenza simbolica è il potere d'imposizione di significati arbitrari da parte di un potere arbitrario che riesce ad imporli legittimamente come legittimi dissimulando i rapporti di forza oggettivi su cui si basa il potere d'imposizione, aggiungendo una forza simbolica a questi rapporti di forza. La violenza simbolica esercita la sua funzione propriamente simbolica nella "messa in forma" della violenza, ossia nel dare alla violenza una forma che sia riconosciuta, ossia misconosciuta come violenza, e approvata come legittima (eufemismo) e che possa quindi operare pubblicamente e politicamente, sortendo gli stessi effetti di dominio della violenza fisica, ma rafforzati dalla loro legittimazione. La violenza simbolica è ordinaria, insensibile ed invisibile ed è reale tanto quanto lo sono i suoi effetti e tanto quanto lo è la violenza fisica, poiché i simboli sono reali tanto quanto lo sono gli oggetti. La violenza simbolica è correlata all'educazione, intesa come l'imposizione di un arbitrario culturale da parte di un potere arbitrario attraverso un rapporto di comunicazione continuativo, implicito o esplicito, che ha per effetto la produzione di un habitus durevole, trasferibile ed esaustivo, ossia ha per effetto l'interiorizzazione, l'incorporazione e la riproduzione dell'arbitrario culturale. La riproduzione dell'arbitrario culturale tende a riprodurre la legittimazione del potere arbitrario che a sua volta tende a riprodurre l'arbitrario culturale attraverso l'educazione in un circolo di mutua corrispondenza. La violenza simbolica non opera sul*

piano della coscienza o della volontà, ma agisce su disposizioni corporee depositate nell'*habitus* dall'educazione, riattivandole e innescandole così da ottenere un effetto con il minimo dispendio di energia (magia). Agendo su un piano inconscio, non è possibile emanciparsi dalla violenza simbolica a mezzo di una mera intuizione o di una presa di coscienza, ma solo operando un lavoro continuativo di rieducazione che smantelli l'*habitus* precedente e ne costruisca uno nuovo. La violenza simbolica si esercita mediante un rapporto di comunicazione che viene riconosciuto come legittimo, ossia non riconosciuto né in quanto violenza, né in quanto arbitrario, perché promana da un'autorità fondata su rapporti di forza oggettivi avvalentesi di circuiti di legittimazione che a loro volta funzionano per delega d'autorità secondo il principio dell'autonomia relativa. La violenza simbolica è possibile solo in virtù dell'adesione, della collaborazione, della complicità ossia del riconoscimento che il dominato accorda al dominante e al dominio. Tuttavia il riconoscimento non è né l'esito di una coercizione meccanica esterna, né di un consenso razionale, volontario e libero, ma è prodotto dall'incorporazione inconscia nell'*habitus* dell'arbitrario culturale, ossia degli strumenti di conoscenza (disposizioni a particolari schemi di percezione, di valutazione, di azione, di classificazione, di categorizzazione, di distinzione, di credenze) e di comunicazione originariamente e necessariamente generati per legittimare il dominio. Il dominato perciò possiede esclusivamente una selezione particolare e arbitraria di quel che può essere pensato e di quel che può essere detto e tale selezione fa sì che ogni pensiero ed ogni parola del dominato debbano tautologicamente accordare riconoscimento e legittimità al dominio, poiché sono prodotti del dominio stesso. Perciò il dominato nel pensare il suo rapporto con il dominio non può che usare quegli schemi di percezione e di valutazione che sono il prodotto dell'incorporazione delle classificazioni naturalizzate imposte dal dominio e di cui il suo essere sociale è un prodotto. Il riconoscimento su cui si fonda la violenza simbolica richiede sempre un atto di conoscenza di quello che è ufficiale, ossia di quello che deve essere conosciuto e riconosciuto. L'accordo immediato e spontaneo tra le strutture cognitive e quelle oggettive (*doxa*), necessario in quanto le prime derivano dalle seconde, in particolare la corrispondenza fra le distinzioni operate dai pensieri e dalle parole e le distinzioni che si possono rinvenire nel mondo, è il fulcro delle strategie di dissimulazione di più ampia portata, ossia della naturalizzazione, dell'universalizzazione e dell'eternizzazione di processi che, in verità, sono costruzioni storiche e quindi possono essere storicamente decostruiti.

Possiamo ritenerci soddisfatti di questa formulazione che se da un lato non è certo sintetica, dall'altro ci permette di porre in rilievo le nozioni chiave, quelle costitutive della violenza simbolica. È quindi il momento di enucleare esplicitamente i concetti *interni* e quelli *esterni* attraverso cui sia chiariremo la formulazione provvisoria trasversale, chiarendo il significato dei concetti, sia muoveremo ad una critica della formulazione, criticando i concetti che la informano e che segnano il suo limite di pertinenza. Ognuno di essi non sarà mai trattato di per sé, ma sempre e solo in funzione del rapporto che intrattiene con quello di violenza simbolica, al fine di rimarcare le posizioni relative in un assetto strutturale di stretta interdipendenza. Il criterio sarà quello di organizzarli secondo uno schema di priorità dettato proprio dalla prossimità e dalla reciproca dipendenza degli uni agli altri, così da poterci muovere secondo quelle connessioni innervate di rimandi che spontaneamente porteranno all'avanzare del nostro procedere critico.

**Concetti interni:** simbolico, realtà del simbolo, dissimulazione, *doxa*, strutture cognitive/oggettive, naturalizzazione, eternizzazione, universalizzazione, autorità, delega, circuito di legittimazione, autonomia relativa, legittimità, rapporti di forza oggettivi, gruppo, riconoscimento/misconoscimento, forma, eufemismo, dominio, dominante/dominato, educazione, arbitrario, selezione, ufficiale, cultura, pensiero/conoscenza, distinzione (categorie/classi/valutazioni/credenze), disposizioni, azioni, percezione, parole/comunicazione implicita/esplicita, habitus, incorporazione, riproduzione, inconscio, disposizioni corporee depositate, riattivazione/innesco, magia, presa di coscienza, costruzioni storiche.

**Concetti esterni:** potere simbolico, dominio simbolico, capitale simbolico, campo, *senso pratico*, spazio sociale, strutturalismo costruttivista, relazionalità, gioco, *illusio*, interesse/disinteresse, investimento, libido, storicizzazione, propaganda, censura, azione intenzionale, ubiquità, senso comune, visione/divisione, rivoluzione simbolica, sovversione cognitiva, ideologia, rappresentanza, corpo, identità politica.

### ***Delucidazione e Critica del Concetto di Simbolico.***

Senz'ombra di dubbio ci conviene cominciare chiarendo il concetto di simbolico<sup>11</sup>. Esso viene utilizzato da Bourdieu per indicare sia il fatto che la violenza si generi e agisca su un ordine diverso da quello fisico, ossia su una dimensione che è comune agli uomini e che come un velo è calata sulla realtà fisica e materiale, sia per indicare che questa realtà non solo è conosciuta e permette la comunicazione, ma è riconosciuta ossia approvata e accettata, gode di legittimità. In particolare questa comunanza è ciò che permette da un lato la *conoscenza* e dall'altro la *comunicazione*. In altre parole il simbolico in Bourdieu è assimilabile alla cultura, intesa in senso prioritario entro queste due componenti costitutive. I sistemi simbolici sono strutture strutturate che possono agire come strutture strutturanti solo in quanto strutturate da uno spazio sociale e si pongono sempre in funzione dell'integrazione degli individui entro un ordine *gnoseologico* che istituisce un senso di familiarità, un senso comune, o seguendo Durkheim un *conformismo logico* che renda possibile il comune accordo tra le soggettività per la cooperazione sulla base di schemi comuni, un *consenso sul senso* delle dinamiche sociali fondato su distinzioni condivise ed omogenee (tempo, spazio, numero, causa, etc.)(Boschetti, 2003: 122). Il *senso comune* è quindi un insieme di assunzioni di fondo che si danno per evidenti e si credono naturali che è utile ad assicurare una consistenza, un'uniformità ed una coerenza interne alla concezione di un primordiale senso di realtà entro i margini di definiti universi sociali. Esso fornisce tutta una serie di schemi che fanno da background generale al dialogo, al confronto, alla concorrenza o alla collaborazione e, più ampiamente, inquadrano e permettono ogni forma d'interazione sociale.

Tra questi un posto di rilievo spetta ai *principi di classificazione* che si originano dall'incorporazione delle strutture sociali in coppie oppostive che a loro volta agiscono da filtro per la percezione e la concezione della realtà, andando a definire la nostra e le altre posizioni relative così da orientarsi in accordo ad una topologia sociale implicita: alto/basso, bello/brutto, meglio/peggio, vicino/lontano, presto/tardi, raro/comune, leggero/pesante, ricco/povero e così via. In organizzazioni sociali altamente differenziate il senso comune tende ad essere nazionale poiché la stragrande maggioranza dei grandi principi di classificazione, vere e proprie regole distintive riconosciute a livello inconscio, è trasmessa attraverso l'educazione standardizzata e ufficiale, erogata nel praticandato della scuola pubblica. La formazione e le conseguenti assimilazioni graduali di tali categorie generalissime tendono quindi a sostanziarsi in un senso d'identità nazionale che altro non sarebbe se non quell'insieme di macrocategorie omogenee assemblate durante un

11 Una ricognizione attorno all'uso del termine *simbolico* e del suo evolversi diacronico la si può rinvenire in Pinto (1998). Più nello specifico raccomandiamo il saggio fondamentale in cui Bourdieu spiega come debba essere inteso il *simbolico* nel concetto di *violenza simbolica*, ossia *Sur le pouvoir symbolique* (Bourdieu, 1977b).

lungo processo di omologazione e di conformizzazione, propriamente di socializzazione, ossia di abilitazione alla vita sociale (Bourdieu, 1998b: 104).

Bourdieu vuole rimarcare come l'importazione di queste strutture cognitive non si esaurisca nel fattore puramente logico e nelle sue corrispondenze oggettive correlate, ma serva pure a funzioni di natura politica. Questo accade perché introducendo nella nostra società e nel nostro presente quei problemi gnoseologici che Durkheim si poneva nei confronti delle religioni primitive, li si connota di un'inedita consistenza pratica che esorcizza la lontananza prospettica tipica dell'incantato approccio scolastico. Lo studio delle modalità di conoscenza viene così riformulato in termini dei vantaggi che esso può eventualmente procurare all'analisi delle dinamiche di potere e di formazione dei gruppi e perciò quand'esso viene attualizzato e conseguentemente ri-problematizzato in quest'ottica, non può che assumere connotazioni di matrice politica (Bourdieu, 2013: 56). Ecco perché *con* Bourdieu si può considerare l'intero lavoro del sociologo come una disamina dei meccanismi più efficaci e meno evidenti, più efficaci perché meno evidenti, della produzione e della perpetuazione di un ordine sociale che seppure sia palesamente fondato sull'ingiustizia, viene accettato da chiunque con una facilità disarmante, dato per ovvio.

Quando Bourdieu usa il termine *simbolico* intende qualcosa che non solo è correlato ai contenuti della conoscenza e della comunicazione, ma soprattutto qualcosa che è correlato alle *modalità* di conoscenza e di comunicazione. Perciò quando diciamo che la violenza simbolica agisce su un piano cognitivo, intendiamo che primariamente agisce sulle *condizioni di possibilità* della conoscenza e della comunicazione che poi a loro volta determinano quel che può essere conosciuto e quel che può essere comunicato, secondo le loro modalità precipue. Bourdieu coglie l'invito di Durkheim a svincolare i principi di classificazione, concepiti come *forme simboliche* in Cassirer<sup>12</sup>, dalla loro supposta originarietà universale, come se fossero dei *trascendentali*, per riuscire sì nell'intento neokantiano (Humboldt e Cassirer per la tradizione europea o Sapir-Whorf per quella americana) di analizzarli in veste di strumenti d'apprensione e di costruzione della realtà, ma stavolta in forza della loro predeterminazione sociale ed in vista degli esiti di un loro possibile uso politico. Per cominciare la prima operazione da compiersi avrebbe dovuto essere quella di svecchiare il panorama teorico del tempo dalle consuete interpretazioni puramente fiscaliste dei rapporti di forza. Bourdieu rintraccia negli studi di Weber sui processi di *legittimazione*<sup>13</sup> lo snodo cruciale, la chiave di volta per traslare l'analisi delle forme di potere e di dominio sul piano simbolico. Nel momento in cui le produzioni simboliche non assolvono solamente una funzione comunicativa e integrativa, ma pure di costituzione politica e sociale, la genealogia strutturale delle

---

12 Si veda Cassirer (1946: 16).

13 Si veda Weber (1964).



forme di classificazione diviene lo strumento prediletto per impostare una lettura *tautegerica* della narrazione legittimante, ossia un'interpretazione che la riferisca solo a se stessa, esibendo la struttura che soggiace ai meccanismi di produzione simbolica (Boschetti, 2003: 121). È proprio per provare a capire come sia possibile che i dominati accordino con tanta facilità ai dominanti la legittimità del dominio che egli sceglie di indagare gli effetti politici della *cultura*, dei complessi di significati e di significazioni su cui posa tale legittimità ed a questo scopo elabora le originalissime nozioni di *potere simbolico*, di *dominio simbolico* e di *violenza simbolica*.

A nostro avviso Bourdieu non discrimina nettamente il significato e l'uso che fa di queste nozioni e spesso nella sua produzione le si ritrova a ricoprire funzioni analoghe o ad essere in sinonimia tra loro. Il compito del presente sforzo è quello di esplicitare la proposta autoriale e di darne una delucidazione critica, perciò non possiamo in alcun modo esimerci dall'audacia di avanzare una *nostra* sistematizzazione del *suo* pensiero, appellandoci all'esigenza di precisare i refusi, mantenendo quanto possibile un margine di aderenza all'originale e concedendoci così il diritto di servire al lettore una nostra *con*-proposta, talvolta una *contro*-proposta, che si fregi di un limpido argomentare, pronto a trarre tanta più forza dal conseguire un ragionamento trasparente, puro e semplice. A fronte dell'intricato groviglio concettuale che qui ci apprestiamo a dirimere, decisamente articolato e complesso, si perdoneranno delle brusche cadute di registro, dissonanti eppure essenziali alla comprensione e per lo stesso motivo ci prenderemo la responsabilità di suggerire degli esempi puramente teorici, degli esperimenti mentali che possono certo parere estreme semplificazioni, e lo sono in effetti, ma che ci auguriamo siano quanto meno maldestre possibili e che non si riducano a banalizzazioni o travisamenti incapaci di giovare all'intento in alcun modo.

Cominciamo quindi col chiarire come intenderemo il concetto di *potere simbolico* per quel che pertiene a questa sezione di critica. Bourdieu lo associa anzitutto ad un potere di natura diacritica, differenziale, distintiva (Bourdieu, 1988: 107), in particolare un potere che permette l'imposizione di distinzioni mentali a cui poi seguirebbe la costituzione di gruppi sociali distinti e attraverso le azioni dei membri di quei gruppi diventerebbe un potere di costruzione della realtà (Bourdieu, 1988: 110). Per funzionare il potere simbolico deve operare distinzioni che siano conformi alle distinzioni oggettive del mondo, perciò non sarebbe tanto un potere di creazione, ma di rivelazione delle distinzioni. Inoltre non potrebbe funzionare se non si accordasse un certo riconoscimento alla persona che ne fa uso. Perciò è un potere che dipende da quanto la persona è riconosciuta (Bourdieu, 2013: 176-177), dall'ammontare del suo capitale simbolico, dalla sua autorità e dal suo valore sociale (Bourdieu, 1988: 47). È potere di essere riconosciuti e di far riconoscere (Bourdieu, 2013: 62), potere d'imporre l'ortodossia, ossia la visione del mondo legittima

(Bourdieu, 1998b: 194-196), è la forma trasfigurata delle altre forme del potere (Boschetti, 2003: 126-127) che vengono riconosciute perché non se ne riconosce la violenza potenziale e si esercita solo con la complicità di chi lo subisce (Bourdieu, 1998a: 180). Dovrebbe risultare ormai piuttosto evidente come non si riesca bene a capire quali differenze ci siano tra il potere simbolico e la violenza simbolica ed è probabile che Bourdieu impiegasse liberamente i concetti l'uno al posto dell'altro e viceversa.

Noi, privilegiando la descrizione del potere simbolico attraverso la sua azione *magica* (Bourdieu, 1998a: 178), proviamo a ritrarre un profilo un po' più definito del concetto. Cos'è il potere simbolico<sup>14</sup>? Il potere simbolico è la possibilità di sortire degli effetti utilizzando i simboli, ossia utilizzando certe forme comuni di conoscenza e di comunicazione. Immaginiamo di chiedere ad una persona di passarci un oggetto. In quest'interazione così semplice entrano in gioco la conoscenza (entrambi dobbiamo sapere quali sono i pensieri a cui le parole fanno riferimento) e la comunicazione (usiamo un sistema di segni comuni, appunto le parole e la lingua). Quello che può accadere è che la nostra azione simbolica abbia effetto o non ce l'abbia. Nel caso in cui funzioni, accade qualcosa che siamo abituati a dare per scontato, ma che è sorprendente se ci si riflette con più attenzione: l'oggetto sarà nelle nostre mani e noi non avremo fatto altro che consumare una minima quantità di energia per ottenere un effetto che altrimenti ne avrebbe richiesta ben di più, qualcun'altro ha consumato della sua energia, nonché il suo tempo e altre sue risorse, per realizzare la nostra volontà (*magia*). Questo è il potere simbolico. Dal momento che il suo effetto è reale (l'oggetto è tra le nostre mani quando prima non lo era), dobbiamo accettare il fatto che anche i simboli siano reali o che lo siano perlomeno nei loro effetti. Qualora la nostra azione simbolica non funzioni, non avremmo ottenuto alcun vantaggio. Tuttavia dobbiamo domandarci per quale motivo la nostra azione simbolica sia fallita. Ossia, in questo caso, dovremmo chiederci per quale motivo una persona dovrebbe fare quello che un'altra persona chiede.

È proprio in questo passaggio che entra in gioco l'altro concetto fondamentale che Bourdieu associa alla nozione di simbolico, ossia il *riconoscimento*<sup>15</sup>. Questo è essenzialmente il cardine su cui si articola il simbolico, perché seppure agisse per le vie della comunicazione e del pensiero, il simbolico non sarebbe reale, ossia non sortirebbe alcun effetto reale, se non godesse del riconoscimento. Se la persona non assolve la nostra richiesta è perché non la sta riconoscendo, la conosce perché entrambi siamo integrati entro lo stesso sistema simbolico di pensieri e parole, ma non la riconosce, ossia non la ritiene appropriata, adatta, conforme, legittima. Il riconoscimento che la persona dà alla nostra richiesta dipende in larga misura da due parametri, s'intende il

14 Per una diversa concezione del *potere simbolico* inteso secondo un confronto con la prospettiva di Marx si veda Wacquant (1993a).

15 Indichiamo qui alcuni riferimenti per il dibattito sul concetto di *riconoscimento* in Bourdieu cfr. Honneth (2001), Fowler (2009), Lovell (2007). Pur non concentrandosi su un confronto con Bourdieu, il breve testo *Riconoscimento e Disprezzo* di Honneth (1993) può servire, a nostro avviso, come un'agile introduzione al concetto di *violenza simbolica*.

riconoscimento che lei accorda alla nostra persona (la sua stima, il suo rispetto, l'ammirazione, il conto in cui siamo tenuti) e il riconoscimento che accorda direttamente alla nostra richiesta, ovvero quanto la ritenga conforme alla situazione in cui viene espressa. Il primo parametro dipende dal *capitale simbolico* che possediamo e quindi dal nostro potere di essere riconosciuti e di far riconoscere, il secondo dipende dalla coincidenza fra la distinzione che nella richiesta si esprime e la distinzione reale. Il primo parametro è chiaro, sul secondo basti pensare alla differenza che c'è quando una persona inabile al movimento ci chiede di passargli un oggetto o quando ce lo chiede una persona senza impedimenti motori. Perciò il punto fondamentale è quello del riconoscimento. In un caso di neutralità di dominio, via del tutto ipotetica, ma immaginiamola al limite di quel che potrebbe essere un disinteressato rapporto fra amici, l'uno può tanto esaudire la richiesta dell'altro, quanto evaderla, perché non ci sono dei rapporti di forza oggettivi che invitano, caldeggiando, spesso obbligano a riconoscere la richiesta. Qui entra in gioco il concetto di *dominio simbolico* e quindi anche di *violenza simbolica*.

Per meglio comprendere lo scarto che distingue il potere simbolico dalla violenza simbolica dobbiamo continuare a proporre dei casi studio, degli scenari ipotetici quanto più semplici possibili. Quindi immaginiamo che ci sia una persona che tiene sotto tiro un'altra persona con una pistola. In questo caso la violenza non è *già* attuata, poiché ancora la pallottola non è stata esplosa, non si vede alcuna ferita, non scorre del sangue, ma i suoi effetti *già* sono reali. Questa è una componente essenziale della violenza simbolica, essa agisce degli effetti non agendo direttamente violenza fisica, ma promettendola, mostrandola *già* esiste realmente nei suoi effetti. Chiameremo questo carattere *l'attualità effettuale della potenzialità*. Naturalmente, se colui che è minacciato non *conoscesse* le possibili conseguenze future non si comporterebbe di conseguenza, il potere simbolico non potrebbe sortire effetti; perciò anche in questo caso puntare una pistola implica una forma di comunicazione, è infatti una minaccia, e di conoscenza (so che potrebbe togliermi la vita) che sono comuni. Ora puntare una pistola *non* è quel Bourdieu intende con il concetto di violenza simbolica, perché in questo caso il riconoscimento (devo fare quel che mi viene ordinato per non perdere la vita) è estorto, il che equivale a dire che non si tratta di riconoscimento *tout court* e questo esclusivamente perché la violenza è esplicita, ossia non dissimulata. In questo modo, mostrandosi apertamente, perde il suo effetto di legittimazione, non viene riconosciuta entro le regole del gioco e nel suo mostrarsi per quello che è, ossia una coercizione, denega se stessa e perde il suo potere propriamente simbolico, ovvero perde la legittimità che invece le permetterebbe di *continuare* a esercitare i suoi effetti. Cionondimeno l'esempio della minaccia attraverso la pistola mette in luce una peculiarità fondamentale della violenza simbolica, ossia il fatto che se colui che è minacciato si comporterà in un certo modo, lo farà perché teme di essere ucciso e quindi non potrà

scegliere in maniera disinteressata se esaudire la richiesta o evaderla, ma sarà costretto a esaudirla ed è per questo che si tratta di *violenza*. Certo alcuni potrebbero obiettare che la vittima ha comunque modo di scegliere se obbedire o meno e certamente è così, tuttavia dobbiamo ammettere che la situazione particolare in cui egli opera la scelta, facendo leva sul potere oggettivo (non simbolico) che l'uno detiene sulla vita dell'altro, sia estremamente imparziale e che quindi la scelta e la condotta del minacciato siano condizionate al punto tale da supporre che, con buone probabilità, la vittima asseconderà le richieste che gli vengono avanzate.

La violenza simbolica perciò trae la sua forza precisamente da questo genere di *rapporti di forza oggettivi*, quelli di carattere puramente fisico-economico o comunque tutti quei rapporti contrassegnati da una sensibile disparità di capitale oggettivo (non simbolico) e quindi quei rapporti in cui sia esplicito *l'interesse* di aumentare o di proteggere le proprie forme del capitale che tuttavia vengono tradotti in rapporti simbolici capaci di denegare quell'interesse in modo da ottenere riconoscimento, ossia *eufemismi*. Essi consistono nella "messa in forma" delle lotte politiche ed economiche in modo tale che esse vengano dissimulate e perciò riconosciute come legittime, così da potersi mostrare nella loro nuova forma, irriconoscibile. Gli eufemismi sono mediazioni simboliche della violenza e si articolano sulla dissimulazione dell'interesse, ovvero mostrano forme attenuate e addolcite della violenza che imbastiscono un terreno di gioco nuovo in cui la regola vigente è quella dell'*interesse al disinteresse*<sup>16</sup> (nell'amicizia, nell'amore, nella parentela, nella fede, nell'arte viene rimossa la dimensione dell'interesse, ma non può mai essere esclusa), interesse implicito rivolto ai vantaggi simbolici che può fornire un atteggiamento non deliberatamente finalizzato al calcolo strategico (Boschetti, 2003: 42).

I rapporti di forza vengono così trasfigurati in rapporti di senso e perciò le lotte fisiche vengono trasmutate in lotte simboliche per garantirsi il potere di produrre e imporre la visione del mondo legittima, lotte sul senso del mondo sociale, lotte di idee che influenzano il comportamento umano. La simbolizzazione della violenza permette alla violenza di non mostrarsi così da agire gli stessi effetti della violenza fisica, con le differenze che questa violenza sia è effettuale nella sua potenzialità (si conoscono le conseguenze, perciò ci si comporta in modo da evitarle) e perciò agisce prima di mostrarsi, sia ottiene riconoscimento e viene legittimata poiché non si mostra, così che possa continuare ad agire. Ottiene riconoscimento *proprio perché* non viene riconosciuta *come* violenza e non viene riconosciuta come violenza, ossia gode di legittimità, non perché ci sia un consenso razionale e una scelta libera dell'individuo su cosa meriti o meno il riconoscimento, né tantomeno perché lo estorce, altrimenti si denegherebbe, ma perché le persone sono state educate a

16 Sull'argomento rimandiamo a *Un acte désintéressé est-il possible?* in *Raisons pratique* (Bourdieu, 1994). Quest'approccio è valso a Bourdieu aspre critiche di economicismo, in part. Caillé (1988, 1994) che insiste sulle presunte affinità con il paradigma dell'individualismo metodologico e la *Rational Action Theory*, entrambe teorie da cui il nostro autore si è sempre voluto distanziare.

quel riconoscimento. Lo spazio sociale è sempre sia il prodotto che la posta in gioco di lotte simboliche, strutturalmente politiche e cognitive, votate all'imposizione dei principi di *visione* e *divisione* del mondo, lotte legittime per la conoscenza e il riconoscimento, intessute di narrazioni autorappresentative necessariamente legittimanti il cui scopo è quello di ottenere un *capitale simbolico*<sup>17</sup> di rispettabilità e di notorietà sempre maggiore (Bourdieu, 1998a: 194-196). Il capitale simbolico non è propriamente una particolare specie di capitale, infatti sarebbe più consono parlare di *effetti simbolici del capitale (economico, culturale, sociale)*, ovvero ciò che diviene ogni specie di capitale quando non viene riconosciuto come potenzialità di violenza e perciò viene legittimato (Bourdieu, 1998a: 253). Il potere simbolico è una forma trasfigurata e legittima delle altre forme del potere e perciò è solo concentrandosi sulla descrizione dei processi che permettono alle differenti forme di capitale di convertirsi in capitale simbolico che è possibile concepire le dinamiche di relazione sociale in alternativa sia al modello *energetico* in cui esse sono il risultato dei soli rapporti di forza, sia di quello *cibernetico* in cui esse sono il risultato di pure interazioni comunicative. Questi processi di conversione del capitale sono esattamente dei processi di dissimulazione e di *formalizzazione*, ossia di eufemizzazione, che presiedono al trasformarsi del capitale e del potere che vi è correlato, così da riconvertirsi in un potere simbolico, quasi magico, capace di produrre effetti reali senza alcun dispendio apparente di energia (Boschetti, 2003: 16-127).

Concludiamo questo passaggio con un esempio di violenza simbolica e con una chiara distinzione dei concetti con cui abbiamo iniziato. Poniamo che ci sia un poliziotto con una pistola alla cintura in mezzo ad una piazza pubblica. Il poliziotto non sta puntando la pistola. Egli è presente, la sua pistola è presente e si mostrano a tutti. La sola presenza funziona come un regolatore della condotta, invita al rispetto della legge e dissuade dall'infrangerla. Perciò la condotta delle persone sarà influenzata dalla presenza del poliziotto. Dov'è la violenza? La violenza sta nel fatto che il poliziotto non è semplicemente una persona, ma è *anche* un simbolo, come lo è la pistola. Il poliziotto in quanto simbolo comunica molti messaggi diversi, ma nel caso che qui prendiamo in analisi comunica in particolare che lui può usare la pistola in modo legittimo, rispondendo a dei criteri di legittimità può puntare la sua pistola, esplicitando una violenza che prima era solo potenziale, ma *già* in atto e reale nei suoi effetti. Egli comunica persino che può uccidere una persona legittimamente se lo fa in conformità a certe regole. La pistola come simbolo comunica che il poliziotto dispone di un potere oggettivo maggiore rispetto al semplice cittadino ed è potere di vita o di morte. Ben più importante, tuttavia, è che il poliziotto viene riconosciuto dai

---

17 Riportiamo la definizione di Bourdieu (1994a: 144) : Chiamo capitale simbolico ogni specie di capitale (economico, culturale, scolastico e sociale) quando è percepita secondo categorie di percezione, principi di visione e di divisione, sistemi di classificazione, schemi tassonomici, schemi cognitivi che siano, almeno in parte, il risultato dell'incorporazione delle strutture oggettive del campo considerato, ossia della distribuzione del capitale nel campo considerato. [...] Il capitale simbolico è un capitale a base cognitiva, fondato sulla conoscenza e sul riconoscimento.

cittadini, nel senso che essi accettano e approvano la sua presenza e quella dell'arma che detiene. Dovrebbe trattarsi di una situazione paradossale perché i cittadini stanno accettando di poter essere vittime di una violenza fisica che però *già* agisce i suoi effetti prima di attuarsi e quindi sono *già* ignare vittime di una violenza simbolica: i cittadini dovranno comportarsi *in un certo modo* per evitare di essere uccisi. Come possono i cittadini accettare una tale disparità di potere oggettivo? Come possono rendersi complici della loro sottomissione? Proviamo a mantenere fissi i parametri caratterizzanti della violenza simbolica che abbiamo fin qui rilevato, quindi il suo essere una costrizione, l'agire attraverso la conoscenza e la comunicazione, *l'attualità effettuale della potenzialità* ed escludiamo solo quello in analisi, ossia quello della legittimità e del riconoscimento. Immaginiamo che ci sia un cittadino comune in mezzo alla piazza pubblica con una pistola in bella mostra. Egli è un simbolo, stavolta non ufficiale, ed anche la pistola lo è. Sul piano simbolico il cittadino comunica che dispone di un potere oggettivo superiore a quello degli altri cittadini e che può usarlo, ma solo in modo illegittimo, ossia non riconosciuto. Ogni atto di riconoscimento richiede un atto di conoscenza. Infatti i cittadini, in virtù della loro conoscenza, quindi potendo sapere chi è un poliziotto e chi un cittadino comune, non riconoscono a quest'ultimo il potere di fare uso della pistola. Quindi il cittadino comune armato trasmette un messaggio completamente diverso dal poliziotto armato, lo scarto tra i due messaggi sta tutto nel riconoscimento e nella legittimità. Comunicando un messaggio diverso esso sortisce effetti diversi. Dobbiamo continuare a investigare il concetto di riconoscimento e correlarlo all'educazione per capire quel che accade in una situazione tanto ordinaria e tanto scontata quanto quella del poliziotto nella piazza pubblica.

Riprendendo i concetti iniziali, dovremmo aver capito chiaramente cosa si intende per *potere simbolico*. Ogni violenza simbolica è un potere simbolico, ma non ogni potere simbolico è una violenza simbolica e questo è l'apporto critico che noi diamo alla distinzione dei concetti e che in Bourdieu, almeno nelle opere selezionate di cui abbiamo fatto cenno poc'anzi, non abbiamo avuto modo di rilevare. Quando il potere simbolico è utilizzato per instaurare o mantenere un dominio, riconosciuto come legittimo perché non riconosciuto come violento o fondato sulla violenza, sia esso tra classi o tra individui, esso diviene una *violenza simbolica* e quel dominio, un *dominio simbolico*<sup>18</sup> inteso come la capacità di imporre la visione del mondo legittima, principale posta in gioco delle lotte simboliche. Perciò il concetto di *simbolico* che è parte integrante del concetto di violenza simbolica, indica che tale violenza è reale tanto quanto reali sono i simboli ed i simboli sono reali tanto quanto lo sono i loro effetti, essa agisce una costrizione attraverso la *conoscenza* e la *comunicazione* e attraverso *l'attualità effettuale della potenzialità* e, soprattutto,

---

18 In sostanza Bourdieu costruendo una teoria del dominio simbolico, rivolge i suoi sforzi al contributo che le narrazioni, siano esse mitiche o etiche, riescono ad aggiungere alla riproduzione del dominio di cui sono il prodotto.

indica che proprio perché e solo perché la violenza è stata mediata dai simboli (*eufemizzazione*), essa viene misconosciuta come violenza, e perciò viene riconosciuta come legittima, potendo così continuare ad esercitare i suoi effetti.

Un ultimo appunto sull'*attualità effettuale della potenzialità*. Prerogativa di un ordine simbolico, questa *attualità effettuale della potenzialità* consiste nel fatto che la violenza simbolica si manifesta già attualmente nei suoi effetti poiché il simbolo, essendo *qualcosa che sta per qualcos'altro*, come vederemo a breve, può essere qualcosa di presente che sta per qualcosa che accadrà, ovvero può *presentificare* il futuro (come del resto può presentificare il passato, ma non è questo che qui ci interessa). La potenzialità che già agisce i suoi effetti in primo luogo è la possibilità di essere vittima di violenza fisica e perciò, promettendo la violenza fisica come esito di un certo comportamento, si esercita una violenza simbolica costringendo la persona a comportarsi in un certo modo, senza che la violenza fisica debba mostrarsi. Tuttavia questa è solo la prima, certo cruciale, mediazione simbolica della violenza fisica ed è importante notare come l'*attualità effettuale della potenzialità* agisca forme di violenza simbolica a catena, mediazioni di mediazioni, promettendo differenti gradi di violenza simbolica, nonostante tutta la serie di mediazioni abbia sempre per cardine la promessa di una violenza fisica che però viene occultata dall'articolarsi in rimandi di ulteriori mediazioni. Facciamo un esempio. Se il professore promette allo studente un brutto voto a meno che lui non si comporti in un certo modo agisce una violenza simbolica, ma la promessa di quel brutto voto che ancora non è stato ufficializzato evidentemente non è una violenza fisica, ma è a sua volta una violenza simbolica che fa leva sulla promessa di una eventuale bocciatura che a sua volta funziona perché promette di perdere la tutela simbolica del certificato di diploma che a sua volta promette un declassamento della posizione occupazionale che a sua volta conduce ad un minore riconoscimento sociale e così via. Si tratta perciò di presentificare il futuro, ma non necessariamente di presentificare una violenza fisica futura, se non al primissimo grado di mediazione.

Presentificare il futuro significa che il simbolo può far sì che gli effetti di una *possibilità* (essere vittime di violenza fisica o simbolica) siano *già* attuali nel presente dal momento in cui si *conosce* e si *riconosce* questa possibilità. Tanto più questa possibilità viene ritenuta probabile, tanto più i suoi effetti attuali si realizzano nel presente. Anzi potremmo avanzare l'ipotesi che *proprio perché* una possibilità viene ritenuta probabile si realizza secondo gradi dipendenti dalla probabilità che attribuiamo a quella possibilità. Quando ci comportiamo in un certo modo lo facciamo perché vogliamo giungere ad un certo esito, ossia vogliamo realizzare una possibilità. Perciò per comportarci in quel modo intenzionale dovremmo per lo meno aver concepito quella possibilità. Poi i nostri sforzi saranno in qualche modo dipendenti da quanto *crediamo* che la possibilità sia alla

nostra portata o sia giusta per noi o possa realizzarci o ci faccia ottenere quel che desideriamo. Questo tipo di processo viene più volte ripreso da Bourdieu e ne abbiamo già avuto prova durante il capitolo di esposizione de *La reproduction* quando abbiamo parlato dell'accordo fra speranze soggettive e speranze oggettive, dando peso agli effetti *reali* delle speranze soggettive modellate su quelle oggettive. Non vogliamo addentrarci ulteriormente nella riflessione che meriterebbe uno spazio a sé, purtuttavia ci concediamo di insidiare il concetto di una suggestione, forse banale da un lato perché arcinota, ma estremamente affascinante dall'altro: *l'attualità effettuale della potenzialità* è il modo in cui, attraverso l'ordine simbolico e solo in grazia di esso, il futuro *già* esiste nel presente agire dell'uomo ed è forse il modo in cui il futuro realizza se stesso proprio perché *già* contenuto nel presente come l'effetto della conoscenza presente, conoscenza della presenza di una possibilità futura.

Torniamo all'argomento centrale. Ci sono diversi aspetti del simbolico che non vengono chiariti dall'autore e perciò spetta a noi mettere in guardia il lettore ed evidenziarli come dei punti particolarmente sensibili su cui sarebbe necessario insistere. Bourdieu non ci dà una completa definizione di cosa sia un simbolo<sup>19</sup>. Per riuscire a comunicare un messaggio che sia puntuale e preciso anzitutto avrebbe dovuto operare una distinzione fra concetti simili, come per esempio quello di simbolo e di segno. Inoltre avrebbe dovuto porre in rilievo l'effetto che è proprio del simbolo, la sua funzione precipua, per poterne dare una visione più completa. Bourdieu associa il concetto di simbolo sia a quello di comunicazione che a quello di conoscenza, come abbiamo visto, tuttavia un pensiero e una parola sono ben diversi tra loro. In che senso un pensiero è simbolico? In che senso il cognitivo è simbolico? Quando comunichiamo stiamo usando simboli o segni? Non è questo il luogo dove poter approfondire questioni tanto delicate che per certo meriterebbero degli sforzi specialistici più audaci del nostro e più direttamente incentrati sulla tematica<sup>20</sup>. Tuttavia, essendo il simbolico il tratto fondamentale di mediazione della violenza che è oggetto del nostro studio, qui proveremo a dare una direzione su come possa essere inteso il concetto, una *nostra* versione, avendo cura di non mettere in bocca all'autore parole che non gli sono proprie. Definiamo il simbolo attraverso le nozioni di *distinzione*, di *rappresentazione* e di *riconoscimento*, operazioni che pertengono sia all'ordine del pensiero che a quello della comunicazione. Più specificamente proponiamo un'interpretazione del simbolo inteso come una metafora, ossia come *qualcosa che sta per qualcos'altro*. Esso funziona perché ad una cosa ne associa un'altra, in particolare ad una cosa

19 Potrebbe essere utile un confronto con Pinto (1998: 153-154) dove viene fornita un'interpretazione del *simbolico* in Bourdieu: attività di costruzione cognitiva (senso) in opposizione ad azione politica di trasformazione o di conservazione del reale (forza), poi come soggettivo (rappresentazione) in opposizione a oggettivo (struttura), infine come modo di eccellenza (umana, personale) in opposizione a valore commerciale (economia). Bourdieu insiste però sulla *realtà* del simbolo in Bourdieu (1998b: 44-45) e viene ripreso sul punto e critica da Bon & Schemeil (1980) i quali sostengono che il concetto di *violenza simbolica* non tenga in debita considerazione l'uso fisico della violenza per il mantenimento dell'ordine sociale.

20 Si faccia riferimento a Boudon & Barricaud (1991) per approfondire il punto.



materiale o ad un comportamento o comunque a qualcosa di empirico, associa un'idea. Perciò la cosa materiale non è mai solo ed esclusivamente quella cosa materiale, ma anche *rappresenta* quell'idea, è anche quell'idea. Come la cosa materiale genera effetti nella realtà, l'idea che è associata a quella cosa materiale genera parimenti effetti nella realtà. Tuttavia il simbolo nasconde gli effetti che genera l'idea dietro la materialità della cosa e in questo modo è possibile lasciare che l'idea influenzi le condotte, senza che si mostri esplicitamente. Tuttavia è evidente l'assoluta insufficienza di questa spiegazione. Infatti non possiamo credere che se mostriamo una bilancia ad un uomo egli venga influenzato dall'idea di giustizia che però si nasconde dietro la bilancia e l'uso che tipicamente si può fare di essa. Per comprendere cosa sia un simbolo dobbiamo partire dai concetti di divisione e di unione, ossia di distinzione e di *associazione*.

Immaginiamo che noi vogliamo far esistere qualcosa che non esiste, immaginiamo che vogliamo creare qualcosa. Non però qualcosa di materiale, noi vogliamo provare a creare un'idea. Proviamo con l'idea di *giustizia*. Anzitutto chiediamoci com'è che può esistere l'idea di giustizia? Non è lì e già data come può esserlo un oggetto. Perciò diremo che l'idea di giustizia *esiste* nel momento stesso in cui i suoi effetti sono reali. L'unico modo per far sì che gli effetti dell'idea di giustizia siano reali è servirsi degli uomini, l'idea può generare i suoi effetti solo attraverso il comportamento degli esseri umani. Nel momento in cui un uomo si comporta in un certo modo, per esempio riconosce certi comportamenti e ne disprezza altri, perché *crede*<sup>21</sup> nella giustizia, allora l'idea di giustizia esiste. Inoltre se attraverso un'azione comunicativa associata all'idea di giustizia riusciamo a ottenere qualcosa che desideriamo attraverso un'altra persona (è giusto che tu faccia questa cosa per me) allora avremo sfruttato un potere simbolico correlato all'idea di giustizia. In particolare, se attraverso un atto linguistico riusciamo a far sì che un uomo si comporti nel modo che noi desideriamo, ossia per costrizione divenga uno strumento della nostra volontà ed esprima la nostra volontà e potenzialmente non la sua, riconoscendo come legittima la nostra richiesta per evitarsi delle forme promesse di violenza, l'idea di giustizia avrà sortito effetti reali in quanto violenza simbolica e perciò diremo che effettivamente esiste. Proviamo a capire come sia possibile far esistere un'idea che prima non esisteva, congetturando delle operazioni mentali che siano tutte interne al soggetto. Solo in un secondo momento rettificheremo quest'approccio introducendo il contributo di strutture sociali esterne all'individuo, riallineandoci all'impostazione di Bourdieu.

Partiamo dal nostro pensiero che non viene comunicato a nessuno. Anzitutto dobbiamo dividere il pensiero e per ora facciamo come se tale divisione fosse operata originariamente dal pensiero su se stesso. Dal singolo atto di divisione nasce la coppia di opposti *uomini che uccidono*

---

21 Da Bourdieu (2001: 241) : Credere è letteralmente collocare il *kred*, cioè la potenza magica, in un essere dal quale ci si attende protezione, e conseguentemente credere in lui.

*altri uomini/uomini che non lo fanno*. In questo modo abbiamo non creato, ma *manifestato* una parte della realtà che prima non potevamo distinguere. Solo grazie a questa distinzione del pensiero, la divisione che genera i due complementari, possiamo ora distinguere ciò che prima non distingevamo, solo ora possiamo vedere quel ci era impossibile, ossia che gli uomini si dividono in uomini che uccidono altri uomini e uomini che non lo fanno e il loro insieme esaurisce tutte le possibilità. Nel mondo *già* c'erano uomini che uccidevano altri uomini e uomini che non lo facevano. Tuttavia, operando questa distinzione del pensiero, manifestiamo a noi stessi e ci rendiamo visibile una divisione della realtà che prima non potevamo notare altrimenti. Da questo momento, per noi, non soltanto sarà reale la divisione che *già* c'era nel mondo e *già* esercitava su di noi il suo effetto, ma sarà reale qualcosa di nuovo che prima non c'era, ossia il nostro comportamento sarà influenzato non solo dal fatto che ci sono uomini che uccidono altri uomini e uomini che non lo fanno, come già accadeva, ma dal fatto che *sappiamo* che ci sono uomini che uccidono altri uomini e uomini che non lo fanno (*conoscenza*). La *manifestazione della distinzione* che prima era nascosta ha un effetto su di noi e sulla nostra condotta. Perciò diremo che nel singolo atto di divisione qualcosa è stato *manifestato*, ossia già c'era ed ora ci appare, ma qualcosa anche è stato *creato*, in particolare è stata creata la manifestazione degli opposti che ora ha effetto su di noi, quando prima invece non lo aveva. Il singolo atto di divisione agito dal pensiero non solo rivela la duplicità complementare degli opposti, ma genera pure un terzo *ex novo*, che è l'idea e che da questo momento avrà un effetto su di noi. Questo va rilevato come un nostro apporto critico alle riflessioni dell'autore che invece si è fermato al constatare come le distinzioni operate dal pensiero debbano essere fondate in distinzioni oggettive della realtà fisica per funzionare come simboli attraverso cui agire forme di potere simbolico. L'emergenza dell'idea è tuttavia in piena coerenza, e forse pure implicitamente già integrata, con l'assetto teorico generale teorizzato da Bourdieu che aveva per obiettivo proprio quello di esibire come le idee e la cultura permettessero all'ordine dominante di prodursi e riprodursi sotto l'egida della loro legittimazione.

Riprendiamo con la nostra riflessione sul simbolico e su cosa sia un simbolo. Finora abbiamo associato alcune cose e altre le abbiamo distinte. Abbiamo distinto il comportamento di chi uccide un essere umano dal comportamento di chi non lo fa, questa è la distinzione nella *cosa materiale*. Questa distinzione si manifesta ed è nuova e reale, cioè può generare effetti reali, diciamo *esiste* solo perché abbiamo operato una divisione sia nel mondo per tramite del pensiero, sia nel pensiero mediante il pensiero stesso. Tuttavia abbiamo necessariamente e simultaneamente anche associato, in particolare abbiamo associato la distinzione relativa alla *cosa materiale* alla distinzione del pensiero e quindi alla manifestazione della distinzione del pensiero, cioè all'idea. Ci basterà ora nominare gli *uomini che uccidono gli altri uomini* come ingiusti e *gli uomini che non*

*uccidono gli altri uomini* come giusti. Dalla divisione fra giusti e ingiusti emerge il terzo elemento, la manifestazione della divisione, il *sapere* o il *conoscere* chi è giusto e chi non lo è. Per iterazioni successive simili convogliate sotto la stessa categoria nasce l'idea di giustizia ed inizia ad avere il suo effetto su di noi. Il simbolo non solo associa le divisioni oggettive alle divisioni del pensiero, ma siccome le divisioni del pensiero generano la manifestazione della divisione, cioè generano l'idea, il simbolo pure associa le divisioni oggettive all'idea. In questo senso il simbolo è *qualcosa che sta per qualcos'altro* oppure si può anche dire che il simbolo *rappresenta*.

Non serve certo parlare di un concetto complesso e inflazionato come quello di giustizia per rendere conto di cosa sia un simbolo. Permettiamoci un esempio più triviale dove introduciamo un'altra componente essenziale del simbolo, ossia dopo la *conoscenza*, introduciamo la *comunicazione*<sup>22</sup>. Poniamo che una persona indossi dei mocassini e un'altra delle sneakers. Nel nostro sistema culturale è evidente che né i mocassini, né le sneakers siano dei segni. Tuttavia è altrettanto evidente che siano dei simboli. I mocassini sono oggettivamente distinti dalle altre calzature in virtù delle loro proprietà oggettive particolari, ossia vengono *riconosciuti* come mocassini poiché *si conoscono* le loro proprietà distintive e lo stesso vale per le sneakers. La distinzione delle variabili oggettive viene associata alla distinzione del pensiero per coppie oppostive. Perciò i mocassini saranno associati alla coppia elegante/non elegante e le sneakers alla coppia sportivo/non sportivo. Chi sceglie di portare i mocassini sceglie di *comunicare* agli altri la sua eleganza, chi sceglie le sneakers sceglie di *comunicare* agli altri la propria sportività. Inoltre qualora l'indossatore della calzatura non avesse consapevolezza di questa dimensione comunicativa del simbolo, cioè quand'anche la sua non fosse un'ostentazione deliberata, egli non potrebbe in alcun modo evitarsi di comunicare un messaggio (sulla nota intuizione di come persino il silenzio di una persona sia informativo). Poi l'eleganza potrà essere associata ad altri tratti di distinzione che possono essergli affini, come la grazia o un modo cortese o affettato, e lo stesso potrà accadere per la sportività a cui saranno magari associati un atteggiamento disinibito o una prestanza fisica di cui far vanto e tutto questo in lunghe è più o meno coerenti catene associative di distinzioni. Resta il fatto che sia nel caso dell'eleganza, che in quello della sportività le rispettive manifestazioni delle distinzioni, il *sapere* o il *conoscere* cos'è elegante e cosa sportivo, le *idee* di eleganza e sportività stanno *già* agendo degli effetti reali sia sulla persona che le indossa, sia su coloro che notano, riconoscono, quella distinzione. Questi effetti possono realizzarsi solo nel momento in cui si *riconosce* il simbolo, anzi sarebbe più preciso dire che il simbolo è tale solo quando viene riconosciuto. Un mocassino o una sneaker sono riconosciuti come simboli di eleganza o sportività

22 È anche in virtù della *comunicazione* che i rapporti di forza bruti, instabili e sempre suscettibili di essere sospesi, possono essere convertiti in rapporti durevoli di potere simbolico a cui ci si sente in obbligo di rispondere. In questo modo il capitale culturale o economico diventa un capitale simbolico perché saremo chiamati a rispondere al rispetto, alla devozione, all'autorità, alla riconoscenza. La dipendenza economica (interessata) si dissimula in dipendenza personale (disinteressata) sul principio di un *interesse al disinteresse*.

solo se li associa, per questioni culturali, alle idee di eleganza e di sportività. Perciò non solo il simbolo è *qualcosa che sta per qualcos'altro*, ossia *rappresenta*, ma per esercitare l'effetto dell'idea che rappresenta deve essere *riconosciuto*.

Per trattare del riconoscimento che sta alla base del simbolico, dobbiamo necessariamente entrare in un'analisi di carattere sociale e politico. L'esempio della giustizia è ben diverso da quest'ultimo sulle calzature. Infatti nel primo abbiamo assunto che tutto accadesse fra il soggetto e il mondo e che esistesse un soggetto non sociale e non socializzato, come se la fondazione della visione del mondo fosse tutta interna al soggetto e alla riflessività del suo pensiero. Perciò per Bourdieu e per noi *con* lui, un caso da laboratorio sterile, scolastico. Si tratta di un'ipotesi fittizia che però ci ha consentito di spiegare con quanta più semplicità possibile la dinamica complessa che nel simbolo permette di associare le divisioni del pensiero a quelle oggettive, rimarcando il punto essenziale della generazione dell'idea intesa come manifestazione della divisione. Nel nostro secondo esempio, quello sulle calzature, abbiamo invece introdotto lo spazio sociale parlando di un'azione comunicativa e del riconoscimento. Proviamo a dare un senso di realtà al processo che abbiamo descritto nel primo esempio dirottando quell'altezza della riflessione su un terreno più solido. Ci interessa rendere al simbolo, oltre alla sua portata rappresentativa, anche il suo costitutivo legame con il riconoscimento. Qual è l'errore? Quello di credere che il soggetto abbia operato una divisione nel mondo attraverso un'autonoma divisione del pensiero. Il rapporto deve essere invertito e perciò dobbiamo partire dal fatto che quella divisione nel pensiero è *stata posta* dalle strutture storiche e sociali esterne al soggetto.

Proveremo quindi a ricostruire un caso più realistico e meno scolastico del precedente in parte *con* Bourdieu e in parte *contro* Bourdieu. Infatti egli ha giustamente voluto insistere sull'assurdità di un supposto potere *illocutorio* della parola, denunciando le posizioni intellettualistiche di Austin<sup>23</sup> (Bourdieu, 1988: 84-85), mostrando chiaramente come il linguaggio non possa essere considerato in qualità di oggetto autonomo, un feticcio teorico da analisi semiologica, ma riceva la sua forza dall'esterno, ossia dalla dimensione sociale, dimensione in cui nasce ed in cui ritorna, sua origine e fine. Dacché i sistemi simbolici sono strutture strutturanti soltanto in quanto strutturate non è più possibile concentrarsi solo sulle logiche interne delle forme simboliche secondo i rigidi paradigmi regolativi di un determinismo formalista come avrebbe voluto la tradizione dello strutturalismo della prima ora, da Saussure a Lévi-Strauss (Paolucci, 2011: 65). L'errore scolastico deriva dal fatto che gli schemi classificatori, pur essendo delle disposizioni corporee (*tassonomie pratiche*),

---

23 In particolare in riferimento alla nota opera *How to Do Things with Words* (1962) dove, secondo Bourdieu, l'autore non sottolinea come alla base della performatività verbale debba essere sottesa un'educazione sociale. Per ulteriori e autorevoli sviluppi del dibattito si veda Butler (1996).

funzionali allo stato pratico e secondo il *sensu pratico*, possono essere oggettivati. Il processo di oggettivazione avviene a carico di una *codifica* che presiede ad un controllo logico di coerenza interna, ovvero ad una *formalizzazione* della pratica che si ufficializza e si universalizza in virtù di una condivisa normatività esplicita. Tutto ciò avviene quando il pensiero che è già stato condizionato da distinzioni pratiche introiettate nell'*habitus* torna su se stesso e riflessivamente astrae la distinzione da cui si è originato. Perciò la lingua, per esempio, non è un codice in sé, ossia un insieme di segni (qui distinguiamo chiaramente il *segno* dal *simbolo*) normato internamente, ma lo diventa nel momento stesso in cui gli schemi informativi sociali, le tassonomie pratiche dell'oralità, vengono a sistematizzarsi in una grammatica che renda espliciti e puntuali degli usi già presenti, codificati in un canone che ne comprovi la conformità per l'uso di una lingua omogenea e ufficiale. Essa diventa il metro universale di omologazione (ὁμολογέω), ossia la misura per assicurarsi che a parole uguali corrispondano usi e significati concordi. Solo in questo ritorno del pensiero condizionato è possibile giungere ad un riconoscimento, una *conoscenza che conosce se stessa*, solo munendosi di un codice di controllo la lingua ratifica la sua esistenza, la giustifica, la regola e perciò inizia ad esistere ufficialmente creando un consenso controllato sul senso della lingua (Bourdieu, 2013: 109-119).

Noi concordi seguiamo la via che ci è stata indicata, ma criticandola per certi aspetti. Se vogliamo comprendere cosa sia un simbolo dobbiamo anzitutto comprendere come funziona il riconoscimento, non nel senso di una pura associazione delle proprietà, come già abbiamo fatto (conosco l'insieme delle proprietà e quindi riconosco), ma da una prospettiva di carattere comunicativo e quindi inerentemente sociale (conosco quell'insieme di proprietà *perché preliminarmente* ho riconosciuto delle distinzioni e sono stato riconosciuto dal gruppo). Crediamo che Bourdieu si sia arreso troppo presto nella riflessione e non sia riuscito a dare conto della reciprocità propria del riconoscimento cognitivo e di quello sociale, perché la stessa parola sembra indicare indistintamente due diversi processi di riconoscimento in cui quello sociale, per coerenza con l'approccio dell'autore, deve avere una priorità su quello cognitivo. Questo doppio volto della nozione è, a nostro parere, uno dei punti critici più delicati perché davvero il concetto di *riconoscimento* è la chiave per comprendere il simbolico e quindi per comprendere la violenza simbolica. Inoltre se per un verso Bourdieu ha voluto buttare nel calderone dei *rapporti di forza oggettivi* la violenza fisica (Bourdieu, 1998: 102), senza però domandarsi approfonditamente da cosa nasca quella violenza, dall'altro ha pure mancato di mostrare l'emergenza di un terzo elemento, fondamentale e in felice accordo con la sua teoria, nel momento di costituzione di un gruppo. Procediamo perciò sulla *nostra* strada e proviamo a vedere quel che ne risulta.

Come abbiamo già avuto modo di constatare il momento originario in cui si dà riconoscimento al potere arbitrario e all'arbitrario culturale si regge sull'autorità di coloro che emettono il messaggio. Quest'autorità è stata acquisita, in principio, attraverso un'azione di violenza fisica extralegale (Paolucci, 2011: 68) che ha permesso una primigenia forma di riconoscimento. Solo successivamente, attraverso una narrazione che potesse legittimare il potere costituito e giustificarlo, la violenza fisica ha potuto celarsi in quella simbolica. Ogni riconoscimento trae origine dalla conoscenza e la conoscenza ereditata attraverso l'educazione è *una particolare conoscenza*, un *arbitrario*, cioè una selezione di pensieri e parole che *necessariamente* e originariamente si sono trasmessi sotto un certo dominio, forgiati da quel dominio per quel dominio e quindi sopravvissuti *solo perché* conformi a quel dominio, adatti o adattati a quel dominio. I pensieri e le parole che non si sono adattati all'ordine, quelli non propri dell'arbitrario, sono caduti nell'impensabile e nell'innominato o forse nel difficilmente pensabile e nel difficilmente nominabile volendo lasciare un margine di libertà attiva all'*habitus*. Perciò la persona che è stata educata *non può che* dare riconoscimento e parimenti *non può* vedere la violenza per il semplice fatto che è stata educata a *distinguere* la violenza, ossia a conoscere certi fenomeni sotto la categoria di violenza e altri no, in modo del tutto arbitrario, ossia in piena conformità all'ordine. L'educato non può che usare quei pensieri e quelle parole che si sono trasmessi fino a lui *proprio perché* legittimavano l'ordine e quindi potevano sopravvivere, perciò usando quei pensieri e quelle parole, l'educato non potrà che legittimare tautologicamente l'ordine. Veniamo ora al punto di rilievo della critica, ossia all'altro aspetto del riconoscimento, quello evaso da Bourdieu, il *riconoscimento sociale*. Le distinzioni a cui le persone danno riconoscimento sono alla base della formazione dei gruppi, ossia di distinzioni fra persone, distinzioni sociali. È possibile concepire un'azione politica solo a patto di presupporre una conoscenza comune degli agenti sul loro mondo sociale. Agire sulla conoscenza che gli agenti hanno del mondo sociale, producendo e riproducendo rappresentazioni di quel mondo, permette di agire su di esso *mediatamente*, il che vuol dire attraverso le rappresentazioni che gli agenti possono farsi<sup>24</sup>. La stabilità dell'ordine sociale è dovuta proprio all'imposizione, prodotta e riprodotta, di schemi classificatori che generano un riconoscimento dell'ordine, ossia un disconoscimento dell'arbitrario, poiché sono conformi alle classificazioni oggettive. L'adesione *doxastica*<sup>25</sup> all'ordine si incardina sulla corrispondenza e sull'apprensione immediata tra strutture oggettive e strutture cognitive. L'ordine dominante tende a imporre la percezione dell'ordine stabilito come naturale (*ortodossia*) grazie alla distorsione dei sistemi di classificazione imposti e

24 La sovversione cognitiva deve essere intesa come un'azione politica, si veda a proposito Bourdieu (1998b: 142): [...] Ora, l'obiettivo di qualsiasi movimento di sovversione simbolica è quello di operare un lavoro di distruzione e di costruzione simbolica teso a imporre nuove categorie di percezione e di valutazione in modo da costruire un gruppo o, più radicalmente, a distruggere il principio di divisione stesso secondo il quale vengono prodotti sia il gruppo stigmatizzante sia il gruppo stigmatizzato.

25 La *doxa* viene anche definita, in stretta correlazione con il concetto di *arbitrario culturale*, come un punto di vista particolare, ossia quello dei dominanti, che viene esposto ed imposto come un punto di vista universale, cfr. Bourdieu (1993).

all'accordo fra questi e le distinzioni sociali. Fin qui stiamo seguendo il nostro autore (Bourdieu, 1988: 121).

Ora, noi vogliamo spostare l'attenzione dalla violenza fisica extralegale che istituisce un'autorità e che a sua volta si pone alla base del primo riconoscimento, all'origine di quella violenza fisica così da ampliare e completare ciò che Bourdieu intende con i suoi *rapporti di forza oggettivi*. Secondo noi la violenza fisica nasce da un tratto costitutivo dell'essere umano, ossia dalla sua dipendenza. L'uomo dipende da risorse per sopravvivere e la violenza fisica dovrebbe essere intesa come la modalità naturale di appropriazione delle risorse e di espressione della lotta per la sopravvivenza. Tuttavia l'uomo non soltanto dipende da risorse organiche, ma dipende anche dagli altri esseri umani. L'uomo dipende dal gruppo e la sopravvivenza dell'uomo passa per la sopravvivenza del gruppo. Per fare parte di un gruppo l'uomo deve essere educato *in un certo modo*, ossia deve essere educato a *riconoscere* certe distinzioni. Secondo Bourdieu, le distinzioni che noi operiamo, sono perlopiù l'introiezione e l'incorporazione di strutture di carattere sociale, a scampo di una libertà riorganizzativa e produttiva propria dell'*habitus* che comunque è influenzata dalle strutture sociali. Noi qui affermiamo che tali distinzioni costituiscono la nostra identità in funzione dell'identità del gruppo in cui l'identità individuale si forma. In particolare, qui veniamo allo snodo decisivo, se il soggetto si riconosce, simbolicamente e riflessivamente, come tale, può farlo in grazia del *riconoscimento* che dà a certe *particolari* distinzioni (credo in questo, la penso così, per me è importante, ecc.) che vengono incorporate in disposizioni corporee inconsce, ossia incarnate, ed il gruppo si riconosce come gruppo, ossia riconosce la sua identità, necessario collante del gruppo che altrimenti non potrebbe esistere, poiché riconosce *certe* distinzioni comuni (noi siamo quelli che credono, noi siamo quelli che la pensano così o che fanno così, per noi è importante questo e non quest'altro, ecc.). Perciò *quello che il gruppo riconosce per riconoscersi come gruppo* (certe particolari distinzioni) è *quel che il soggetto deve riconoscere per farsi riconoscere dal gruppo ed esserne parte*. Questa riflessività del riconoscimento è fondamentale, soprattutto se messa in dialogo con la costitutiva dipendenza dell'uomo dal gruppo e crediamo che Bourdieu non si sia espresso chiaramente sulla questione, nonostante appunto essa sia di vitale importanza per lo sviluppo del ragionamento. La persona non sceglie di far parte del gruppo, *deve* fare parte del gruppo e perciò *deve* riconoscere le distinzioni attraverso cui il gruppo si origina sia per sopravvivere, sia su un piano esistenziale per riconoscersi come qualcuno, per essere qualcuno. Perciò la posta in gioco correlata al *riconoscimento sociale* non è solo la possibilità di sopravvivenza, ma è anche la *raison d'être* ossia il proprio motivo per vivere, il proprio senso nella vita, la propria direzione, la propria realizzazione: la propria giustificazione ad esistere. Così il mondo sociale, come fosse un'entità divina, può dare senso alla vita e persino alla morte, rendendo

eterna la vita della persona, sacralizzandola nella storia dell'uomo. L'importanza del riconoscimento sociale è quindi in tutto e per tutto essenziale alla vita e alla sua realizzazione e la distribuzione di queste ragioni per vivere, la distribuzione dell'importanza sociale e del riconoscimento che vi soggiace (capitale simbolico), è assolutamente diseguale (Bourdieu, 1998a: 253). Tutto si articola attorno al *riconoscimento sociale* ed ecco perché la violenza della *messa in forma* viene forzosamente riconosciuta, ossia misconosciuta come violenza.

Possiamo ora integrare la proposta di Bourdieu. Il passaggio dai *rapporti di forza oggettivi* alla violenza simbolica delle lotte simboliche non fa perno esclusivamente sull'istituzione di un'autorità a mezzo della violenza fisica extralegale (inclusa in ciò che l'autore definisce *rapporti di forza oggettivi*), ma anche e soprattutto sulla necessità di fare parte di un gruppo per sopravvivere e realizzarsi a causa della costitutiva dipendenza dell'essere umano (che ora quindi andiamo a includere esplicitamente in ciò che l'autore definisce *rapporti di forza oggettivi*). In genere, se dobbiamo restare su un caso quanto realistico possibile, l'essere umano sopravvive in funzione di un gruppo, fosse anche un gruppo minimo come la famiglia, o qualora non fosse un gruppo dovremmo perlomeno ammettere la presenza di un altro essere umano pronto a prendersi cura dell'infante che senza questa tutela non avrebbe alcun modo per sopravvivere. Perciò se l'essere umano sopravvive, sopravvive perché influenzato da strutture sociali che si sono incorporate in chi si prende cura del neonato che a sua volta, esplicitamente o implicitamente, le trasmette e le riproduce in lui. Quest'influenza delle strutture non è assoluta, ma lascia uno spazio di attività creativa all'habitus, ma di questo avremo modo di trattare ancora in un momento successivo. Qui basti aver sottolineato l'inclusione della *dipendenza* come un elemento fondamentale dei rapporti di forza oggettivi. Nel caso in cui un essere umano nasca entro una comunità pre-esistente la necessità di adeguarsi alle distinzioni del gruppo per ottenere riconoscimento sociale passa del tutto inosservata perché egli viene già educato a quelle distinzioni e perciò tale necessità si cela nel *rapporto dossico* che l'individuo intrattiene con il mondo. Questo è il caso più frequente. È però possibile sia concepire, sia percepire questo adeguamento del pensiero e della parola, ossia questo riconoscimento di distinzioni cognitive forzato sulla necessità del riconoscimento sociale nei casi più espliciti di dominio di un gruppo su un altro (si pensi ad esempio al colonialismo: i dominati saranno costretti a riconoscere distinzioni culturali completamente diverse dalle loro, i loro habitus verranno smantellati nel tempo e si formeranno nuovi habitus riadattati, persone educate alla loro stessa dominazione, persone allevate, addestrate a dare per scontato il dominio e la loro subordinazione).

Continuiamo a seguire la critica e volgiamo al punto di collegamento tra il *riconoscimento cognitivo* (riconoscimento delle distinzioni di pensiero e di parole) e il *riconoscimento sociale* (vengo riconosciuto dal gruppo e posso quindi riconoscermi come suo membro perché riconosco le



distinzioni che gli sono proprie) intesi come forme di *riconoscimento*, riflessive e complementari, che stanno alla base del concetto di simbolico. Come abbiamo visto il simbolo associa le distinzioni proprie di due ordini diversi della realtà. In particolare qui il simbolico assocerà le distinzioni delle *cose materiali*, che in questo caso saranno le persone e quindi i gruppi che si formano su tali distinzioni, alle distinzioni cognitive: distinzioni di pensiero, in cui includiamo tutte le distinzioni come le categorie, le classificazioni, i valori che orientano l'azione e le distinzioni di parole. Secondo Bourdieu il gruppo si può costituire solo attraverso la delega e la rappresentanza (Bourdieu, 2013: 196). Soffermiamoci su questo aspetto prima di indagare l'analogia tra l'atto di costituzione e la distinzione cognitiva presente nell'esempio sulla giustizia. È proprio nel processo di delega che avviene un'inversione paradossale che permette poi di agire forme di violenza simbolica. Se è il gruppo, in via ipotetica, a trasmettere il proprio potere, la propria volontà ad un delegato, incaricandolo della funzione e della missione di rappresentarlo, dovremmo chiederci come possa il mandatario esercitare un potere su quell'entità sociale da cui il suo potere dovrebbe scaturire. Il punto è che la relazione viene completamente invertita, poiché il potere non è in mano al gruppo, ma è in mano al rappresentante che solo può far esistere il gruppo *politicamente*. La relazione di delega dissimula la dipendenza del gruppo dalla sua rappresentanza. Il gruppo esiste solo nel momento in cui viene riconosciuto e si riconosce e perciò solo nel momento in cui si dota di un'identità politica. Il rappresentante non è solo una persona fatta di carne e sangue, ma è anche e soprattutto un simbolo che può agire politicamente come sostituto del gruppo, in sua vece. Se il portavoce non fosse lì per incarnare il gruppo, risolvendo le plurime volontà dei molti in un'unica volontà, il gruppo non esisterebbe poiché verrebbe meno quell'associazione delle distinzioni, quell'unione che sola può istituire il gruppo stesso.

L'identità del gruppo, l'identità che ogni membro riconosce per riconoscersi in quanto parte del gruppo, non è definita dal gruppo, bensì è definita dal rappresentante delegato. Presto si vede il circolo illusorio su cui si fonda il potere che il singolo simbolizzato può esercitare sulla pluralità carnale di corpi. Se oltre ad essere solo dei corpi, volete essere delle persone riconosciute dal gruppo, ossia volete godere di un'identità politica, ossia volete sopravvivere poiché l'uomo dipende dal gruppo, allora dovrete essere *in un certo modo* e dovrete comportarvi *in un certo modo* deciso dal rappresentante che essendo il gruppo incarnato è il solo a poter fare un uso politico del gruppo e dei suoi membri. Nella figura del rappresentante il potere dei molti può agire contro l'inertità dei singoli che per non rischiare di perdere la loro identità politica, ossia il riconoscimento che il gruppo gli dà, si adeguano all'ordine imposto dal rappresentante. Tuttavia il riconoscimento che il gruppo dà al singolo non è altro che il riconoscimento che il rappresentante dà al singolo e perciò egli, ora più che mai *causa sui*, ha potere di vita o di morte sul singolo e questo potere è legittimato

dal gruppo poiché lui è il gruppo e senza di lui ogni membro associato perderebbe la sua identità politica, tornando ad essere carne e niente più. Il momento di costituzione del gruppo è il momento in cui cala sulla realtà fisica il velo del simbolico ed è perciò il momento di violenza simbolica originaria che sancisce un nuovo modo di esercitare il potere e inaugura l'avvento di un nuovo modo di combattere: le lotte simboliche. È proprio nel passaggio dall'individuale al collettivo che dobbiamo individuare il principio di ogni costrizione, la miriade di singole volontà *deve* farsi una per la sopravvivenza: "Se io sono il collettivo fatto uomo, il gruppo fatto uomo, e se questo gruppo è il gruppo di cui voi fate parte, che vi definisce, che vi fornisce un'identità, che fa sì che voi siate veramente un professore, veramente un protestante, un cattolico, ecc., non si può davvero fare altro che obbedire" (Bourdieu, 2013: 205). Ogni effetto di imposizione simbolica fa perno su una paradossale monopolizzazione della verità collettiva che non è mai la verità che i singoli membri possono aver colto coi loro stessi occhi o le loro orecchie, ma è sempre la verità ufficiale, ossia la verità del rappresentante e perciò ogni verità altro non può essere, in quest'ottica, che una verità politica, una verità che *deve* essere riconosciuta se si vuole continuare a fare parte del gruppo, pena la decadenza della propria identità politica e l'ostracizzazione.

Il potere simbolico è davvero potere di vita o di morte solo che non mostrandosi come tale viene riconosciuto e quindi viene ritenuto legittimo. Ecco l'antinomia inerente al politico: gli individui possono costituirsi in gruppo, ossia in forza politica capace di parlare e di essere ascoltata, solo de-possedendosi in favore di un portavoce. La volontà deve essere una per far sì che il gruppo sia unito e in considerazione della dipendenza costitutiva dell'essere umano dal gruppo ciò significa che le volontà dei molti devono adeguarsi ad un'unica volontà. Tuttavia, in questo scarto che si cela nella delega, il rappresentante viene investito di un potere straordinariamente superiore rispetto a quello dei singoli individui e può fare della sua volontà l'unico motivo di esistenza tanto del gruppo, quanto di coloro che non vogliono, ma *devono* far parte di quel gruppo per sopravvivere, potendo così esercitare forme di violenza simbolica. In particolare l'idolatria politica, ossia la naturalizzazione del simbolo nella persona del rappresentante, nel suo carisma o nella sua audacia o in qualche altro suo tratto mitico, iscrive il *ministerium* simbolico e lo cela in un *mysterium*, una capacità che viene magicamente attribuita alla persona, come se il potere delle sue azioni non dipendesse in alcun modo dal gruppo. Il ministro deve mostrarsi umile e semplice per dissimulare il suo potere in modo da ottenere il riconoscimento e agire forme di violenza simbolica rivolte ai singoli membri con il potere del gruppo intero nelle sue mani. L'interesse particolare del mandatario deve nascondersi sotto l'interesse dichiaratamente professato dal gruppo e in tal guisa, nelle vaghe oscillazioni della persona rappresentante fra un *io* ed un *noi*, deve servire gli interessi del gruppo per servire i suoi propri interessi o meglio ancora, deve universalizzare il suo interesse particolare

per non far la fine del tiranno, ossia quella di essere destituito in mancanza del necessario riconoscimento (Bourdieu, 2013: 207). Proprio in virtù di quel suo individuale farsi nulla, di quell'annullamento della sua persona fisica, il rappresentante può parlare a nome del gruppo e agire in sua vece, così facendosi intero e uno come il gruppo stesso e da nulla che si era fatto potrà diventare tutto il gruppo, ossia potrà trascendere in una persona morale, in un'immagine che ha effetti reali, perché dandosi completamente all'idea ed alla sua espressione egli è più quell'idea che un mero corpo fisico (Bourdieu, 2013: 203). L'idolatria politica in concomitanza con il lavoro di delega, diviene il primo motivo di alienazione politica, ossia di quell'espulsione della volontà dei singoli membri dalla volontà del gruppo che altro non è se non la volontà che *deve* essere unica e perciò che altro non è se non la volontà del rappresentante.

Il momento della delega si sviluppa in due fasi distinte. Il primo atto di delega è il processo di simbolizzazione attraverso cui si costituisce l'identità unica che è necessaria alla formazione del gruppo. Viene istituito un organo di rappresentanza dotato di *plena potentia agendi* in sostituzione del gruppo. Tuttavia quest'organo di rappresentanza non può agire da sé: un partito, l'esercito, la Chiesa, lo Stato, l'università sono realtà immaginate, simboli che hanno effetti reali nella loro rappresentanza, ma solo a mezzo di un agire umano. Perciò si procede con un secondo atto di delega attraverso cui tale realtà sociale fa mandatario del gruppo un rappresentante che agisca appunto in suo nome e secondo la volontà che rappresenta. Da questo momento il mandatario potrà parlare al posto del gruppo non *come se fosse* il gruppo, ma precisamente *in quanto* è il gruppo nel suo senso più proprio, ossia politico e potrà agire per il gruppo allo stesso modo ed i membri del gruppo non potranno far altro che rimettersi al proprio mandatario (Bourdieu, 2013: 197-198). Quindi gli individui allo stato isolato rimangono paradossalmente espropriati della loro volontà, non avendo la possibilità né di parlare politicamente, né di farsi ascoltare, a loro resta solamente l'alienazione politica, l'alternativa irrealizzante e derealizzante dello spossesso di sé, l'esprimersi muto di un tacere o dell'essere parlati. Solo il rappresentante detiene il potere di manifestare il gruppo in quanto egli è, nel suo simbolo, il gruppo che manifesta e che quindi propriamente lo porta all'esistenza, intesa come esistenza politica, ovvero come unica possibilità di esistenza di un gruppo.

Ora possiamo comprendere meglio come agisca il potere performativo della nomina, la posta in gioco di una lotta politica per l'imposizione delle classificazioni, strumento simbolico di primo riguardo nella lotta di classe. Anzi è proprio il potere di far emergere visioni e divisioni, il mostrare delle divisioni sociali implicite, che permette di costituire il gruppo e quindi si configura come potere politico per antonomasia. Una costellazione non esiste di per sé, ma comincia ad esistere nel momento in cui il potere performativo di designazione la fa esistere nella cultura, ossia la fa esistere politicamente nel senso comune. Da quel momento la costellazione, come idea o come

concetto, inizia ad esercitare i suoi effetti sulla condotta delle persone, sulle loro parole, sui loro pensieri e quindi esiste in tutto e per tutto. Chi per primo nomina la costellazione dovrà godere di un certo riconoscimento per far sì che il suo atto linguistico agisca performativamente e dovrà pure mostrare delle affinità fra le stelle che vuole unire in gruppo, a partire dalla loro reciproca vicinanza nella volta celeste e della forma che è possibile riconoscervi. La divisione è perciò l'effetto fondamentale del simbolico e funziona come se fosse un atto di magia sociale, una *diacrisi* che viola la continuità del mondo fisico, introducendo una discontinuità che diventa reale negli effetti generati dal comportamento umano e che a loro volta influenzano il *continuum* della realtà su cui il simbolico si è innestato. *Regere fines, regere sacra* è il potere di imporre le divisioni legittime e quindi di influenzare la condotta degli uomini in funzione di tali divisioni: all'interno si può fare questo, all'esterno non si può fare quest'altro, ora sei dentro la regione ed ora invece sei fuori, qui il suolo è sacro e laggiù profano e via dicendo, così da imporre una legge pervasiva ed invisibile attorno a cui si articola tutta la vita sociale degli uomini (Bourdieu, 1988: 110-111). Ed è certo paradossale che gli uomini diano più realtà a ciò che è materico piuttosto che al simbolo quando il loro comportamento è influenzato molto più dal simbolo che dalla realtà fisica, come se non si volesse vedere il paradosso, come se la complicità fosse accordata in uno stadio preriflessivo, come se l'inganno fosse così banale da passare in sordina e quindi così banale da funzionare al massimo grado.

Negli spazi istituiti politicamente a mezzo delle distinzioni simboliche l'autorità da cui emana la nomina realizza nel riconoscimento l'atto performativo che agisce attraverso il gruppo e in funzione del gruppo. Se la condanna a morte viene dalla bocca di un carpentiere non sortisce il suo effetto, non è performativa, ma può suscitare il riso di chi l'ascolta e quel riso è già indice di un riconoscimento comune di chi può e chi non può enunciare performativamente. Se la condanna a morte è proferita dalla sentenza di un magistrato incaricato nel momento rituale del processo è possibile, anche probabile, quasi sicuro che essa sia un atto performativo e che le parole "è condannato a morte" non siano altro che una previsione di un futuro autoavverantesi dal momento stesso in cui viene profetizzato: "lei morirà" e questo futuro viene effettivamente ad avverarsi attraverso le persone che sono costrette a riconoscere quel potere per poter essere riconosciute dal gruppo e quindi semplicemente per tutelare *la propria* identità politica e sopravvivere. Una parola che è vera per definizione, quel "lei morirà", perché la verità è istituita dalla parola stessa che ha forza di legge. Così il verbo sacrale, il simbolico rituale, evoca e chiama alla vita quel che evoca, realizzandosi nella sua enunciazione esso dà forma al futuro per mezzo delle azioni umane che la riconoscono perché *devono* riconoscerlo e forse nel tempo si convincono che, tutto sommato, *vogliono* riconoscerlo perché cara gli è l'idea della libertà, fittizia come ogni distinzione arbitraria,

di cui non sanno nulla e che non hanno mai esperito, che tutta si esaurisce in una speranza che non smette mai di essere tradita, eppure curiosamente si serba ed anzi si magnifica proprio della sua irrazionalità. Allo stesso modo, mediante l'enunciazione performativa, vengono all'esistenza la classe, il popolo, lo Stato e solo nominarli può farli esistere e dacché sono stati nominati avranno un'esistenza autonoma perpetuata dalla riproduzione culturale. Queste realtà immaginate esistono solo negli effetti che agiscono per mezzo delle persone, esistono solo se incarnate, e quindi esistono solo allorché esistono persone che possono affermare di essere la classe, il popolo o lo Stato, ovvero persone che si riconoscono nel gruppo poiché il gruppo in cambio le riconosce come identità politiche (Bourdieu, 2013: 177-178).

L'atto originario di costituzione è un nominare performativo, un atto sempre duplice in cui sia il mandatario, sia il gruppo iniziano ad esistere in grazia della loro identità politica poiché la rappresentanza e la delega permettono di trasmutare una pluralità di persone diverse nella forma di una singola persona fittizia, ossia di una persona che è anche e soprattutto un simbolo, una *corporatio*, un corpo mistico incarnato in un corpo carnale, o per come Bourdieu amava riferirsi al *mysterium* del *ministerium* seguendo il modo dei canonisti medievali, un *corpus incorporatum in corpore incorporatum* (Bourdieu, 2013: 198-200). Come accade nel secondo atto di delega in cui il l'organo di rappresentanza si incarna in un rappresentante, lo stesso poi accade simultaneamente ai corpi dei membri del gruppo che, pur non godendo della stessa autorità, si ritrovano a vestire i panni di un'identità politica su quelli del loro corpo biologico e, come abbiamo già detto, garante di questa preziosa identità che vale come essenziale tutela simbolica è il rappresentante. L'identità politica dei singoli membri si iscrive nel corpo, il corpo sociale si incorpora in quello biologico come in un rapporto di possessione, come se per essere parte del gruppo il soggetto dovesse lasciarsi possedere dal gruppo stesso. Danno visibilità a questo genere di rapporto di possesso il comportamento che viene imposto ai membri di certi gruppi, l'atteggiamento del corpo di un monaco sarà diverso dall'atteggiamento corporeo di un militare e quell'atteggiamento starà a simbolo della possessione che tutela l'identità politica. Allo stesso modo può agire una divisa o una tonaca che simboleggiano la funzione dell'identità politica in essere e manifestano l'adesione al gruppo di cui ci si fa espressione della volontà in quelle vesti. Queste strategie di manipolazione permettono l'incarnazione del gruppo nell'esercizio di una compiacenza somatica, plasmano i corpi fino a fare di ciascuno di essi un'incorporazione del gruppo, anche qui un *corpus incorporatum in corpore incorporatum*, che sola può dare unione al gruppo e che quindi sola gli permette di esistere mediante la suggestione che tiene insieme i corpi e nei reciproci accordi spontanei dell'*habitus* li fa funzionare alla stregua di un automa collettivo (Bourdieu, 1998a: 253).

Torniamo ora alla nostra analogia. Abbiamo visto come il momento di costituzione comprenda contemporaneamente sia la costituzione dell'autorità del rappresentante, sia la costituzione sincrona del gruppo che viene rappresentato. Il singolo momento di costituzione è analogo al singolo atto di divisione di cui abbiamo parlato nel nostro esempio relativo all'idea di giustizia, tuttavia il momento di costituzione è un caso di *riconoscimento sociale*, mentre il singolo atto di divisione del pensiero è un caso di *riconoscimento cognitivo*. La necessità di riconoscimento sociale è prioritaria perché necessaria per la sopravvivenza e la realizzazione dell'individuo. Dobbiamo tenere conto che c'è una cultura primigenia, un'informazione originaria, che viene trasmessa ben prima dell'invenzione della scrittura e persino prima della tradizione orale perché viene ereditata direttamente dal corpo, inscrivendosi in disposizioni dell'*habitus* che portano alla reciproca influenza nel gruppo sociale e che vengono tacitamente tramandate. Prima della norma espressa o del calcolo razionale vi erano altri principi generatori di pratiche che tralaltro continuano a permanere anche successivamente. L'*habitus* concepito come un complesso di disposizioni pratiche è il fondamento oggettivo della regolarità delle condotte che divengono quindi prevedibili e solo in questo modo è possibile far funzionare delle sanzioni relative a certe trasgressioni che sono desunte proprio dalle risposte comuni a specifiche circostanze. Il primigenio atto di costituzione non può che concepirsi come effetto di quella spontaneità generatrice dell'*habitus* che si afferma nel confronto sempre mutevole e imprevedibile con situazioni in rinnovamento continuo. Perciò l'atto di costituzione non avviene in funzione di una distinzione cognitiva, ma avviene di per sé e secondo una *logica pratica*, e solo in un secondo momento il pensiero così formato *riconosce* l'atto di costituzione come fondato su una distinzione cognitiva ed in questo il pensiero riconosce la sua origine. In una fase preriflessiva si impone una distinzione diciamo *corporea* fra il gruppo e il rappresentante e l'uno esiste solo ed esclusivamente in funzione dell'altro e questo è l'atto di costituzione. Tuttavia il singolo atto di costituzione non solo genera la duplicità gruppo/rappresentante, ma genera pure qualcosa di nuovo, un terzo elemento, la *manifestazione corporea* della distinzione corporea, ossia ciò che Bourdieu chiama una *tassonomia pratica*, uno schema classificatorio maneggiato allo stato pratico, preriflessivo (Bourdieu, 2013: 98). La *manifestazione corporea* della distinzione corporea è quindi introiettata nel pensiero portando ad una distinzione che *viene operata sul* pensiero, ma non *dal* pensiero. Questa distinzione operata *sul* pensiero induce una successiva distinzione di second'ordine operata *dal* pensiero che in un singolo atto di divisione non solo genera la duplicità complementare delle coppie oppostive, ma pure genera un terzo elemento, ossia la *manifestazione* della distinzione, il *sapere* o il *conoscere*, ossia l'idea.

Offriamo così apertamente al lettore la nostra proposta interpretativa. In questo senso il momento di costituzione del gruppo non è solo un momento di duplice costituzione, ossia del

gruppo e della rappresentanza, ma è un momento di triplice costituzione, infatti si costituirebbe così anche l'idea che sola può permettere appunto il *riconoscimento*, quel conoscere che torna su di sé, e solo in virtù della quale il rappresentante e il gruppo, non solo possano esistere perché questo già avveniva nella fase preriflessiva, ma possano *riconoscersi l'uno nell'altro* e quindi possano *esistere politicamente*. L'atto di costituzione genera l'idea attraverso cui il gruppo e i rappresentanti possono riconoscersi e perciò da quel momento l'idea, in virtù della quale il gruppo può esistere perché riconosce la propria identità, incarnata nei suoi rappresentanti e nel gruppo, inizierà ad avere i suoi effetti, cioè inizierà ad *esistere*. Essa comincerà a trasmettersi, a riprodursi attraverso gli esseri umani. I rappresentanti carnali moriranno, i membri carnali del gruppo moriranno, ma la *manifestazione della distinzione*, l'idea, resterà e verrà ereditata. Tutto ciò pare essere concorde alla rilevanza che Bourdieu voleva attribuire alla dimensione simbolica rispetto a quella dei rapporti di forza oggettivi. Infatti potremo ora intendere l'insieme delle idee così definite con il termine *cultura* e l'insieme dei loro effetti, agiti dagli esseri umani in cui l'idea si è incarnata, con il termine *storia*. In questo siamo certamente molto vicini a Bourdieu, cioè nel affermare che gli uomini si comportino in base alle loro idee e alle loro credenze, che siano mossi dalle loro rappresentazioni mentali, cioè da atti di percezione e valutazione, di conoscenza e riconoscimento, in cui gli agenti devono essere disposti ad investire e che quel comportamento degli uomini costruisca la storia (Bourdieu, 1988: 109).

Mediante il potere simbolico è possibile imporre delle distinzioni così da costituire dei gruppi e solo così il potere simbolico può farsi propriamente politico e costituente, ossia un potere di *worldmaking*. Le lotte simboliche sono lotte per le classificazioni e per le definizioni, in special modo quelle identitarie attraverso cui si fondano i gruppi, sono lotte per l'imposizione di immagini mentali reali, di realtà immaginate, lotte per il monopolio di far vedere e di far credere *in un certo modo particolare* dissimulato nell'universale, lotte per far *conoscere in un certo modo* e quindi riconoscere *in quel modo*, lotte sul senso del mondo e sul nostro posto nel mondo, lotte sul consenso che c'è sul senso e si può comprendere tutta la realtà di queste lotte, ovvero la realtà del simbolo e del simbolico, solo a patto di includere nel reale anche la *rappresentazione* del reale e la sua modalità di *manifestazione* (Bourdieu, 1988: 110). Per poter avere un'influenza sul mondo è necessario dare forma alle visioni del mondo che albergano negli esseri umani e operare distinzioni cognitive che si incorporino in operazioni pratiche attraverso cui i gruppi vengono prodotti e riprodotti. Il potere simbolico deve far leva su due presupposti per funzionare. Anzitutto deve poter scaturire da un capitale simbolico, poiché ogni discorso performativo per avere successo, deve godere di riconoscimento e quindi l'esito della nomina dipende dall'autorità sociale acquisita durante le lotte precedenti. Il capitale simbolico è la misura che garantisce riconoscimento alla

persona e alle sue azioni, in particolare esso permette a chi ha ottenuto grandi quantità di riconoscimento di imporre a sua volta il riconoscimento di persone o azioni. In secondo luogo l'efficacia del potere simbolico dipende da quanto la distinzione che nomina sia fondata nella realtà, ossia nelle affinità elettive tra le persone che si vogliono unire in gruppo e nelle divisioni oggettive su cui si articola la narrazione che legittima e istituisce il gruppo. Esclusivamente se la descrizione è adeguata alle cose, essa le fa esistere, e in tal senso il potere simbolico non è un potere di *creazione*, ma è un potere di consacrazione o di rivelazione di distinzioni che esistono già (Bourdieu, 2013: 176-177), seppure noi abbiamo visto *contro* Bourdieu come nella costituzione del gruppo inizi ad esistere anche la *manifestazione della distinzione* che si incarna nel gruppo stesso. Perciò qualcosa di nuovo inizia ad avere un effetto, un portato simbolico eminentemente cognitivo e comunicativo che presto sarà incorporato negli habitus.

Nell'emergenza di questo terzo elemento noi vogliamo appunto estendere il pensiero di Bourdieu che ci pare non insista in modo sufficiente su questo aspetto che ciononostante ben si raccorda al suo impianto teorico, in coerenza interna con gli estremi della sua proposta interpretativa<sup>26</sup>. Perciò l'uomo dipendendo dal gruppo per la propria sopravvivenza e dipendendo il gruppo da quell'idea che sola può permettere il riconoscimento di fondo dell'identità del gruppo, possiamo affermare che l'uomo, seppure in modo mediato e indiretto, dipenda dall'idea. Questo non ci dovrebbe sorprendere affatto. È evidente che l'uomo sia sopravvissuto attraverso la sua insita tendenza alla socialità da un lato e dall'altro *solo ed esclusivamente* perché attraverso le idee, quindi attraverso il loro insieme che è la cultura, ha potuto smettere di adattarsi alla natura per adattare a sé la natura con l'invenzione di artefatti. L'evidenza di come l'uomo senza la cultura non sarebbe sopravvissuto dovrebbe poter rafforzare la nostra ipotesi sul doppio volto del riconoscimento. Volendo tornare sulla dipendenza dell'uomo, dovremo accettare che tra tutte le risorse da cui egli più dipende ci sono anzitutto l'integrazione sociale e *quindi* risorse di tipo culturale. La cultura dominante riesce a dissimulare la sua funzione politica di distinzione e di legittimazione delle gerarchie dietro alla funzione di comunicazione. Infatti se la cultura da un lato unisce perché è posta alla base del medesimo sistema di conoscenza e comunicazione, dall'altro agisce come un *medium* che separa legittimamente, qui ancora ritroviamo il simbolico inteso come associazione delle distinzioni, così da obbligare ogni cultura a misurarsi e a definirsi esclusivamente rispetto alla cultura ufficiale che altro non è, se non la cultura dominante (Boschetti, 2003: 123).

26 Solo cursoriamente tratta la *rivelazione* in quanto *creazione*, come accade per esempio in Bourdieu (2013: 188) : Egli trasforma profondamente la visione del mondo, ossia le categorie di percezione e di giudizio del mondo, i principi di costruzione del mondo sociale, la definizione di quello che è o non è importante, di quello che merita di essere rappresentato e di quello che non lo merita. [...] Il potere di nominare l'innominabile, ciò che è ancora non percepito o rimosso, è un potere considerevole. [...] Rappresentare, portare alla luce, produrre, non è cosa da poco. E si può, in questo senso, parlare di creazione.



Questo duplice aspetto della cultura viene a sintetizzarsi sia nella formula *ogni forma di riconoscimento implica la conoscenza*, a indicare appunto la comunanza della cultura come base della comunicazione e del riconoscimento, sia contemporaneamente nella formula *reconnaissance sans connaissance*, come indicazione di un carattere peculiare della violenza simbolica. Secondo Bourdieu è lo Stato il grande produttore di codici comuni e perciò, riprendendo la definizione weberiana, lo stato non solo detiene il monopolio della violenza fisica, ma anche quello della violenza simbolica<sup>27</sup> (Paolucci, 2011: 69). Un minimo di conoscenza comune deve essere data a chiunque per far sì che la violenza simbolica funzioni, tuttavia è anche vero che poi gli effetti della violenza simbolica vanno a commisurarsi alla distanza che c'è fra la conoscenza che una persona detiene, il suo capitale culturale, e la cultura ufficiale che deve obbligatoriamente e implicitamente essere riconosciuta. L'ufficiale altro non è che la legalizzazione del capitale simbolico sanzionato, garantito e istituito giuridicamente. Il punto di vista ufficiale non è solo il punto di vista riconosciuto, ma è il punto di vista che *deve* essere riconosciuto per essere membri del gruppo e la sua legalizzazione universalizza un punto di vista particolare che è quello delle persone che ricoprono ruoli ufficiali e che prendono parola nei discorsi ufficiali. La versione ufficiale è la versione delle istituzioni e quindi è la versione legittima, misura su cui ogni altra versione deve misurarsi in quanto deve essere riconosciuta da chi vuol essere riconosciuto come membro del gruppo (Bourdieu, 2013: 164-165). Quel minimo di conoscenza che giustificherà l'imposizione di una conoscenza ufficiale è offerta dalla scuola pubblica che può imporre l'arbitrario alla quasi totalità della popolazione. In questo modo è possibile dire che nessuno può ignorare la legge, anche se però è prerogativa di pochi conoscerla davvero e approfonditamente. Attraverso questo stratagemma si può giustificare una punizione per chi ignori la legge a cui si *deve* dare riconoscimento per quanto non la si conosca se non entro termini piuttosto comuni e generali, ecco come funziona la violenza simbolica che Bourdieu indica con le parole *reconnaissance sans connaissance* e tale violenza simbolica agisce attraverso la paura che la legge, quel che si *deve* riconoscere, possa essere usata per legittimare le nostre punizioni, poiché di quella legge non abbiamo che una conoscenza minima. In quest'ottica la cultura si rivela come uno strumento di comunicazione e di dominio perché la sua universalità è solo presunta o pretesa, quando in realtà l'accesso a quell'universale è parziale e illusorio.

Terminiamo la critica del concetto di *riconoscimento* incluso nella definizione del *simbolico*. Abbiamo detto che il simbolo è tale quando si tratta di *qualcosa che sta per qualcos'altro*, ossia che *rappresenta*, ma anche che deve essere *riconosciuto* per funzionare. Se il simbolo non viene riconosciuto è muto e non genera alcun effetto. Il riconoscimento che sta alla base del simbolo non

---

<sup>27</sup> Si vedano anche Bourdieu (1993; 1989) dove la tematica è ripresa.

è un puro e astratto riconoscimento di proprietà, come abbiamo visto, è piuttosto un *doppio riconoscimento*, ossia un *riconoscimento cognitivo* di certe distinzioni di pensiero e di parola forzato sulla necessità di un *riconoscimento sociale* di certe distinzioni fra persone e perciò, siccome ogni simbolo funziona solo in virtù di questo duplice riconoscere, dovremmo dire che il simbolo funziona entro gruppi socializzati mediante la stessa cultura *solo perché* quel gruppo è *di per sé* un simbolo di ordine maggiore. Infatti se il simbolo associa distinzioni di ordini diversi, associando le distinzioni delle *cose materiali*, in questo caso distinzioni fra persone, ossia gruppi a distinzioni cognitive e alle loro manifestazioni, chiamate nell'insieme *cultura*, dobbiamo ammettere che il gruppo sia già un simbolo. Il gruppo *sia rappresenta, sia viene riconosciuto* ed è solo in funzione di quest'ordine simbolico maggiore che poi i simboli propri della comunicazione interna alla cultura possono essere riconosciuti e quindi possono sortire i loro effetti.

Inoltre se le lotte simboliche sono effettivamente delle eufemizzazioni di scontri in tutto e per tutto politici che hanno per posta in gioco l'imposizione della visione legittima del mondo, di una cultura, di un consenso sul senso, allora non dovrebbe sorprenderci che la storia del significato di un termine sia interpellabile come un reperto archeologico parlante<sup>28</sup>. Non vogliamo suggerire che l'etimologia abbia un valore esplicativo in sé e non crediamo che l'uso originario di una parola riveli alcuna verità primordiale, intrinseca alla parola stessa. Tuttavia nell'avvicinarsi delle diverse sfumature di senso delle parole potremmo rinvenire una stratificazione di significati che sono l'esito del successo di quelle lotte simboliche, una collezione di trofei che hanno dato forma alla cultura che oggi abitiamo. Perciò avremmo ragione a ritenere che l'etimologia di una parola possa fungere da indicatore per un'analisi genealogica e strutturale delle diverse forme di dominio e della loro legittimazione attraverso i differenti significati che le parole andavano assumendo in conformità all'arbitrario culturale dominante di quell'epoca. Forti di quest'approccio, più che mai *con* Bourdieu, ci rassicura scoprire nell'etimo primo della parola di matrice greca σύμβολον ("accostamento", "segno di riconoscimento", "simbolo") quegli elementi su cui abbiamo voluto insistere. Infatti, secondo l'uso vigente nella Grecia antica, la parola indicava entrambe le parti in cui veniva spezzato irregolarmente un oggetto per far sì che i possessori delle due metà complementari potessero *riconoscersi* come membri che stavano dalla stessa parte, uniti. Speriamo che il lettore in questo uso arcaico della parola possa ora ritrovarci con evidenza e semplicità l'associazione delle distinzioni, il rappresentare o lo stare per qualcos'altro, lo stretto legame fra il riconoscimento cognitivo e quello sociale di cui abbiamo a lungo discusso e speriamo conseguentemente che egli ci accordi di aver

28 Sulla questione si può interpellare Bourdieu (2013: 150): Le parole, che sono la posta in gioco delle lotte politiche o religiose, simili ad accordi musicali, possono presentarsi allo stato fondamentale con, alla base e in primo piano, un senso fondamentale, quello che i dizionari enunciano per primo; in seguito, arriva un secondo tipo di senso; poi un terzo, ecc. Le lotte a proposito delle parole [...] consistono nel cercare di operare quello che i musicisti definiscono rovesciamenti dell'accordo, nel cercare di capovolgere la gerarchia ordinaria dei sensi per costituire un senso *fondamentale* (in rapporto all'accordo semantico) un senso che fino a quel momento era secondario o, meglio, *sottinteso* operando così una rivoluzione simbolica che potrebbe essere al principio delle rivoluzioni politiche.

proceduto con integrità nel nostro argomentare critico e nel delucidare il significato del concetto di *simbolico*. Qualora così fosse, noi non potremmo che ritenerci soddisfatti e procedere alla seconda sezione di critica della formulazione del concetto di *violenza simbolica*.

### ***Delucidazione e Critica della Triplicità di Fase.***

In questa seconda sezione di critica della formulazione del concetto faremo chiarezza sulle tre fasi complementari e distinte attraverso cui si articola la violenza simbolica. Infatti Bourdieu, pur usando lo stesso termine, alle volte suole indicarne un aspetto generale, strutturale, anonimo e diffuso e alle altre invece una sua particolare manifestazione. Se volessimo essere più trasparenti dovremmo insistere non tanto sulla doppia dimensione della violenza simbolica, il che potrebbe portarci a credere che ve ne siano due diverse forme, bensì sulla triplicità di fase costitutiva del fenomeno che ciononostante resta unico e ben identificato dacché esse valgono esclusivamente l'una in funzione dell'altra, completandosi vicendevolmente. Non sarebbe possibile rinvenire alcuna violenza simbolica nell'una o nell'altra fase se colte in senso isolato, ma solo nella loro necessaria sinergia e corrispondente unione.

In virtù di quest'esigenza ci è parso appropriato dividere la sezione in tre parti minori ben definite che esibiscano nella loro stessa modalità di lettura una temporalità d'azione della violenza simbolica, una critica quasi cronologica che mira ad analizzare il susseguirsi dei momenti tanto nella differenza tra strutturale e singolare, quanto nella loro reciproca dipendenza strettamente inclusiva. Non è in alcun modo possibile inquadrare il concetto di violenza simbolica a prescindere da una sua rigorosa collocazione all'interno del sistema concettuale integrato che fa da impalcatura all'intera teoria di Bourdieu, una *teoria della pratica* che si regge sulle nozioni fondamentali di *habitus*, *capitale* e *campo*. Perciò il nostro intento sarà quello di criticare la formulazione del concetto di violenza simbolica ponendolo in relazione a questi tre concetti cardine in modo da organizzare l'esposizione delle diverse fasi in conformità alle traiettorie che Bourdieu ci segnala, così da non fargli alcun torto ed anzi in modo tale da seguire il movimento del procedere critico. Un avanzare tanto più felice perché memore delle promesse che abbiamo voluto stringere in apertura di capitolo. Appunto sarà la critica ad emergere spontaneamente dall'oscillazione tra l'interno e l'esterno, tra le strutture strutturate e strutturanti dell'*habitus* e le mere strutture dei *campi*, tra la prospettiva del soggetto agente e gli spazi sociali distinti topologicamente in cui avviene la sua socializzazione ed in ultima analisi tra l'incontro di una storia incarnata nell'individuo e della storia

incorporata negli enti del mondo, risoluzione di un circolo dialettico fedele all'approccio del nostro autore che porta a compimento il suo *strutturalismo costruttivista o genetico* nell'incontro della storia con se stessa<sup>29</sup>. Lasciemo che la critica si scolpisca da sé, secondo le sue venature marmoree, e la coerenza dei rimandi interni non potrà che condurci per la via più semplice, eppur rigorosa, alla comprensione del concetto di violenza simbolica. Apriremo con una calzante esposizione dell'azione *magica* che è propria del simbolico. Quindi porremo in correlazione il concetto di violenza simbolica con quello di *habitus* nella prima sottosezione (*Fase di deposito*). Analizzeremo poi il concetto di *capitale* rispetto a quello di violenza simbolica nella seconda sottosezione (*Fase di accumulo*) e questa farà da ponte alla terza parte in cui confronteremo il concetto di *campo* con quello di violenza simbolica (*Fase di innesco*).

Abbiamo già avuto modo di trattare della dimensione *magica* del potere simbolico. Proviamo ora a fornirne una più chiara interpretazione che possa esserci utile a giustificare questa critica tripartita. L'azione magica consiste nel realizzare la propria volontà servendosi dei simboli e della loro influenza sulla condotta dell'uomo, in particolare di parole che sono capaci di far vedere le cose in un certo modo, di nutrire credenze, di istituire e rafforzare valori, di agire sul piano cognitivo in modo tale che l'atto comunicativo che vuole realizzare la nostra volontà possa godere del riconoscimento necessario alla sua attuazione. Quest'azione cognitiva si risolve in effetti pratici perché va ad agire sulle propensioni e sulle disposizioni che sono state incorporate nell'*habitus*, *innesca ciò che è stato depositato* attraverso un lavoro educativo preliminare e continuativo. Perciò la *magia*, pur servendosi di simboli che in quanto appositi dispositivi permettono di far scattare e di mettere in moto l'azione, agisce *direttamente sui corpi* predisposti a rispondere a quel particolare stimolo, ma al di là di ogni forma di coercizione fisica. L'azione simbolica consente di servirsi di altri esseri umani per ottenere l'effetto desiderato senza che colui che la esercita debba consumare energia o comunque consumandone una quantità così inferiore rispetto a quella effettivamente necessaria alla realizzazione dell'effetto da risultare trascurabile. In sostanza sarà sufficiente un minimo di energia per riattivare l'energia potenziale ben maggiore che è stata accumulata nell'esecutore attraverso un *lavoro pedagogico* continuativo e insidioso perché precoce, invisibile e silenzioso, spesso null'altro che la semplice familiarizzazione con un universo sociale già simbolicamente strutturato, teatro di lotte simboliche per il dominio legittimo, e che si è cristallizzato nell'incorporazione inconscia di una disposizione permanente. Il dominio viene inscritto nell'*habitus* che celando così la sua origine storico-sociale nella corporeità della

29 Come si evince in Bourdieu (1998a: 123): L'opacità dei processi storici deriva dal fatto che le azioni umane sono il prodotto non aleatorio eppure mai razionalmente controllato di innumerevoli incontri oscuri a se stessi tra *habitus* contrassegnati dalla storia da cui sono usciti e universi sociali (campi in particolare) nei quali essi realizzano le loro potenzialità, ma soggiacendo al vincolo della struttura di tali universi, assumendo per via di questa doppia necessità la loro logica specificamente storica [...].

disposizione al pari di un'innèità, una *vis insita*, apparirà come già dato e naturale (Bourdieu, 1998a: 176-178). Tuttavia l'azione magica del potere simbolico non funziona se non gode del riconoscimento come abbiamo già avuto modo di spiegare e questo riconoscimento deve avvenire sia internamente attraverso l'educazione, sia esternamente poiché si riconosce colui che emana l'innescò simbolico. Perciò se la parola d'ordine è capace di ottenere lavoro senza dispendio di energia lo si deve anche ad un'altra forma di energia potenziale che è stata accumulata, questa volta dal lato del dominante. È un'energia pronta all'uso eppure non *già* in azione che consente di ottenere riconoscimento e che non è riferita al soggetto interno, ma all'oggetto esterno: il *capitale simbolico*. Ogniqualevolta una forma di capitale (economico, sociale, culturale) ottenuta per accumulo da un lavoro precedente *viene* riconosciuta, poiché come abbiamo visto *deve* essere riconosciuta dall'individuo per poter sopravvivere e realizzarsi, si tramuta in capitale simbolico ovvero in un indice del riconoscimento sociale del detentore che può a piacimento, in misura proporzionale alla quantità posseduta, privare del riconoscimento o distribuirlo. Se è vero che il capitale viene riconosciuto perché *deve* essere riconosciuto, è altrettanto vero che il riconoscimento di una certa forma di capitale non possa prescindere dal tipo di capitale accumulato e dal *campo* specifico in cui può funzionare, ossia lo spazio sociale in cui può essere riconosciuto. Tratteremo con dovizia di particolari tutto quel che concerne le dinamiche dei campi durante la terza sottosezione della critica. Quel che conta qui è mettere in luce come il potere simbolico o magico agisca esclusivamente in funzione di uno schema tripartito in cui l'innescò simbolico può liberare l'energia accumulata nella fase di deposito (*habitus* del dominato) solo per tramite dell'energia accumulata nel capitale simbolico (*capitale* del dominante).

### ***Fase di deposito.***

In questa sottosezione andremo a trattare del rapporto tra il concetto di violenza simbolica e quello di *habitus*. Prima però di arrivare a porli in relazione sarà bene riprendere la nostra ipotesi genealogica sulla violenza simbolica da dove l'avevamo lasciata. Abbiamo trattato della formazione dei gruppi e della relazione tra l'atto di istituzione e l'intrinseco portato della violenza simbolica originaria. Dovrebbe ora risultare chiaro come la prima attribuzione di *autorità* sia intimamente correlata ad un'appropriazione per mezzo di *rapporti di forza oggettivi* in cui includiamo non soltanto la violenza fisica, ma anche la *costitutiva dipendenza* dell'essere umano che è all'origine di quella violenza. In particolare ci siamo concentrati sulla dipendenza dal gruppo e avendo provato ad

argomentare come i gruppi non possano che istituirsi mediante distinzioni che vengono riconosciute e che costituiscono il *sensu comune* del gruppo, la sua *identità*, abbiamo insistito sull'importanza del mutuo riconoscimento dell'individuo come parte del gruppo in funzione del suo riconoscimento delle classificazioni e delle categorie distintive che hanno permesso la costituzione del gruppo stesso.

Ora quindi ripartiremo dal concetto di *autorità* e proseguiamo arrischiandoci in questa storia ipotetica della violenza simbolica con la speranza di fare un favore al lettore provando ad esplicitarne ogni aspetto nella maniera più semplice e chiara. Sarebbe impossibile concepire la prima attribuzione di autorità senza considerare la dipendenza dell'uomo dal gruppo e perciò crediamo sia valida la critica che muoviamo all'analisi di Bourdieu in cui egli nell'occuparsi di una violenza simbolica non si concentri sul concetto di *violenza*, ma lo dia per assunto o per ovvio. Anzitutto e preliminarmente bisogna tenere in conto che gli uomini dipendono da risorse organiche per sopravvivere tanto quanto dipendano dagli altri esseri umani. Dipendendo l'uomo dal gruppo e dipendendo il gruppo dalle distinzioni e dalle loro manifestazioni, dipendendo cioè il gruppo dalle *idee*, possiamo affermare che l'uomo dipenda effettivamente dalla cultura che necessariamente deve in lui incorporarsi per far sì che egli venga riconosciuto dal gruppo e se ne riconosca come membro. Anche il dominante dipende dal gruppo come ogni altro essere umano. Tuttavia il dominante è posto in una posizione di riguardo, gode cioè di un potere maggiore rispetto ai singoli membri del gruppo poiché egli fa esistere *politicamente* il gruppo e perciò può allineare la volontà dei singoli membri alla sua facendo leva sulla necessità di appartenenza al gruppo che sola può garantire la sopravvivenza dei membri. Non evidenziare l'origine della violenza potrebbe portare a credere che il dominante si appropri dell'autorità esclusivamente attraverso una coercizione esterna, quando invece entra in gioco anche la costitutiva dipendenza dell'essere umano, non potendo dare conto del riconoscimento che sin da quella prima attribuzione il dominato dà al dominante poiché riconosce le distinzioni del gruppo per esserne riconosciuto come parte. Quel primo riconoscimento cognitivo non può che essere a sua volta funzione della sua *dipendenza* dal riconoscimento sociale che solo può assicurare la sopravvivenza dell'uomo. Posta quindi la mutua dipendenza degli esseri umani tra loro, dobbiamo immaginarci che *un particolare qualcuno* sia riuscito a ottenere il rispetto degli altri uomini attraverso un atto di violenza fisica extralegale. Questo primo atto di violenza è il risultato di particolari disposizioni che *già* si erano incorporate nell'individuo, ma che rimanevano su un piano puramente corporeo, erano delle *tassonomie pratiche*, espressione di *habitus* primordiali già presenti. Nel momento in cui *quel particolare qualcuno* istituisce la sua autorità mostrando di riuscire a sottomettere gli altri consimili attraverso la violenza fisica, il gruppo si costituisce in funzione di *quel particolare qualcuno* e l'atto di coercizione inizia ad esercitare il suo portato

simbolico poiché *comunica* pubblicamente e in senso corporeo il dominio e quindi complementariamente *comunica* agli altri uomini di essere dominati.

Dal momento in cui l'autorità è stata attribuita e quindi dal momento in cui il gruppo si è costituito, si può parlare di *arbitrario*. Questo concetto non sta ad indicare che qualcosa è stato scelto attraverso l'arbitrio, né che è casuale o gratuito, arbitrario significa solo ed esclusivamente *particolare* e nell'opera di Bourdieu lo si può concepire come diametralmente opposto ai concetti di universale, eterno, naturale o fatale. Ogni arbitrario risponde in un modo *particolare* alle *particolari* necessità che permettono la sua comparsa e la sua perpetuazione, ossia alle particolari condizioni sociali di cui è prodotto (Paolucci, 2011: 75). Quando si parla di *potere arbitrario* s'intende semplicemente il potere esercitato da *quel particolare qualcuno* che ha ottenuto riconoscimento attraverso quella prima attribuzione di autorità, poiché senza quell'autorità non avrebbe potuto godere di alcun riconoscimento. Perciò il gruppo si forma in funzione di *certe particolari* categorie distintive che presiedendo alla comunicazione e alla conoscenza, in quanto loro modalità e condizioni di possibilità, inevitabilmente operano una selezione di quel che può essere pensato e di quel che può essere comunicato in seno al gruppo d'appartenenza. Dovremo quindi includere nel momento di costituzione del gruppo in funzione del potere arbitrario anche una selezione *particolare* delle propensioni e delle disposizioni che contraddistinguono quel gruppo e pure una loro conseguente astrazione nel cognitivo, quindi una mediazione simbolica prodotta dal potere arbitrario, ossia l'*arbitrario culturale*. Esso è la *selezione particolare* di pensieri e di atti comunicativi che sono resi disponibili all'interno del gruppo costituito e che quindi permettono la *conoscenza* propria di quel gruppo e il *riconoscimento* del gruppo in quanto tale, ossia dell'*identità del gruppo* e dei membri che riconoscendo il gruppo e le sue categorie distintive per poter sopravvivere vengono a loro volta riconosciuti come membri del gruppo, potendosi così riconoscere in un *qualcuno*, potendo così costituire e riconoscere la propria *identità personale*. Arbitraria è la selezione di significati che informa la *cultura* e che la struttura in sistema simbolico solo in quanto selezione strutturata sociologicamente poiché la cultura deve necessariamente la sua esistenza alle condizioni sociali della sua realizzazione e all'intelligibilità prodotta da una coerenza interna di quelle relazioni significanti che la costituiscono. Essendo l'*arbitrario culturale* un prodotto del potere arbitrario esso non potrà far altro che *legittimare* tautologicamente quel potere, poiché le modalità e le condizioni di possibilità della *conoscenza* di quel potere si sono originate dal quel potere stesso che dopo essere stato conosciuto per come esso ha consentito di operare quella conoscenza si ritrova necessariamente *riconosciuto*, legittimato. Non ci possono essere *parole* che nel loro puro e semplice enunciarsi non stiano *già* confermando l'appartenenza ad un gruppo e quindi ad una cultura. Quelle parole sono state forgiate in funzione del dominio e perciò ogni parola

non può che legittimare quell'origine da cui trae senso ed effettualità giacché denegando la legittimità del potere quella parola, in ultima analisi, denegherebbe paradossalmente se stessa e non potrebbe sortire alcun effetto simbolico, non potrebbe nemmeno esistere.

Lo stesso identico ragionamento dovrà valere per quelle immagini mentali, quei valori, quelle idee, quelle riflessioni, quelle credenze e persino quelle percezioni e quei desideri, ossia tutto quel cognitivo che le parole comunicano ed esprimono o che resta ineffabile. Non può esistere alcun pensiero *privato* poiché quel pensiero è andato costituendosi secondo le influenze dirette o indirette, esplicite o implicite, con il mondo sociale e qualora il lettore insisterà sull'esistenza di un *suo* pensiero singolarissimo, unico e speciale, dovrà ricredersi e sorprendersi nel ritrovare quella cosa che solo lui credeva di aver pensato nel pensiero degli altri o nell'uso delle parole che funzionano solo in virtù appunto di un *senso comune*. Varrebbe forse la pena di porsi domande più concrete sulla propria *identità personale* e su come questa sia *in toto* un prodotto dei gruppi che hanno permesso la socializzazione dell'individuo, quindi il suo riconoscimento e la sua sopravvivenza. I pensieri che oggi ci è permesso pensare ed i loro relativi atti comunicativi e le loro incorporazioni nell'*habitus* che massimamente influenzano la nostra condotta sono il risultato di una selezione originaria *particolarissima* di quel che poteva essere pensato, di quel che poteva essere detto e di come ci si poteva comportare per essere riconosciuti dal gruppo. La particolarità dell'individuo, la sua ipotetica singolarità fittizia, non potrebbe che essere una *particolarità* riconosciuta dal gruppo e perciò una particolarità costitutiva del gruppo, una *particolarità comune*, un arbitrario.

Qualora un essere umano non fosse stato riconosciuto da un gruppo *particolare* non avrebbe potuto sopravvivere e perciò con lui sarebbero morti quei pensieri diversi, quelle diverse parole e quelle condotte anomale che sono stati incapaci di farsi approvare e riconoscere così da garantire tanto la sopravvivenza dell'individuo, quanto dell'*idea* che solo per tramite dell'individuo avrebbe potuto sopravvivere e che avrebbe informato quei pensieri, quelle parole e quelle condotte. Inoltre siccome l'uomo dipende dal gruppo per la propria sopravvivenza e realizzazione, siccome i gruppi si formano attraverso le distinzioni e le loro manifestazioni che sono le idee ed il susseguente articolarsi in narrazioni, realtà immaginate, forma la *cultura* dovremo ammettere che da un lato l'uomo sopravvive grazie a certe idee, come abbiamo già supposto, ma pure ammetteremo che certe idee e le realtà immaginate che costruiscono possono sopravvivere *solo* se sopravvivono gli uomini che a quelle idee sono stati educati, che in esse hanno creduto e che le hanno fatte vivere dal momento che *solo grazie ad* esse sono sopravvissuti. Gli uomini prodotto di quelle idee non possono fare altrimenti che farle esistere, esistendo essi stessi, realizzandole nei loro effetti, comportandosi in modo conforme, esprimendole. Nel momento in cui l'ultimo uomo che crede nell'idea trova la sua morte con esso muore anche l'idea, tuttavia non è possibile pensare a uomini



che sopravvivano indipendentemente dal gruppo e perciò non è possibile pensare a uomini che non agiscano secondo l'influenza di *certe particolari* idee che sono il collante del gruppo in cui il membro è stato socializzato o comunque del gruppo da cui egli è stato riconosciuto ed in cui si è riconosciuto.

Attraverso questo legame di stretta reciprocità tra la sopravvivenza dell'uomo e la sopravvivenza dell'idea potremo ora dare un senso critico all'analogia proposta frettolosamente da Bourdieu tra la riproduzione culturale (la cultura era stata definita *informazione accumulata*) (Bourdieu & Passeron, 1970: 52) e la riproduzione biologica di cui abbiamo accennato nell'esposizione del concetto di violenza simbolica. Nel passaggio riportato gli autori definiscono "formazione" quell'*informazione* che viene incorporata nell'*habitus* e dicono che essa è l'equivalente culturale o simbolico del capitale genetico a livello biologico. Poi trattando delle generazioni associano la riproduzione del capitale genetico a quella del capitale culturale (Bourdieu & Passeron, 1970: 78). Qui non si può, né si deve in alcun modo, intendere che l'informazione genetica e quella culturale si assomiglino o, ancor peggio, siano la stessa cosa. Si tratta di due tipi di informazione completamente diversi e che non possono essere paragonati se non per alcune caratteristiche come appunto quelle di manifestare i loro effetti negli individui e per il fatto di riprodursi. Tuttavia la manifestazione degli effetti dell'una e dell'altra avviene secondo modalità che non sono neanche lontanamente analoghe, il rigido processo che associa tratti fenotipici al corredo genetico non ha nulla a che fare con l'educazione e l'incorporazione di disposizioni nell'*habitus*, inoltre la riproduzione dei due differenti tipi di informazione avviene attraverso processi troppo diversi l'uno dall'altro: si può pensare di associare la ricombinazione cromosomica all'educazione? A noi pare un salto ingiustificato, privo di senso. Quando una disciplina varca le soglie di competenza di un'altra branca del sapere, dovrebbe perlomeno saperlo fare con garbo e rispetto, finanche con una certa premurosa ritrosia dal momento che ci si approssima ad argomenti che non sono stati studiati se non cursoriamente poiché non inclusi nel principale ambito di competenza di cui gli autori si sono occupati: la filosofia, la sociologia ed eventualmente la pedagogia. Forse il gran fracasso dell'epoca in cui imperversavano congetture semiologiche e teorie cibernetiche modaiole, affascinanti e pronte all'uso nei settori più disparati per come ognuno avrebbe preferito disporne, ha consentito il via libera ad usi fantasiosi e illeciti di quei concetti e di quelle acquisizioni della teoria dell'informazione che sradicati dal loro contesto originario hanno iniziato a valere un po' per tutto, perdendo completamente l'integrità del loro significato garantita dallo specifico campo di applicazione negli abusi di discipline troppo diverse che li hanno reinterpretati a piacimento pur di poterli integrare. La nostra proposta è quella di cogliere la correlazione fra la riproduzione culturale e la riproduzione biologica esclusivamente nel senso di cui abbiamo appena trattato, ossia per il

fatto che essendo la sopravvivenza di un'idea correlata alla sopravvivenza dell'uomo e viceversa si può individuare un legame fra le due che ciononostante resta sul piano di un'analisi filosofica e sociale e per certo non si arrischia in ambiti troppo diversi dall'attuale, così da non fare un torto né al presente studio, né allo studio altrui.

In questo nostro lavoro non ci spingeremo fino al punto di associare il concetto di *simbolico* a quello di *informazione* per quanto sicuramente possiamo constatarne un margine di fondatezza che però richiederebbe un'analisi più dettagliata che in questo contesto noi non possiamo permetterci. C'è tuttavia un aspetto interessante che vale la pena di cogliere prima di continuare con l'argomento principale. Parlare di informazione piuttosto che di simbolico o di cultura potrebbe essere utile per comprendere meglio ciò che Bourdieu intende con il termine *tassonomia pratica* e che come abbiamo visto svolge un ruolo fondamentale sia nelle fasi precedenti all'astrazione del pensiero, sia viene utilizzato per indicare l'*incorporazione* del cognitivo nelle disposizioni dell'*habitus*. Infatti quando usiamo il termine *simbolico* è come se stessimo implicitamente parlando di qualcosa che nasce nel momento della rivoluzione cognitiva, ciò che in senso storico-evolutivo starebbe all'origine del pensiero umano. Precedentemente noi non abbiamo potuto far altro che ipotizzare come esso nasca poiché ogni discorso sul simbolico non può in alcun modo prescindere da quel primo momento. D'altronde provare a fare ipotesi sulla rivoluzione cognitiva è sempre un azzardo che deve essere preso *cum grano salis* e fra mille cautele che permettano di rilevarlo come un semplice tentativo, certo più o meno buono, ma che tentativo rimane. Come si può avere certezza di un evento che, sempre sia effettivamente accaduto e non stessimo travisando le origini della nostra specie, è così distante nel tempo? E che poi non solo è infinitamente lontano da noi e difficilmente comprovabile, ma persino riguarda l'origine del nostro pensiero, di quello stesso pensiero che inevitabilmente siamo costretti a sfruttare per pensare quel momento? Ancora più evoluta del simbolo dev'essere la cultura se intesa come un'associazione coerente di significati, di pensieri e di rimandi articolati e complessi.

Potrebbe essere che invece il concetto di *informazione* possa fare da ponte tra il *pre* ed il *post* rivoluzione cognitiva. Anzi proprio il fatto che ci sia una qualche associazione, non ben identificata e riconoscibile, fra l'informazione genetica e quella culturale andrebbe a suffragare l'ipotesi di Bourdieu secondo cui l'informazione esisteva ben prima del simbolo o della cultura nelle disposizioni dell'*habitus*. Infatti la *teoria della pratica* verte sul concetto di *habitus* e quindi potremmo dire che praticamente tutta la teoria di Bourdieu non possa prescindere in alcun modo proprio dalla *corporeità* e dal processo di incorporazione dell'informazione. Saremmo disposti a parlare di simbolico solo nel momento in cui almeno il simbolo in quanto tale, quindi concettualizzato come tale, esiste e lo stesso vale per la cultura. Possiamo pensare ad una cultura

prima della tradizione orale? Forse no, ma allora varrà la pena di utilizzare il termine *informazione* per indicare *quell'ordine* che era già iscritto nelle disposizioni corporee dell'*habitus*, le *tassonomie pratiche* che sono state riprodotte ed ereditate solo ed esclusivamente *col corpo* e che poi hanno portato alla rivoluzione cognitiva e quindi ad un'astrazione di quell'informazione corporea. Qui abbiamo solo voluto dar risalto al vantaggio che una degna e puntuale integrazione del concetto di *informazione* potrebbe fornire all'impianto teorico di Bourdieu. Eppure anche semplicemente chiedendosi cosa sia l'*informazione*, già si capisce quanto lavoro ci sia da fare per poter sperare di ottenere qualche risultato soddisfacente e perciò noi tralasciamo di inoltrarci più seriamente nella riflessione perché consci di come essa non possa trovare lo spazio che merita all'interno al presente contributo.

Dovrebbe essere chiaro ora perché l'arbitrario culturale sia una selezione di pensieri e di atti comunicativi, soprattutto parole, che originariamente e *necessariamente* si sono trasmessi. Arbitrario è il potere, arbitraria è necessariamente la cultura che lo legittima e altrettanto arbitrarie sono le modalità d'imposizione dell'arbitrario, ossia *l'educazione*. Essa è precisamente il processo che presiede all'incorporazione nell'*habitus* dell'arbitrario e perciò deve essere qui intesa come la forma di violenza simbolica caratteristica della fase di deposito. Ogni azione educativa non può che essere una violenza simbolica dal momento che non può che essere un'educazione all'arbitrario e quindi un'educazione alla legittimazione dell'ordine costituito. Tuttavia non ogni forma di violenza simbolica deve necessariamente essere un'azione pedagogica come vedremo nella successiva fase di riattivazione della violenza simbolica. Ogni innesco simbolico purtuttavia può funzionare solo in virtù di questa preliminare violenza simbolica che ha permesso il sedimentarsi delle disposizioni durante la fase di deposito e quindi durante il *lavoro pedagogico*. Ogni azione di violenza simbolica è correlata al processo educativo che ne permette il funzionamento, ma ciò non significa che la violenza simbolica si eserciti solo attraverso l'educazione. Perché però dovrebbe trattarsi di violenza? Ogni assimilazione culturale è una violenza? Secondo Bourdieu sì, poiché tale cultura è stata generata dal potere arbitrario per legittimarlo e se si è riprodotta fino ad oggi è perché soddisfa le condizioni di conformità a quell'arbitrario che l'ha generata. Perciò la violenza simbolica consiste esattamente nel fatto che ai dominanti è data la possibilità di riprodurre la loro posizione di dominio in modo legittimo, riconosciuto e approvato dai dominati proprio in virtù della riproduzione dell'ordine culturale e quindi di quello sociale. La violenza simbolica concepita nella sua *fase di deposito* permette di agire un controllo di mantenimento dell'ordine in cui il dominato non vedendo la violenza che viene agita su di lui, non solo non risponde a questa violenza, ma non può rispondervi perché è stato educato a non concepire quelle azioni come violenza, a non percepire

quelle azioni come violenza, più semplicemente a non associare la violenza ad azioni simboliche o comunicative.

In particolare proviamo a chiederci se sia perlomeno possibile *percepire* la violenza simbolica, andiamo ad approfondire la tematica così come abbiamo preannunciato durante il capitolo di esposizione del concetto. Anzitutto chiediamoci in base a cosa noi percepiamo un atto *come* un atto violento e quale può essere il ruolo dei sensi nella percezione della violenza. Forse l'analisi è così mal impostata. Ha senso chiederci se strettamente possiamo percepire attraverso i sensi la violenza? Certo la violenza la possiamo associare a certi impulsi visivi piuttosto che ad altri, per esempio se vediamo una persona che viene torturata pur annullando tutti gli altri sensi posso dedurre che è vittima di violenza perché *ricogliamo* la situazione, *ricogliamo* le espressioni sfigurate del volto, *ricogliamo* che le ferite inferte devono procurargli dolore e possiamo *ricoscere* tutto questo perché possiamo immedesimarci nella situazione che sta vivendo, pur non essendo noi stessi le vittime. Quindi se riusciamo a percepire visivamente la violenza è solo perché compiamo delle operazioni simboliche di *ricoscimento* e *immedesimazione* che trovano il loro fondamento nell'educazione al *sensu comune*, ossia in quella primigenia serie di distinzioni oppositive attraverso cui siamo stati socializzati, che non solo ci consente di metterci nei panni dell'altro, ma pure ci insegna che quegli stimoli visivi *sono associati* a ciò che viene definito violenza, vengono *conosciuti* come tali e perciò quando li ritroviamo possiamo *ricoscerli*. Lo stesso si può dire se sento delle grida, dei pianti, dei lamenti che sappiamo esprimere uno stato nella persona che può essere correlato alla violenza.

Tutto ciò non accade per il gusto, l'olfatto o il tatto probabilmente perché non contribuiscono così attivamente alla comunicazione e quindi sembrerebbero essere più distanti da una loro possibile simbolizzazione. Insomma la percezione opera in senso prettamente diacritico poiché è anch'essa un prodotto delle strutture sociali a cui siamo stati educati. Percepiamo attraverso principi di classificazione, gerarchie di visione e di divisione del mondo che mettono in rilievo *certe* cose che vediamo, *certe* cose che sentiamo e ne sopiscono delle altre così che sia possibile operare un giudizio *sensibile* *separa* la realtà, la distingue e ci evita la confusione dell'indistinto continuum, probabilmente dando priorità a quegli elementi che ci hanno garantito la sopravvivenza. La percezione ci permette di *distinguere* il soggetto dallo sfondo, ci permette di reagire prioritariamente differenziando l'importante dal superfluo, il centrale dal periferico, il pericolo dal vantaggio e tutte queste distinzioni dei sensi sono implicite ed iscritte nel *sensu pratico* preriflessivo, ossia sono effetti delle disposizioni iscritte nell'*habitus*. La percezione diacritica è perciò assimilabile ad un insieme di *schemi informativi* corporei, *tassonomie pratiche*, cioè un insieme di principi discriminatori tra loro concordi e coerenti che impongono un ordine nell'azione.

Dovrebbe quindi risultare evidente come la violenza simbolica non possa essere nemmeno percepita dal momento che agisce sulle modalità attraverso cui percepiamo.

Secondo Bourdieu sarebbe opportuno sbarazzarsi di quelle tendenze mentalistiche o intellettualistiche e di quelle teorie della coscienza che vorrebbero descrivere il rapporto pratico con il mondo come una percezione intesa alla stregua di una *sintesi mentale*. Meglio seguire l'invito di Marx che nelle sue *Tesi su Feuerbach*<sup>30</sup> insiste sulla necessità di riprendere entro una teoria materialistica *il lato attivo della conoscenza* che parrebbe essere stato prerogativa dell'idealismo, ma questa volta in funzione di un'*attiva conoscenza pratica e corporea*. A questo scopo Bourdieu ha ideato la nozione di *habitus* che dovrebbe poter garantire all'agente un potere di riorganizzazione attiva delle strutture attraverso la sua funzione di unificazione e di costruzione classificatoria, tenendo sempre a mente che esso è capace così di costruire una realtà, ossia di strutturarla, solo in quanto è a sua volta strutturato dallo spazio sociale in cui si è formato e con cui interagisce e quindi non ha niente a che vedere con le capacità di un ipotetico soggetto trascendentale, ma è invece *tutto corporeo*, particolare poiché prodotto di un arbitrario e di un'esperienza sociale prolungata, datata e situata (Bourdieu, 1998a: 144). Viene apertamente ripudiato il soggetto universale, l'ego trascendentale che interazionisti ed etnometodologi traggono dalla fenomenologia e ciononostante si concepisce un soggetto che ha una percezione attiva della realtà e che costruisce la propria visione del mondo, ma lo può fare solo operando entro precisi vincoli di carattere strutturale. Ecco perché il mondo sociale viene percepito nella sua evidenza, colto secondo una *modalità dossica*, proprio perché le strutture mentali e pure quelle percettive sono il prodotto dell'interiorizzazione delle strutture di un mondo sociale plasmato da rapporti di dominio che vengono a loro volta corporeizzati, incorporati nell'evidenza di come il mondo si dà e di come noi siamo abituati a rapportarci ad esso. Le rappresentazioni, le credenze, le percezioni, i parametri di giudizio variano in base alle disposizioni inscritte nell'*habitus* e perciò variano in base alle posizioni che gli agenti occupano all'interno dello spazio sociale che ci appare nella consonanza dell'*habitus* e della struttura oggettiva come un mondo di senso comune ed evidente, perfettamente e sorprendentemente adatto perché preliminarmente ed inconsapevolmente *noi* ci siamo adattati a quello spazio per sopravvivere. In particolare è possibile percepire segni di distinzione che rappresentano le distinzioni attraverso cui un gruppo si costituisce e si identifica solo se si possiedono quelle categorie di percezione pertinenti, ossia se si è stati educati, implicitamente o esplicitamente, a percepire quei tratti distintivi come simboli. È per questo che nulla classifica meglio qualcuno delle classificazioni che egli stesso opera.

<sup>30</sup> Anche in Bourdieu viene sviluppata una *teoria della prassi* in cui si presume che la resistenza al dominio debba svilupparsi attraverso il reciproco mutamento della coscienza e delle circostanze, della critica e dell'azione, della rappresentazione del mondo e delle rivoluzioni che ne plasmano la forma. In questo modo l'autoemancipazione si attua attraverso una doppia rivoluzione: l'uomo che cambia se stesso cambiando il mondo ed il mondo che cambia l'uomo che l'ha cambiato.

Ancora la chiave per comprendere il *sensu pratico* che è proprio della percezione sta nella mutua reciprocità del riconoscimento cognitivo e di quello sociale. Il riconoscimento che porta alla legittimazione della violenza simbolica si deve al suo misconoscimento in quanto violenza che si deve a sua volta alla formazione e all'educazione all'arbitrario culturale, ossia alla magnificazione di *certe* marche ed alla corrispettiva narcotizzazione di altre e perciò ad una forma di censura internalizzata. Adesso si dovrebbe comprendere meglio quello che volevamo intendere con l'uso del termine durante il capitolo di esposizione del concetto di violenza simbolica. Essendo l'arbitrario culturale una selezione di significati e delle loro interpretazioni mediante cui è possibile pensare e comunicare dovremmo ora vedere più chiaramente come da un lato la censura internalizzata. Il processo di educazione all'arbitrario che si incorpora nelle disposizioni dell'*habitus*, funziona *solo ed esclusivamente* perché garantisce una comunanza minima di pensiero e di comunicazione, ma dall'altro funziona *proprio perché* si tratta solo di un minimo garantito, di una selezione specifica, di una censura appunto che permette precisamente solo un certo tipo di comunicazione e un certo tipo di pensiero, ovvero quelli relativi alla selezione di significati che sono riusciti a riprodursi sino a noi *proprio perché* conformi alle esigenze di legittimazione del potere arbitrario. Solo le parole adatte o adattate, solo i pensieri e le condotte adatti o adattati sono sopravvissuti sino a noi e solo a questi noi possiamo essere stati educati, poiché tutti gli altri pensieri, le altre parole e le altre condotte semplicemente sono andate morendo al morire di coloro che avevano mancato di conformarsi secondo le disposizioni proprie del dominio vigente e quindi non erano riusciti a ottenere o mantenere il riconoscimento sociale da cui la loro sopravvivenza dipendeva.

Cogliamo qui l'occasione per tornare a rimarcare la differenza fra violenza simbolica e propaganda. Apparirà ora evidente come non si tratti assolutamente dello stesso tipo di fenomeno (Bourdieu & Passeron, 1970: 69), in particolare evidenziando la differenza che sussiste fra la censura internalizzata di cui abbiamo appena fornito una spiegazione e la censura esterna che è spesso associata ad azioni propagandistiche. In forza di questa distinzione ormai palese e grazie alla descrizione di come possa attuarsi il potere simbolico nella sua dimensione magica, potremmo dire che ogni forma di propaganda è una violenza simbolica intesa nella sua *fase di innesco* e che se funziona in quanto violenza simbolica deve il suo successo ad una preliminare violenza simbolica strutturale intesa nella sua *fase di deposito* che tuttavia non è necessariamente propagandistica. È possibile presupporre che nell'educazione, quindi appunto nella *fase di deposito*, si attuino azioni organizzate, deliberatamente mistificatrici, di propaganda votate ad ammansire i dominati per sottometterli alla legge, rendendoli inclini al mantenimento dell'ordine simbolico ed in questo caso effettivamente avremo una violenza simbolica in fase di deposito che è pure propaganda. Tuttavia l'efficacia di queste supposte operazioni a carico di *apparati ideologici dello stato* (Bourdieu,

1998a: 176-178) non potrebbe in alcun modo essere così totale e capillare perché richiederebbe un controllo che va ben al di là delle possibilità umane, proprio perché da altri uomini quel controllo dovrebbe essere presieduto. Sarebbe davvero ingenuo credere che ogni educazione possa essere ridotta ad un'ipotetica funzione politica di indottrinamento operata secondo gli oscuri fini di gruppi organizzati che agiscono intenzionalmente e di concerto, soprattutto perché questi uomini davvero dovrebbero godere di un'onnipotenza poco realistica e per agire in senso puramente intenzionale non dovrebbero essere a loro volta condizionati dalle strutture sociali da cui ogni uomo, pure il propagandista, è condizionato. Più che puramente ingenuo, sarebbe persino dannoso ad un'analisi delle forme di dominio dal momento che l'ordine riproduce se stesso in maniera tanto più efficace nel rifiuto sbandierato di collusione o di adesione alle narrazioni che direttamente gioverebbero al potere poiché tale riproduzione riuscirebbe a dissimulare meglio la sua funzione ideologica di legittimazione proprio mostrandosi come autonoma, neutrale, imparziale o persino in aperta ostilità con certi poteri, rendendo così un favore tanto maggiore al mantenimento dell'ordine perché insospettabile.

È l'ordine a riprodurre se stesso soprattutto attraverso la *pedagogia implicita*, come vedremo a breve, poiché la sua legittimazione è il risultato dell'applicazione da parte degli agenti delle categorie di percezione e di valutazione che risultano dalle strutture oggettive in cui l'ordine si è incorporato e che sono prodotto di quello stesso ordine che viene ad essere percepito come evidente ed immediato nell'accordo fra le strutture oggettive e quelle sociali, necessariamente conformi (Bourdieu, 2013: 173). I dominanti come i propagandisti non possono che essere un prodotto dell'arbitrario culturale, ossia di quella selezione cognitiva che tende a legittimare il potere arbitrario e se effettivamente vi sono gruppi di persone che agiscono per operare una riproduzione del proprio privilegio non è da credere che quest'intervento sia deliberato, cosciente o volontario, ma va piuttosto compreso nell'accordo spontaneo degli habitus che tendono per *senso pratico* ad agire cooperativamente influenzandosi l'un l'altro in vista di interessi comuni. L'effetto di teleologia è un'apparenza poiché i fini che i dominanti si danno non possono che essere a loro volta effetto di un'educazione all'ordine che riproduce se stesso, certo un'educazione ed un ordine in questo caso a loro favorevoli, e ciò dovrebbe fugare ogni dubbio o insinuazione sull'esistenza di complotti, cospirazioni o volontà universali capaci di darsi autonomamente e collettivamente i propri fini. Si pensi molto semplicemente alle strategie di riproduzione operate dalle famiglie privilegiate che riproducono il loro dominio poiché sono il risultato di una precedente riproduzione e non perché si consultano e deliberano come se a loro non toccasse di sopravvivere a mezzo del riconoscimento sociale, come se loro non fossero dipendenti dalla cultura a cui vengono educati e quindi come se fossero chissà quali entità, ma non certo uomini (Bourdieu, 1998a: 153). Ogni azione

propagandistica è una violenza simbolica, ma non ogni violenza simbolica è un'azione di propaganda ed anzi nella maggioranza dei casi non lo è in alcun modo poiché l'educazione che plasma gli habitus conformemente all'arbitrario non è impartita secondo i fini autonomi dell'educatore, ma è solamente l'effetto della riproduzione dei fini a cui l'educatore è stato educato e spesso quest'educazione non è nemmeno a carico di un agente, ma nella sua forma più efficace avviene secondo una tacita familiarizzazione con l'ordine strutturato dai rapporti di forza che se in parte certamente è iscritto nelle disposizioni dei soggetti, pure in larga parte è iscritto nell'ambiente che l'educando abita e negli oggetti con cui si trova ad interagire. Infatti tale conformizzazione dell'habitus non si produce esclusivamente in modo *esplicito* o in seno ad istituzioni deputate, anche se ovviamente non facciamo difficoltà a capire perché la scuola fosse un ambito prediletto per le analisi sociologiche di Bourdieu.

L'esercizio della violenza simbolica nella sua fase di deposito non avviene selettivamente nella scuola, ma deve essere inteso come qualsiasi tipo di apprendimento, sia esso esplicito o implicito, in formazioni sociali strutturate su rapporti di forza trasfigurati in rapporti di senso ed in particolar modo in quel contesto sociale attraverso cui si struttura un habitus originario che è la famiglia<sup>31</sup>. Essendo i genitori un prodotto dell'educazione all'arbitrario culturale essi avranno già habitus confacenti al protrarsi della violenza simbolica e riprodurranno inconsapevolmente un habitus simile o comunque adatto nel figlio. Le ingiunzioni, le sanzioni, le punizioni, ma pure le retribuzioni e le soddisfazioni legittime proprie dell'ordine sociale non potranno che trasferirsi al figlio per mezzo del genitore che verrà quindi ad assumere il ruolo di controllore e rappresentante dell'istanza sociale molto prima del maestro, importando in un ambito che vorrebbe essere *privato* tutto il paradosso di una privatezza assolutamente pubblica, costitutiva del pubblico e del comune agire umano. Una sfera privata che all'atto pratico non esiste dal momento che la società ed il suo ordine riescono ad insinuarsi sin nei più intimi rapporti personali e la voce anonima, diffusa e muta dell'ordine sociale presto si colora di un timbro familiare, si personalizza nella voce del genitore che viene investita di un affetto e di una fiducia capaci di dissimulare tutta la violenza che il riprodursi dell'ordine comporta. Un ordine che *si crede* esclusivamente esterno, ma è pure interno e che esprime pensieri che *si credono* propri, ma sono solo ereditati e riprodotti nell'invito al riconoscimento di quel che a ben vedere *si deve* riconoscere per poter essere riconosciuti e sopravvivere. Non solo il maestro e non solo il genitore, ma ogni essere umano che è sopravvissuto deve la sua vita all'arbitrario culturale attraverso cui è stato integrato nel gruppo e perciò ogni uomo non potrà concepirsi altrimenti che come un prodotto della riproduzione, destinato a riprodurla.

---

31 Un'analisi del ruolo familiare nel processo di riproduzione socio-culturale la si trova in Bourdieu (1994b).



Come abbiamo già fatto notare l'educazione non deve necessariamente essere esplicita ossia evidente in quanto processo educativo o ufficialmente concepito come tale. Anzi è proprio l'educazione implicita riprodotte l'arbitrario a mezzo di una trasferibilità pratica che si presta a configurarsi come l'esempio per eccellenza di violenza simbolica intesa nella sua fase di deposito. Un atteggiamento del corpo, un tono, uno sguardo, uno stile, anche solo la presenza di una particolare persona o la semplice imitazione del comportamento altrui per quel che concerne le interazioni umane. Si può andare oltre, persino l'ambiente e gli oggetti ci educano attraverso i *pattern* che noi *riconosciamo*, ossia attraverso l'ordine che mostra la loro forma. Si pensi, ad esempio, al concetto di *affordances*<sup>32</sup> nel design. Si pensi ad una porta che da un lato ha un pomello e dall'altro una piastra. È assolutamente evidente che non potremo in alcun modo interagire con la porta provando a "tirare" la piastra. Perciò essa nella sua semplice *forma* ci invita a spingere e perciò ci educa ad un suo particolare uso. Il pomello poiché favorisce la prensilità ci invita ad impugnarlo e quest'informazione che condiziona la nostra condotta è già inclusa nel suo progetto ed incorporata nella sua forma, è la sua forma a suggerircelo. Anche qui nel felice connubio tra la *messa in forma* propria dell'operazione di mediazione simbolica e il concetto di *informazione* non possiamo che segnalare delle opportunità che dovranno trovare un loro ulteriore spazio di sviluppo. Come l'informazione incorporata nelle disposizioni dell'*habitus* invita ad una certa reazione, ad una particolare interazione con altri *habitus*, parimenti fa l'informazione incorporata nell'ambiente o negli oggetti creando *pattern* che nel loro ripetersi vengono a cristallizzarsi in un *senso pratico* preriflessivo. La cultura, il simbolico, l'informazione non soltanto plasmano la dimensione cognitiva dell'uomo incentivando *certe* associazioni mentali e inibendone altre, andando così a definire il limite arbitrario del pensabile, ma pure condizionano il corpo *sia* perché il cognitivo si manifesta in una certa condotta, *sia* perché l'informazione incorporata nelle disposizioni del nostro *habitus* reagisce *direttamente* all'informazione incorporata negli *habitus* altrui, negli oggetti e negli ambienti artificiali. I corpi parlano tra loro una lingua silente che in larga parte sfugge al nostro controllo.

L'educazione all'arbitrario culturale è in questo senso null'altro se non l'adattamento all'ambiente necessario alla sopravvivenza ed in questo senso si può affermare che essendo la violenza ubiqua poiché è il modo attraverso cui l'uomo può lottare per l'ottenimento di risorse in funzione della sua costitutiva dipendenza, pure la sua mediazione simbolica è ubiqua in quanto modo in cui egli può appropriarsi delle risorse simboliche che gli garantiscano il riconoscimento sociale da cui la sua sopravvivenza dipende. Tuttavia dacché un essere umano si adatta, ossia viene educato da un gruppo sociale in ambienti artificiali dove interagisce con oggetti artificiali, egli non

---

32 Il concetto viene introdotto in Gibson (1977; 1979) e ripreso nelle celebri opere di Norman (1988; 2013)

può che incorporare in sé quell'informazione attraverso cui sopravvive e di cui è il prodotto iniziando a seguire *pattern* consueti e ripetitivi che si manifestano sia nel pensiero, sia nelle parole, sia nella condotta e che diventano costitutivi di quello che siamo, ossia formano la nostra *identità*. Perciò l'informazione costringe l'uomo in un ordine necessario poiché l'informazione interna delle sue strutture è l'introiezione dell'informazione esterna in cui si sostanzia il processo di adattamento che solo permette all'uomo di sopravvivere ed in questo senso la forma interna non può che combaciare ed essere consonante a quella esterna, l'uomo non può che ritrovarsi stretto fra le due. L'arbitrario culturale è anonimo e diffuso come lo è l'educazione attraverso cui riesce a riprodursi e se non ci pare tale è solo perché l'anonimato viene personalizzato e localizzato nelle persone *che proprio noi conosciamo*, negli *oggetti con cui noi interagiamo*, negli *ambienti che proprio noi abitiamo* che fungono da pretesto disperato alla giustificazione dell'esistenza di una *nostra identità personale* singolarissima ed al capriccio di volersi credere speciali a cui molte illusioni danno credito forse per esorcizzare l'impiego strumentale che dell'uomo vien fatto o per lenire l'umiliazione di essere da sempre vittime della violenza.

Dopo questa breve digressione riprendiamo la nostra ricostruzione ipotetica di una genesi della violenza simbolica. Abbiamo visto come il potere arbitrario venga riconosciuto sia in funzione di una prima attribuzione di autorità, sia perché successivamente si serve di un arbitrario culturale attraverso cui riesce a legittimarsi ed il processo di legittimazione viene garantito dalla continuità dell'educazione che fa da base all'integrazione sociale. In questo modo si riproducono sia il potere arbitrario, sia l'arbitrario culturale correlato in cicli di mutua corrispondenza. Ogni arbitrario culturale ha e non può che avere la funzione di legittimare il potere arbitrario ed esso riesce nella sua missione di legittimazione poiché dissimula l'arbitrario sia attraverso circuiti di legittimazione che fanno leva sull'autonomia relativa dei campi, sia perché si serve di narrazioni o realtà immaginate che operano un processo dissimulatorio mediante la naturalizzazione, l'eternizzazione, l'universalizzazione o la fatalizzazione. Volgeremo ad un'analisi del funzionamento dei circuiti di legittimazione quando porremo a tema il rapporto fra campi e violenza simbolica nella successiva *fase di innesco*. Qui ci concentreremo solo su questa seconda modalità di dissimulazione e legittimazione ed una volta terminata quest'ultima disamina potremo procedere a correlare il concetto di violenza simbolica con quello di *habitus* poiché grazie alla nostra ricostruzione cronologica avremo più chiaro cosa vada a depositarsi nelle sue disposizioni e cosa quindi ne plasmi le strutture.

Partiamo quindi dalle narrazioni intese come *realtà immaginate*. Una narrazione è semplicemente una storia particolare che mette in risalto *certi* elementi e ne *nasconde* degli altri in modo tale da agire come giustificazione e quindi in modo da garantire legittimità. Ogni narrazione

deve riuscire a convincere e per farlo da un lato deve avvalersi di evidenze o di argomenti ritenuti veri, seppure spesso non verificabili, e dall'altro deve portare la forza di tale verità o di una verità presunta tale a favore di quel che si sta tentando di giustificare. Diciamo che una narrazione è una realtà immaginata poiché l'immaginazione di quella storia che ci viene raccontata è reale, come reale è il simbolo e come lo sono le idee, in quanto si manifesta in effetti assolutamente reali. La narrazione non deve mai mostrarsi come *particolare* poiché altrimenti manifesterebbe la sua costruzione *ad hoc* ed il suo particolarissimo fine di giustificazione di un *particolare* status quo o di un'operazione specifica che deve apparire come necessaria. Ecco perché le modalità proprie delle narrazioni, dovendo sortire l'effetto di accettazione o rassegnazione in coloro a cui sono indirizzate, sono sempre votate alla dissimulazione della loro particolarità e quindi dell'arbitrario che tentano di legittimare e che servono. Le più diffuse modalità di dissimulazione sono la naturalizzazione, l'universalizzazione, l'eternizzazione e la fatalizzazione.

La *naturalizzazione* consiste nel mascherare la dimensione storica e arbitraria dei costrutti sociali sotto le mentite spoglie di un processo naturale, imm modificabile ed inoppugnabile, che si sostanzia in differenze corporee o prestazionali (Paolucci, 2011: 82-83). Quando i rapporti di dominio vengono interiorizzati nelle disposizioni dell'*habitus* essi pure vengono incorporati ed in questo modo è possibile dissimulare l'educazione sociale al dominio in differenze naturali che sarebbero iscritte in tratti sempre deludenti nei dominati e sempre esaltanti nei dominanti. Categorie di giudizio e di valutazione che si sono originate in senso politico per soddisfare un certo arbitrario si innestano su caratteristiche fisiche personali che divengono riflessivamente e tautologicamente l'emblema attraverso cui una persona ha successo se socialmente educata al dominio o lo stigma che spiega e giustifica perché un'altra persona ha fallito se è stata educata all'essere dominata. Abbiamo già visto come la scuola tenda a confermare il privilegio di chi è stato socializzato in un ambiente familiare più affine a quello scolastico, ossia più simile o vicino all'arbitrario culturale. Dello studente che riuscirà nel percorso scolastico si dirà che è capace, intelligente, sveglio, originale ossia sarà giustificato il suo successo attraverso presunte caratteristiche iscritte nella natura del soggetto quando esso invece lo si deve alle strutture sociali che ha incorporato nel suo *habitus*, strutture sociali che sono state in lui riprodotte. Lo studente che fallirà nel suo percorso invece sarà tacciato di stupidità, di lentezza, di pressapochismo o di chissà quale altra caratteristica che sarà attribuita alla sua natura e non al fatto che è prodotto di una riproduzione che non gli ha fornito gli strumenti necessari alla riuscita. In questo modo il successo dissimula la sua dipendenza dalle strutture sociali introiettate nelle disposizioni dell'*habitus* configurandosi come qualcosa di inspiegabile e di già dato, che è così e basta, capace di convincere

che nascano persone migliori di altre per qualche mistica genetica della ricombinazione cromosomica.

Eppure in base a quali categorie distintive diciamo che una persona ha o non ha successo? Su quali parametri si decide che una persona è intelligente ed un'altra stupida? Chi decide cosa è migliore e cosa peggiore? Se è necessario adattarsi a certi paradigmi per avere successo, essere capaci, ottenere denaro, essere simpatici o antipatici, belli o brutti, preferibili o da evitare, chi è legittimato a definirli? Queste distinzioni sono state importate attraverso un'educazione all'arbitrario culturale che legittima il potere arbitrario e quindi è proprio il *particolare* potere arbitrario a fare da misura per tali distinzioni celando la propria parzialità nella presunta inalterabile natura di chi nasce bene e chi invece nasce male. Quel che conta per svelare il processo di legittimazione agito dalle narrazioni è invertire i termini. Se un particolare qualcuno ha avuto successo *perché* (qui comincia la narrazione) è sempre stato diligente e laborioso, ha dato tutto se stesso, lavorava fino a tardi, non si è mai rassegnato e così via allora dovremmo presupporre che coloro che sono sempre stati diligenti e laboriosi, hanno dato tutto di sé, lavorano fino a tardi, non si sono mai rassegnati dovrebbero ottenere quello stesso successo. Tuttavia la persona *prima* deve ottenere quel successo che è misurato secondo i parametri decisi dall'arbitrario culturale e solo *poi* fioriscono le lodi sperticate ed i *perché* che consacrano, spiegano e legittimano quel successo. Qualora la persona non lo ottenesse preliminarmente non si cercherebbero che ragioni per giustificare il suo insuccesso e quindi ecco che avremo la svogliatezza, la negligenza e tante altre narrazioni che sappiano rassicurare sul merito e sulla colpa, così che il dominio venga iscritto nella natura della persona come se naturalmente si nascesse con tratti genetici che portano al successo o all'insuccesso, al dominio oppure alla sottomissione. L'educazione all'arbitrario culturale non solo educa al potere arbitrario, ma soprattutto educa a fornire una giustificazione di quel potere, così che persino chi più dovrà rimetterci in quanto prodotto di una riproduzione a lui sfavorevole potrà darsi quei motivi che non potranno che confermare l'adeguatezza della propria sottomissione, facendosi vittima e carnefice di se stesso. La naturalizzazione mira a nascondere la violenza che viene agita attraverso la pura riproduzione che mantiene l'ereditarietà del capitale in seno allo stesso gruppo sociale, ma legittimandola. Infatti se la persona che non è riuscita a ottenere il titolo che gli avrebbe permesso di ottenere un lavoro più ambito ha fallito, lo si deve alla sua natura e perciò la colpa non può che ricadere direttamente sul dominato che è *fatto così* oppure sulla sfortuna di *essere nati in un certo modo*. Inoltre la naturalizzazione consente di eludere ogni imputazione di discrezione morale perché trasla la responsabilità per il successo o il fallimento dall'uomo alla natura.

Permettiamoci un esempio ulteriore. Se un cataclisma naturale si abbatte su una città uccidendo molte persone, nessuno cercherà un colpevole (a scampo di particolari indagini

sull'adeguatezza delle infrastrutture o sulle misure di sicurezza ed il loro rispetto) ed anzi sarebbe bizzarro volerlo trovare dal momento che chiunque lo dovrebbe facilmente individuare nell'imprevedibilità della forza naturale. Perciò l'uomo, non avendo un potere tale da opporsi ad eventi di questa portata, non può che accettare le perdite ed imputarle alla sventura. Tuttavia le strutture che portano al successo o al fallimento sono l'incorporazione nell'*habitus* di costrutti sociali e storici, perciò di un'eredità su cui l'uomo ha il potere di intervenire a cui dovrebbe corrispondere una discrezione morale correlata alla possibilità d'azione e di scelta che tuttavia viene evasa proprio perché la naturalizzazione svia l'imputazione della responsabilità dall'uomo alla natura. Anche le altre macromodalità di legittimazione funzionano in modo simile.

Proviamo ora a concentrarci sull'*universalizzazione*. Essa consiste nel far credere che l'arbitrario al posto di essere un *particolare* potere legittimato da una *particolare* cultura sia piuttosto una narrazione assoluta e veritiera, necessariamente riconosciuta da chiunque perché forte di principi universali come per esempio la razionalità insita nell'essere umano, la fede religiosa o la rettitudine morale. In questo modo la verità particolare si trasfigura in una verità assoluta perché universale. Il credo politico originario dell'arbitrario non può che essere una particolare prospettiva conforme al dominio che poi si è riprodotto e che tuttavia si impone come universale così che universale metro di giudizio sia il punto di vista dei dominanti. Il crisma della necessità e dell'universalità dissimula l'arbitrario che pur essendo un qualcosa di particolare e di storicamente condizionato può ora mostrarsi nelle vesti di una legge inevitabile e sacra, le cui prescrizioni devono essere osservate perché partecipano dell'assoluto a cui nessun uomo particolare e storicamente situato può opporsi. Ogni cultura viene fatta passare per una conoscenza universale e viene così imposta, eppure ogni cultura ha avuto una genesi e perciò ogni cultura non può che essere *una* cultura particolare che cela la sua origine e di riflesso la sua parzialità.

A proposito dell'origine possiamo ben vedere come opera l'*eternizzazione*. La storia può essere utilizzata per legittimare lo stato presente delle cose che sarà mostrato come l'inevitabile risultato di certi eventi. L'*eternizzazione* consiste nel costruire una narrazione che tragga alcuni elementi dalla storia e con essa si confonda nel descrivere le origini atemporali del potere presente che si vuole legittimare. Cosmogonie, teogonie, mitologie di fondazione della società, di creazione dell'uomo o di un regno consentono di ricacciare in un passato tanto remoto da non poter essere verificato in alcun modo i presupposti della legittimità dell'ordine presente di cui diventa pressoché impossibile rintracciare l'origine storica che ne avrebbe messo in luce l'arbitrarietà.

Infine la *fatalizzazione* è quella storia inventata che pretende di mostrare l'arbitrario particolare, soggetto a discrezione morale e quindi passibile di una scelta da parte dell'uomo, come

qualcosa di ineluttabile e su cui non si può scegliere nulla perché prodotto di un mistico destino a cui ogni uomo *deve* piegarsi.

Una bella rassegna delle più umilianti giustificazioni del potere: le cose vanno in questo modo perché è *naturale* che vadano così, le cose vanno così perché *dovunque* vanno così o *tutti* fanno così, le cose vanno così perché *da sempre* vanno così, le cose vanno così perché *devono* andare così e non possono andare altrimenti e certo *noi* non possiamo farci nulla perché non siamo nulla di fronte alla natura, all'eterno, all'universale e al destino e parimenti siamo nulla innanzi a coloro che tessono la narrazione. Questi superuomini che con una mente particolare e delle esperienze particolari possono indurre sino all'universale, questi sapienti a cui è dato il privilegio di ricordare tanto bene da poter accedere alle origini del mondo e che per carità fanno dono della loro scoperta agli altri uomini, questi visionari, profeti del destino, che soli possono vedere come le cose vanno e sono sempre andate e soprattutto come le cose *devono* andare perché non c'è alcun'altra possibilità se non quella che vanno annunciando. L'arbitrario per assolvere alla sua funzione di dissimulazione deve mostrarsi per tutto quello che non è. La parzialità che volge a favore dei dominanti si trasfigura nell'imparzialità di una sorte che ha premiato gli uni e punito gli altri poiché i primi sono figli di un passato nobile e glorioso o possono accedere a verità rivelate, ultime ed incontestabili, e godono di una natura sovrumana, migliore ed eccellentissima che deve essere rispettata dagli altri, umani anch'essi eppure così incapaci. Come si può credere che esistano uomini così diversi da quel che noi siamo? Se *noi* non possiamo conoscere l'universale o l'eterno o il destino tutto intero è perché *noi* non siamo quei superuomini o forse è perché loro non lo sono? Dacché si accetta l'esistenza di altri esseri umani tanto capaci da poter non essere figli di una storia e di una società, così diversi da noi, così migliori, si accetta la propria sottomissione ad esseri che non dovrebbero nemmeno dirsi *umani* perché piuttosto sarebbero divini. Accettare l'esistenza di uomini del genere significa solamente credere alla menzogna per rassegnarsi al dominio e al gregariato come viene imposto dall'educazione che pone a modello queste mitologie e fa da passerella a questi eroi, ma non problematizza in base a cosa un uomo si possa dire migliore di un altro perché quel che è migliore o peggiore è stato deciso da persone particolari per trarne un vantaggio così che esse non possano che essere migliori ed elette per definizione e così che il loro privilegio venga subdolamente legittimato.

Queste narrazioni riescono a *dare ragioni* che appaghino la necessità di *sapere* perché le cose vanno in un certo modo e dietro a quelle ragioni riescono a nascondere ciò che più vuole essere ignorato e rimosso, cioè il rapporto di sottomissione che accomuna tutti i dominati che *vogliono* credersi liberi dalla sudditanza e dal conformismo e che preferiscono non vedere la loro cattività riuscendo ad ignorarne l'evidenza perché forniti di tutti i migliori strumenti per farlo. È l'ordine

sociale stesso a riprodurre da sé la propria sociodicea in virtù di quell'evidenza che viene misconosciuta perché ciò che oggi si mostra come acquisito, stabilito, fuori discussione e *già dato* per ovvio, non è sempre stato tale e si è invece imposto vincendo originariamente una lotta per il riconoscimento che è stata progressivamente dimenticata in funzione del procedere storico che ha respinto il passato e l'origine dell'arbitrario nell'inconscio. Un'amnesia della genesi che si attualizza attraverso la modalità dossica di chi si è dimenticato che quell'*attitudine naturale* posta in analisi dalla fenomenologia, l'esperienza prima di un mondo che ha una sua coerenza interna e si dà per evidente, è la riproduzione di un rapporto socialmente costruito, come socialmente costruiti sono gli schemi della percezione che lo rendono accessibile (Bourdieu, 1998a: 183).

È la stessa evoluzione storica che porta ad un'abolizione della storia occultandola e perciò la modalità per riscoprire l'arbitrario in quanto tale, così da far cadere la legittimazione del potere, non può che essere la storicizzazione. Una relativizzazione in prospettiva storica e sociale contro ogni oscurantismo, l'arma di dissoluzione dell'illusione dissimulativa di ogni narrazione che torni alle origini dell'istituzione del potere e della costruzione della sua legittimità imperniandosi su principi storici, contingenti ed arbitrari, di particolari universi sociali posti ad oggetto (Bourdieu, 1998a: 99). La ragione potrà ottenere quegli strumenti che le permetteranno di sfuggire alla storia solo scoprendo la sua stessa dipendenza dalla storia e quindi dall'educazione, dalla riproduzione dell'arbitrario e dal riconoscimento sociale: essa dovrà riscoprirsi ben al di là della sua presunta natura universale o eterna o fatale, dovrà anzitutto ripartire dalla propria storicità. L'obiettivo del soggetto agente, socialmente determinato e storicamente costruito, dovrà essere quello di ricostruire la genesi sociale dei principi che permettono di classificare la realtà e quindi permettono di pensare, parlare, agire. Tuttavia per riuscire nell'intento egli dovrà *in primis* rendersi conto della sua determinazione esterna e tanto più riuscirà a concepirsi come prodotto di una storia particolare e di una particolare società, tanto più sarà capace di agire per mutare lo stato delle cose. Ecco perché la storicizzazione ed in particolare la storicizzazione riflessiva del soggetto agente si configura nella teoria di Bourdieu come lo strumento prediletto per smascherare ed oggettivare i meccanismi di dominio (Boschetti, 2003: 68).

L'evidenza dossastica deve essere messa in discussione perché è precisamente nell'accordo spontaneo dell'*habitus* col mondo, accordo necessario poiché l'*habitus* si è adattato al mondo e ne ha introiettato le strutture, che la violenza simbolica può agire misconosciuta, celata entro un ordine naturale e nella normalità delle cose. Con questo proposito ed a vantaggio di una preliminare presa di coscienza bisogna rompere l'analisi sincronica dell'attuale che l'ermeneutica oggettivista considera monoteticamente, costruendo schemi e modelli che unificano la pratica e la colgono nella sua simultaneità, per risalire ai diversi momenti del procedere storico e delle correlative catene di

pratiche simboliche e culturali colte però politicamente, per successione e per discontinuità, al fine di operare una ricollezione sistematica che esponga storia e cultura al confronto ed alle contraddizioni capaci di sbugiardare tutta l'arbitrarietà dell'origine e la conseguente riproduzione dell'arbitrario (Bourdieu, 1998a: 63). Uno studio del genere dovrebbe, secondo Bourdieu, giungere ad un'evidenza ben diversa dalla precedente, riuscendo a palesare una "verità dell'usurpazione" posta a fondamento del potere e della legge, quel *potere particolare* che si è autofondato in senso extralegale a mezzo di una primigenia violenza senza giustificazione, ma resa ragionevole dall'oblio. Andare alla ricerca tra le rovine della storia della prima istituzione del potere, della tautologia "la legge è la legge e nient'altro" che si è fatta dimenticare nello stratificarsi di un sempre ulteriore nuovo presente, necessariamente prodotto dal passato eppure paradossalmente concepito senza passato, un presente che dissimula il proprio fondamento nell'attimo sviando la ricerca e velando di altri strati un'origine arbitraria che si fa quindi più difficile da ritrovare (Bourdieu, 1998a: 100). Questa sarebbe la funzione politica della sociologia che impostando la propria ricerca in senso genetico-strutturale dovrebbe *defatalizzare* (Boschetti, 2003: 66) il mondo mettendo a nudo ogni forma di violenza simbolica per portare alla consapevolezza dell'arbitrario.

Ebbene qui giungiamo ad un punto cruciale della critica perché Bourdieu usa il concetto di *storia* per indicare una possibile soluzione alla violenza simbolica, ma ci pare che l'uso del concetto sia piuttosto inglobante, vago e forse troppo complesso per potersi prestare ad un utilizzo pratico. Stiamo svolgendo una critica della definizione del concetto di violenza simbolica relativamente alla sua *fase di deposito* perciò crediamo che sia qui opportuno muovere ad una critica del concetto di *storia* che è a sua volta correlato alla riproduzione dell'arbitrario e quindi all'educazione, ovvero precisamente alla violenza simbolica nella sua fase di deposito. Proviamo perciò a chiederci cosa significa storicizzare all'atto pratico. È davvero uno strumento di difesa contro la violenza simbolica? È utilizzabile in senso pratico? A cosa può servire? E soprattutto che genere di *storia* aveva in mente Bourdieu? Come va concepito il concetto? Partiamo da qui. La storicizzazione dovrebbe essere un'analisi della struttura sociale, in particolare dei rapporti di dominio, che ne mostri sia l'origine, sia lo stratificarsi della costituzione interna e sia le tensioni tra le posizioni che sono determinate dalla struttura e che presiedono alla sua riproduzione. Non si deve ricorrere alle macrostorie funzionalizzanti caratteristiche di processi generali come quelle di civilizzazione, di razionalizzazione, di burocratizzazione, di modernizzazione e via dicendo, ma ad una storia comparativa e strutturale che esibisca apertamente ogni stadio o strato successivo della struttura come prodotto delle lotte precedenti per mantenere la struttura o per mutarla e che evidenzi come queste lotte siano esse stesse il prodotto della struttura secondo i suoi rimandi interni che la voterebbero in certe fasi più al mantenimento ed in altre più alla trasformazione secondo le



contraddizioni e le tensioni che i rapporti di forza andrebbero a istituire. Una storia intesa come ricostruzione delle "serie causali indipendenti" di Cournot, ossia delle mutevoli e differenzianti concatenazioni relativamente autonome di fenomeni indipendenti che collidendo tra loro contribuirebbero a determinare la singolarità degli eventi storici (Bourdieu & Wacquant, 1992: 62-63).

Insomma una storia e conseguentemente una storicizzazione belle nelle intenzioni, ma poco utili nella pratica. Una storia impossibile che ricade proprio nell'errore scolastico apertamente denunciato da Bourdieu perché ovviamente non si può credere di poter ricostruire nei dettagli il modello di una struttura tanto complessa. Una soluzione da teorico<sup>33</sup>, una falsa soluzione per un problema reale. Perché se la violenza simbolica effettivamente esiste dovrebbe essere un problema concepito nella sua realtà, nella sua *corporeità* proprio come Bourdieu insegna e quindi bisognerebbe dotare le persone di strumenti pratici per potersi difendere. Una storia di tal sorta non può essere utile in alcun modo, se non come una scappatoia intellettuale, per *legittimare* e *giustificare* una teoria che vuole a tutti i costi essere pratica, *in teoria* appunto, e che della pratica presto si dimentica arroccandosi in una complessità teorica disarmante, poco incline a servire come una soluzione realistica ad un problema reale, poco pratica. Le strutture storico-sociali vengono ad incorporarsi nelle disposizioni degli habitus e perciò, qualora fosse anche possibile correlare certe condotte a certi processi educativi ed alla riproduzione dell'arbitrario, esse vengono trasmesse in una forma irricognoscibile e pure insondabile perché tali disposizioni sono preriflessive ed inconse. Colui che vuole operare una storicizzazione dovrebbe anzitutto storicizzare se stesso per comprendere quali siano le influenze e le determinazioni delle strutture storico-sociali che potrebbero viziare la sua operazione di storicizzazione e perciò nel solo intento preliminare di emendare la propria analisi di struttura da queste influenze non potrebbe mai cominciare la storicizzazione che avrebbe per promessa l'oggettivazione dei rapporti di dominio. Il fatto che le strutture storico-sociali siano un tutto invisibile è già piuttosto problematico di per sé e individuarle diventa una follia speculativa quando si pretende di poterle rintracciare nel loro riprodursi all'interno degli *habitus*.

Queste strutture possono essere soggette a discrezione morale perché sono un prodotto umano su cui l'uomo ha un potere e quindi egli deve essere responsabile delle scelte che compie, tuttavia come distinguiamo chiaramente la storia dalla natura? Non potremmo ritenere che la cultura

---

33 Bourdieu pretenderebbe una sorta di primato epistemologico del sociologo e della sociologia che dovrebbe garantire la possibilità di uscire dall'*illusio* propria del gioco sociale e delle sue dinamiche interne di dominazione. Tuttavia sia la *storicizzazione*, sia l'*habitus* del sociologo che essa dovrebbe poter smantellare, non ci paiono dei concetti utili per avviare un processo di emancipazione ed affrancamento dalla violenza simbolica. In questo siamo concordi con Kim (2004) e se nella tesi non ci concentriamo su possibili soluzioni al problema è perché siamo convinti che il primo passo necessario per potersi liberare è davvero capire se c'è qualcosa che si possa definire *violenza simbolica* ed eventualmente provare a comprenderlo quanto più chiaramente possibile. Un intento forse più modesto di una soluzione generale, ma proprio perché più modesto forse anche più efficace.

e la storia, pur essendo dei prodotti dell'uomo ed anzi proprio perché prodotti di un uomo che risponde ad una sua natura siano esse pure naturali ed in piena continuità con l'evoluzione di cui l'uomo è elemento sia passivo che attivo? Bourdieu dice che in quanto i rapporti di dominio sono strutture storico-sociali esse possono essere storicamente decostruibili, ma non approfondisce con chiarezza *come*. Inoltre non spiega la differenza fra storia e natura, non si concentra sul legame che sussiste fra i due concetti, qualora fossero effettivamente qualcosa di diverso. A nostro avviso il concetto di *storia* non viene debitamente approfondito pur essendo un concetto cardine nell'esposizione della teoria.

Tutta la violenza simbolica intesa nella sua *fase di deposito* è un prodotto della storia e del suo ordine che si riproduce, ma se non è possibile capire con chiarezza cosa sia questa storia *praticamente* allora bisognerà chiedersi come può essere intesa la nostra ricostruzione genealogica della violenza simbolica. Essa potrà essere intesa *solo ed esclusivamente* come un tentativo *teorico* che resta tale, una proposta che si vuole per quel che è, un'analisi ipotetica che vuole provare ad esplicitare un concetto suggestivo, ma troppo dispersivo e vago. Sarà un'interpretazione delle intenzioni di Bourdieu che potrà rendergli onore o fargli un torto, ma che perlomeno si prende la briga di dare un'esposizione quanto più sistematica possibile di un groviglio caotico che forse non è possibile sbrogliare se non a patto di reimpostare il discorso, di rettificare alcune formulazioni del concetto o di criticarne degli usi generali. Serve davvero una storicizzazione per svelare l'arbitrario? A nostro avviso no, dal momento che risulta estremamente credibile che delle *particolari* persone abbiano acquisito la supremazia in origine e che poi la cultura si sia generata in funzione di quel potere particolare così per come ne abbiamo trattato nella nostra ricostruzione che certo non esige di valere come una *dimostrazione* ma, felice dei suoi limiti, presenta una possibilità. Per mostrare la dissimulazione operata dalle narrazioni non è necessario, né sufficiente mostrarne l'origine arbitraria e quindi la parzialità che vi è sottesa, ma basta chiedersi per quale motivo venga dato credito a *quella* particolare narrazione.

Facciamo un esempio. Poniamo di vivere in un villaggio in cui si venerano certe divinità e poco distante dal luogo in cui noi viviamo c'è una città in cui si venera un unico dio. Poniamo che il nostro villaggio sia assolutamente inerme se confrontato con la violenza di cui gli abitanti della città possono disporre perché magari graziati da un più rapido progresso della tecnica. Immagiamoci ora che il nostro villaggio venga conquistato e ci venga data la possibilità o di servire coloro che ci hanno dominato o di morire. Coloro che hanno scelto di morire hanno lasciato che la propria cultura, quell'idea che si può esprimere solo attraverso degli uomini, morisse con loro. Tuttavia coloro che hanno deciso di mettersi al servizio degli aggressori per aver salva la vita dovranno *riconoscere* un nuovo potere e perciò dovranno aderire a quelle narrazioni, a quella cultura che

permetta la legittimazione di quel nuovo potere. Un conto è pensare che gli abitanti del villaggio *liberamente* decidano di credere nell'unico dio chissà per quale assurdo motivo e un altro conto è ritenere che loro decidano di credere nell'unico dio perché sono soggetti a rapporti di forza che si esprimono pure sul piano simbolico. Non serve alcuna dimostrazione per rilevare la prima ipotesi come infondata e la seconda come ragionevole. Non serve alcuna storicizzazione perché il semplice esperimento mentale già mostra da sé la sua evidenza. Ogni storia non può che essere *creduta* e come ogni discorso può essere argomentata in modo più o meno valido e ci possono essere fonti a confermare o smentire quella versione dei fatti che resta comunque una mera versione dei fatti e non vale come una dimostrazione. È questo invece il guadagno della sincronia e della simultaneità che ci permettono *hic et nunc* di comprovare qualcosa e non di credere a quello che del passato si dice indipendentemente dal fatto che esso sia un passato ufficiale o una sua versione alternativa. Perciò da un lato la ricostruzione storica può mettere in luce degli aspetti del presente e sicuramente è uno strumento utile, tuttavia non si può dare conto di una storia scientifica della struttura così per come ne tratta Bourdieu.

Procediamo ora con una critica del concetto di *habitus* che ci permetterà di promuovere una critica indiretta al concetto di violenza simbolica inteso nella sua *fase di deposito*. Adesso dovremmo aver ben chiaro ciò che viene a depositarsi nelle disposizioni inconsce dei soggetti poiché abbiamo ricreato passo passo il percorso attraverso cui l'arbitrario si istituisce e si riproduce. Le strutture di dominio che vanno a plasmare gli *habitus* sono *storiche*, in particolare sono il prodotto di un lavoro incessante di riproduzione a cui prendono parte uomini e istituzioni: dalla chiesa alla scuola, dalla famiglia allo stato (Bourdieu, 1998b: 44-45). Partiamo anzitutto dalla definizione che Bourdieu fornisce dell'*habitus*<sup>34</sup> in *Le sens pratique*:

I condizionamenti associati a una classe particolare di condizioni di esistenza producono degli *habitus*, sistemi di disposizioni durevoli e trasponibili, strutture strutturate che funzionano come strutture strutturanti, cioè come principio organizzatore di pratiche e di rappresentazioni che possono essere oggettivamente accordate con il loro scopo senza supporre il perseguimento cosciente di fini e la padronanza espressa delle operazioni necessarie per realizzarli, oggettivamente "regolate" e "regolari" senza essere per nulla il prodotto dell'obbedienza a regole e per di più orchestrate collettivamente senza essere il prodotto dell'azione organizzatrice di un direttore d'orchestra (Bourdieu, 2002: 88-89)

---

34 Per una comprensione d'insieme del concetto di *habitus* molti sono i contributi, fra i vari riportiamo Marsiglia (2002), Boschetti (2003) e Fowler (2009).

Bourdieu ha ideato la nozione di habitus per ovviare ai due errori complementari tipici della visione scolastica, ossia il meccanicismo secondo cui l'azione sarebbe null'altro che l'effetto di cause esterne al soggetto da un lato e il finalismo dall'altro, in particolare quello pronunciato da teorie che pretenderebbero una piena libertà del soggetto agente e un'assoluta lucidità razionale di calcolo e profitto nella scelta dei propri scopi e delle strategie per soddisfarli. L'habitus da un lato è prodotto delle esperienze passate che si sono depositate nelle disposizioni corporee, ma dall'altro gode pure di un lato attivo che gli permette di riorganizzarle, di unirle in modo diverso. Le disposizioni godono di una capacità generatrice, un'inventività della pratica (Bourdieu, 2013: 45), pur tenendo bene a mente che esse sono sempre disposizioni vincolate in quanto acquisite da una familiarizzazione con il mondo e soprattutto con un mondo sociale strutturato da rapporti di dominio. Se non si comprendesse questa parte generativa dell'habitus, allora non avrebbe potuto esserci altro che la medesima riproduzione dell'arbitrario, nulla avrebbe mai potuto essere diverso e tutto avrebbe dovuto riprodursi allo stesso modo. La riproduzione dell'arbitrario nelle disposizioni dell'habitus pertiene ad una funzione di *mantenimento* ed è quello che accade in larga misura, la maggior parte delle volte. In questo senso possiamo dire che è una questione di *probabilità*<sup>35</sup>, è molto probabile che le persone pensino, parlino e si comportino per come sono state educate, riproducendo l'arbitrario. Tuttavia c'è anche la libera attività riorganizzativa dell'habitus e questa presiede alla funzione di *mutamento* ed è molto meno probabile che quel mutamento si manifesti ed ancora più improbabile che quel mutamento sopravviva e si riproduca. Solamente il potenziale generativo dell'habitus può rompere il ciclo di mutua influenza tra l'habitus che riproduce la struttura di cui è il prodotto e le strutture sociali che è proprio del processo di riproduzione e solo così è possibile ammettere una minima possibilità di cambiamento che possa rendere realistico il processo di riproduzione ed aprire spazi di azione politica. Infatti, per quanto l'aggiustamento immediato tra habitus e campo sia la modalità di condotta più frequente, le propensioni a cui l'habitus punta sono orientamenti che possono essere accompagnati da piani d'azione intenzionale escogitati sulla base di un calcolo dei costi e dei benefici. Essi tendono a portare ad un livello cosciente le operazioni che l'habitus compie secondo una propria logica pratica (Bourdieu & Wacquant, 1992: 98).

35 Qui si precisa il funzionamento della *modalità dossica*. Fra le varie spiegazioni, proponiamo Bourdieu (2013: 139-144): [...] l'habitus, sistema di disposizioni acquisite nella relazione con un determinato campo, diviene efficiente e operante quando incontra le condizioni della sua efficacia, ossia condizioni identiche o analoghe a quelle di cui esso è il prodotto. Esso diviene generatore di pratiche immediatamente adattate al presente e anche all'avvenire inscritto nel presente (da qui l'illusione della finalità) quando incontra uno spazio proponente a titolo di chances oggettive quello che esso gli porta a titolo di *propensione* (a risparmiare, a investire, ecc.), di disposizione (al calcolo, ecc.), perché esso si è costituito attraverso l'incorporazione delle strutture (scientificamente considerate come probabilità) di un universo simile. In questo caso, è sufficiente che gli agenti si lascino andare alla loro "natura", ossia a quello che la storia ha fatto di loro, per essere "naturalmente" adattati al mondo storico col quale devono confrontarsi per fare ciò che è necessario, per realizzare l'avvenire potenzialmente inscritto in questo mondo in cui essi sono come pesci nell'acqua. [...] La maggiorparte delle azioni sono oggettivamente economiche senza esserlo soggettivamente, senza essere il prodotto di un calcolo economico razionale. Esse sono il prodotto dell'incontro tra un habitus e un campo, ossia tra due storie più o meno completamente adattate. [...] Così per tutto il tempo che l'habitus e il campo sono accordati, l'habitus "cade bene" e, a prescindere da qualsiasi calcolo, le sue anticipazioni vanno oltre la logica del mondo oggettivo. [...] Le differenti classi di sistemi di preferenze corrispondono a classi di condizioni di esistenza, e dunque a condizionamenti economici e sociale che impongono schemi di percezione, di giudizio e di azione differenti.

Il concetto di *habitus* permette di escludere ogni forma di causalismo meccanico in quanto la posizione sociale occupata dal soggetto non determina rigorosamente le scelte, ma apporta un contributo al loro orientamento indiretto dal momento in cui l'esperienza che il soggetto vive esercita i suoi effetti sulle disposizioni depositate che sono il prodotto di una simile esperienza vissuta nel passato. L'*habitus* non è un destino, non è sufficiente a spiegare le condotte, infatti andrebbe compreso appunto in termini di *probabilità strutturali* a cui si associano certe posizioni di partenza nello spazio sociale. Proprio in quanto prodotto della storia, l'*habitus* è un sistema di disposizioni sempre a confronto con nuove esperienze che possono modificarlo più o meno sensibilmente. È perciò un sistema di disposizioni *aperto* che tuttavia tende progressivamente a chiudersi su se stesso. Infatti trovare condizioni consone o in armonia con quelle che hanno strutturato l'*habitus* porta necessariamente ad un loro rafforzamento che alla lunga rende il processo di adattamento irreversibile. Dal momento tutte le esperienze si configurano attraverso delle categorie costruite mediante esperienze passate, quel che abbiamo vissuto originariamente dovrà risultare privilegiato, condizionando sempre più intimamente la condotta in una catena di continui rafforzamenti in cui l'*habitus* tenderà nel tempo a divenire sempre meno plastico e quindi relativamente sempre più chiuso (Bourdieu & Wacquant, 1992: 99-100).

Le disposizioni dell'*habitus* sono iscritte nel corpo che quindi gioca un ruolo fondamentale nel funzionamento dei meccanismi simbolici ed in questo Bourdieu trae da tutto quel versante della fenomenologia, soprattutto Merleau-Ponty, che ha voluto insistere sulla dimensione inconscia, non tetica, corporea e preriflessiva dell'esperienza (Boschetti, 2003: 38). È proprio quest'aspetto dell'*habitus* che meglio spiega in che senso la violenza simbolica agisca con la complicità dei dominati, infatti essa è una sorta di connivenza corporea, una reazione del corpo ad un innesco simbolico, un riflesso. Gli effetti del dominio simbolico non si esercitano nella pura trasparenza delle logiche conoscenti, ma eludendo la decisione razionale, il controllo della volontà o le pretese della coscienza, si cristallizzano in automatismi ed in atti di conoscenza e riconoscimento che sono eminentemente *pratici*, oscuri a se stessi<sup>36</sup>. Come abbiamo già visto trattando della pedagogia implicita le principali istruzioni di costruzione dell'*habitus* si trasmettono attraverso suggestioni velate nell'ordine tacito delle cose, nella loro normalità ed insignificanza e si sostanziano in tutta la banalità di un'*abitudine*. Molto al di qua della coscienza o del linguaggio, l'*habitus* viene plasmato

36 È proprio il ruolo fondamentale giocato dal *corpo* nella teoria della violenza simbolica che porta Bourdieu a distaccarsi gradualmente dai concetti marxiani di *falsa coscienza*, *ideologia dominante* e *presa di coscienza*. Riportiamo qui alcuni riferimenti in merito, Bourdieu (1998a: 186) : Nella nozione di "falsa coscienza" che alcuni marxisti invocano per rendere conto degli effetti di dominio simbolico, è il termine "coscienza" a essere di troppo, e parlare di "ideologia" equivale a situarsi nell'ordine delle *rappresentazioni*, suscettibili di essere trasformate da quella conversione intellettuale che prende il nome di "presa di coscienza", cosa che si situa nell'ordine delle *credenze*, cioè nel più profondo delle disposizioni corporee. Ancora, poco dopo, in Bourdieu (1998a: 190) : Se a poco a poco mi sono deciso a bandire l'uso del termine "ideologia", non l'ho fatto soltanto per evitare la polisemia che sembra caratterizzarlo e gli equivoci che ne risultano. Mi sembrava piuttosto che, evocando l'ordine delle idee, e delle azioni che si compiono attraverso e su di esse, esso tenda a far dimenticare uno dei meccanismi più efficaci del mantenimento dell'ordine simbolico, e cioè la *doppia naturalizzazione* che risulta dall'iscrizione del sociale nelle cose e nei corpi, con gli effetti di violenza simbolica che ne risultano.

dai *modi* di guardare, parlare, muovere il corpo, dal porsi e dall'atteggiarsi e da tutto quell'insieme di ingiunzioni sotterranee che proprio perché sono silenziose, insidiose, insistenti e insinuanti sono tanto più efficaci e difficili da annullare. L'*habitus* è fulcro di una *conoscenza prassiologica* che ha per oggetto non solo i sistemi di relazioni oggettive, ma pure le relazioni dialettiche tra disposizioni incorporate e strutture oggettive poiché comprende sia il momento strutturato di interiorizzazione dell'esteriorità, sia quello strutturante di esteriorizzazione dell'interiorità (Paolucci, 2011: 38).

Tendenzialmente coerente con le condizioni oggettive per quanto non teleologicamente orientato, esso agisce in spontaneità, adattandosi rapidamente alla situazione nella quale ci ritroviamo coinvolti e reagisce *praticamente* facendoci comportare nella maniera adatta a quel contesto, *adatta* perché precedentemente *adattata*. L'*habitus* consiste di tutto un insieme di schemi di percezione, di valutazione e di azione che presiedono ad atti di conoscenza pratica in correlazione agli stimoli condizionali e convenzionali a cui essi sono predisposti a reagire. In questo modo gli *habitus* possono generare *strategie pratiche*, non coscienziali o puramente razionali, cioè che non presuppongono dei fini autonomi o un calcolo razionale dei mezzi per raggiungerli, e che ciononostante rimangono *strategie* sempre rinnovate e coerenti con quei vincoli strutturali di cui sono il prodotto. Bourdieu gioca con il celebre adagio hegeliano per dare conto della sua posizione, lo reimposta: *il reale è relazionale* e perciò sono le relazioni che vengono poste ad oggetto di studio, non le mere interazioni o i legami di intersoggettività tra gli agenti, ma le *relazioni oggettive della struttura* che esistono indipendentemente dalle coscienze e dalle volontà individuali (Paolucci, 2011: 39) e proprio queste devono rispondere a particolari assiomi che sono propri della struttura. Grazie all'*habitus* i principi costitutivi di un'assiomatica pratica ed immanente vengono a manifestarsi nell'accordo irriflesso tra il comportamento e la situazione, nonostante l'agente non si possa mai configurare come un libero soggetto agente, persino nelle sue intenzioni apparentemente più personali e lucide.

Le strategie immediate che l'*habitus* esprime, appunto il *senso del gioco* o il *senso pratico*, possono essere concepite in maniera analoga alla *protensione husserliana* poiché si orientano verso quelle potenzialità oggettive *già* date nell'attimo presente che vengono azionate da condizioni oggettive simili a quelle che hanno prodotto tale *habitus* generando un effetto di consonanza sorprendentemente ordinario, un'armonia corporea tra il comportamento che si adegua perfettamente alla situazione perché da una situazione simile è stato adeguato in precedenza, un automatismo di risposta senza nessuna necessità di ricerca attiva all'adattamento consapevole o intenzionale (Bourdieu & Wacquant, 1992: 95-96). Insomma tutto questo dovrebbe essere ormai chiaro perché è la stessa dialettica che presiede alla modalità dossica e la stessa pratica attraverso cui le speranze soggettive si adattano automaticamente ed inconsciamente sulle possibilità oggettive

di cui abbiamo già a lungo parlato. Il senso pratico dell'*habitus* è il senso del gioco sociale incorporato, è ciò che consente di agire *come si deve* senza adeguarsi a delle regole di condotta esterne al pari di quel che invece richiederebbero le deontologie<sup>37</sup>. Gli schemi costitutivi dell'*habitus*, le propensioni e le disposizioni, dotano il soggetto di un altissimo grado di adattabilità a contesti parzialmente modificati e come in un atto di *apprensione corporea* riescono a costruire la situazione particolare in modo coerente, dotandola cioè di un senso, grazie ad un'operazione pratica di *anticipazione* delle tendenze inscritte nella situazione stessa che vengono riconosciute prima del loro accadere. Tali sensi, direzioni, tensioni che sono immanenti alla struttura e localizzati nella situazione portano ad un accordo spontaneo degli *habitus* isomorfi che risultano dal prodotto di educazioni simili, ossia che si sono adattati a simili contesti per sopravvivere, e che sono in immediata comunicazione corporea tra loro (Bourdieu, 1998a: 146).

La violenza simbolica intesa nella sua *fase di deposito* consiste nel fatto che l'*habitus* viene plasmato secondo il suo necessario adattamento alle strutture del dominio che sono proprie dell'arbitrario. Grazie all'educazione e soprattutto grazie all'educazione implicita il soggetto viene predisposto ad automatismi che generano le risposte adatte, ossia quelle richieste dall'arbitrario o meglio quelle risposte che già sono incluse nella *forma* che viene data all'*habitus*. In questo senso il soggetto è prodotto di un'azione di violenza poiché egli non potrà che adattarsi all'arbitrario per sopravvivere e quel minimo di adattamento sarà anche la base d'innescio che permetterà ai dominanti di condizionare le condotte dei dominati. Perciò se il soggetto sopravvive non può che essere incline al dominio, poiché egli stesso è un prodotto di quel dominio. Egli se rimane in vita, rimane in vita da dominato perché predisposto al suo dominio su un piano inconscio che non riesce a controllare razionalmente. Siccome stiamo trattando la violenza simbolica nella sua *fase di deposito* noi ci poniamo dal punto di vista del dominato, ma è chiaro che anche il dominante sia soggetto ad un simile processo di educazione e di incorporazione dell'arbitrario, solo che a lui risulta favorevole e perciò non viene concepito in termini di violenza simbolica. Qui stiamo trattando della violenza simbolica *subita* dal dominato quando egli diviene un prodotto del dominio mediante un continuo lavoro pedagogico che facendo leva sulla sua necessità di riconoscimento sociale consente di ottenerlo *ma solo in un certo modo* ossia in quel modo che garantisca riconoscimento al *potere arbitrario* e quindi ne assicuri la legittimazione. Quel *minimo* di

37 Si confronti con la citazione diretta di Bourdieu (1998a): L'azione del senso pratico è una sorta di coincidenza necessaria - cosa che le conferisce le apparenze dell'armonia prestabilita - tra un *habitus* e un campo (o una posizione in un campo): colui che ha incorporato le strutture del mondo (o di un gioco particolare) "ci si ritrova" immediatamente, senza aver bisogno di deliberare, e fa sorgere, senza neppure pensarci, "cose da fare" (affari, *pragmata*) e da fare "come si deve" [...]. Essendo il prodotto dell'incorporazione di un *nomos*, del principio di visione e divisione costitutivo di un ordine sociale o di un campo, l'*habitus* genera pratiche immediatamente adattate a quest'ordine, quindi percepite e apprezzate, da colui che le compie, e anche dagli altri, come giuste, rette, adeguate, appropriate, senza essere in alcun modo il prodotto dell'obbedienza a un ordine nel senso imperativo, a una norma o alle regole del diritto. Questa intenzionalità pratica, non tetica, che non ha nulla di una *cogitatio* (o di una noesi) coscientemente orientata verso un *cogitatum* (un noema), si radica in una maniera di atteggiare e di portare il corpo (una *hexis*), un modo d'essere durevole del corpo durevolmente modificato che si genera e si perpetua, pur trasformandosi continuamente (entro certi limiti), in un rapporto doppio, strutturato e strutturante, con l'ambiente.

adattamento è precisamente *sia* l'unico modo il cui l'uomo può sopravvivere, *sia* il modo in cui l'uomo viene poi dominato. L'uomo socializzato è un uomo che può sopravvivere poiché viene riconosciuto dal gruppo, ma è pure l'uomo che è pronto per essere usato secondo gli alterni capricci dei dominanti.

Tuttavia il concetto di *habitus* che fa da colonna portante alla violenza simbolica intesa nella sua *fase di deposito* è tanto suggestivo, quanto insondabile e questo certo non va a vantaggio né dell'esposizione teorica di Bourdieu, né tantomeno del lettore che giustamente si domanda come si possa agire sull'*habitus* per ovviare alla violenza simbolica. Dal momento che il dominato è un prodotto dell'arbitrario significa che egli non potrà che pensare, parlare, agire conformemente all'arbitrario e questo già parrebbe esaurire ogni possibile soluzione. Poi l'*habitus* essendo essenzialmente un insieme di disposizioni corporee non consente un'analisi lucida dei suoi meccanismi e nel segreto del suo agire oscuro a se stesso ci priva della possibilità di farne uno studio per poter trovare possibili meccanismi di difesa o eventuali soluzioni. Tutto sembrerebbe volgere verso un pessimismo sociologico<sup>38</sup> ed esistenziale senza scappatoie, oclusivo ed inaggrabile. Eppure a quell'*habitus* è dato un piccolo margine di libertà attiva, esso può riorganizzare le strutture sociali esterne che ha incorporato per *produrre* o generare qualcosa di nuovo dagli elementi introiettati dalla riproduzione dell'arbitrario. Quindi Bourdieu si salva in questo modo, forse solo teoricamente, dalle più aspre accuse di determinismo<sup>39</sup> che tipicamente si accompagnano ai modelli strutturalisti. Tuttavia se quello spazio di libertà davvero esiste, perché il nostro autore non ci spiega come indirizzarlo a nostro favore? Forse perché l'*habitus* così concepito è effettivamente insondabile e questo da un lato permette di risolvere molti punti critici della teoria in quel passaggio al *corporeo*, ma dall'altro non si fatica a comprendere come essi non vengano assolutamente risolti, ma soltanto nascosti dietro alla nozione. Ancora noi ci poniamo la domanda più coerente che mai potremmo porci in una teoria come quella dell'*habitus*: dov'è la *pratica*? Non ha molto senso continuare a insistere su questa dimensione se poi non vengono fornite pure delle indicazioni pratiche da seguire per poter reagire alla violenza simbolica. Nel concetto di *habitus* tutto sembra risolversi per il meglio, eppure nella sua stessa definizione è inclusa l'impossibilità di capire *come* tutto si risolva e perciò pare più un inganno o una bella invenzione teorica, piuttosto che una realtà pratica, percepibile nella pratica e modificabile nella pratica attraverso certi esercizi.

Come se non bastasse l'*habitus* sembra a tutti gli effetti niente più che una narrazione capace di dare legittimità alla teoria di Bourdieu, giacché crediamo che ben risponda a tutte e quattro le forme di dissimulazione da cui egli stesso ha voluto metterci in guardia. L'*habitus* è prodotto da

38 Rimandiamo al contributo di Mauger (2006) per le difficoltà che comporta all'intero assetto teorico la mancanza di possibili soluzioni alla violenza simbolica.

39 Celebre è l'accusa di Alexander (2001: 151) dove parla dell'*habitus* come "cavallo di Troia per il determinismo".



strutture storico-sociali, ma queste strutture quando vengono incorporate non si riescono più a distinguere dalla natura dell'individuo, diventano la natura dell'individuo. Perciò proprio per comprendere meglio il concetto di habitus Bourdieu avrebbe dovuto differenziare chiaramente *cosa* è naturale e *cosa* è storico-sociale una volta che è stato incorporato. In aggiunta l'habitus viene fatto passare come un indistinto che alla bisogna o è *naturale* o è *storico-sociale* o magari è entrambe le cose contemporaneamente. L'habitus è poi universale, ogni uomo è condizionato da quelle disposizioni che certo non sono fondate nell'universalità di una ragione o di una morale, ma sono fondate nell'universalità dei *corpi* che resta di per sé un'universalità. L'habitus è poi eterno, ovvero c'è sempre stato e sempre ci sarà, in modi diversi dipendenti dal livello a cui è stato condizionato e quindi sempre dipendenti dalle esperienze che in esso vanno a sedimentarsi, ma non è dato un momento in tutta la storia dell'uomo in cui l'habitus non sia esistito. Tuttavia il punto davvero dolente, nonché quello più bersagliato dalla critica, è proprio l'ultima modalità di dissimulazione, la fatalizzazione. Facile a dirsi che l'habitus non sia un destino<sup>40</sup> eppure se la riproduzione dell'arbitrario già include nell'educazione passata i possibili esiti della condotta futura di una persona allora dovremmo dire che è precisamente un destino. Noi non crediamo che le accuse di determinismo siano infondate, anzi ci pare proprio che Bourdieu introduca quel margine di libertà attiva dell'habitus giusto per far tornare i conti, come Einstein con la sua costante cosmologica, e quindi serva se stesso e la sua teoria di quella stessa legittimità che vorrebbe denunciare nell'adesione all'arbitrario culturale. Ci pare che egli non abbia insistito a sufficienza sui punti più cruciali dell'assetto teorico e invece si sia pronunciato largamente su tutto quel che la sua teoria avrebbe implicato nel momento in cui fosse stata fondata, senza prima fondarla esplicitamente.

Perciò diremo dell'habitus quel che già abbiamo detto dell'uso che viene fatto del concetto di *storia* e della storicizzazione, ossia che non dimostrano alcunché e che *giustificano* tutto, e perciò non possono che valere come una *possibilità*, un'ipotesi suggestiva che tuttavia non deve essere confusa con la realtà dei fatti. Una visione del mondo che può essere *creduta* o meno in base a quanto gli argomenti dell'autore o eventualmente i nostri possano riuscire nella loro funzione di legittimare il suo lavoro o il nostro, sperando di non dare adito a interpretazioni troppo fantasiose, ponendo in evidenza come il desiderio di smascherare narrazioni legittimanti parrebbe non potersi esimere dall'impostare narrazioni alternative che tuttavia assolvono la medesima funzione. Questo non significa che l'intera teoria debba essere buttata, ma per certo ci dà un senso critico di quel che la teoria mostra poiché noi vagliamo le condizioni entro cui essa ci espone il suo progetto. L'intero

---

40 Ad esempio in Bourdieu (1998a: 189): È del tutto illusorio credere che la violenza simbolica possa essere vinta con le sole armi della coscienza e della volontà: le condizioni della sua efficacia sono durevolmente inscritte nei corpi sotto forma di disposizioni che [...] possono sopravvivere per molto tempo alla scomparsa delle loro condizioni sociali di produzione. Probabilmente l'habitus non è un destino, ma l'azione simbolica non può, da sola e al di fuori di ogni trasformazione delle condizioni di produzione e rinforzo delle disposizioni, estirpare le credenze corporee, passioni e pulsioni [...].

percorso cronologico che abbiamo fin qui voluto seguire, dal momento di costituzione del gruppo per delega e rappresentanza alla prima attribuzione di autorità, dalla nascita del simbolico e dal suo legame con il riconoscimento sociale fino alla riproduzione dell'arbitrario attraverso l'educazione, ci ha condotti nelle fauci voraci del concetto di *habitus* che fa da necessario filo conduttore all'intera esposizione e che pare fagocitare tutto respingendo il verificabile pratico, nell'impossibilità teorica di una sua verifica. Avendo così criticato il concetto di *habitus* avremo pure mosso una critica al concetto di violenza simbolica intesa nella sua *fase di deposito* e perciò potremo avanzare ponendo a confronto il concetto di *capitale*.

### ***Fase di accumulo.***

In questa sottosezione il nostro compito sarà quello di mettere in correlazione il concetto di violenza simbolica e quello di *capitale*. Abbiamo già avuto modo di identificare le modalità di sedimentazione di un'energia potenziale nell'*habitus* del dominato nella precedente analisi, ora è tempo di mostrare l'altra forma di energia potenziale che permette il funzionamento dell'inesco simbolico e quindi consente alla violenza simbolica di agire. Considereremo quindi la violenza simbolica intesa nella sua *fase di accumulo* e la porremo in stretta relazione con il capitale. Inoltre abbandoneremo la prospettiva del dominato a cui viene impartita l'educazione all'arbitrario e ci porremo invece nella prospettiva del dominante che detiene il controllo delle risorse.

Anzitutto sarà opportuno capire cosa s'intenda per *capitale*<sup>41</sup>. Il capitale è l'insieme di risorse accumulate di cui si può disporre per sopravvivere e per realizzarsi. Ogni proprietà può costituire una forma di capitale, in una certa società ed in una certa cultura, dal momento in cui funziona come un valore distintivo. In particolare il valore di un capitale è sempre correlativo al particolare campo a cui fa riferimento ossia a quella distinzione dello spazio sociale in cui tale proprietà è in rapporto omologo di distinzione. Esistono tanti tipi diversi di capitale quanti sono i diversi campi in cui si articola la società, tuttavia secondo Bourdieu quattro sono i tipi principali: il *capitale economico* (denaro, possedimenti), quello *culturale* (conoscenze e titoli), quello *sociale* (reti di persone che si riconoscono) ed infine quello *simbolico*. Abbiamo già spiegato come il capitale simbolico sia una misura del riconoscimento sociale dell'individuo che può a sua volta dare o togliere riconoscimento in base a quanto venga riconosciuto dal proprio gruppo. Ogni tipo di

---

41 Una differenza sostanziale rispetto all'uso della nozione di *capitale* rispetto a Marx è che in Bourdieu esso rappresenta una *risorsa* più che un particolare rapporto sociale. Sulla questione rimandiamo a (Krais, 2006), (Santoro, 2010) e consigliamo il recentissimo saggio *Reassessing Bourdieu's Use of the Marxian Concept of Capital* - Aiello (2022).

capitale genera degli effetti simbolici e perciò può essere inteso anche come un capitale simbolico nel suo campo di pertinenza. Per esempio un vescovo detiene un alto capitale simbolico all'interno delle gerarchie ecclesiastiche, ma non entro quelle militari.

Ogni tipo di capitale è *trasferibile* e *riconvertibile* in misura maggiore o minore e secondo certe condizioni in altri tipi di capitale. Un professore universitario gode di un alto capitale culturale che si converte in un alto capitale simbolico fintantoché si rimane nel campo dell'educazione superiore, tuttavia quell'alto capitale culturale potrebbe non sortire alcun effetto simbolico, ossia potrebbe non generare alcun riconoscimento, all'interno di una gerarchia aziendale. In special modo il capitale economico è facilmente riconvertibile e perciò tende a configurarsi come il capitale più versatile, quello più ambito perché quasi universalmente riconosciuto. Per esempio poniamo che lo studente di una ricca famiglia si iscriva ad una prestigiosa scuola privata la cui retta è molto onerosa. Egli si ritroverà a sviluppare delle relazioni sociali (capitale sociale) con persone che probabilmente arrivano da famiglie altrettanto ricche e con queste persone potrà stipulare delle alleanze, tacite o esplicite, che permettano ad entrambi di ottenere dei vantaggi. Inoltre la scuola gli fornirà un certificato che dovrebbe garantire sulle sue competenze tecniche e magari effettivamente garantisce per quelle, ma soprattutto garantisce il prestigio e quindi in un certo senso è un simbolo di chi si è potuto permettere di ottenere quel certificato (capitale culturale), forse grazie alle sue abilità, ma sicuramente grazie all'alta estrazione sociale di origine. Come se non bastasse egli avrà avuto modo di educarsi alla cultura richiesta come standard dalla scuola già nell'ambiente familiare che attraverso il denaro ha potuto servirlo di tutto il necessario per riuscire nella sua impresa e perciò sarà agevolato. Il certificato che lo studente è riuscito a ottenere grazie al capitale economico potrà quindi riconvertirsi in un lavoro vantaggioso e sarà la chiave d'ingresso in una classe sociale simile a quella di origine. Ogni forma di capitale può esercitare i suoi effetti simbolici, può agire in quanto capitale simbolico solo se viene riconosciuto nel particolare campo in cui l'attore sociale sta lottando per aumentare il suo capitale. Quindi il fatto che il capitale possa essere convertito permette di operare una conversione di un capitale non riconosciuto in quel campo in uno che venga riconosciuto e perciò possa sortire effetti simbolici, in particolare possa funzionare come violenza simbolica intesa nella sua *fase di accumulo*. Inoltre poiché ad ogni conversione del capitale corrisponde un cambiamento del campo sociale in cui l'attore sta lottando essa è pure il processo che permette ai campi di agire come *circuiti di legittimazione* in forza della loro *autonomia relativa*.

Approfondiremo questa dinamica nella successiva trattazione critica in cui correleremo il concetto di violenza simbolica a quello di *campo*, per ora basti indicare come quel che determina la struttura del particolare campo sociale è lo stato dei rapporti di forza tra gli attori coinvolti. I *rapporti di forza* sono le dinamiche attraverso cui ognuno prova ad impossessarsi del capitale

specifico di quel campo sia proteggendo quello che ha accumulato, sia tentando di accumularne sempre di più. Perciò se la struttura sociale viene concepita in termini di capitale accumulato è possibile pure vedere nella struttura come si orientano le strategie degli attori sociali che agiranno sempre in funzione di un possibile aumento del proprio capitale (Paolucci, 2011: 57-58). I rapporti di forza così definiti dal volume e dalla composizione del capitale, considerato nelle peculiari forme riconosciute, legittime e quindi efficienti nei particolari campi, contribuiscono perciò pesantemente alla modellazione degli habitus e quindi all'orientamento delle condotte. Un capitale che non viene riconosciuto non funziona in quanto capitale simbolico e non può perciò essere concepito come uno strumento di dominio simbolico. Tuttavia la funzione di ogni capitale è precisamente quella di convertirsi massimamente in capitale simbolico poiché lo scopo della lotta è il dominio che a sua volta viene inteso come il potere di definire e far riconoscere arbitrari principi di classificazione e solo se si gode del riconoscimento è possibile far riconoscere quelle particolari distinzioni arbitrarie (Boschetti, 2003: 66). Perciò il riconoscimento sociale torna ad essere una questione di vitale importanza, forse la più importante nel nostro quadro analitico di sociologia del potere. Il capitale simbolico è il vero motore di ogni azione sociale, esso è una misura del potere di riconoscere o misconoscere, è il potere di riconoscere il diritto all'esistenza di una persona e la sua importanza. Esso è un potere costitutivamente politico, forse il potere politico per eccellenza, dal momento che può dare e togliere legittimità e permette di operare la scelta delle categorie distintive attraverso cui il gruppo può esistere. L'ordine sociale è fondato sulla distribuzione profondamente ineguale del capitale simbolico attraverso cui è possibile decidere arbitrariamente il valore di una persona perché è proprio chi detiene il potere di far riconoscere *certi* valori, piuttosto che altri, che conseguentemente può decidere in base a quali criteri un uomo sia migliore di un altro (Boschetti, 2003: 40-41). Chi detiene capitale simbolico può decidere di consacrare la *raison d'être* di un uomo e di trasferirgli del capitale simbolico oppure può togliere il riconoscimento sociale, persino al punto da destituire l'identità politica che tutela la persona all'interno del gruppo, riducendola semplicemente alla carne del suo corpo. Una vita insignificante, una vita senza senso e senza giustificazione, una vita illegittima.

Dobbiamo ora specificare come il concetto di *capitale* ed in particolare il concetto di *capitale simbolico* sia correlato alla violenza simbolica intesa nella sua *fase di accumulo*. Abbiamo già visto come il capitale simbolico sia quel che diviene ogni specie di capitale quando viene riconosciuto, ossia quando viene misconosciuto in quanto potenzialità di violenza, e perciò viene legittimato. Ogni forma di capitale è un indice del grado di *possibilità* di violenza che è possibile agire su chi detiene una quantità minore dello stesso capitale. Questo perché sia il maggiore capitale permette di ottenere migliori strumenti per agire violenza, sia soprattutto perché se l'uomo agisce

violenza lo fa in funzione della sua costitutiva dipendenza dalle risorse, ossia dai diversi tipi di capitale. Perciò essendo l'uomo dipendente dalle risorse ed essendo queste sotto il controllo dei dominanti, i dominati si ritroveranno nella situazione di dover accondiscendere al volere dei dominanti per ottenere delle risorse necessarie alla loro sopravvivenza o di provare ad impossessarsene con la forza, ma consapevoli dello svantaggio di possedere un capitale minore o nullo che gli permetterà azioni di violenza minori o nulle rispetto a quelle che potrebbero agire i dominanti nella loro controffensiva o eventualmente per ritorsione. Questo secondo caso perciò non si dà se non in situazioni disperate ed estreme che non sortiscono alcun effetto sovversivo nei confronti degli assetti di potere originari. Nel primo caso, quando il dominato deve accondiscendere al volere del dominante, il dominato sta riconoscendo il dominante e perciò il capitale particolare viene misconosciuto come *possibilità* di agire violenza, ossia viene misconosciuto in quanto violenza potenziale, e perciò quel capitale particolare viene riconosciuto e diventa un capitale simbolico attraverso cui è possibile agire forme di violenza simbolica. Il capitale simbolico è indice del potere di essere riconosciuto del detentore e poiché il capitale è trasferibile esso è pure indice del potere di far riconoscere le distinzioni arbitrarie. Il potere di far riconoscere le distinzioni arbitrarie è il potere di costituire un gruppo, è il potere di far riconoscere o misconoscere persone, azioni, situazioni, oggetti ed ogni elemento della realtà poiché ogni elemento della realtà non può che essere percepito socialmente secondo quei criteri distintivi che *devono* essere riconosciuti dal soggetto per riconoscersi in un gruppo e per essere riconosciuto dal gruppo, cioè per sopravvivere. Perciò il capitale simbolico è anche indice del potere di far conoscere *in un certo modo particolare*, di far *comunicare in un certo modo particolare*, di far sì che le persone *si comportino in un certo modo particolare*. Il capitale simbolico è un indice della violenza simbolica disponibile. In questo senso accumulare capitale simbolico significa accumulare la *possibilità* di agire forme di violenza simbolica e poiché la violenza simbolica agisce nell'*effettualità attuale della potenzialità*, accumulare capitale simbolico significa agire sin dalla *fase di accumulo* delle forme di violenza simbolica.

***Fase di innesco.***

Qui proveremo a porre in correlazione il concetto di violenza simbolica con quello di *campo*. In particolare vedremo come la violenza simbolica possa agire nelle sue forme particolari, locali o circostanziate, in funzione delle due forme di energia potenziale complementari che abbiamo considerato nell'analisi delle precedenti fasi. Tratteremo perciò della violenza simbolica intesa nella sua *fase di innesco* ponendola in relazione al concetto di campo. Ci converrà partire dalla definizione del concetto di *campo*<sup>42</sup>:

In termini analitici, un campo può essere definito come una rete o una configurazione di relazioni oggettive tra posizioni. Queste posizioni sono definite oggettivamente nella loro esistenza e nei condizionamenti che impongono a chi le occupa, agenti o istituzioni, dalla situazione (*situs*) attuale e potenziale all'interno della struttura distributiva delle diverse specie di potere (o di capitale) il cui possesso governa l'accesso a profitti specifici in gioco nel campo, e contemporaneamente dalle relazioni oggettive che hanno con altre posizioni (dominio, subordinazione, omologia...). Nelle società fortemente differenziate, il cosmo sociale è costituito dall'insieme di questi microcosmi sociali relativamente autonomi, spazi di relazioni oggettive in cui funzionano una logica e una necessità specifiche, non riconducibili a quelle che regolano altri campi (Bourdieu & Wacquant, 1992: 67-68).

Secondo Bourdieu, come lo spazio fisico è definito mediante l'esteriorità reciproca delle posizioni occupate dagli enti, allo stesso modo lo *spazio sociale* si configura come un insieme di ambienti specifici che si escludono vicendevolmente in funzione della loro particolare *distinzione* rispetto agli altri. Le posizioni occupate dagli agenti all'interno di tale spazio possono essere studiate attraverso un'analisi delle *proprietà*, attributi caratterizzanti persone ed oggetti, che tendono ad essere più simili ed omogenei entro un medesimo gruppo, anzi il gruppo stesso si costituisce in funzione di tali distinzioni che funzionano da discriminanti rispetto agli altri gruppi. Dividere lo spazio sociale secondo questi criteri di somiglianza e distinzione ci permette di operare una sorta di *topologia sociale*, un'*analysis situs*<sup>43</sup>, che porta all'emergenza di *microcosmi sociali* definiti *campi* (Bourdieu, 1998a: 141). Il concetto di campo ci dà la possibilità di rilevare con efficacia tutta la centralità delle categorie oppostive e dei criteri distintivi che stanno alla base della formazione dei

42 Per una disamina del concetto di *campo* suggeriamo l'introduzione della Boschetti al volume *Le regles de l'art* (Boschetti, 2005).

43 Si veda anche Bourdieu (2013: 165): La sociologia, nel suo momento oggettivista, è una topologia sociale, una *analysis situs*, come veniva chiamata questa nuova branca di matematiche ai tempi di Leibniz, un'analisi delle posizioni relative e delle relazioni oggettive tra queste posizioni. Questa modalità di pensiero relazionale rappresenta il punto di partenza della costruzione presentata ne *La Distinzione*.

gruppi e di cui abbiamo già parlato. Quel che distingue la persona particolare è in larga parte quel che distingue il gruppo a cui la persona appartiene, ossia il gruppo di cui ha riconosciuto le distinzioni costitutive per poter essere a sua volta riconosciuta come parte del gruppo e quindi per riconoscersi in quanto membro. Naturalmente non è realistico credere che un individuo sia il prodotto di una socializzazione univoca all'interno di un singolo gruppo, né che egli non possa appartenere a gruppi tra loro diversi. Perciò dobbiamo ritenere che egli possa prendere parte a campi diversi, ma che il suo coinvolgimento sia maggiore in un campo piuttosto che in un altro, per esempio il campo in cui lavora, quello in cui esprime la sua passione o quello che meglio gli fornisce una giustificazione ad esistere, un senso della vita, una direzione ed un motivo. Le disposizioni degli agenti e delle proprietà vanno a materializzarsi analogamente dal particolare luogo dello spazio sociale allo spazio fisico, come se il campo si traducesse in particolari condotte ed in prodotti del lavoro contraddistinti da un loro valore specifico *interno* al campo. Le divisioni e le visioni delle divisioni proprie del campo, appunto le categorie oppositive che vengono introiettate nel processo di socializzazione, trovano espressione nello spazio fisico come se esso fosse una reificazione di quello sociale. Ogni campo perciò non soltanto si costituisce in quanto relativamente autonomo rispetto agli altri entro un ordine meramente sociale o simbolico, ma pure si identifica, ossia si differenzia dagli altri, poiché l'incorporazione della struttura si manifesta nella produzione di enti materiali che pertengono a quello specifico luogo sociale.

Questa curiosa correlazione fra lo spazio fisico e quello sociale si riflette per omologia nella corrispondenza tra la distribuzione degli agenti all'interno di esso, rapporti gerarchici fra individui che occupano posizioni superiori o inferiori, vantaggiose o svantaggiate all'interno del campo, e la distribuzione di quelle particolari risorse a cui coloro che concorrono nel campo attribuiscono un particolare valore, ossia le diverse specie di capitale. È proprio in virtù di questo ordine di coesistenza degli agenti, degli oggetti e delle proprietà distintive associate che è possibile concepire i campi, zone dello spazio sociale, come quelle microstrutture in cui gli uomini vengono educati e trovano le condizioni di possibilità d'azione attraverso cui realizzarsi. Non c'è nessuno che non sia caratterizzato in modo più o meno permanente dall'azione dei campi, il luogo in cui siamo situati esercita un'influenza su di noi e questo spazio è insieme sia luogo sociale, sia luogo fisico associato. La distinzione delle posizioni sociali che si individuano secondo l'associazione fra la diversa distribuzione degli agenti e la relativa distribuzione delle risorse all'interno del campo ci permette di comprenderlo come una struttura di relazioni oggettive capace di rendere conto della forma concreta delle interazioni fra agenti concorrenti al suo interno. Perciò tale corrispondenza è da intendersi come il fulcro della migrazione intellettuale dal momento puramente interazionista a quello strutturalista, nella direzione indicata da Marx e da Lévi-Strauss.

Un campo è quindi un complesso di *relazioni oggettive*, in particolare di dominio o di subordinazione, fra diverse posizioni che si situano relazionalmente rispetto ad altre in funzione delle proprietà peculiari del campo, distinzioni pertinenti di quel campo e quindi efficienti al suo interno, che a loro volta, in quanto criteri distintivi, permettono di *riconoscere* certe risorse a cui viene quindi attribuito un *valore* specifico solo entro i limiti di quel campo. Ogni posizione da un lato impone certe determinazioni nell'esistenza dell'individuo che la occupa, lo condiziona in quanto è il luogo d'intersezione fra strutture strutturate che vengono introiettate, e dall'altro dipende dalla struttura della distribuzione delle risorse, ossia delle *specie di capitale* il cui possesso può garantire la possibilità di profitti sociali specifici (Paolucci, 2011: 48-49). La posizione relativa è perciò ben individuata dalla *rarietà* delle risorse di cui l'agente è in possesso, in particolare di quelle che sono rare proprio perché generatrici di rendite materiali o simboliche e quindi sono destinate ad essere sempre più rare in quanto perenne posta in gioco nella concorrenza fra gli agenti all'interno del campo. Oggettiva è la struttura che si forma secondo le posizioni relative ed altrettanto oggettivo è il meccanismo di funzionamento interno delle interazioni poiché appunto sono sempre votate alla lotta per le risorse. Le tensioni interne alla struttura si evidenziano secondo le ineguali distribuzioni del *capitale*, le sue localizzazioni temporanee e soprattutto permanenti regolano una dinamica oggettiva interna alla struttura che porta ad una sempre maggiore rarità delle risorse in quanto oggetto di competizione, posta in gioco di una corsa all'appropriazione e al riconoscimento in quanto il capitale specifico, una volta che viene riconosciuto all'interno del campo, diviene un capitale simbolico.

Le relazioni oggettive devono essere sempre intese secondo le diverse posizioni occupate dagli agenti nella struttura del campo e perciò non vanno mai ridotte alle mere interazioni attraverso cui si manifestano, ma vanno concepite in funzione dei *rapporti di forza* e quindi della distribuzione delle risorse efficienti entro quel particolare campo. Ecco perché alle differenti *posizioni* tendono a corrispondere delle *prese di posizione* omologhe che non potrebbero trovare alcun fondamento oggettivo nel valore attribuito autonomamente dal soggetto nel momento puramente interazionista, ma che meglio si possono giustificare se le si correla alle lotte simboliche per l'appropriazione delle risorse. In questo modo è possibile anche mostrare come coloro che nello spazio sociale occupano posizioni prossime fra loro, coloro che sono posti in simili condizioni, sono anche tipicamente condizionati in modo simile e quindi vanno ad incorporare simili disposizioni e coltivino simili ambizioni ed interessi che necessariamente si concretizzano in pratiche fra loro piuttosto simili. Persino le scelte di carattere etico, estetico e politico non potranno che essere un prodotto di quella matrice socio-strutturale che ha originariamente forgiato le disposizioni. In questo senso possiamo ritenere che le particolari *preferenze* che le diverse persone accordano alle distinzioni derivino



coerentemente dalla posizione occupata nella struttura e perciò siano una conseguenza della quantità e della qualità del capitale ereditato (Paolucci, 2011: 77). La *posizione* occupata nella struttura dipende dalla distribuzione del capitale e, come abbiamo già detto, influenza le *disposizioni* che vengono a formarsi per *adattamento* a quella precisa posizione, un aggiustamento della condotta alla posizione secondo quel che Goffman avrebbe definito come *sense of one's place*. Le disposizioni dell'*habitus* dipendenti dalla posizione nella struttura a sua volta dipendente dal capitale posseduto vengono incorporate al punto da formare in larga parte tutto quello che la persona è, condizionando persino le relazioni che tipicamente si ritengono avulse dai giochi di potere, ingenuamente disinteressate, dal momento che saranno tali disposizioni a generare per affinità o differenza, per simpatia o antipatia, i fondamenti su cui si regge un legame di amicizia, d'amore o parentela (Bourdieu, 2013: 166-167).

Per quanto i campi siano tra loro diversi e possano intendersi come il risultato del processo di divisione del lavoro che ha portato a società altamente differenziate, essi pure si definiscono secondo quelle caratteristiche comuni di appartenenza alla struttura e perciò presentano delle proprietà invarianti. Tra il campo religioso, quello educativo, quello militare, quello sportivo, quello artistico, quello intellettuale, quello sanitario, quello commerciale e via dicendo vigono delle omologie strutturali e funzionali. Essi infatti sono sempre arene di scontri intestini che si svolgono secondo le regole *specifiche* del campo, forme *particolari* dei conflitti, ossia *messe in forma* dei conflitti che divengono perciò legittimi e *riconosciuti* entro quel campo e che hanno per obiettivo il controllo di risorse *specifiche*. I campi sono sempre strutture, di ordine maggiore o minore rispetto ad altre strutture che possono includerli o esserne incluse, in quanto sistemi relazionali di posizioni dominanti o subordinate a seconda del volume di capitale e della sua composizione che valgono come parametri di localizzazione della posizione dell'agente nella struttura. Infine essi godono di un'autonomia relativa, sono cioè sistemi di relazioni che se da un lato dipendono dalle interazioni con gli altri campi, dall'altro godono di un'autodeterminazione strutturale poiché dipendono sempre dai rapporti di forza *interni* al campo che come abbiamo visto mettono in luce le loro direzioni secondo l'orientamento indicato dalla distribuzione del capitale efficiente nel campo, ossia del capitale che viene *ricosciuto* e che può sortire effetti simbolici. La distribuzione del capitale simbolico definisce le posizioni *interne* al campo che sono sempre in contesa per modificare l'assetto del campo stesso, riordinandone le gerarchie attraverso l'uso del capitale disponibile che è sempre sia arma che posta in gioco nelle lotte intestine. In particolare le competizioni interne al campo concernono soprattutto l'imposizione delle distinzioni legittime che strutturano il campo stesso. Se prendiamo, a titolo d'esempio, il campo religioso vediamo come chi possiede un alto capitale simbolico possa permettersi di far riconoscere una certa definizione legittima di quel che si

ritiene essere il religioso e questo potere è sempre la posta in gioco principale di ogni lotta interna al campo: il potere di far *conoscere* in un certo modo e quindi il potere di far *riconoscere* certe distinzioni e non altre.

Gli scontri legittimi interni al campo avvengono a mezzo di manipolazioni simboliche della condotta in quanto garantiscono al vincitore la possibilità di *esigere* il riconoscimento della sua arbitraria visione del mondo. Essa a sua volta impone certi valori attraverso cui si definisce quel che è meglio e quel che è peggio, orientando conseguentemente le condotte. Le lotte simboliche sono il confronto tra narrazioni antagoniste e definizioni concorrenti, sono battaglie di idee che qualora riescano a prevalere sulle altre guadagnano la possibilità di alterare la visione delle divisioni che si esprime sia nel pensiero che nelle parole e nelle azioni ad esso associate. La manipolazione cognitiva dei principi di costruzione del senso comune e quindi di percezione della realtà consente di indirizzare e trasformare le pratiche di coloro che appartengono al campo, coloro che aderiscono al gioco, secondo quelle direzioni, letteralmente quei sensi, che sono favorevoli a chi ha vinto la battaglia (Bourdieu, 2013: 135). In particolare i vincitori potranno decidere quali saranno le modalità legittime di combattere queste battaglie e queste modalità non potranno che essergli vantaggiose. La delimitazione dei confini del campo si evince dall'estensione degli effetti che esso riesce ad esercitare sulle condotte degli individui e la designazione di tale limite è sempre una delle poste in gioco delle lotte interne al campo stesso fra coloro che vorrebbero estenderli e coloro che vorrebbero invece restringerli.

L'autonomia del campo dipende dal fatto che ogni *posizione* interna si definisce in senso relazionale grazie all'*opposizione* ad altre posizioni contraddistinte da diverse proprietà e questa struttura oggettiva del campo si correda del meccanismo oggettivo che porta gli agenti ad attuare strategie volte all'ottenimento di un capitale sempre maggiore (Boschetti, 2003: 54). Essendo perciò sia la struttura oggettiva, sia il suo meccanismo entrambi *interni* al campo esso può definirsi autonomo, sempre nel limite in cui lo spazio sociale venga inteso come una costellazione di campi più o meno in relazione fra loro e perciò sempre nel limite in cui tale autonomia rimanga relazionale non solo *interiormente*, ma anche *esteriormente*. Il concetto di *autonomia relativa* è davvero essenziale per la comprensione del concetto di *campo* e perciò ci pare doveroso provare ad approfondirlo, in particolare attraverso il concetto di *gioco* introdotto da Bourdieu per modellizzare il funzionamento interno dei campi. Una volta chiarito cosa s'intenda per *autonomia (interna)*, potremo procedere a mostrare come operino i *circuiti di legittimazione* attraverso cui daremo un senso della *relatività (esterna)* di quell'autonomia interna.

La teoria dei campi tenta di dare un senso complessivo di come i mondi sociali e le corrispondenti sfere produttive tendano ad organizzarsi storicamente in universi *particolari* in cui

vigono delle meccaniche proprie. L'appartenenza ad un campo implica l'adesione a certe categorie di *interessi* che a loro volta influenzano le condotte. Se non potessimo ad oggetto il comportamento umano relativamente al campo di appartenenza esso potrebbe sembrarci insensato o paradossale. Perché un collezionista dovrebbe essere disposto a pagare profumatamente un oggetto che noi riteniamo o che comunemente si ritiene essere privo di valore? Perché egli appartiene ad un particolare campo sociale ed è proprio in funzione di tale campo che l'oggetto acquisisce un suo *particolare* valore e viene inserito in un'economia interna al campo che condiziona la condotta dei collezionisti. Solo attraverso un'analisi storico-sociale e genetica è possibile comprendere la sensatezza di questo genere di condotta. L'appartenenza ad un campo e la posizione occupata in esso impongono un *punto di vista* all'agente e quindi condizionano i suoi schemi di percezione e di valutazione secondo i criteri gerarchici definiti dalla distribuzione del capitale. Qualora non si operasse una contestualizzazione sociale ed una storicizzazione dell'agente non si potrebbero perciò comprendere quali siano le *particolari regole del gioco* e perciò non si potrebbero associare le condotte alle logiche specifiche del campo (Boschetti, 2003: 110).

La condizione di appartenenza ad un campo è sempre correlativa al valore arbitrario che viene attribuito a certe distinzioni e queste vengono quindi a configurarsi come degli *interessi*. Ogni interesse implica necessariamente un'indifferenza ad altri interessi secondo il criterio di identificazione per distinzione. In questo modo è possibile rendere conto di comportamenti apparentemente paradossali, in particolare quelli che esprimono la preminenza di un interesse specifico al disinteresse puramente economico come accade, per esempio, nel campo artistico. Ogni campo obbedisce ad un'economia specifica in funzione del particolare tipo di interesse che vede gli attori sociali coinvolti, la moltitudine e la varietà di queste diverse economie particolari non possono essere ricondotte alla mera ricerca del profitto economico se quell'*economico* non viene ogni volta reinterpretato all'interno del campo che si sta prendendo in considerazione (Boschetti, 2003: 50). Perciò in ogni diverso campo sociale vige una diversa percezione del *valore* che quindi si sostanzia in diverse ambizioni ed interessi che possono essere compresi solo da chi è *disposto* a giocare per le poste in gioco caratteristiche di quel campo, ossia da coloro che possiedono un *habitus* che gli permette di *conoscere* e soprattutto *riconoscere* le leggi immanenti a quel particolare gioco in funzione dello specifico valore che viene attribuito alla possibile vincita. Ecco perché ogni risorsa non può mai essere spiegata completamente dalle sue sole proprietà intrinseche, ma assume sempre un valore relativo al campo in cui può funzionare ed è per questo che possono esistere tante diverse specie di capitale quanti sono i campi sociali (Boschetti, 2003: 48-49).

In questo senso ogni campo può essere compreso come uno spazio sociale in cui si prende parte ad uno specifico tipo di *gioco* dove le ricompense sono desiderate dai concorrenti perché

frutto di un investimento, di una *libido*, appunto di un interesse che sta alla base del loro coinvolgimento nel gioco e che Bourdieu, traendo da Huizinga e dal suo *Homo Ludens*, chiama *illusio*. Essa è sinonimo nella teoria di Bourdieu del concetto di *interesse* che purtuttavia non deve essere inteso in senso strettamente economico<sup>44</sup>. L'*illusio* è il contrario dell'indifferenza e consiste propriamente in una particolare maniera di essere nel mondo, di occuparsi del mondo perché si è occupati dal mondo, di strutturarlo in quanto strutturati, in modo che appunto, al pari di un'illusione, essa riesca a dare un senso all'esistenza (Paolucci, 2011: 52-53). Infatti una vita che ha senso è concepita socialmente in funzione di un obiettivo che viene a prefiggersi in stretta dipendenza dai valori a cui il soggetto dà riconoscimento per poter essere riconosciuto e quei valori orientano la sua condotta illudendolo che la realizzazione dello scopo *particolare* possa riflettersi in una sua realizzazione *universale*. Cercando di riconoscersi all'esterno di sé negli effetti che ha sul mondo, il soggetto non fa altro che aderire alle *specifiche* forme di *illusio* che ogni campo particolare esige e produce, dissimulando a se stesso l'impossibilità di una sua realizzazione *universale* e occultando la dura consapevolezza di un appagamento effimero ed accidentale del successo nei tentativi sempre manchevoli delle realizzazioni particolari che, nonostante la loro insufficienza per la piena realizzazione dell'individuo, sono sufficienti a garantire una giustificazione momentanea e sempre rinnovabile ad esistere. Ogni esistenza necessita di una giustificazione per poter essere legittima, ossia per poter essere riconosciuta. Anzi se la persona *ancora esiste*, ossia non è ancora morta, è proprio perché ha preso parte in modo *interessato* e *coinvolto* ad un gioco riconosciuto socialmente, più o meno ufficiale, che da un lato ha forgiato le sue aspirazioni e dall'altro ha impartito le regole per soddisfarle in modo legittimo ed entrambe queste dimensioni sono state introiettate nelle disposizioni dell'*habitus*. L'adesione al gioco ed alla sua *illusio* che presiedono alla giustificazione dell'esistenza della persona in funzione di una realizzazione sempre promessa, eppure mai raggiungibile, si definiscono in ogni momento secondo le interazioni congiunturali fra la struttura strutturata e strutturante dell'*habitus* e quella puramente strutturata del campo. Perciò le *strategie* non riflessive o coscienziali, quelle della *ragionevolezza corporea*, sono il prodotto di un adattamento precedente che le adegua al sistema di potenzialità oggettive attraverso cui possono soddisfarsi perché in precedenza le ha plasmate come disposizioni incorporate secondo la logica specifica immanente al gioco (Paolucci, 2011: 55-56).

Pare evidente che il *gioco* non sia impostato secondo un'assoluta libertà creativa, né le sue regole o le sue ricompense sono l'esito di una scelta deliberata, piuttosto esso risponde a necessità strutturali che tendono ad esplicitarsi soprattutto nelle regolarità che quanto più vengono

---

<sup>44</sup> A fronte delle ripetute critiche che vorrebbero ridurre la teoria della violenza simbolica ad una forma di *economicismo* e di *utilitarismo* mascherati Bourdieu si è deciso a sostituire la parola *interesse* con *illusio*. Sull'argomento si consiglia Voirol (2004).

conosciute, tanto più permettono di familiarizzare con le dinamiche ludiche e di trarne dimestichezza. Lo spazio sociale non può essere inteso alla stregua di un contesto di coscienza (*awareness context*) come avrebbe voluto l'interazionismo, ma nella teoria di Bourdieu va ad identificarsi come una struttura oggettiva definita dalle posizioni degli agenti nei campi e dalle relative distribuzioni del capitale da un lato e dall'altro dalle reazioni pratiche e dalle rappresentazioni, entrambe inscritte nell'*habitus*, costruite a mezzo di quegli stessi schemi percettivi che sono stati importati dallo spazio sociale specifico. Perciò se i campi sono strutturati internamente secondo l'avvicinarsi di concorrenze e conflitti è perché ognuno *deve* occupare una posizione in un campo per poter sopravvivere e l'occupare quella posizione porta a reagire l'*habitus* che dal campo è stato strutturato, ossia porta l'individuo a seguire le direzioni e le tendenze *interne* alla struttura, definite oggettivamente secondo l'ineguale distribuzione delle differenti specie di capitale. Non servono né congetture su un'ipotetica natura umana essenzialmente aggressiva, malevola o egoista, né tantomeno presunte volontà di potenza; la differente distribuzione di capitale modella la struttura interna del campo che porta l'uomo a reagire alla posizione che occupa secondo quelle *strategie*<sup>45</sup> che mirano all'occupazione delle posizioni più convenienti e quindi all'appropriazione delle risorse che divengono rare proprio in quanto desiderate da tutti i concorrenti (Bourdieu, 1998a: 192). L'autonomia dei campi si articola sulla loro dipendenza *interna* dalle lotte legittime particolari per l'ottenimento di risorse particolari a cui si accorda un particolare valore e dalla struttura interna risultante dalla competizione.

Bene si comprende come il campo possa essere concepito al pari di un *campo da gioco* che suppone e richiede l'adesione ludica e il riconoscimento di quel particolare gioco, delle sue regole e delle sue poste. Senza il *riconoscimento* accordato al gioco, non ci può essere alcun investimento reale e conseguentemente qualora non si accordasse riconoscimento ad un qualche gioco, qualora non ci si lasciasse coinvolgere in una qualche *illusio* particolare, non si potrebbe godere di alcun riconoscimento sociale e quindi verrebbero meno anche le più comuni giustificazioni ad esistere. I giocatori, gli agenti che occupano diverse posizioni nel campo, devono essere presi dal gioco, devono convincersi che esso sia davvero importante e questo richiede un riconoscimento doxastico che viene dato per assunto, un credo implicito (Bourdieu & Wacquant, 1992: 68-69) che sfugge alla messa in discussione e che anzi non deve essere smascherato per evitare di rompere l'*illusio* che sola si pone a tutela dell'esistenza umana. I giocatori *stanno al gioco* a cui sono stati educati

---

45 Per una migliore comprensione del termine riportiamo Bourdieu (2013: 95): La nozione di strategia è lo strumento di rottura con il punto di vista oggettivista e con l'azione senza agente che lo strutturalismo presuppone (ricorrendo, ad esempio, alla nozione di inconscio). Ma si può rifiutare di vedere nella strategia il prodotto di un calcolo consapevole e razionale. Essa è il prodotto del senso pratico inteso come senso del gioco, di un gioco sociale particolare, storicamente definito, che si acquisisce dall'infanzia partecipando alle attività sociali. Il buon giocatore, che in un certo senso è il gioco fatto uomo, compie in ogni momento l'azione che vi è da compiere, quella che il gioco comanda ed esige. Ciò suppone una invenzione permanente, indispensabile per adattarsi a situazioni indefinitamente variegata, ma perfettamente identiche. Ciò non assicura l'obbedienza meccanica alla regola esplicita, codificata (quando esiste).

semplicemente perché *credono* a qualcosa, pur non potendo capire perché credono all'una o all'altra cosa, dal momento che *devono* credere a qualcosa per poter essere riconosciuti e sopravvivere. Questa intesa silente è posta a fondamento della simulazione sociale ed è proprio in virtù della necessaria adesione al gioco che gli uomini si impegnano in competizioni e conflitti rivolti all'accrescimento del proprio capitale che nella vincita potrà garantirgli un riconoscimento da parte degli altri giocatori.

Pensiamo di aver fornito tutti i dettagli utili a comprendere per quale motivo un campo debba ritenersi *autonomo internamente* e perciò ora sarà bene soppesare la *relatività esterna* di quest'autonomia. Essa infatti non può mai essere un'autonomia assoluta dal momento che il reale è relazionale per Bourdieu. Infatti come relazionali sono le posizioni occupate dagli agenti all'interno del campo, relazionali devono essere i campi che fra loro costruiscono l'intero spazio sociale. In particolare egli ritiene che l'insieme dei campi formi una struttura di ordine maggiore che non solo definisce le loro caratteristiche generali, come abbiamo già avuto modo di spiegare, ma pure permetta di intendere un livello superiore delle lotte che ora non avvengono più fra individui situati, ma direttamente fra campi. Questa struttura generale è il *campo del potere*, un agglomerato organico di campi che competono tra loro per il potere di definire i parametri di produzione delle distinzioni, di riproduzione e di funzionamento dell'intero spazio sociale. Ora sappiamo che ogni campo gode di un certo grado di autonomia rispetto agli altri e tale grado di autonomia è indicato dalla sua dipendenza strutturale interna e dalla capacità di non farsi influenzare dai diversi campi concorrenti (Boschetti, 2003: 59). Tuttavia ogni campo è sempre posto in relazione agli altri e necessariamente dipende da questi, seppur in grado maggiore o minore, e le influenze esterne contribuiscono a modificare la struttura del campo.

Proviamo a pensare al campo scientifico ed a quello economico. Senza ombra di dubbio si tratta di campi tra loro diversi, definiti da diverse distinzioni e quindi informati da valori differenti che rispondono a loro logiche interne. Per uno scienziato può essere estremamente importante scoprire una legge naturale pur non potendo sfruttarla per ottenere dei profitti di carattere economico. Invece per un imprenditore può essere importante siglare un accordo con un ente di ricerca, pur non essendo interessato al valore della ricerca in sé, ma ravvisandovi una possibile fonte di profitto. Il *gioco* a cui aderisce lo scienziato e quello a cui si presta l'imprenditore sono di per sé molto diversi, diverse sono le modalità di concorrenza e soprattutto diverse sono le poste. Tuttavia non facciamo difficoltà ad immaginare che un imprenditore possa avvalersi di un'equipe di esperti in statistica per capire quali possano essere gli investimenti per lui più vantaggiosi. In questo caso è l'imprenditore ad essere dipendente dal lavoro degli scienziati che possono quindi permettersi di dettare certe condizioni, rendendo relativa l'autonomia del campo imprenditoriale. Nel caso

complementare non facciamo difficoltà a comprendere come i progetti di ricerca scientifica non possano prescindere dall'uso di strumenti e laboratori all'avanguardia e perciò necessitino di investimenti. In questo secondo caso sarà l'imprenditore a poter decidere le condizioni a cui tale progetto dovrà rispondere, presumibilmente indirizzando la ricerca in un modo che possa giustificare il suo tornaconto. Perciò in quest'ultimo caso l'autonomia del campo scientifico sarà relativa alla necessità di ottenere dei fondi. In particolare il concetto di *autonomia relativa* ci permette di comprendere come funzionino delle particolari operazioni di legittimazione del potere, ossia quegli scambi fra campi in cui la supposta autonomia dell'uno serve a legittimare l'altro in funzione di una conversione di capitale. Bourdieu chiama questi processi *circuiti di legittimazione*. Abbiamo già avuto modo di trattarne, soprattutto in merito alla correlazione fra il capitale economico che viene convertito in capitale culturale attraverso un'istituzione scolastica, permettendo di ottenere un certificato che a sua volta può essere riconvertito in capitale economico in quanto requisito per professioni ambite. Concediamoci qui un'ultima puntualizzazione su questi processi e poi potremo procedere a correlare il concetto di *campo*, che sarà stato spiegato esaurientemente, a quello di violenza simbolica intesa nella sua *fase di innesco*.

Una delle caratteristiche fondamentali della violenza simbolica è che per funzionare in quanto tale deve nascondere la sua dipendenza dai *rapporti di forza oggettivi* fra classi, ossia deve essere legittimata poiché misconosciuta come violenza *tout court*. Per Bourdieu il processo storico di divisione del lavoro avrebbe portato al costituirsi di società altamente differenziate, incentivando la nascita di settori professionali la cui funzione principale sarebbe quella di garantire legittimità al potere dominante. Si tratta di campi di produzione e circolazione relativamente autonomi in cui operano specialisti dell'azione simbolica il cui compito è quello di generare narrazioni, discorsi, riti, immagini, dati, leggi ossia tutta quell'informazione che può andare a favore della legittimazione del potere da cui ricevono a loro volta potere per delega. Questi particolari campi specializzati nella produzione simbolica mutano nell'avvicinarsi del procedere storico in funzione del tipo di potere che più risulta efficace per ottenere legittimazione. Se un tempo la mitologia, la religione, l'arte, il diritto avevano il monopolio della produzione simbolica legittimante, oggi questa funzione è riservata prevalentemente al campo scientifico di cui bisogna riconoscere la possibilità di dare legittimità ad altri ambiti che si possono servire in senso utilitaristico della scienza e di farlo legittimamente. Il campo scientifico gode di un riconoscimento diffuso e ufficiale nell'epoca presente. Esso può funzionare da circuito di legittimazione distribuendo il riconoscimento che gli viene accordato ad altri campi, come per esempio quello politico o quello economico.

Come la forza, mostrando se stessa, tende a denegarsi in quanto perde la legittimità che ne assicurerebbe un'azione continuativa, allo stesso modo darsi da sé il proprio riconoscimento,

autoincoronarsi, tende a negare quello stesso riconoscimento che quindi potrebbe non assolvere alla sua funzione legittimante. Il potere egemone può convertire parte del suo capitale per ottenere legittimità, delegando una parte di quel potere ai campi che meno possono essere sospettati di obbedirgli proprio in funzione dell'autonomia relativa. Si pensi a come il diritto possa giustificare delle scelte politiche. Esso dipende dal potere che gli viene concesso per delega e perciò può diventare un campo in concorrenza con quelli che detengono la supremazia, ma il guadagno sta nella sua funzione che permette di esercitare una forza legittima, una violenza simbolica. Si pensi agli intellettuali, ai poeti, agli artisti che possono offrire un servizio di legittimazione simbolica al reggente *solo* in funzione, *proprio* in funzione dell'autonomia relativa del loro campo che viene tipicamente sbandierata con onore, pubblicizzata orgogliosamente.

L'efficacia del lavoro di giustificazione è in stretta relazione con il grado di differenziazione del lavoro e del campo, ossia dal grado di autonomia relativa che per delega viene concessa al campo, comportando quindi un rischio di concorrenzialità e dirottamento<sup>46</sup>. Se l'autonomia relativa è la condizione di un giudizio che vuole mostrarsi imparziale ed indipendente per poter agire la sua funzione legittimante, essa può anche essere il principio di una problematizzazione del potere e di una sua messa in discussione, poiché effettivamente il campo legittimante detiene a sua volta il potere di togliere il riconoscimento al campo che vuole essere legittimato. Perciò l'indipendenza sempre relativa che l'istanza legittimante deve avere nei confronti di quella legittimata per poterne garantire la legittimazione ha per effetto collaterale la dipendenza di quest'operazione dal grado di autonomia relativa concesso per delega al campo legittimante. L'efficienza del circuito di legittimazione si associa necessariamente e proporzionalmente al rischio che l'istanza legittimante possa trarre vantaggio dal suo ruolo, deviando a proprio profitto il potere di definizione del mondo sociale che detiene per delega. Il cardine su cui funziona il circuito di legittimazione può volgere a sfavore del potere dominante, per quanto esso effettivamente possa revocare la delega ed abbia in larga misura un più ampio margine di controllo e possa quindi esercitare un'influenza più decisiva (Bourdieu, 1998a: 111).

Le lotte simboliche per ottenere legittimità e per adeguare le categorie distintive e le definizioni del mondo sociale ai propri interessi possono essere intraprese sia direttamente dai membri appartenenti alle classi, sia per procura avvalendosi di specialisti che operano nei *campi di produzione simbolica*. Le prese di posizione all'interno di questi campi riproducono per omologia<sup>47</sup> ed in modo trasfigurato il più ampio campo delle posizioni sociali, legittimando l'ineguale distribuzione di capitale e quindi giustificando l'assetto strutturale complessivo e le corrispettive

46 Per esempio sul campo giuridico in Bourdieu (1998a: 111): l'autonomizzazione del campo giuridico garantisce al principe, come ha mostrato Kantorowicz, poteri di una specie nuova, e più legittimi, perché fondati sull'autorità che il corpo giuridico ha acquisito e affermato contro di lui.

47 È la relazione che individua e rapporta le uguaglianze fra le strutture oggettive e quelle soggettive, Bourdieu parla anche di *adesione doxastica*, di *complicità ontologica* e di *connivenza irriflessa* tutte a indicare lo stesso fenomeno.



posizioni all'interno del campo dei campi, ossia il *campo del potere*. Istituzioni ed agenti sono in lotta per ottenere un potere sempre maggiore in campi che fra loro sono concorrenti e complementari, ma che non si limitano a lottare, trovando accordi e compromessi per garantirsi l'esercizio della violenza simbolica, invisibile ed anonima, impegnandosi in circuiti di scambi legittimanti che quanto più sono mediati, lunghi e complessi, tanto più sono simbolicamente efficaci. I campi di produzione simbolica operano quindi un ruolo chiave nella lotta fra classi dal momento che concorrono tra loro per ottenere il monopolio della violenza simbolica di cui il potere dominante deve servirsi se vuole nascondere la sua origine arbitraria.

L'autonomia relativa è perciò un tratto fondamentale dei campi ed in particolare dei *campi di produzione simbolica* che agiscono in qualità di circuiti di legittimazione. Infatti semplicemente agendo per il proprio interesse nelle lotte interne ai campi, i produttori simbolici servono indirettamente e senza proporselo gli interessi dei dominanti esterni a quel campo (Boschetti, 2003: 124). Le narrazioni non possono esimersi dalle condizioni sociali della loro produzione e circolazione e perciò anzitutto funzionano nelle battaglie simboliche interne al campo in cui gli specialisti della produzione simbolica sono tra loro in concorrenza per la definizione dei criteri distintivi del campo (cos'è artistico, cos'è religioso, cos'è legale, ecc.) e per il monopolio della competenza propria di quel campo e solo in un secondo momento agiscono in servizio dell'istanza che vuole essere legittimata. Questo perché se non si vince la battaglia simbolica interna al campo non è possibile ottenere quel riconoscimento interno che si porrà a garanzia della legittimazione del potere dominante esterno al campo. In questo senso la funzione puramente ideologica delle narrazioni è *doppiamente determinata* dal momento che le peculiarità delle narrazioni non serviranno soltanto gli interessi delle classi dominanti esterne al campo, intessendo la loro sociodicea, ma serviranno anche gli interessi specifici che soggiacciono alla loro produzione interna, rispondendo quindi alle logiche particolari del campo di produzione simbolica (Boschetti, 2003: 126-127).

A questo punto dovremmo ritenere di aver dato una spiegazione esauriente di cosa s'intenda attraverso il concetto di *campo* e perciò potremo procedere a correlarlo alla violenza simbolica intesa nella sua *fase di innesco*. In questo caso si tratta di una forma *particolare* o *singolare* di violenza simbolica che consiste nel fornire uno *stimolo* di carattere simbolico a soggetti socializzati che sono in lotta per l'ottenimento di risorse. Essi sia sono stati resi *sensibili* allo stimolo attraverso la *fase di deposito*, ossia attraverso un'educazione alla *conoscenza* ed al *riconoscimento* di quello stimolo simbolico che altrimenti non potrebbe agire, sia sono costitutivamente dipendenti da risorse in possesso di qualcun'altro che in precedenza ha potuto assicurarselo attraverso la *fase di accumulo* del capitale. Questa forma locale ed istantanea di violenza simbolica perciò può agire solo in

funzione delle sue complementari forme strutturali, ossia delle energie potenziali che regolano le tensioni e le direzioni della struttura, costituendone l'assetto. La forma della struttura è definita dalla differente distribuzione del capitale. Quando questo varia per *qualità* significa che diviene efficiente in campi diversi che tra loro compongono la struttura generale dello spazio sociale. Quando il capitale varia per *quantità* all'interno del campo specifico in cui viene riconosciuto, esso istituisce delle gerarchie interne e quindi orienta la struttura interna del campo. Ora siccome l'unione dei diversi campi costituisce il *campo del potere* e siccome quel potere è inteso nella teoria di Bourdieu soprattutto come il potere simbolico e quindi potere di far conoscere le cose in un *certo* modo al fine di distribuire o togliere *riconoscimento* a proprio vantaggio, allora il capitale proprio del *campo del potere* sarà il *capitale simbolico*. Il fatto che ogni specie di capitale possa funzionare *come* capitale simbolico all'interno del campo in cui viene riconosciuto, ossia che quella particolare forma del capitale possa esercitare effetti simbolici che impongano *certe* particolari modalità di conoscenza e di riconoscimento, è a conferma del fatto che ogni agente all'interno del campo è in lotta per l'ottenimento del capitale simbolico e che ogni campo è in lotta esterna per l'ottenimento del medesimo capitale. Perciò per quanto la forma della struttura sia definita dalla differente distribuzione di capitali differenti in una molteplicità di campi, potremo dire generalmente che essa deve la sua configurazione all'ineguale distribuzione del *capitale simbolico*. Essendo ogni campo una configurazione di relazioni oggettive tra posizioni, dovremmo ritenere che pure la loro unione sia la stessa cosa, ma intesa in senso generale. Perciò l'intera struttura altro non è che una configurazione di relazioni oggettive tra posizioni che sono ordinate gerarchicamente in funzione della *quantità* di capitale simbolico posseduto che individua, localizza e definisce la particolare posizione nella struttura.

Il soggetto agente occupa una posizione nella struttura che sin dal momento della sua nascita inizia ad esercitare il suo *particolare* condizionamento dovuto alla *particolare* posizione occupata. La struttura strutturata, già presente al momento della nascita dell'individuo, esercita i suoi effetti sull'*habitus* vergine dell'individuo che inevitabilmente e spontaneamente inizierà ad adattarsi a quella particolare posizione nella struttura per riuscire a sopravvivere. Perciò l'individuo sarà il prodotto dell'incorporazione di quella particolare posizione nella struttura, acquisendo un *punto di vista* relativo alla sua posizione che ne condizionerà gli schemi di percezione e di valutazione, introiettando così delle particolari *disposizioni* che lo renderanno *sensibile* a certi particolari stimoli simbolici capaci di agire da catalizzatori, innescando delle *reazioni oggettive*, inconsce e corporee, che si manifesteranno in certi particolari pensieri che il soggetto crederà essere personali, certe parole e certe condotte. Nello specifico l'educazione che consiste nella violenza simbolica intesa nella sua *fase di deposito* ha sia plasmato i desideri, le speranze, le aspirazioni, le

ambizioni e gli scopi<sup>48</sup> che l'agente si figura e prefigge per la sua realizzazione, sia ha imposto le regole attraverso cui è possibile soddisfarli in modo legittimo nella lotta al conseguimento dei propri obiettivi che strategicamente consistono in uno sforzo proteso ad aumentare il capitale specifico posseduto per quel che concerne il campo di concorrenza ed in generale sono rivolti all'aumento del capitale simbolico. Sia le mete, sia le modalità di percorrenza del tragitto sono un prodotto dell'incorporazione nell'*habitus* della struttura locale, ossia della particolare posizione che si occupa nella struttura. È la struttura locale stessa che indirizza l'agente secondo le sue direzioni particolari, imponendo delle condizioni di possibilità d'azione che sono inscritte nel campo e che vanno a loro volta ad iscriversi nelle disposizioni dell'*habitus* del soggetto. Ancora le speranze soggettive sono spontaneamente adattate alle speranze oggettive in quanto prodotto della struttura locale definita dalla posizione. Egli per realizzarsi dovrà reagire conformemente alle disposizioni del suo *habitus* tentando di *esprimerle* attraverso gli stimoli oggettivi della sua struttura locale in modo tale da vedersi realizzato nel mondo attraverso gli effetti che produce, riconoscendo l'impatto che sul mondo ha avuto, riconoscendosi all'infuori di sé. Perciò si impegnerà nella soddisfazione di un desiderio sempre ulteriore che *crede* essere proprio, secondo le modalità che sono state *riconosciute* come legittime, dacché si *doveva riconoscerle* in quanto tali per poter essere riconosciuti dal gruppo sociale.

Il soggetto agente dovrà riuscire ad ottenere delle risorse che non sono in suo possesso per sopravvivere e per realizzarsi, quindi egli sarà costretto a dare riconoscimento sia agli obiettivi a cui è stato educato, sia alle loro legittime modalità di conseguimento, sia a quelle persone o a quelle istituzioni che detengono le risorse che gli sono necessarie. Da un lato le risorse sono puramente materiali e permettono l'ottenimento di risorse organiche necessarie alla sopravvivenza, dall'altro le risorse sono simboliche e permettono di ottenere quel riconoscimento sociale che necessariamente sta alla base della propria realizzazione. Coloro che posseggono le risorse sono i dominanti e dal momento che gli uomini dipendono costitutivamente sia dalle risorse materiali che da quelle simboliche, essi potranno distribuire o privare i dominati non soltanto della vita biologica, ma soprattutto di un senso della vita. L'agente che occupa una particolare posizione dello spazio sociale viene sottoposto localmente agli stimoli simbolici che sono efficaci in quanto riconosciuti sia in funzione della *fase di deposito*, sia in funzione della *fase di accumulo*. In parte il riconoscimento fa leva su una *potenzialità esterna* all'individuo, ricordiamoci prodotto dall'introiezione della propria struttura locale di posizione, poiché gli stimoli simbolici vengono emessi da quei detentori delle risorse di cui l'agente *deve* appropriarsi perché la sua vita e il suo senso dipendono da esse e che nel

---

48 L'associazione fra la *produzione della credenza*, le disposizioni soggettive e la relativa posizione occupata nel campo sociale sono poste a tema in Bourdieu (1977a).

quadro generale della struttura sono detentori di un maggiore capitale simbolico che gli permette di *far riconoscere*, ossia di costringere al riconoscimento di quello stimolo simbolico in virtù di una implicita o esplicita promessa distribuzione del capitale. In parte il riconoscimento avviene perché il soggetto agente ha sviluppato una *sensibilità* allo stimolo simbolico che si è depositata nelle disposizioni dell'*habitus* che devono considerarsi come una *potenzialità interna* che viene fatta scattare dall'innesco simbolico.

La struttura deve la sua forma e la sua configurazione alla *potenzialità esterna*, ossia all'inequale distribuzione del capitale simbolico. Il soggetto viene strutturato secondo la sua posizione locale all'interno della struttura e una volta che tale struttura locale è stata introiettata ed incorporata nell'*habitus*, essa va a costituire la struttura interna configurandola secondo la *potenzialità interna*, ossia secondo la *potenzialità esterna locale* a cui il soggetto si è adattato incorporandola e di cui è un prodotto. Perciò la configurazione generale della struttura è completamente definita dalla *potenzialità interna* e dalla *potenzialità esterna*. In generale potremmo dire che la forma della struttura è definita dalla *potenzialità* nel suo insieme. Tuttavia la struttura non può che manifestarsi nell'attualità locale e quindi nei suoi effetti. L'innesco simbolico si manifesta per ovvi motivi sempre entro l'attualità locale della struttura, poiché deve essere percepito dall'agente. Esso perciò non fa altro che attivare una potenzialità interna che è funzione di una potenzialità esterna al soggetto. Lo stimolo perciò permette il rilascio dell'energia potenziale che innerva la struttura e si concretizza in un certo comportamento dell'individuo che tuttavia è già impostato secondo le direzioni e le tensioni che costituiscono il complesso strutturale. In tal senso il comportamento dell'individuo è già condizionato internamente nelle *disposizioni* del suo *habitus* ed esternamente dalla struttura locale che permette a quelle disposizioni di *realizzarsi*, cioè di *esprimersi*. In questo modo l'innesco simbolico funziona come uno stimolo che attiva una condotta potenziale predeterminata. Esso porta il soggetto agente a reagire alla posizione locale che occupa nella struttura secondo le modalità imposte dall'incorporazione di quella stessa struttura locale. La reazione allo stimolo simbolico attiva *strategie corporee*, non riflessive o coscienziali, che sono espressione della condotta potenziale predeterminata nelle disposizioni dell'*habitus*, ossia sono l'esito di un adattamento precedente alla struttura, un adattamento al sistema di potenzialità oggettive attraverso cui possono soddisfarsi.

Pensiamo ad esempio alla reazione conseguente allo stimolo simbolico di un semaforo rosso. Esso attiva delle strutture cognitive che tuttavia non sono forme della coscienza, ma disposizioni depositate nel corpo, sepolte nei recessi dell'*habitus*, dimenticate dalla coscienza, ma più presenti e vive che mai. L'innesco simbolico funziona come un *richiamo all'ordine* immediato, un automatismo o uno *schema pratico*, esclusivamente per gli individui che sono stati predisposti a

percepirlo (Bourdieu, 1998a: 185). Eppure non possiamo credere che il semaforo stia agendo su di noi una violenza simbolica, perciò è un innesco simbolico, ma non una violenza simbolica intesa nella sua fase di innesco. Il concetto di *campo* ci permette di intuire come l'innesco simbolico sia un'attualizzazione locale della violenza simbolica strutturale potenziale e perciò ci aiuta a capire come il semaforo rosso, pur non essendo una violenza simbolica in sé, rappresenti la violenza simbolica e perciò sia un simbolo che comunica una *possibilità* di violenza simbolica. C'è infatti una potenzialità strutturale inespressa ed invisibile in quel che ci comunica il semaforo rosso, una potenzialità che può attualizzarsi nel momento stesso in cui non rispondiamo *come si deve* allo stimolo, ossia conformemente all'educazione ricevuta. Se infatti infrangiamo il codice stradale potremmo subire degli svantaggi che non sono mai dell'ordine della violenza fisica, ma sono violenze simboliche intese nella loro *fase in innesco*, atti singolari di violenza simbolica. Potremmo perdere punti sulla patente, perdere la patente che magari ci serve per poter guidare fino al lavoro, potremmo incorrere in una sanzione pecuniaria, potremmo essere denunciati e così via. Più generalmente potremmo ricevere una *punizione simbolica*. Perciò l'innesco simbolico relativo alla comunicazione emessa dal semaforo rosso, per quanto non sia una violenza simbolica in se stesso, rappresenta, presentifica e quindi ci rammenta la *possibilità* di una violenza simbolica *conseguente* all'infrazione. Perciò il soggetto dovrà adattare la propria condotta conformemente e questo è precisamente l'effetto della violenza simbolica.

Esempi di violenza simbolica intesa nella sua *fase di innesco* possono essere tutte le modalità di *punizione simbolica*, ossia punizioni che vengono riconosciute non soltanto perché si è stati educati a quelle modalità, ma anche perché vengono esercitate da qualcuno a cui *dobbiamo* dare riconoscimento per essere riconosciuti, ossia qualcuno che detiene un capitale simbolico maggiore del nostro, qualcuno da cui *dipendiamo*. Sono violenze simboliche intese nella *fase di innesco*, azioni attuali e locali di violenza simbolica, una condanna *se* emessa da un magistrato, un brutto voto *se* dato dal professore incaricato, una mortificazione *se* data dal genitore, un licenziamento *se* avviato dal datore di lavoro. Queste *punizioni simboliche* consistono nel privare la persona delle risorse materiali o simboliche da cui dipende per sopravvivere e per realizzarsi, ad esempio privarla del denaro o del riconoscimento. Per chiarire ulteriormente questa dimensione di *attualità effettuale della potenzialità* della violenza simbolica proviamo a trattare delle *retribuzioni simboliche*, ossia delle promesse di ottenere risorse materiali o simboliche qualora la nostra condotta si conformi all'ordine. Un'assoluzione emessa da un magistrato, un bel voto dato dal professore, un complimento dato dal genitore, una promozione conferita dal datore di lavoro evidentemente non sono violenze simboliche intese nella loro *fase di innesco*. Ciononostante le *retribuzioni simboliche* condizionano il comportamento del soggetto in quanto egli necessita di

quelle risorse, poste in gioco che si possono guadagnare in modo legittimo. Esse perciò, come accade per il semaforo rosso, non sono violenze simboliche intese nella *fase di innesco*, ma agiscono *come* violenze simboliche dal momento che obbligano l'individuo ad adattare la propria condotta all'ordine poiché ogni retribuzione simbolica rappresenta, simboleggia e comunica sempre anche la *possibilità* di una mancata retribuzione, ossia la *possibilità* di una punizione simbolica e quindi la *possibilità* di essere vittima di una violenza simbolica intesa nella sua *fase di innesco*.

L'innesco simbolico può essere inteso come una violenza simbolica particolare, un fenomeno che si manifesta attualmente e localmente. Eppure esso si limita a far scattare una violenza simbolica che è intrinseca alla configurazione stessa della struttura, cioè è sempre *potenziale*. La violenza simbolica non agisce esclusivamente nel momento dell'innesco simbolico che rappresenta una manifestazione locale di un effetto di struttura, ma è sempre in azione poiché essa condiziona le condotte *in quanto promessa*, cioè condiziona le condotte ancor prima di mostrarsi nell'innesco simbolico, secondo *l'attualità effettuale della potenzialità*. Quindi lo stimolo simbolico emesso dal dominante può agire come una distribuzione di riconoscimento o una privazione di riconoscimento, come una *retribuzione simbolica* o come una *punizione simbolica*. Le condotte saranno già condizionate dall'attualità effettuale della potenzialità della violenza simbolica prima che essa si manifesti nel suo particolare innesco simbolico poiché i soggetti agenti tenderanno di evitarsi le punizioni simboliche e di guadagnarsi le retribuzioni simboliche. Per ironia, indipendentemente dall'uso di punizioni o retribuzioni, la condotta dell'individuo è *già* condizionata dalla *possibilità* di essere puniti o retribuiti e quindi la violenza simbolica sta *già* esercitando i suoi effetti. Ogni innesco simbolico che rappresenta una *possibilità* di violenza simbolica, pur non essendo una violenza simbolica in sé, agisce *mediatamente come* una violenza simbolica intesa nella sua *fase di innesco*. Attraverso *punizioni simboliche* e *retribuzioni simboliche* è possibile condizionare ampiamente la condotta di ogni individuo, in particolare facendo sì che egli divenga espressione di una volontà altrui.

Condizionato nell'origine, nella meta e nelle modalità di percorrenza, l'uomo è così costretto nella spontanea coincidenza di un ordine interno e di un ordine esterno e la sua realizzazione non può che passare per la realizzazione dell'ordine di cui lui è un prodotto. Per sopravvivere e realizzarsi egli è *costretto* ad ottenere *retribuzioni simboliche* e perciò è costretto a farsi espressione della volontà dominante, sia essa la volontà di una persona, un'istituzione, un'ente politico o qualsiasi detentore di un capitale simbolico maggiore del suo. In questo senso l'uomo è condannato a soddisfare una volontà altrui, adeguando la propria all'ordine invisibile imposto dalla violenza simbolica. Si potrebbe obiettare che egli non sia condannato all'alienazione nel momento in cui la sua volontà e quella altrui che è costretto ad esprimere coincidano. Tuttavia nella coincidenza di tali

volontà si giunge al paradosso in cui la volontà del dominato include la volontà di essere dominato, quando invece i suoi sforzi sono inerentemente rivolti ad un'emancipazione dal dominio attraverso una acquisizione del capitale. La volontà del dominato e quella del dominante non possono coincidere, perlomeno perché il primo si vorrebbe dominante e il secondo lo esige in quanto dominato. Egli sarà costretto a realizzare la volontà del dominante per poter realizzare la propria volontà e perciò paradossalmente sarà costretto ad alienarsi a favore della volontà dominante da cui dipende. In questo modo il dominato permetterà alle disposizioni dell'*habitus* di realizzarsi e di esprimersi, ossia di soddisfare le potenzialità che vi sono iscritte. Tuttavia gli effetti di quella forma che così darà al mondo non gli permetteranno di riconoscere se stesso al di fuori di sé, come sarebbe richiesto per riconoscersi presente nel mondo e per sentirsi realizzato, ma lo porteranno invece a riconoscere l'attualizzazione e la concretizzazione della volontà dominante di cui egli è stato solo un mezzo, una prolusione.

In questo modo il dominante può estendere l'espressione della sua volontà in proporzione al capitale posseduto e può avere un impatto sul mondo, esprimendo se stesso, dandogli la forma che preferisce, forma in cui può riconoscersi esternamente da sé, realizzandosi in misura tanto maggiore ed estesa quanto più le volontà dei dominati si alienano a favore dell'espressione della sua volontà. Abbiamo detto che il dominato è *costretto*, tuttavia ci teniamo a ribadire che questo non significa che egli sia *costretto* esclusivamente da qualcosa che è esterno a lui. Egli è costretto sia dal suo ordine interno che dall'ordine esterno attraverso cui quello interno si struttura. Perciò, in grazia dell'ordine interno, quella *costrizione* apparirà come un'espressione ed una realizzazione delle disposizioni dell'*habitus* e quindi di se stesso: questo è l'effetto dell'educazione ad essere dominato. Dal momento in cui il dominato confonde la propria alienazione con la propria realizzazione ad egli non resta altro che esprimersi nella repressione, esprimendo e realizzando l'arbitrario di cui è un prodotto, spersonalizzandosi non per costrizione o per consenso, ma perché la sua realizzazione non può che essere la realizzazione di una volontà altra, quella volontà di cui lui stesso è un prodotto. E non si deve credere che la volontà del dominante non sia anch'essa espressione di una volontà ulteriore, iscritta nell'ordine della struttura. Una volontà diffusa ed anonima che realizza la struttura al realizzarsi delle singole volontà umane, come le *idee* che danno forma al mondo attraverso gli uomini e che agli uomini perdurano. Nel momento in cui il dominato accetta di esprimersi secondo le modalità imposte dal dominio, ossia nel momento in cui il dominato riconosce la volontà del dominante per ottenere le risorse da cui dipende, la violenza simbolica ha

operato la più paradossale delle sue inversioni: l'alienazione<sup>49</sup> viene misconosciuta in quanto tale e perciò viene legittimata, dissimulando la realizzazione del dominio in una realizzazione personale.

---

49 Perciò l'effetto della *violenza simbolica* sul dominato è la *repressione*, ossia l'impossibilità di esprimere se stesso, dando al mondo la forma in cui possa riconoscersi, poiché è costretto a fare di una volontà altrui la propria volontà. Ci pare appropriato riportare in chiusura questo breve passo tratto da Bourdieu (1998a: 249): [...] privato del potere di dare senso, nel doppio senso del termine, alla sua vita, di dire il significato e l'orientamento della sua esistenza, egli è condannato a vivere in un tempo orientato dagli altri, alienato. Ed è questo, precisamente, il destino di tutti i dominati, costretti ad attendere tutto dagli altri, detentori del potere sul gioco e sulla speranza oggettiva e soggettiva di vincita che esso può offrire loro, quindi padroni di giocare sull'angoscia che nasce inevitabilmente dalla tensione tra l'intensità dell'attesa e l'improbabilità della soddisfazione.



## CONCLUSIONI

---

La nostra ricognizione intorno al concetto di violenza simbolica dovrebbe averci permesso di comprendere meglio sia di cosa si tratti, sia quali siano gli aspetti più problematici che sono stati criticati e tematizzati. Vogliamo ora riassumere l'intero svolgersi del nostro lavoro così da mettere bene in evidenza la tesi che abbiamo sostenuto e le argomentazioni che abbiamo addotto. Partiamo dalla nostra tesi: ogni violenza simbolica trae origine dal riconoscimento sociale e si manifesta come un fenomeno particolare solo in funzione di una potenzialità strutturale. Per poter difendere la nostra posizione era necessario anzitutto esplicitare come avremmo dovuto intendere il concetto di *violenza*. Nell'introduzione ci siamo impegnati a definirla sulla base di un paradigma biocentrico e abbiamo voluto concentrarci sulla violenza che un vivente agisce su un altro vivente:

*se un vivente favorisce la propria sopravvivenza o realizzazione a scapito della sopravvivenza o realizzazione di un altro essere vivente, ossia se il primo vivente viola l'ordine del secondo adattandolo al proprio e quindi se il primo devia la tendenza del secondo a favore della propria attraverso la costrizione o l'uccisione, allora il primo vivente sta agendo della violenza sul secondo. Più semplicemente diremo che la violenza è l'espressione della tendenza a sopravvivere e a realizzarsi di un vivente a sfavore di un altro vivente che quindi è costretto alla repressione, ossia all'insoddisfazione della sua tendenza. Il vivente che esprime la sua tendenza è il dominante, quello che la reprime è il dominato.*

In particolare abbiamo scelto di considerare la violenza che un uomo agisce su un suo consimile o che gruppi di uomini agiscono su altri gruppi. Poi operando una distinzione fra la *violenza diretta* e la *violenza indiretta* siamo riusciti a mostrare come sia possibile agire violenza attraverso un controllo del contesto, soprattutto attraverso il controllo delle risorse da cui la vittima di violenza dipende. L'uomo che possiede le risorse da cui un altro uomo dipende può agire su di lui violenza sia privandolo completamente delle risorse e lasciandolo morire, sia costringendolo ad esprimere la sua volontà e non la propria con la promessa di cedergli parte delle risorse di cui necessita. Quindi abbiamo introdotto il concetto di *mediazione della violenza* e fra le possibili sue mediazioni abbiamo scelto di focalizzarci sulla *mediazione simbolica della violenza*, giustificando la nostra intenzione attraverso le urgenze dichiarate nel *framework etico generale*, ossia il *problema della discrezione morale* ed il *paradosso della violenza*. Abbiamo quindi provato a comprendere in che cosa consistesse la mediazione simbolica della violenza attraverso un confronto con il concetto di *violenza simbolica* teorizzato da Pierre Bourdieu effettuando una ricognizione generale che a partire dall'opera in cui il concetto è stato esposto sistematicamente per la prima volta, ossia *La*

*reproduction*, ha poi mosso verso un confronto con gli altri contributi dell'autore più incentrati sul tema. In questo modo siamo riusciti a dare una *formulazione provvisoria trasversale* del concetto e l'abbiamo sottoposta ad una delucidazione critica in cui non solo ci siamo concentrati sugli aspetti più complessi e controversi, ma pure abbiamo ipotizzato una ricostruzione genealogica della violenza simbolica. Le caratteristiche che più ci sono parse essenziali e problematiche per la comprensione del concetto di *violenza simbolica*, ossia il concetto di *simbolico* e la doppia dimensione *particolare o strutturale*, sono state scandagliate quanto più dettagliatamente possibile e ci hanno portato a rilevare una connessione fra il *simbolico* ed il riconoscimento sociale da un lato e tra la doppia dimensione *particolare o strutturale* e la triplicità di fase della violenza simbolica dall'altro. Per trasparenza riportiamo il procedere dei nostri argomenti a supporto della tesi, così da mettere bene in evidenza i passaggi cruciali:

1) *ogni violenza simbolica trae origine dal riconoscimento sociale* infatti affinché un'azione simbolica sortisca un effetto è necessario che il simbolo venga riconosciuto. Tuttavia il riconoscimento cognitivo del simbolo deve essere esplicitamente differenziato e posto in funzione di un riconoscimento sociale. Tale riconoscimento cognitivo è possibile solo se l'individuo è stato educato alla cultura del gruppo, eppure egli *deve* essere educato alla cultura del gruppo, altrimenti non sarà riconosciuto socialmente e morirà. La necessità dell'individuo non è *direttamente* quella di riconoscere la cultura del gruppo, ma quella di essere riconosciuto dal gruppo. Perciò l'individuo dacché è costretto ad essere riconosciuto dal gruppo per sopravvivere dovrà *necessariamente* riconoscerne la cultura e dacché riconoscerà tale cultura e vi sarà educato egli sarà pure reso *sensibile* agli stimoli simbolici propri di quel sistema culturale e potrà essere vittima di violenza simbolica. *Quello che il gruppo riconosce per riconoscersi come gruppo* (certe particolari distinzioni, una cultura, un senso comune) è *quel che il soggetto deve riconoscere per farsi riconoscere dal gruppo ed esserne parte*. Quindi il soggetto otterrà il riconoscimento sociale necessario alla sua sopravvivenza *solo adattandosi all'ordine culturale* del gruppo, ossia adattandosi alle *distinzioni* di pensiero, di parola e di condotta che faranno di lui un soggetto proprio perché si è assoggettato<sup>50</sup>. Potrà sopravvivere solo pensando *certi* pensieri, solo parlando *certe* parole e solo comportandosi secondo *certe* condotte. Quindi egli sarà il prodotto di quei pensieri, di quelle parole e di quelle condotte ovvero sarà il prodotto della riproduzione di un *arbitrario culturale* che inevitabilmente *legittima un potere arbitrario* e ne garantisce la riproduzione.

---

50 Si presagisce una consonanza con l'ultimo Foucault, per esempio Foucault (1994), in cui l'autore va abbandonando le interpretazioni puramente oggettivistiche delle dinamiche di dominio, avvicinandosi in questo a Bourdieu. Proponiamo alcuni contributi sulla relazione che intercorre tra i due: Cronin (1996), Vazquez Garcia (1999) e Callewaert (2006).

Il riconoscimento sociale è una *risorsa simbolica o culturale* da cui l'uomo dipende. Abbiamo visto come chi detiene il controllo delle risorse da cui un uomo dipende può esercitare forme di *violenza indiretta* su chi necessita di tali risorse. Può negarle *tout court* e quindi può *uccidere* indirettamente un uomo oppure può *costringerlo* ad esprimere la sua volontà in cambio delle risorse. Perciò l'uomo otterrà il riconoscimento sociale, *risorsa simbolica* di cui necessita, *solo se* esprimerà la volontà del gruppo nei suoi pensieri, nelle sue parole e nella sua condotta. Tuttavia la volontà del gruppo non è nient'altro che la volontà di quegli uomini che detengono un maggiore *capitale simbolico*, ossia che possono trasferire il maggiore riconoscimento sociale di cui godono nel riconoscimento sociale delle *distinzioni arbitrarie*. Il potere di far riconoscere le distinzioni arbitrarie è un potere di controllo sulla *cultura* e sul *senso comune*, perciò è il potere che permette di costituire, controllare o destituire il gruppo che può esistere solo in funzione di quella cultura e di quel senso comune. Chi detiene un alto *capitale simbolico*, ossia chi viene maggiormente riconosciuto a livello sociale, è chi possiede e controlla altre forme del capitale da cui l'essere umano dipende per la sua sopravvivenza e realizzazione. Ogni forma di capitale è una misura del grado di *possibilità* di violenza diretta o indiretta di cui il detentore può servirsi. Il riconoscimento che viene dato a chi possiede una maggiore quantità di capitale è concesso sia per timore che egli agisca una violenza diretta sul dominato, sia soprattutto perché essendo in possesso delle risorse da cui il dominato dipende per la sua sopravvivenza e realizzazione egli può costringerlo ad esprimere la sua volontà e non la propria in cambio di quelle risorse. Nel momento in cui il dominato accondiscende al volere del dominante per ottenere le risorse che sono sotto il suo controllo, egli sta accordando il proprio riconoscimento al dominante e perciò lo specifico tipo di capitale viene misconosciuto come *possibilità* di agire violenza e viene riconosciuto in quanto *capitale simbolico* attraverso cui è possibile agire forme di *violenza simbolica*.

Riformuliamo quanto detto in precedenza. L'uomo otterrà il riconoscimento sociale, *risorsa simbolica* di cui necessita, *solo se* esprimerà la volontà di quegli uomini che detengono un maggiore *capitale simbolico* nei suoi pensieri, nelle sue parole e nella sua condotta. Il capitale simbolico è perciò indice del potere di far conoscere, di far comunicare e di far comportare gli altri *in un certo modo particolare* che esprima la tendenza alla sopravvivenza ed alla realizzazione del detentore a scapito della sopravvivenza e della realizzazione del dominato. Il *capitale simbolico* è quindi indice della *violenza simbolica* disponibile. La violenza simbolica può essere *diretta* o *indiretta*. Sarà diretta quando agirà direttamente sulla vittima, ossia quando la *priverà* parzialmente o totalmente del riconoscimento sociale. Sarà invece indiretta quando i dominati *dovendo* appropriarsi del riconoscimento sociale da cui dipendono per sopravvivere e realizzarsi saranno costretti ad esprimere la volontà di sopravvivenza e di realizzazione del dominante. Sarà indiretta anche

quando, più generalmente, i dominanti controllando la *cultura* ed il *senso comune* daranno forma al contesto a cui il dominato *deve* adattarsi per ottenere riconoscimento sociale e sopravvivere, così che egli possa sopravvivere esclusivamente in quanto prodotto di quell'adattamento al dominio, ossia in quanto dominato. Essendo il dominato costretto ad *adattarsi* a quell'*ordine culturale* per poter sopravvivere, egli sopravviverà solo come prodotto di quello stesso ordine e dacché l'ordine culturale esprime la volontà dei dominanti, allora egli si adatterà inconsapevolmente alla loro volontà. Quanto più si adatterà ad essa per sopravvivere e realizzarsi, tanto più non farà altro che sopravvivere ed alienarsi poiché esprimendo una volontà che lo vuole dominato sarà complice della sua stessa repressione e collaborerà alla riproduzione di questa sottomissione paradossale.

2) *ogni violenza simbolica si manifesta come un fenomeno particolare solo in funzione di una potenzialità strutturale* infatti l'inesco simbolico può funzionare solo se viene riconosciuto. Affinché esso venga riconosciuto è necessario rendere l'individuo *sensibile* agli inneschi simbolici attraverso una violenza simbolica strutturale intesa nella sua *fase di deposito*, ossia attraverso una preliminare educazione che plasmerà il suo *habitus* ed in particolare i suoi desideri, le sue speranze, le aspirazioni, le ambizioni e gli scopi ed imporrà delle regole attraverso cui soddisfarli in modo legittimo. Egli quindi sarà educato a dare riconoscimento sia ai fini attraverso cui proverà a realizzarsi, sia alle modalità di conseguimento. Tuttavia quei fini non potranno che essere rivolti ad un aumento del proprio capitale attraverso cui l'uomo può sopravvivere e realizzarsi ed in generale saranno rivolti ad un aumento del capitale simbolico. L'individuo sarà costretto a dare riconoscimento a quelle persone che detengono le risorse che gli sono necessarie e perciò l'inesco simbolico funzionerà non soltanto in virtù dell'*habitus* reso sensibile agli inneschi simbolici, ma anche perché viene emesso da una persona a cui l'individuo *deve* dare riconoscimento per poter entrare in possesso delle risorse da cui dipende.

Abbiamo già visto come l'accumulo di capitale sia un'operazione attraverso cui è possibile aumentare la *possibilità* di agire violenza da parte del detentore. Nel momento in cui il capitale viene misconosciuto come possibilità di violenza, esso viene riconosciuto dal dominato che necessita di quelle risorse e perciò diviene un capitale simbolico che permette al dominante di agire forme di violenza simbolica. L'accumulo di capitale, convertibile in capitale simbolico, è un incremento della possibilità di agire violenza simbolica e poiché essa agisce anche attraverso un'*attualità effettuale della potenzialità*, accumulare capitale significa agire una violenza simbolica strutturale intesa nella sua *fase di accumulo*. L'*attualità effettuale della potenzialità* consiste nel fatto che la violenza simbolica *già* esercita i suoi effetti, ossia condiziona le condotte, con la promessa di una *punizione* o *retribuzione* simboliche, ben prima che la punizione o la retribuzione

abbia luogo. La *possibilità* esercita i suoi effetti dal momento in cui la si conosce e la si riconosce. La configurazione generale della struttura, intesa come l'insieme delle relazioni oggettive tra posizioni ordinate gerarchicamente, è quindi definita dalla *potenzialità* che è sia *interna* all'individuo in quanto inscritta nelle disposizioni dell'*habitus* pronte ad essere attivate, sia *esterna* all'individuo in quanto differente distribuzione del capitale simbolico che quindi si presta ad essere un indice che individua, localizza e definisce la particolare posizione occupata dall'individuo nella struttura. Attraverso questo modello di *triplicità di fase* della violenza simbolica (fase di deposito, fase di accumulo e fase di innesco) è possibile rendere conto sia della sua dimensione strutturale che di quella particolare. In questo senso l'innesco simbolico, una forma locale ed istantanea di violenza simbolica, deve la sua efficacia alle complementari forme strutturali, ossia a quelle energie potenziali che regolano le tensioni e le direzioni della struttura. Esse semplicemente vengono fatte scattare attraverso lo stimolo simbolico che si concretizzerà nell'esecuzione di una certa condotta da parte dell'individuo già impostata secondo le direzioni e le tensioni proprie del complesso strutturale.

Confidiamo di aver convinto il lettore sulla bontà della nostra tesi. Ora che abbiamo evidenziato il legame tra la violenza simbolica ed il riconoscimento sociale e che abbiamo chiarito come la violenza simbolica possa essere strutturale o particolare, possiamo provare a comprendere più facilmente cosa sia la violenza simbolica. Avevamo promesso di dare al lettore una spiegazione semplice e chiara quindi ci impegneremo a mantenerla. Una violenza è un'azione attraverso cui è possibile uccidere un individuo o costringerlo a comportarsi secondo la volontà di chi la agisce. Una violenza simbolica è una *comunic-azione* attraverso cui è possibile uccidere un individuo o costringerlo a comportarsi secondo la volontà di chi la emana. Prima trattiamo della costrizione e poi dell'uccisione. Torniamo ad un banale esempio precedente. Se chiediamo ad un'altra persona di passarci un oggetto e la nostra comunicazione viene conosciuta e riconosciuta, avremo espresso la nostra volontà attraverso un'altra persona. L'oggetto sarà nelle nostre mani, ma noi non avremo sprecato che un minimo di energia necessaria ad emettere la comunicazione, ben inferiore rispetto all'energia consumata da chi ha assolto la nostra richiesta. Tuttavia se l'altra persona è *costretta* ad esaudire il nostro comando, contro la sua volontà, allora si tratterà di una violenza simbolica. In questo caso se l'altra persona esprime la nostra volontà lo fa *esclusivamente* perché *dipende* da noi e perciò noi abbiamo un potere su di lei.

Dal momento in cui gli uomini sono educati a non riconoscere in questa modalità una forma di violenza, ma un ordine naturale delle cose, essi si fanno inconsapevolmente complici della loro stessa sottomissione che quindi non apparirà né estorta, né consensuale, ma *necessaria*. L'uomo

risponderà al nostro volere se riconoscerà in noi qualcuno che può legittimamente *retribuirlo* o *punirlo* simbolicamente. Tuttavia la violenza simbolica, ossia l'emissione del messaggio che condiziona il comportamento, agisce *già* nell'implicita promessa di una retribuzione o di una punizione di ordine simbolico. Se l'altra persona dipende da noi che siamo in possesso delle risorse di cui necessita e quindi siamo in una posizione gerarchica superiore, ci basterà emettere l'ordine e quella persona *già* si comporterà in modo da evitarsi una punizione simbolica, nella speranza di ottenere una retribuzione simbolica. La promessa implicita permette una dissimulazione del rapporto di forza che viene quindi legittimato. Eppure quella promessa implicita agisce *già* come una violenza simbolica poiché condiziona il comportamento dell'individuo e può funzionare in quanto *possibilità* di una retribuzione o di una punizione. Per esempio consideriamo il datore di lavoro, ossia una persona che detiene le risorse da cui il lavoratore dipende per la propria sopravvivenza e realizzazione. Se il datore di lavoro dà un ordine, il dipendente è costretto ad esprimere la sua volontà perché *sa* che può incorrere nella possibilità di una punizione simbolica come un declassamento, una decurtazione dello stipendio, eventualmente un licenziamento e parimenti perché *sa* di potersi guadagnare una retribuzione simbolica come un premio, un aumento dello stipendio o una promozione. Non è che la violenza simbolica consista *esclusivamente* nel dare una punizione simbolica. Ciò che definisce la violenza simbolica è che quella implicita promessa di punizione o retribuzione costringe quell'uomo a comportarsi secondo la volontà dell'altro *sia* attraverso una punizione simbolica, *sia* attraverso una retribuzione simbolica.

Una violenza simbolica permette di ottenere gli stessi effetti che si otterrebbero con una violenza fisica, però legittimamente, ossia in un modo che è socialmente riconosciuto. La violenza simbolica è la modalità legittima attraverso cui l'uomo esprime il proprio dominio sull'uomo. Attraverso la violenza simbolica è possibile produrre, modificare o perpetuare un ordine sociale che seppure è palesemente fondato sull'ingiustizia, viene accettato da chiunque con una facilità disarmante poiché egli *deve* riconoscere quell'ordine per poter essere riconosciuto socialmente. Perciò la violenza simbolica trae origine dal riconoscimento sociale. Inoltre abbiamo rilevato un preciso criterio per definire i singoli casi di violenza simbolica in funzione della sua dimensione strutturale: affinché l'innescamento simbolico condizioni la condotta è necessario che il dominato sia stato educato al riconoscimento del suo dominio e che la comunicazione venga emessa da chi detiene le risorse da cui il dominato dipende.

Torniamo al punto della violenza intesa come azione che uccide o costringe colui su cui viene esercitata. Della costrizione abbiamo appena trattato, chiediamoci se sia possibile uccidere attraverso la violenza simbolica. È possibile farlo, ma solo mediatamente poiché è possibile costringere una persona ad ucciderne un'altra. Tuttavia è possibile, in un certo senso, uccidere

*simbolicamente* un altro essere umano direttamente attraverso la comunicazione. Infatti la posta in gioco correlata al riconoscimento sociale non è solo la sopravvivenza, ma anche la *raison d'être* ovvero il motivo della propria vita, il senso ossia la direzione attraverso cui ci si realizza, la giustificazione che si dà alla propria esistenza. L'uomo dipende dal riconoscimento sociale sia per la propria sopravvivenza che per la propria realizzazione. Un dominante, ossia colui che detiene un alto capitale simbolico di riconoscimento, può decidere di elargirlo o di sottrarlo ad un dominato dal momento che egli viene riconosciuto socialmente e perciò sarà nella posizione di poter far riconoscere i suoi pensieri, le sue parole e le sue azioni. La volontà della società può consacrare un uomo e la sua *raison d'être* al punto da renderlo simbolicamente immortale, oppure può negare il riconoscimento sociale sino a destituire completamente l'identità politica di un essere umano che sarà così ridotto alla mera carne del suo corpo. Tale volontà non è altro che la volontà di chi detiene un alto capitale simbolico ossia di chi può distribuire e togliere riconoscimento poiché è stato riconosciuto. In questo modo è possibile dare e togliere legittimità alla vita degli uomini ed è possibile farlo in modo legittimo.

Speriamo di aver mostrato come la violenza resti un meccanismo fondamentale della vita e non sia assolutamente scomparsa dalle società civili, ma sia stata occultata in una forma legittima, trasfigurata attraverso la sua mediazione simbolica. Speriamo inoltre di essere riusciti a far percepire tutta la sensibilità e l'importanza della tematica, inquadrandola in funzione del riconoscimento sociale e della sua duplicità dimensionale. Abbiamo provato a sistematizzare il pensiero di Bourdieu e siamo ben consci di quanto complicato sia il processo di ricostruzione della genesi e della definizione del concetto di *violenza simbolica*. Una ricognizione tra le sue evoluzioni convulse che nel corso del tempo, al maturare del pensiero dell'autore, hanno portato le enunciazioni iniziali ad articolarsi e complessificarsi al punto da apparire fin troppo distanti da quelle originarie. Mettere insieme i pezzi ci è parsa un'operazione ambiziosa, onerosa, ma certamente degna. E speriamo di non aver partorito una chimera, ma piuttosto di aver contribuito modestamente alla rifinitura di quel che Bourdieu ha forgiato.

Abbiamo preso parte alla sovversione cognitiva, abbiamo scelto di combattere quelle lotte simboliche la cui posta in gioco è la visione legittima della realtà. Perché se sono le idee a dare una certa forma al mondo, se davvero per cambiarlo è necessario agire sulla sua rappresentazione, la filosofia non potrà tirarsi indietro ed anzi dovrà farsi carico di una responsabilità maggiore giacché essa permette di vedere ciò da cui i più distolgono lo sguardo. Se una rivoluzione simbolica è possibile, lo è solo per chi ha l'ardire di solcare territori inesplorati, solo a patto di navigare per le alterne correnti di chiusura e d'apertura dei concetti così che si possa perder la strada di sempre e

trovarne una nuova, tutta da percorrere. Non si potranno perciò parlare parole strette nel loro senso abituale, consuete dalla riproduzione che ce la ha concesse in eredità, perché queste parole non saranno che parole ripetute, evocazione di pensieri ripetuti, riproduzione della riproduzione, una stagnante ripetizione ritualizzata che non dovremmo tardare a presagire in ogni nostro giorno. C'è piuttosto da augurarsi che quel piccolo margine di libertà che all'*habitus* pare essere concesso, riorganizzi il già noto e punti con audacia verso l'ignoto, alla vertigine non dell'impensabile, ma dell'impensato, del non ancora pensato che un giorno potrà essere parlato. Questa è la speranza che informa il presente tentativo e qualora le nostre parole contribuissero alla causa potremmo ritenerci ragionevolmente soddisfatti. Tuttavia, qualora le nostre parole fallissero, resterà la consolazione di aver almeno mostrato una via perché siamo consci di quanto le parole non valgano solamente per quello che ci dicono, ma valgono pure per tutto quello che tentano di dire senza riuscirci ed in quel tentativo esse puntano ad una direzione nuova, mai pensata e mai parlata, ineffabile eppure chiara per chi si è già messo in cammino.

### ***Possibili sviluppi di ricerca.***

Riportiamo qui alcune linee di ricerca che potrebbero eventualmente essere percorse per puntualizzare ed approfondire cosa sia e come funzioni la mediazione simbolica della violenza. In particolare vogliamo prenderci un piccolo spazio per esporre quelle intuizioni che non abbiamo avuto modo di sviluppare all'interno del presente contributo.

#### *(I) I due estremi della mediazione: dalla violenza fisica a quella simbolica e viceversa*

Nella nostra ricostruzione genealogica ipotetica di una possibile origine della violenza simbolica abbiamo provato a supporre come dalla violenza fisica sia stato possibile passare a quella simbolica. Posto che resta una congettura di per sé difficile da comprovare, come del resto accade per tutto quel che concerne la rivoluzione cognitiva, noi ci siamo dedicati esclusivamente ad un estremo della mediazione, ossia alla simbolizzazione della violenza fisica. Tuttavia potrebbe essere utile condurre uno studio che si concentri sull'altro estremo, ossia su come si passi dalla violenza simbolica a quella fisica, rilevando le possibili correlazioni. In questo caso potrebbe essere utile confrontare il concetto di *violenza simbolica* di Bourdieu con quello di *violenza strutturale* di Galtung<sup>51</sup>. Inoltre bisognerebbe provare a chiarire come attraverso la violenza simbolica sia

---

51 In particolare Galtung (1969).



possibile erodere l'identità politica che è posta a tutela dell'individuo ravvisando in questo *disconoscimento sociale* un modo per operare una *marginalizzazione attiva*. Quando l'identità politica è stata completamente destituita può essere che sia possibile agire forme di violenza fisica sull'individuo senza dover rispondere a nessuno, né incorrere in conseguenze di sorta. Se così fosse potremmo ritenere che gli uomini vivano sotto il ricatto di vedersi tolta la propria identità politica e perciò si sottomettano in funzione di tale ricatto. Per procedere su questa traiettoria può valere la pena di tenere in considerazione il pensiero di Agamben<sup>52</sup>.

## (II) Sviluppo delle questioni poste nel framework etico generale

Nell'introduzione abbiamo provato cursoriamente a far percepire al lettore le urgenze di carattere etico che possono motivare l'utilità dello studio che abbiamo condotto. Potrebbe essere valido approntare un percorso di ricerca sulle due problematiche poste in evidenza, ossia il *problema della discrezione morale* ed il *paradosso della violenza*. Per quel che concerne il primo sarà necessario chiarire come l'uomo possa sopravvivere esclusivamente adattandosi all'ordine culturale, insistendo sul fatto che esso è modificabile e quindi coloro che possono dargli una certa forma devono farsi carico della responsabilità associata alla forma scelta. L'uomo sopravvive adattandosi ad un ordine simbolico, una sorta di realtà immaginata collettiva che tiene unito il gruppo ed attraverso cui i membri del gruppo si riconoscono, e prende la forma di quell'ordine. Modificando la cultura a cui l'uomo deve adattarsi per ottenere riconoscimento sociale e sopravvivere è possibile produrre credenze, generare norme e valori orientati in modo da influenzare la condotta. Chi ha il diritto di esercitare questo controllo?

Per quel che riguarda il *paradosso della violenza* bisognerebbe anzitutto confermare che il coinvolgimento morale di chi agisce violenza diminuisce al diminuire dell'empatia che si può provare nei confronti della vittima. Questo dovrebbe segnalare una correlazione di proporzionalità fra i gradi di mediazione della violenza ed il coinvolgimento morale di chi la agisce: quanto più la violenza sarà mediata (e.g. attraverso interfacce, azioni a distanza, facilitazioni tecniche), tanto meno sarà possibile sentirsi coinvolti moralmente. Il nostro studio sulla violenza simbolica ci insegna che è possibile mediare la violenza al punto tale da non concepirla più nemmeno per quello che è ed essa diventa tanto più efficace quanto meno la si riconosce. Perciò ad un massimo di violenza esercitabile corrisponde paradossalmente un vuoto morale, una mancanza di coinvolgimento e di responsabilizzazione. Ci pare che l'approccio possa essere sensato e quindi meriti ulteriori sviluppi.

---

52 In particolare Agamben (1995).

## APPENDICE

---

Da *Méditations pascaliennes*:

La violenza simbolica è quella coercizione che si istituisce solo per il tramite dell'adesione che il dominato non può mancare di concedere al dominante (quindi al dominio) quando dispone, per pensarlo o per pensarsi, o, meglio, per pensare il suo rapporto con lui, solo di strumenti di conoscenza che ha in comune con lui e che, essendo semplicemente la forma incorporata della struttura del rapporto di dominio, fanno apparire tale rapporto come naturale; o, in altri termini, quando gli schemi impiegati per percepirsi e valutarsi o per percepire e valutare i dominanti sono il prodotto dell'incorporazione delle classificazioni, così naturalizzate, di cui il suo essere sociale è il prodotto. Non si può quindi pensare questa forma particolare di dominio se non a condizione di superare l'alternativa tra costrizione da parte di *forze* da una parte e consenso a *ragioni* dall'altra, tra coercizione meccanica e sottomissione volontaria, libera, deliberata. [...] Il potere simbolico si esercita solo con la collaborazione di coloro che lo subiscono, in quanto questi ultimi contribuiscono a *costruirlo* come tale. [...] questa sottomissione non ha nulla a che vedere con la "schiavitù volontaria" e questa complicità non viene concessa con un atto cosciente e deliberato; essa è piuttosto l'effetto di un potere che si è iscritto stabilmente nei corpi dei dominati, sotto forma di schemi di percezione e di disposizioni (a rispettare, ammirare, amare ecc.), cioè di credenze che rendono *sensibili* a certe manifestazioni simboliche, come le rappresentazioni pubbliche del potere. [...] [la sottomissione alla violenza simbolica] non è un atto di coscienza orientato verso un correlato mentale, una semplice rappresentazione mentale (idee "che uno si fa") suscettibile di essere combattuta dalla sola "forza intrinseca delle idee vere", o addirittura ciò che di solito si raccoglie sotto il concetto di "ideologia", ma una credenza tacita e pratica resa possibile dall'assuefazione che nasce dall'addestramento del corpo. Ed è ancora un effetto dell'illusione scolastica descrivere la resistenza al dominio nel linguaggio della coscienza - come fa tutta la tradizione marxista, seguita da quelle esponenti femministe che, cedendo alle abitudini del pensiero, si attendono che l'affrancamento sia il prodotto automatico della "presa di coscienza" - ignorando, in mancanza di una teoria disposizionale delle pratiche, la straordinaria inerzia che risulta dall'iscrizione delle strutture sociali nei corpi. (Bourdieu, 1998a: 180)

[...] è la rottura con l'esercizio "legittimo" del potere in quanto rappresentazione della forza capace di farsi *ricoscere* per il solo fatto di farsi *conoscere*, di mostrarsi senza esercitarsi. [...] L'esibizione della forza è una denegazione della forza stessa, un'affermazione della forza che è inseparabilmente una negazione di essa - appunto ciò che definisce una forza di polizia civile, capace di dimenticarsi e farsi dimenticare in quanto forza e così trasformata in forza legittima, misconosciuta e riconosciuta, in violenza simbolica. (Bourdieu, 1998a: 102)

Da *La domination masculine*:

[...] paradosso della doxa, il fatto cioè che l'ordine del mondo così com'è, con i suoi sensi unici o vietati, in senso proprio e figurato, i suoi obblighi e le sue sanzioni, venga più o meno rispettato, che non vi siano più trasgressioni o sovversioni, delitti e "follie" (basti pensare allo straordinario accordo di migliaia di disposizioni - o di volontà - presupposto da cinque minuti di traffico automobilistico in Place de la Bastille o de la Concorde); o, cosa

ancora più sorprendente, il fatto che l'ordine stabilito, con i suoi rapporti di dominio, i suoi diritti e i suoi abusi, i suoi privilegi e le sue ingiustizie, si perpetui in fondo abbastanza facilmente, se si escludono alcuni accidenti storici, e che le condizioni d'esistenza più intollerabili possano tanto spesso apparire accettabili e persino naturali. E ho sempre visto nel dominio maschile, nel modo in cui viene imposto e subito, l'esempio per eccellenza di questa sottomissione paradossale, effetto di quella che chiamo la violenza simbolica, violenza dolce, insensibile, invisibile per le stesse vittime, che si esercita essenzialmente attraverso le vie puramente simboliche della comunicazione e della conoscenza o, più precisamente, della mis-conoscenza, del riconoscimento e della riconoscenza o, al limite, del sentimento. Questo rapporto sociale straordinariamente ordinario offre così un'occasione privilegiata per cogliere la logica del dominio esercitato in nome di un principio simbolico conosciuto e riconosciuto dal dominante come dal dominato - una lingua (o una pronuncia), uno stile di vita (o un modo di pensare, di parlare e agire) e, più generalmente, una proprietà distintiva, emblema o stimate, che raggiunge il massimo di efficienza simbolica in quella proprietà corporea perfettamente arbitraria e non predittiva che è il colore della pelle. Chiaramente, in questi ambiti si tratta innanzitutto di restituire alla doxa il suo carattere paradossale, smontando contemporaneamente i processi responsabili della trasformazione della storia in natura, dell'arbitrio culturale in qualcosa di naturale [...] Questo passaggio attraverso una tradizione esotica è indispensabile per spezzare il nesso di familiarità ingannevole che ci unisce alla nostra stessa tradizione. Le apparenze biologiche e gli effetti assolutamente reali che ha prodotto, nei corpi e nei cervelli, un lungo lavoro collettivo di socializzazione del biologico e di biologizzazione del sociale si coniugano per rovesciare il rapporto tra le cause e gli effetti, e per far apparire una costruzione sociale naturalizzata (i "generi" in quanto habitus sessuati) come il fondamento in natura della divisione arbitraria situata alla radice sia della realtà sia della rappresentazione di essa. ( Bourdieu, 1998b: 7-11)

Benché non mi faccia nessuna illusione sulla mia capacità di dissipare in anticipo tutti i malintesi, vorrei mettere almeno in guardia contro i fraintendimenti più grossolani che vengono comunemente commessi a proposito della nozione di violenza simbolica e che si fondano tutti su un'interpretazione più o meno riduttiva dell'aggettivo simbolico, usato qui in un senso che mi pare rigoroso, e di cui ho esposto i fondamenti teorici in un saggio apparso più di vent'anni or sono. Prendendo simbolico in uno dei sensi più comuni, si suppone a volte che porre l'accento sulla violenza simbolica significhi minimizzare il ruolo della violenza fisica e (far) dimenticare che ci sono donne percosse, violentate, sfruttate o, peggio, voler disculpate gli uomini da questa forma di violenza. Non è questo il caso, evidentemente. Intendendo simbolico in opposizione a reale, effettivo, si suppone invece che la violenza simbolica sia una violenza puramente "spirituale" e, in definitiva, priva di effetti reali. È questa distinzione ingenua, tipica di un materialismo rudimentale, che la teoria materialistica dell'economia dei beni simbolici, che da molti anni sto tentando di costruire, mira a distruggere, attribuendo il posto che le compete nella teoria all'oggettività dell'esperienza soggettiva dei rapporti di dominio. Un altro fraintendimento nasce dal fatto che il riferimento all'etnologia, di cui ho tentato di mostrare in queste pagine le funzioni euristiche, sembra essere un mezzo per restaurare, sotto una copertura scientifica, il mito dell'"eterno femminile" (o maschile) o, cosa ancor più grave, per eternizzare la struttura del dominio maschile descrivendola come invariante ed eterna. Lungi dall'affermare che le strutture di dominio sono anistoriche, tenterò invece di stabilire che esse sono il prodotto di un lavoro incessante (quindi storico) di riproduzione cui contribuiscono agenti singoli (fra cui gli uomini, con armi come la violenza fisica e la violenza simbolica) e istituzioni, famiglie, chiesa, scuola, stato. (Bourdieu, 1998b: 44-45)

Si può quindi pensare questa forma particolare di dominio solo a condizione di superare l'alternativa tra costrizione (da parte di forze) e consenso (a ragioni), tra coercizione meccanica e sottomissione volontaria, libera, deliberata, se non calcolata. L'effetto del dominio simbolico (di etnia, genere, cultura, lingua ecc.) si esercita non nella logica pura delle coscienze conoscenti, ma attraverso schemi di percezione, di valutazione e di azione che sono costitutivi degli habitus e fondano, al di qua delle decisioni della coscienza e dei controlli della volontà, un rapporto di conoscenza profondamente oscuro a se stesso. Così, la logica paradossale del dominio maschile e della sottomissione femminile, di cui si può dire, contemporaneamente e senza contraddizione, che è spontanea ed estorta, si capisce solo se si prende atto degli effetti durevoli che l'ordine sociale esercita sulle donne (e gli uomini), cioè delle disposizioni spontaneamente adattate a quell'ordine che essa impone loro. La forza simbolica è una forma di potere che si esercita sui corpi, direttamente, e come per magia, in assenza di ogni costrizione fisica; ma questa magia opera solo poggiandosi su disposizioni depositate, vere e proprie molle, nel più profondo dei corpi. Se tale forza agisce come una sorta di innesco, cioè con una spesa estremamente ridotta d'energia, ciò dipende dal fatto che essa si limita ad attivare le disposizioni che il lavoro di inculcazione e di incorporazione ha depositato in coloro, uomini e donne, che, con ciò, le offrono presa. In altre parole, la forza simbolica trova le sue condizioni di possibilità e la sua contropartita economica (nel senso ampio del termine) nell'immenso lavoro preliminare necessario per operare una trasformazione durevole dei corpi e produrre le disposizioni permanenti che essa scatena e risveglia; azione trasformatrice tanto più potente in quanto si esercita, essenzialmente, in modo invisibile e insidioso, attraverso la familiarizzazione insensibile con un mondo fisico simbolicamente strutturato e un'esperienza precoce e prolungata di interazioni abitate dalle strutture di dominio. [...] la complicità sotterranea che un corpo riluttante alle direttive della coscienza e della volontà instaura con le censure inerenti alle strutture sociali. Le passioni dell'habitus dominato (dal punto di vista del genere, dell'etnia, della cultura o della lingua), rapporto sociale somatizzato, legge sociale convertita in legge incorporata, non sono di quelle che si possono sospendere con un semplice sforzo della volontà, fondato su una presa di coscienza liberatoria. Se è del tutto illusorio credere che la violenza simbolica possa essere vinta con le sole armi della coscienza e della volontà, ciò dipende dal fatto che gli effetti e le condizioni della sua efficacia sono durevolmente iscritti nella zona più profonda del corpo sotto forma di disposizioni. [...] Ricordare le tracce che il dominio imprime durevolmente nei corpi e gli effetti che esso esercita attraverso tali tracce, non significa farsi sostenitori di quel modo particolarmente insidioso di ratificare il dominio, che consiste nell'assegnare alle donne la responsabilità della loro stessa oppressione, insinuando, come talvolta si fa, che esse scelgono di adottare pratiche di sottomissione ("le donne sono il loro peggior nemico") o addirittura che amano esser dominate, che "godono" del trattamento loro inflitto, per una sorta di masochismo insito nella loro natura [...] l'effetto di un potere, iscritto durevolmente nel corpo dei dominati sotto forma di schemi di percezione e di disposizioni (ad ammirare, rispettare, amare ecc.) che rendono sensibili a certe manifestazioni simboliche del potere. Se è vero che, anche quando sembra fondato sulla forza nuda, quella delle armi, o del danaro, il riconoscimento del dominio presuppone sempre un atto di conoscenza, ciò non significa affatto che si abbia ragione di descriverlo nel linguaggio della coscienza, in una prospettiva intellettualistica e scolastica che, come in Marx (e soprattutto in coloro che, seguendo Lukàcs, parlano di "falsa coscienza") porta ad attendersi l'affrancamento delle donne dall'effetto automatico della "presa di coscienza", ignorando, in mancanza di una teoria disposizionale delle pratiche, l'opacità e l'inerzia che risultano dall'iscrizione delle strutture sociali nel corpo. (Bourdieu, 1998b: 48-51)

Poiché il fondamento della violenza simbolica risiede non in coscienze mistificate che sarebbe sufficiente illuminare, bensì in disposizioni adattate alle strutture di dominio di cui sono il prodotto, ci si può attendere una rottura del rapporto di complicità che le vittime del dominio simbolico stabiliscono con i dominanti solo da una trasformazione radicale delle condizioni sociali di produzione delle disposizioni che portano i dominati ad assumere sui dominanti e su se stessi il punto di vista dei dominanti. La violenza simbolica si compie solo attraverso un atto di conoscenza e di mis-conoscenza pratica che si effettua al di qua della coscienza e della volontà e che conferisce la loro efficacia a tutte le manifestazioni, ingiunzioni, suggestioni, seduzioni, minacce, rimproveri, ordini o richiami all'ordine che la caratterizzano. Ma un rapporto di dominio che funziona solo attraverso la complicità delle disposizioni dipende largamente, per la sua perpetuazione o la sua trasformazione, dalla perpetuazione o dalla trasformazione delle strutture di cui queste disposizioni sono il prodotto (e in particolare dalla struttura di un mercato dei beni simbolici la cui legge fondamentale vuole che le donne vengano trattate come oggetti che circolano dal basso verso l'alto). (Bourdieu, 1998b: 52-53)

Parlare di dominio o di violenza simbolica equivale a dire che, eccettuati i casi di rivolta sovversiva, tale da portare all'inversione delle categorie di percezione e di valutazione, il dominato tende ad assumere su se stesso il punto di vista dominante: soprattutto attraverso l'effetto di destino prodotto dalla categorizzazione stigmatizzante e in particolare dall'insulto, reale o potenziale, il dominato può così essere condotto ad applicare a se stesso e ad accettare, contro la sua volontà, le categorie di percezione rette (straight, per opposizione a crooked, storto, come nella visione mediterranea) e a vivere nella vergogna l'esperienza sessuale che, dal punto di vista delle categorie dominanti, lo definisce, oscillando tra la paura di essere percepito, smascherato, e il desiderio di essere riconosciuto dagli altri omosessuali. (Bourdieu, 1998b: 138)

#### Da *Rèponses*:

La violenza simbolica, per tentare di esprimermi nella maniera più semplice possibile, è quella forma di violenza che viene esercitata su un agente sociale con la sua complicità [...] Chiamo misconoscimento il fatto di riconoscere una violenza che viene esercitata proprio nella misura in cui non la si riconosce come violenza; è il fatto di accettare quell'insieme di presupposti fondamentali, preri-flessivi, che gli agenti sociali fanno entrare in gioco per il semplice fatto di prendere il mondo come ovvio, e di trovarlo naturale così com'è perché vi applicano strutture cognitive derivate dalle strutture di quello stesso mondo. Dal momento che siamo nati in un mondo sociale, accettiamo un certo numero di postulati, di assiomi, che vengono assunti tacitamente e che non hanno bisogno di venire inculcati." Per questo l'analisi dell'accettazione dossica del mondo, frutto dell'immediato accordo tra strutture oggettive e strutture cognitive, è il vero fondamento di una teoria realista del dominio e della politica. Di tutte le forme di «persuasione occulta» la più implacabile è quella *esercitata semplicemente dall'ordine delle cose*. (Bourdieu & Wacquant, 1992: 129-130)

Nel caso del dominio maschile si può vedere con particolare chiarezza come la violenza simbolica si compia attraverso un atto di conoscenza e di misconoscimento che, senza giungere al controllo della coscienza e della volontà, ha origine nelle tenebre degli schemi dell'*habitus*, che sono schemi sessuati e sessuanti insieme. Il dominio maschile ci dà anche modo di vedere come non sia possibile capire la violenza simbolica se non si elimina la contrapposizione tra coercizione e consenso, imposizione esterna e pulsione interna. (Dopo

secoli di platonismo diffuso, è difficile pensare che il corpo riesca a «pensarsi» in una logica diversa da quella della *riflessione teorica*). (Bourdieu & Wacquant, 1992: 132-133)

Da *Choses dites*:

La violenza simbolica, di cui la realizzazione per eccellenza è forse il diritto, è una violenza che si esercita, se così possiamo dire, *nelle forme*, mettendo in forma. Mettere in forma significa fornire a un'azione o un discorso la forma che è riconosciuta come conveniente, legittima, approvata, ossia una forma tale che la si può produrre pubblicamente, di fronte a tutti, una volontà o una pratica che sarebbe inaccettabile se presentata in altri modi (è la funzione dell'*eufemismo*). La forza della forma, questa *vis formae* di cui parlavano gli antichi, è questa forza propriamente simbolica che permette alla forza di esercitarsi pienamente facendosi ignorare in quanto forza e facendosi riconoscere, approvare, accettare per il fatto di presentarsi sotto le spoglie dell'universalità - quella della ragione o della morale. (Bourdieu, 2013: 119)

Una delle mie intenzioni, nell'utilizzo che faccio di questi concetti, è di abolire la distinzione scolastica tra conflitto e consenso che impedisce di pensare a tutte le situazioni reali in cui la sottomissione consensuale si realizza nel e attraverso il conflitto. (Bourdieu, 2013: 74)

Da *Ce que parler veut dire*:

La violenza simbolica contenuta in ogni discorso ideologico, in quanto disconoscimento che richiede un ulteriore disconoscimento, si esercita solo nella misura in cui il discorso ideologico ottiene, da parte dei suoi destinatari, di essere trattato come esso desidera, cioè con il rispetto che merita, nelle forme, in quanto forma. (Bourdieu, 1988: 159)

In altre parole, i discorsi non sono solo (o lo sono solo eccezionalmente) segni destinati a essere compresi e decifrati, sono anche segni di ricchezza destinati a essere valutati e stimati e segni di autorità, il cui destino è quello di essere creduti e obbediti.. Al di là degli usi letterari - e specificamente poetici - del linguaggio, è raro che nella vita quotidiana la lingua funzioni come puro strumento di comunicazione [...] Ciò accade, perché la pratica linguistica fornisce inevitabilmente, oltre all'informazione dichiarata, un'informazione sul modo di comunicare, cioè sullo stile espressivo che, percepito e stimato in riferimento all'universo degli stili teoricamente o praticamente concorrenti, riceve un valore sociale e un potere simbolico. (Bourdieu, 1988: 47)

[...] se è legittimo considerare i rapporti sociali - e gli stessi rapporti di dominio - come interazioni simboliche, come rapporti di comunicazione che implicano la conoscenza e il riconoscimento, non si deve però dimenticare che i rapporti di comunicazione per eccellenza, quali sono gli scambi linguistici, sono anche rapporti di potere simbolico. (Bourdieu, 1988: 11)

## BIBLIOGRAFIA

---

- Addi, L. (2001) «Violence symbolique et statut du politique chez Pierre Bourdieu». *Revue française de science politique*. [Online] 51 (6), pp. 949–963.
- Agamben, G. (1995) *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Aiello, M. (2022) «Reassessing Bourdieu's Use of the Marxian Concept of Capital». In Paolucci G. (a cura di), *Bourdieu and Marx : Practices of Critique*. Cham: Springer International Publishing AG.
- Alexander J.C. (2001) «La realtà della riduzione: la sintesi fallita di Pierre Bourdieu», *Quaderni di Teoria Sociale*, 1, pp. 143-195.
- Austin, J.L. (1962) *How to Do Things with Words*. New York: Oxford University Press.
- Blanchot, M. (1969) *L'entretien infini*. Paris: Gallimard.
- Boltanski L., Thévenot L. (1991) *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Boltanski, L. & Fraser, N. (2014) *Domination et émancipation. Pour un renouveau de la critique sociale*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Bon, F. & Schemel, Y. (1980) «La rationalisation de l'inconduite: Comprendre le statut du politique chez Pierre Bourdieu». *Revue française de science politique*. [Online] 30 (6), pp. 1198–1228.
- Boschetti, A. (2003) *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*. Venezia: Marsilio.
- Boudon R. & Barricaud F. (1991) «Simbolismo sociale». *Dizionario critico di sociologia*. Roma: Armando, pp. 421-429.
- Bourdieu, P. (1958) *Sociologie de l'Algerie*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1971) «Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de sociologie*. 12 (3), pp. 295–334.
- Bourdieu, P. (1971) «Reproduction culturelle et reproduction sociale». *Social Science Information*. [Online] 10 (2), pp. 45–79.
- Bourdieu, P. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Droz.
- Bourdieu, P. (1977a) «La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques». *Actes de la recherche en sciences sociales*. 13, pp. 3-43.
- Bourdieu, P. (1977b) «Sur le pouvoir symbolique». *Annales: histoire, sciences sociales (French ed.)*. 32 (3), pp. 405-411.
- Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1982/1988) *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard. [trad. it. *La parola e il potere: l'economia degli scambi linguistici*. Napoli: Guida 1988].

- Bourdieu, P. (1984) *Homo academicus*. Paris: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1987/2013) *Choses dites*. Paris: Editions de Minuit. [trad. it. *Cose dette: verso una sociologia riflessiva*. Salerno: Orthotes 2013]
- Bourdieu, P. (1989) «Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique». *Études Rurales*. 113-14, pp. 15-36.
- Bourdieu, P. (1990) «La domination masculine». *Actes de la recherche en sciences sociales*. 84, pp. 2-31.
- Bourdieu, P. (1993) «Esprits d'Etat: Genèse et structure du champ bureaucratique». *Actes de la recherche en sciences sociales*. [Online] 96 (1), pp. 49–62.
- Bourdieu, P. (1994a/1995) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Editions du Seuil. [trad. it. *Ragioni pratiche*. Bologna: il Mulino 1995]
- Bourdieu, P. (1994b) «Stratégies de reproduction et modes de domination». *Actes de la recherche en sciences sociales*. [Online] n° 105 (5), pp. 3–12.
- Bourdieu, P. (1996) «The Goffman Prize Lecture: Masculine Domination Revisited». *Berkeley journal of sociology*. 41, pp. 189–203.
- Bourdieu, P. (1997/1998a) *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil. [trad. it. *Meditazioni pascaliane*. Milano: Feltrinelli 1998].
- Bourdieu, P. (1998/1998b) *La domination masculine*. Paris: Seuil. [trad. it. *Il dominio maschile*. Milano: Feltrinelli, 1998].
- Bourdieu, P. (2001) *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Editions du Seuil.
- Bourdieu, P. & Boltanski, L. (1976) «La production de l'idéologie dominante». *Actes de la recherche en sciences sociales*. [Online] 2 (2), pp. 3–73.
- Bourdieu, P. & D'Eramo, M. (1978) *Campo del potere e campo intellettuale*. Cosenza: Lerici.
- Bourdieu, P. & De Saint Martin, M. (1987) «Agrégation et ségrégation: Le champ des grandes écoles et le champ du pouvoir». *Actes de la recherche en sciences sociales*. [Online] 69 (1), 2–50.
- Bourdieu, P. & Passeron J. C. (1970/1974) *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit. [trad. it. *La riproduzione: elementi per una teoria del sistema scolastico*. 2. ed. Rimini: Guaraldi, 1974]
- Bourdieu, P. & Passeron, J.C. (1964/1971) *Les Héritiers. Les étudiant de la culture*. Paris: Editions de Minuit. [trad. it. *I delfini. Gli studenti e la cultura*. Bologna-Firenze: Guaraldi 1971]
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. D. (1992/1992) *Réponses: pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil. [trad. it. *Risposte: per un'antropologia riflessiva*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992].
- Bourdieu, P. et al. (1993/2015) *La misère du monde*. Paris: Editions du Seuil. [trad. it. *La miseria del mondo*. Milano Udine: Mimesis, 2015].
- Bourdieu, P. et al. (1992/2005) *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil. [trad. it. *Le regole dell'arte: genesi e struttura del campo letterario*. Milano: Il saggiaiore 2005]



- Burawoy, M. (2012) «The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci». *Sociology (Oxford)*. [Online] 46 (2), pp. 187–206.
- Burawoy, M. (2014) «Cultural Domination: Gramsci Meets Bourdieu». *Gazeta de antropología*. 30 (1).
- Burawoy, M. (2019) *Symbolic violence: conversations with Bourdieu*. Durham: Duke University Press.
- Butler, J. (1999) «Performativity's Social Magic». In Shusterman R. (a cura di) *Bourdieu: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 113-128.
- Caillé, A. (1988) «Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique de Pierre Bourdieu». *Cahiers du LSA*. 8-9, pp. 109-219.
- Caillé, A. (1994) *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. Paris: Editions La Decouverte/Mauss.
- Callewaert, S. (2006) «Bourdieu, Critic of Foucault: The Case of Empirical Social Science against Double-Game-Philosophy». *Theory, culture & society*. [Online] 23 (6), pp. 73–98.
- Caro, J.-Y. (1980) «La sociologie de Pierre Bourdieu: éléments pour une théorie du champ politique». *Revue Française de science politique*. 30 (1), pp. 1171-1197.
- Cassirer, E. (1946) *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
- Collins, R. (1981) «Cultural Capitalism and Symbolic Violence». In *Sociology Since Mid-Century: Essays in Theory Cumulation*. New York: Academic Press, pp. 173-82.
- Corcuff, P. & Accardo, A. (1986) *La sociologie de Bourdieu: textes choisis et commentés*. 2. ed. revue et augmentée. Bordeaux: Le Mascaret.
- Cronin, C. (1996) «Bourdieu and Foucault on power and modernity». *Philosophy & social criticism*. [Online] 22 (6), pp. 55–85.
- Fernandez, J. M. (2005) «La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica». *Cuadernos de trabajo social*. [Online] 18, pp. 7–31.
- Foucault, M. (1994) «Le sujet et le pouvoir». In *Dits et écrits, IV*. Paris: Gallimard.
- Fowler, B. (2008) «Pierre Bourdieu und Norbert Elias über symbolische und Physische Gewalt». In Schmidt, R. and Woltersdorff, V. (eds.) *Symbolische Gewalt: Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*. Verlagsgesellschaft.
- Fowler, B. (2009) «The Recognition/Redistribution Debate and Bourdieu's Theory of Practice: Problems of Interpretation». *Theory, Culture & Society*. [Online] 26 (1), pp. 144–156.
- Fowler, B. (2020) «Pierre Bourdieu on social transformation, with particular reference to political and symbolic revolutions». *Theory and Society*. 49, pp. 439-463.
- Fowler, B. (2022) «Violence, Symbolic Violence and the Decivilizing Process: Approaches from Marx, Elias and Bourdieu». In Paolucci G.(a cura di) *Bourdieu and Marx. Practices of critique*. Palgrave Macmillan Cham.
- Galtung, J. (1969) «Violence, Peace, and Peace Research». *Journal of peace research*. [Online] 6 (3), pp. 167–191.

- García, F. V. (1999) «Historicidad de la razón y teoría social: entre Foucault y Bourdieu». *Revista mexicana de sociología*. [Online] 61 (2), pp. 189–212.
- Gibson, J. J. (1977). «The theory of affordances». In R. E. Shaw & J. Bransford (Eds.) *Perceiving, Acting, and Knowing*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gibson, J. J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Goffman, E. (1961) *Asylums: essays on the social situation of mental patients and other inmates*. Garden City (N. Y.): Doubleday.
- Grenfell, M. et al. (2014) *Pierre Bourdieu: key concepts*. 2. ed. London New York: Routledge.
- Honneth, A. (1986) «The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture». *Theory, culture & society*. [Online] 3 (3), pp. 55–66.
- Honneth, A. (1993) *Riconoscimento e disprezzo: sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Honneth, A. (2001) «Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society». Special Issue on Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture. *Theory, culture & society*. 18 (2-3), pp. 43–55.
- Honneth, A. et al. (1986) «The Struggle for Symbolic Order an Interview with Pierre Bourdieu». *Theory, culture & society*. [Online] 3 (3), pp. 35–51.
- Jenkins, R. (1982) «Pierre Bourdieu and The Reproduction of Determinism». *Sociology (Oxford)*. [Online] 16 (2), pp. 270–281.
- Jenkins, R. (1989) «Language, symbolic power and communication: bourdieu's 'homo academicus'». *Sociology (Oxford)*. [Online] 23 (4), pp. 639–645.
- Kim K.-M. (2004) «Can Bourdieu Critical Theory Liberate Us from the Symbolic Violence?». *Cultural Studies – Critical Methodologies*. 4 (3), pp. 362–376.
- Kraus, B. (2006) «6. La société moderne et ses classes: l'espace social chez Bourdieu». In Müller, H.-P. & Sintomer, Y. (a cura di) *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*. Paris: La Découverte, pp. 127–145.
- Lakomski, G. (1984) «On agency and structure - bourdieu,pierre and passeron,jean,claud theory of symbolic violence». *Curriculum inquiry*. [Online] 14 (2), pp. 151–163.
- Lovell, T. (2007) *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. Florence: Routledge.
- Marsiglia, G. (2002) *Pierre Bourdieu: una teoria del mondo sociale*. Padova: Cedam.
- Martin, B. & Szelenyi, I. (2020) «Beyond Cultural Capital: Toward a Theory of Symbolic Domination». In *Intellectuals, Universities, and the State in Western Modern Societies*. Berkeley: University of California Press., pp. 16–49.
- Marx, K. [1845] (1888/1972) «Thesen über Feuerbach». In Engels F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, "Die Neue Zeit", 4-5. [trad. it. *Tesi su Feuerbach*, in Marx K., Engels F., *Opere complete*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 71-86].

- Mauger, G. (2006) «4. Sur la violence symbolique». In: Müller, H. & Sintomer, Y. (a cura di) *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*. Paris: La Découverte, pp. 84-100.
- Moebius, S. & Wetterer, A. (2011) «Symbolic Violence». *ÖZS. Österreichische Zeitschrift für Soziologie*. [Online] 36 (4), pp. 1–10.
- Norman, D. A. (1988). *The psychology of everyday things*. New York: Basic Books.
- Norman, D. A. (2013). *The design of everyday things: revised and expanded edition*. New York: Doubleday.
- Nungesser, F. (2017) «A pleonastic oxymoron: Construction problems of Pierre Bourdieu key concept of symbolic violence». *Berliner journal für Soziologie*. [Online] 27 (1), pp. 7-33.
- Paolucci, G. (2002) «L'impegno della ragione sociologica contro le maschere del dominio». *Quaderni di Sociologia*. 29, pp. 151-161.
- Paolucci, G. (2009) «Pierre Bourdieu: strutturalismo costruttivista e sociologia relazionale», in Ghisleni M. & Privitera W (a cura di) *Sociologie Contemporanee*. Torino: Utet, pp. 77-115.
- Paolucci, G. (2010) «Una sottomissione paradossale: la teoria della violenza simbolica». In Paolucci, G. (a cura di) *Bourdieu dopo Bourdieu*. Torino: Utet, pp. 172-218.
- Paolucci, G. (2011) *Introduzione a Bourdieu*. Roma Bari: GLF editori Laterza.
- Paolucci, G. (2014) «Lo Stato, "banca centrale del capitale simbolico"». *Rec. Storia del pensiero politico*. 3(1), pp. 166-170.
- Paolucci, G. (2010) *Bourdieu dopo Bourdieu*. Grugliasco: Utet università.
- Peter, L. (2011) «Prolegomena to a theory of symbolic violence». *ÖZS. Österreichische Zeitschrift für Soziologie*. [Online] 36 (4), pp. 11–31.
- Piazzesi, C. (2003) *Abitudine e potere: da Pascal a Bourdieu*. Pisa: ETS.
- Pinto, L. (1998) *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. Paris: Seuil.
- Santoro, M. (2010) *Con Marx, senza Marx. Sul capitale di Pierre Bourdieu*. Torino: Utet.
- Swartz, D. (1977) «Pierre Bourdieu: The Cultural Transmission of Social Inequality». *Harvard educational review*. [Online] 47 (4), pp. 545–555.
- Swartz, D. (1998) *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Swartz, D. L. (2003) «Drawing inspiration from Bourdieu's sociology of symbolic power». *Theory and society*. [Online] 32 (5-6), pp. 519–528.
- Swartz, D. L. (2013) *Symbolic power, politics, and intellectuals: the political sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, P. W. (1986) *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Terray, E. (1996) «Réflexions sur la violence symbolique». *Actuel Marx*. [Online] 20 (2), pp. 11–26.

- Thompson, J. B. (2020) «Symbolic Violence: Language and Power in the Writings of Pierre Bourdieu». In *Studies in the Theory of Ideology*. Berkeley: University of California Press., pp. 42–72.
- Topper, K. (2001) «Not So Trifling Nuances: Pierre Bourdieu, Symbolic Violence, and the Perversions of Democracy». *Constellations (Oxford)*. [Online] 8 (1), pp. 30–56.
- Villa, P.-I. (2011) «Symbolic violence and its potential failure. Between Butler and Bourdieu». *ÖZS. Österreichische Zeitschrift für Soziologie*. [Online] 36 (4), pp. 51–69.
- Vinale, A. (2016) «A (Conceptual) History of Violence». *History (London)*. [Online] 101 (346), pp. 362–378.
- Voirol, O. (2004) «Reconnaissance et méconnaissance: Sur la théorie de la violence symbolique». *Social Science Information*. [Online] 43 (3), pp. 403–433.
- Wacquant, L. (1987) «Symbolic violence and the making of the French agriculturalist: an enquiry into Pierre Bourdieu's sociology». *Australian and New Zealand journal of sociology*. [Online] 23 (1), pp. 65–88.
- Wacquant, L. (1993a) «On the Tracks of Symbolic Power: Prefatory Notes to Bourdieu's "State of Nobility"». *Theory, Culture & Society*. 10(3), pp. 1-17.
- Wacquant, L. (1993b) «From Ideology to Symbolic Violence: Culture, Class and Consciousness in Marx and Bourdieu». *International journal of contemporary sociology*. 30 (2), pp. 125–142.
- Wacquant, L. (2004) «Pointers on Pierre Bourdieu and Democratic Politics». *Constellations (Oxford)*. [Online] 11 (1), pp. 3–15.
- Wacquant, L. (2013) «Symbolic power and group-making: On Pierre Bourdieu's reframing of class». *Journal of classical sociology: JCS*. [Online] 13 (2), pp. 274–291.
- Weber, M. (1964) *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Free Press.