

PIERRE BOURDIEU

HOMO ACADEMICUS

prefazione di Mirella Giannini

postfazione di Loïc Wacquant

EDIZIONI DEDALO

© 1984 Éditions de Minuit

Titolo originale: *Homo academicus*

Traduzione di Antonietta De Feo

Volume pubblicato con il contributo del Ministero della Cultura francese -
Centre National du Livre e con il contributo dell'Institut français.

© 2013 Edizioni Dedalo
divisione della Dedalo litostampa srl
Viale Luigi Jacobini 5, 70132 Bari
www.edizionidedalo.it

Tutti i diritti sono riservati.

Riproduzione vietata ai sensi di legge (art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Prefazione

di Mirella Giannini

Pierre Bourdieu è il sociologo francese che è stato al centro del dibattito nelle scienze umane durante tutta la seconda metà del Novecento. La sua fama ha attraversato i paesi e ha oltrepassato i confini disciplinari, le sue pubblicazioni sono state tradotte in diverse lingue (Sapiro, Bustamante, 2009; Santoro, 2008).

Nonostante questa larga notorietà, in Italia Bourdieu è stato trattato come «un ospite di scarso riguardo» (Salento, 2010), ha ricevuto una tiepida accoglienza soprattutto dalla sociologia accademica, come ha documentato Santoro (2009a), il quale ha fornito una spiegazione bourdieusiana in termini di lotte tra poteri accademici. Infatti, attraverso indicatori come le traduzioni e le citazioni di Bourdieu, Santoro individua dei punti nodali che definiscono una periodizzazione dagli anni '60 fino agli inizi del nuovo millennio e dimostra come la teoria di Bourdieu è stata perdente all'interno delle lotte per la legittimazione dei poteri accademici italiani. Comunque, questo è successo fino alla scomparsa di Bourdieu, perché sembra che proprio a partire dalla triste data ci sia stata una sua «ripresa», ad opera soprattutto di un numero, nemmeno tanto piccolo, di studiosi. Alcuni hanno curato le riedizioni di opere già pubblicate in italiano, la maggior parte, negli anni '70-'80 (come Bechelloni, 2006a, 2006b, D'Eramo, 2002, o lo stesso Santoro, 2009a). Altri, non avendo mai smesso di prestare attenzione al percorso teorico del sociologo francese (come Boschetti, 2003), hanno trovato l'occasione di parlare di

Bourdieu meno in sordina e con più forza. Possiamo tuttavia affermare che la «ripresa» di Bourdieu sembra farsi impegno scientifico di una nuova generazione di studiosi, che trova nelle sue analisi una grande occasione per riflettere sui meccanismi sociali di dominio, sulle forme, magari più sottili e più o meno visibili, di riproduzione del dominio e delle disuguaglianze sociali. In effetti, la riflessione, anche critica, sull'apparato teorico ed epistemologico di Bourdieu porta lo studioso a ragionare sugli strumenti conoscitivi e, mettendolo a relativa distanza dal mondo che osserva e analizza, gli permette di svelare i determinismi sociali delle costruzioni sociali che spesso tendono a riprodurre vecchi poteri e vecchie classificazioni. In questo modo contribuisce a formare un pensiero critico e, quindi, a far intravedere possibili spazi di libertà, anche se minimi.

Nella stessa Francia si avverte una sorta di «ritorno» a Bourdieu. Louis (2013) scrive che «innegabilmente l'anno 2012 è stato, per il mondo intellettuale e universitario, fortemente marcato dalla presenza di Pierre Bourdieu», e tuttavia, parlare del suo «ritorno» significa ammettere l'idea che Bourdieu possa essere «sparito», mentre non si può dire che sia sparito, non avendo mai cessato di esercitare una forte influenza sugli studiosi. Un'influenza particolare su coloro che, utilizzando la sua teoria, hanno cercato di «criticare tutte le forme di dominazione e di esclusione», di sviluppare una conoscenza in grado di essere mezzo di «disvelamento» dei meccanismi che cercano di riprodurre le forme di potere, impedendo il dispiegarsi delle libertà umane. Questa ricerca della libertà è anche il tema del libro memoriale di Bouveresse e Roche (2004). Nell'introduzione Bouveresse ricorda l'ottimismo di Bourdieu rispetto alla conoscenza, in particolare quella sociologica, intesa come analisi dei processi socio-culturali di dominio, utile a combattere le disuguaglianze e le ingiustizie sociali. Ricorda, però, anche il suo pessimismo, perché vedeva diffondersi l'atteggiamento fideistico, tipico di chi ha smesso di credere nella forza della conoscenza.

Anche tra i sociologi inglesi si è ripreso il dibattito sull'eredità di Bourdieu, e tra i vari temi che l'hanno arricchito ci sono quelli relativi alla sua teoria sociale, da usare come una cassetta degli at-

trezzi, o alla sua analisi culturale, come si vede in alcuni recenti testi tra cui Silva e Warde (2010) e Atkinson (2012). Mentre in America il dibattito appare ancora molto vivo, come testimonia l'analisi di Sallaz e Zavisca (2007), dopo che ha visto coinvolti sociologi importanti come DiMaggio (1979). Più di recente, Burawoy ha riunito sotto il titolo di *Conversations with Bourdieu* (2012) una serie di «accostamenti» tra il sociologo francese e i sociologi classici a cui fa riferimento, come Marx, Gramsci, Fanon, Freire, Beauvoir e Mills, fa anche dialogare Bourdieu con Bourdieu e, naturalmente, con se stesso. Opportunamente, enfatizza il progetto di Bourdieu di individuare nella conoscenza scientifica la capacità di «disvelare» i meccanismi di dominazione nella società. Analizza il «misconoscimento», che per Bourdieu è il fatto di accettare quell'insieme di presupposti fondamentali, «pre-riflessivi», che gli agenti sociali fanno entrare in gioco quando si ritrovano a «prendere il mondo come ovvio» (Bourdieu, Wacquant, 1992: 169), e che porta a riprodurre le forme diffuse di «dominazione simbolica» e, insieme, le forme di legittimazione che possono giungere a quello che Spinoza indica come *servitù volontaria*. Burawoy (2011) si chiede qual è la differenza tra «misconoscimento» e «dominazione simbolica», termini di Bourdieu, e «mistificazione», termine gramsciano. Individua la differenza epistemologica nel fatto che Bourdieu, definendo il «misconoscimento» come risultato di habitus, lo soggettivizza e, quindi, lo universalizza e, a differenza della «mistificazione», socialmente e storicamente contingente, non offre la possibilità di individuare il nodo da cui partire per trasformare la società. Sottovaluta, così, la forza propulsiva che è intrinseca alla teoria di Bourdieu, come vedremo.

Infatti, la preoccupazione di Bourdieu, costante nei suoi scritti, è quella di capire perché si riproducono i meccanismi di dominio, e come fare per distaccarsi dal senso comune e per acquisire gli strumenti per conoscere tali meccanismi, per riflettere sui condizionamenti a questa stessa conoscenza. Il suo progetto «potrebbe dirsi spinozista», come spiega Salento (2004: 102), visto che proprio attraverso l'emancipazione cognitiva dagli strumenti simbolici del dominio intende distruggere i miti che il potere usa per le-

gittimarsi. Ma è anche «pascaliano», quando vede che la gente non vuole sapere, che è diffuso «il rifiuto di sapere» e persino «l'odio della verità», e sostiene l'opportunità dell'interesse personale al «disvelamento» (Bourdieu, 1997: 10). Cercando di sintetizzare una mole notevole di libri e articoli, si può dire che Bourdieu ha indicato una modalità conoscitiva «sintetica» della realtà (Santoro 2009b: XIX), cioè sintesi teorica di due letture della realtà, una oggettivistica e l'altra soggettivistica, perché, sulla scia di Bachelard, ha cercato di superare qualsiasi dualismo ontologico ed epistemologico, quello tra meccanicismo e finalismo, tra soggetto e struttura, tra individuo e società¹.

Appoggiandosi a diverse tradizioni teoriche, ma sicuramente superandole, Bourdieu ha consegnato un apparato concettuale con il quale ha inteso cambiare il paradigma nella sociologia della modernità. I concetti fondanti sono l'«habitus», il «capitale», il «campo», il «potere». L'habitus, ripreso soprattutto da Mauss e da Panofsky, molto simile alla formulazione di Elias, fonda la teoria dell'azione e della pratica, e serve per comprendere quelle «disposizioni» a percepire il mondo e ad agire nel mondo, in evoluzione tra passato e presente (Bourdieu, Wacquant 1992; Wacquant, 2009; Sassatelli, 2002; Sapiro, 2010). L'habitus è un concetto che è connesso con il campo. In Bourdieu, Wacquant (1992) questa relazione è resa molto chiara, perché da un lato si intravede un determinismo dell'habitus, e in un certo senso un auto-determinismo, nella traiettoria biografica dell'agente, dall'altro un determinismo della posizione nello spazio sociale così come è storicamente strutturato. Tuttavia, dice Bourdieu, sarà possibile servirsi della conoscenza di tali determinismi per sottrarsi e prendere le distanze dalle proprie disposizioni vincolate². Il capi-

¹ Santoro ha definito l'approccio in termini di «strutturalismo conoscitivo», anche se altri, come Paolucci (2009), hanno ripreso quelli indicati direttamente da Bourdieu, come «strutturalismo costruttivista» (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968) e poi di «realismo critico e riflessivo» (Bourdieu, 1997), e altri ancora, come Vanderberghe (1999), hanno parlato di «strutturalismo generativo».

² In Bourdieu, Wacquant (1992: 101) si legge una delle definizioni di habitus meno deterministica e più strategica, che dà lo stesso Bourdieu: «L'habitus deve essere concepito come una sorta di molla in attesa che la si faccia scattare e, a seconda degli stimoli e della struttura del campo, lo stesso habitus può generare pratiche diverse, o anche opposte.

tale, ripreso da Marx, indica risorse economiche, e anche sociali, culturali, simboliche, acquisite in molti modi e in grado di essere accumulate e convertite (Bourdieu, 1977), insomma, secondo Santoro (2010), è un concetto molto «elastico», perché è relativo a risorse che hanno valore a seconda della situazione, ma anche «strutturante», perché in grado di costruire spazi e relazioni intorno agli agenti che ne sono dotati. Il campo, il cui più vicino riferimento è Weber, definisce una sfera di attività dai confini mobili, relativamente indipendente (anche se mai totalmente) dalla sfera del potere, e, soprattutto, una «struttura relazionale» dove logiche e posizioni entrano subdolamente nell'inconscio sociale degli agenti (Wacquant, 2004), comunque un luogo conflittuale, «una metafora che deriva dalla fisica dove qualsiasi gioco è a somma zero», come dice Becker (Becker, Pessin, 2006: 166-168)³. Il potere, in particolare il «potere simbolico», il cui debito verso Gramsci è indiscutibile, è un concetto che, come si è già detto, è rilevante per comprendere i rapporti tra dominanti e dominati, dal lato dei dominanti, le forme della produzione di misconoscenza e, dall'altro lato, quello dei dominati, le forme della legittimazione delle logiche del dominio, fino alla credenza della naturalità delle classificazioni sociali (Paolucci, 2002).

Nello schema bourdieusiano, tali concetti sono alla base di una conoscenza scientifica e realista, di un «realismo critico e riflessivo», come esplicitamente si dice in *Meditazioni pascaliane*, che è *Realpolitik*, come ricorda Nash (2003: 59), con un approccio che assuma la duplicità relazionale della realtà (Paolucci 2010; Vandenberghe 1999), la relazione tra agenti e tra agente e struttura sociale. La realtà,

³ Becker parla di similarità e di differenze tra il suo mondo e il campo di Bourdieu, fa notare che il campo è organizzato come un insieme di forze, e una delle più grandi è il potere come controllo delle risorse. Cita il campo universitario, dove le risorse sarebbero i posti o il denaro e anche la stima, l'onore e il riconoscimento, ma sostiene che il sistema universitario descritto da Bourdieu è quello degli anni '50. La differenza con la sua metafora di mondo è che in questo le persone si mettono insieme per fare qualcosa, negoziano per raggiungere un risultato, il conflitto può entrarci ma non è un a priori. Interessante anche la posizione di Lahire, critica rispetto alla operatività dei concetti bourdieusiani, in particolare rispetto al campo, che lui vede come confinato alla sfera delle attività professionali e persino prestigiose (2001).

infatti, appare simile a un Giano bifronte o a una moneta a due facce, senza però la staticità che queste allegorie suggeriscono, appare dinamica e processuale, come tutto in Bourdieu, perché è la storia che è soggettivizzata negli individui, nei loro corpi, nelle loro percezioni e nei loro interessi, e oggettivizzata nelle strutture relazionali, nelle definizioni dei confini e nelle forme di relativa autonomia dei campi (Giannini, 2011: 18).

Ora, non c'è dubbio che per Bourdieu la conoscenza scientifica è razionale, assolutamente in grado di operare una «rottura» con gli assunti del senso comune, quelli «dati per scontati», quelli che in genere lasciano la gente comune incapace di svelare le logiche simboliche del dominio sociale (Bourdieu, Wacquant 1992: 144). Porta, poi, ad adottare una postura, quella della «vigilanza epistemologica», che vede nella familiarità ai fatti l'ostacolo alla costruzione metodica e controllabile dell'oggetto della conoscenza, nel contesto di una struttura di posizioni sociali e di relazioni di potere. Inoltre, dispone a rendere «conscio l'inconscio sociale» che, proprio nel senso dato da Durkheim, di «oblio della storia», è quell'automatismo che nella pratica deriva dalle esperienze mondane di ciò che è possibile e di ciò che è negato, e che contribuisce così a formare le disposizioni all'agire. È, questa, una questione che la scienza non può eludere (Bourdieu, 1984: 81). È un progetto che Bourdieu affida a colui che pratica la sociologia, e non quella «spontanea» legata al senso comune, ma la sociologia che può diventare la scienza del sociale, che può rendere evidenti cose «denegate», quelle che «i gruppi sanno ma non vogliono sapere» (Bourdieu, 2001: 38). Già nel 1968, Bourdieu ha scritto con Passeron e Chamboredon *Il mestiere di sociologo*, in cui discute il concetto di «rottura» con il senso comune e si dice convinto che «il fatto scientifico è conquistato, costruito, constatato»⁴.

⁴ Qui riprende esplicitamente l'epistemologo francese Gaston Bachelard, anche attraverso la lettura di Georges Canguilhem, ma nel libro richiama anche Durkheim, che ne *Le regole del metodo sociologico* spiega che si tratta di definire un'attitudine mentale e non di assegnare all'oggetto della conoscenza uno statuto ontologico. Inoltre, Wacquant (Bourdieu, Wacquant, 1992: 9-13) sostiene che l'interesse per la sociologia di Bourdieu risiede non tanto nei concetti, nelle prescrizioni metodologiche o nei risultati empirici, l'*opus operatum*, quanto piuttosto nella maniera in cui la sua ricerca viene concepita e realizzata, il *modus operandi*.

In sintesi, per Bourdieu il sociologo è in grado di controllare sia le condizioni che producono la sua conoscenza sia le sue predisposizioni che la condizionano, rendendosi quindi «un oggetto di riflessività attraverso l'oggettivazione di sé come soggetto oggettivante». In sostanza, le condizioni prefigurano una posizione in un «campo», che è concepito come una struttura relazionale, ma prima ancora come uno spazio dei possibili. Il sociologo, allora, in quanto «agente» dotato di habitus e capitale sociale, che è riuscito a entrare nel campo, che «si mette in gioco» e agisce generando delle «pratiche», non può non interrogarsi su quanto queste siano condizionate dalla sua posizione nel campo e dalla percezione che deriva da questa stessa «posizione», occupata proprio perché il suo habitus lo ha predisposto ad attivarsi all'interno di un orizzonte di probabili posizioni sociali. Bourdieu sostiene che solo con la «sociologia della conoscenza sociologica» il sociologo può dotarsi degli strumenti della critica epistemologica, rifiutare la tradizionale gerarchia degli atti epistemologici che mettono in sequenza la teoria e l'empiria (quindi la gerarchia tra teorici e ricercatori) e, con quel «razionalismo applicato» che accoglie anche l'intuizione, può avviarsi verso una pratica unitaria e dialettica. Il sociologo, quindi, farà continui rimandi tra concetti e fatti sociali, acquisirà «un'attitudine mentale» a considerare i fatti sociali come oggetti, ma senza assegnare agli oggetti uno statuto ontologico. I concetti saranno *open concepts*, anche se, essendo definiti all'interno di un sistema teorico, non possono essere presi da soli, come Bourdieu preciserà in seguito, parlando di concetti come habitus, campo e capitale, utilizzati nella ricerca sull'università, rivelando esplicitamente il filo di ragionamento continuo tra *Il mestiere di sociologo* e, per l'appunto, *Homo academicus* (Wacquant, 1989: 5).

Una preoccupazione, quella di definire lo statuto della sociologia come scienza e dotarla di un nuovo paradigma, che ha fatto correre insieme a un ragionamento continuamente puntellato di scritti teorici e analisi empiriche, fino a mettere se stesso come oggetto di studio, fino all'ultimo, nella sua auto-analisi (Bourdieu, 2004). In verità, non solo la sua auto-analisi, ma tutti i suoi scritti sembrano essere un continuo mettersi in gioco come sociologo, una dimostrazione dell'uso che fa degli strumenti cognitivi, della sua attività di oggettivazione nelle pratiche e della sua azione riflessiva.

Tutta la sua opera appare come una rappresentazione del suo *modus operandi* nell'analizzare il sociale, a partire dal suo impianto concettuale, quasi fosse una «lezione» per insegnare ai suoi lettori, appunto, a usare la conoscenza sociologica per dire «ciò che può essere pericoloso dire» o «ciò che può disturbare l'interlocutore»⁵. Insomma, sembra sollecitare a cercare, forse con un po' di cinismo ma certamente senza rassegnazione, di non subire la dominazione e la violenza simbolica dei privilegi sociali, anche quelli che Bourdieu stesso sembra portare con un certo disagio.

Convinto come pochi altri che ogni acquisizione teorica ed empirica costituisca solo una tappa, un punto di partenza per andare avanti, superare quello che si è acquisito nel passato e cercare di trovarne conferma nella realtà, ha continuamente sperimentato le sue acquisizioni teoriche ed empiriche, attraverso diversi temi di ricerca, ma sempre collegati al tempo che ha vissuto. In un senso generale, ha reagito agli effetti della modernizzazione sociale, o alle sue promesse mancate, e perciò, si può dire con DiMaggio (1979), che ha cercato con tutta la sua forza di delineare quei meccanismi della dominazione simbolica «attraverso cui si mantiene l'ordine esistente sia dei sistemi sociali preindustriali che di quelli moderni», aggiornando e «mettendo insieme» Durkheim e Marx, in un'analisi della cultura, del potere e della classificazione sociale come elementi basilari nelle organizzazioni istituzionalizzate della modernità, dove si specificano gli interessi e le lotte per imporre la propria definizione del mondo. In un senso particolare, volta per volta, ha reagito, come ha ben sottolineato Swartz (2010: 54), alle trasformazioni della sua traiettoria, della sua posizione nel campo intellettuale francese e, insieme, alle trasformazioni che hanno coinvolto questo campo e altri campi, soprattutto quello politico.

Ancora in questa ottica, di reazione al suo tempo e di tensione interiore, si comprende la sua sensibilità verso la propagandata modernizzazione democratica del sistema educativo francese, che co-

⁵ Bourdieu diceva spesso che, a differenza della storia, che parla dei morti, la sociologia parla ai vivi e può dire cose spiacevoli (Bourdieu, Chartier, 2011). Diceva anche che la sociologia è un combattimento continuo e, a questo proposito, il 2 maggio 2001 fu proiettato per la prima volta a Parigi un film documentario su Pierre Bourdieu dal titolo *La sociologie est un sport de combat*.

stituisce una nuova barriera per i gruppi sfavoriti nella divisione sociale, una barriera costituita dalla cultura trasmessa attraverso un titolo di studio. Perciò mostra, con dati alla mano, nei noti libri *I delfini* e *La riproduzione*, come nelle istituzioni dell'insegnamento si riproduca il pensiero conservatore del vecchio ordine sociale, quel sistema di pensiero che, nelle istituzioni educative, lascia al margine, se non li escluda del tutto, le marginalità sociali. Dimostra come includa invece i figli di famiglie che, vivendo una favorevole condizione economica e sociale, hanno respirato come per osmosi la cultura delle biblioteche, dei musei, dei concerti, dei teatri, e la cultura del sapere professionale e del saper parlare. Questa «eredità culturale» dei figli avvantaggiati è quella che appare come dote per il successo scolastico e professionale, mentre i figli delle famiglie svantaggiate, dall'origine, restano nel ristretto orizzonte del loro «spazio dei possibili» percorsi scolastici, quelli non certo prestigiosi, e nemmeno pensano di accedere all'insegnamento superiore, né aspirano a superare gli ostacoli⁶.

Ma Bourdieu non si limita ad essere il teorico della riproduzione sociale attraverso la scuola, ma sostiene che la scuola inculca un «sistema di pensiero» attraverso un programma pedagogico e trasmette i saperi mettendoli in ordine gerarchico. Così si finisce per fare, come lui stesso dichiara (Bourdieu, 1967: 369), «la sociologia della trasmissione istituzionalizzata della cultura», che può poi essere considerata, almeno per uno dei suoi aspetti, «sociologia della conoscenza». Infatti, non soltanto individua nella scuola un agente di socializzazione tra altri e un'istituzione capace di modellare le menti degli insegnanti e dei discenti, tanto per il conte-

⁶ I suoi scritti sulla scuola hanno costituito un riferimento obbligato. Nonostante Santoro (2009a) sostenga che il contributo alla sociologia dell'educazione italiana non sia stato molto rilevante, Bonichi (2010: 219) scrive che il terreno è stato favorevole alla ricezione della teoria della riproduzione, tanto che i suoi termini fanno parte del lessico ricorrente, soprattutto quelli di capitale culturale ed eredità culturale. Peraltro, ancora oggi molte ricerche hanno messo in luce quanto i risultati delle sue analisi del sistema educativo siano attuali, perché ancora si percepisce l'esclusione come un destino se non una colpa, oppure ancora si può vedere come la situazione di marginalità spaziale si riproduca nelle scelte e nei percorsi educativi. Basti citare, tra alcuni contributi recentissimi che utilizzano il quadro concettuale bourdieusiano, Pitzalis (2012).

nuto e lo spirito quanto per i metodi di trasmissione dei saperi. A suo avviso, tutto il sistema educativo rappresenta i caratteri di una specifica società, perché forma «la personalità intellettuale» della nazione, e, praticamente, forma le sue élite culturali. Costituisce, inoltre, il fattore fondamentale del consenso culturale come partecipazione a un senso comune, anzi è «il consenso nel dissenso» che fa l'unità oggettiva del campo intellettuale di una data epoca, quello che ha le sue radici nella tradizione pedagogica. La cultura, poi, non è solo un codice comune né un repertorio comune di risposte a problemi ricorrenti, ma è un insieme comune di schemi fondamentali, preliminarmente assimilati, a partire dai quali si articola, secondo «un'arte dell'invenzione», una infinità di schemi particolari direttamente applicati a situazioni particolari.

Nel sistema educativo, Bourdieu ritrova la funzione esplicita di trasformare l'eredità collettiva in un inconscio *individuale e comune*, tanto è vero che «la complicità e la familiarità, fondate sul sentirsi parte di una comunità di cultura, quindi con radici ben salde in questo inconscio, conferiscono alle élite tradizionali una coesione e una continuità sociale che mancherebbero, se queste dovessero basarsi solo sulla comunanza di interessi professionali o anche solo sul reclutamento per cooptazione nel corpo professionale» (Bourdieu, 1967: 378). Altri temi si ritrovano in queste analisi di Bourdieu, come quelli di un'educazione che condanna alla «emiplegia culturale» e che allo stesso tempo incoraggia a identificare il proprio valore con il valore della propria cultura. Una educazione che fa «vivere nell'ansietà i contatti con coloro che hanno una cultura diversa, estranea e talvolta concorrente», come quella «dell'ex allievo della Scuola superiore o dell'ENA», che non hanno tanto «conoscenze di diversa natura», quanto «diversi modi con cui le hanno acquisite» o che sono state valutate con «diversi criteri». Questo avviene in un contesto dove, per l'appunto, il corso *ex cathedra* non trasmette contenuti culturali, ma «una specie di orgoglio intellettuale» e, da qui, si definisce la cultura legittima e il rapporto legittimo a questa cultura (Bourdieu, 1967: 371-386).

Con queste sue analisi, Bourdieu ha svelato «il contributo che il sistema scolastico, quindi gli insegnanti, ha apportato alla riproduzione delle divisioni sociali» e ci ritorna con forza vent'anni dopo, quando, come dice, si può fare della storia e non solo della

sociologia, quando il «disvelamento» degli effetti di quella pedagogia «può offrire la chance» di ridurre l'azione riproduttiva (Bourdieu, 1989: 75). Ha svelato come gli strumenti di conoscenza e la definizione del mondo sociale sono prodotti nella relazione tra habitus di insegnanti e studenti, tra agenti definiti da una cultura «omologa», soprattutto quella della piccola e media borghesia, che è pronta a legittimare la classificazione sociale e le istituzioni che la riproducono⁷. Bourdieu usa questa nozione di «omologia»⁸, quella che ritornerà spesso nelle opere successive, da *Homo academicus* a *La distinzione*, e che caratterizza non solo le relazioni tra traiettorie sociali, ma gli incontri tra disposizioni mentali e spazio delle posizioni sociali in un sistema di relazioni di pratiche. Quando interviene sulla contestazione studentesca del Maggio '68, coglie nel movimento non un semplice conflitto generazionale, ma i segni di una crisi prodotta all'interno del campo universitario, proprio in termini di relazioni tra insegnanti e studenti, laddove gli studenti che sono entrati come contestatori nel sistema educativo sono i figli di quella borghesia che riesce ad aspirare e a progettare il futuro. Come aveva notato nei suoi studi sugli algerini, sono proprio gli studenti meno poveri e meno emarginati quelli in grado di contestare, di fare «la rivoluzione».

Nell'appello lanciato durante questi avvenimenti⁹, Bourdieu (1968) è convinto che le vittime del sistema, più interessate alla sua trasformazione, sono coloro che sono stati lasciati fuori, e che le contestazioni sono fittizie se l'università non si apre alle classi

⁷ Bourdieu sostiene che se pure gli insegnanti hanno una cultura d'origine popolare, fanno di tutto per dimenticarsene e, anzi, facilmente si adattano alla modalità storica del campo scolastico, che è relativamente autonomo dal campo del potere nello spazio sociale. In altre parole, nel campo, che è una struttura di relazioni tra habitus e posizioni sociali, gli insegnanti «misconoscono» gli effetti della cultura che trasmettono, quindi non contrastano affatto le ineguaglianze sociali con i contenuti e i metodi pedagogici o i criteri di giudizio e di orientamento professionale che utilizzano, anzi in un certo senso sono complici senza saperlo.

⁸ In Bourdieu, Wacquant (1992: 75) l'omologia è definita come «somiglianza nella differenza».

⁹ L'appello all'organizzazione degli Stati generali dell'insegnamento e della ricerca, che, tramite Robert Castel, riceve le adesioni di un certo numero di colleghi, tra cui molti noti, è un documento che è il primo di una serie su diversi argomenti relativi al sistema dell'insegnamento nell'università.

popolari. Chiama i colleghi accademici a sostenere una reale democratizzazione dell'università. Nel documento si legge che «i cambiamenti che il movimento studentesco introduce *de facto* nelle facoltà – e che possono contribuire alla costituzione di un'attitudine critica idonea ad andare oltre il rapporto pedagogico – non lasceranno alcun segno durevole nella vita universitaria e nella vita sociale se i rapporti università-società non subiscono una trasformazione radicale». Bourdieu individua alcune misure per l'accesso e la selezione dei docenti, per la carriera e la distribuzione del potere e delle responsabilità. Propone l'elaborazione di un programma di trasformazione con la partecipazione di tutti i rappresentanti «realmente rappresentativi» di tutti i gruppi che sono coinvolti nell'istituzione educativa, «a tutti i livelli e anche degli esclusi» (Bourdieu, 1968: 64). Insomma, Bourdieu fa notare come la democratizzazione promessa dalla politica della modernizzazione repubblicana degli anni '60 e '70 non abbia modificato la distribuzione disuguale delle risorse educative nella società ed è convinto che non si può cambiarla, dal momento che il punto di partenza per una reale innovazione non può non essere la conoscenza scientifica delle condizioni di trasmissione del sapere e del modo in cui l'insegnamento è strutturato e funziona.

In *Homo academicus* Bourdieu analizza nello specifico queste condizioni di trasmissione del sapere ma anche di produzione della conoscenza scientifica, di consolidamento della «vigilanza epistemologica» di chi sa di provare a conoscere, per cambiarlo, un oggetto sociale costruito da chi è oggetto stesso della costruzione sociale. Dimostra, scrivendo e pubblicando questa analisi, come la conoscenza scientifica vada rinforzata dalla epistemologia riflessiva, costruendo come oggetto sociale se stesso, mettendosi in gioco in prima persona. Bourdieu ha analizzato le istituzioni dell'insegnamento superiore, l'università e le *grandes écoles*, campi di produzione e di riproduzione delle élite culturali, collegati all'arena politica e alla società più ampia. Il suo apparato di concetti consente di leggere la struttura sociale dell'accademia, da un lato, come una distribuzione di capitali materiali e simbolici, e dall'altro, come schemi mentali, giudizi e comportamenti di agenti che costruiscono una realtà relazionale, relativamente mutevole nello spazio e nel tempo. Nell'ana-

lisi dell'accademia francese non solo si ritrovano tutte le sfaccettature dell'ontologia e dell'epistemologia di Bourdieu, ma qui c'è anche, di fatto, la sua riflessione esperienziale, che è proprio ciò che, nella sua antropologia, costituisce la riflessività «anti-narcisistica» degli intellettuali, specificamente dei sociologi. Da sociologo, quindi, Bourdieu analizza l'élite intellettuale e accademica di prossimità e, evidentemente, parte dall'esperienza di sé, mettendoci la sua sofferenza, quella, come alcuni dicono (Boschetti 2003, o Lescourret, 2008, per esempio), derivata dal suo percorso, dal fatto di vivere da «miracolato», visto che non è annoverabile tra i «nativi», in quel mondo accademico di cui sfida le gerarchie, anche quelle disciplinari.

Homo academicus è uno studio della struttura del campo scientifico nella sua versione accademica. Come per tutti i campi che ha preso a oggetto di indagine, i più svariati, come si è detto, nel campo accademico Bourdieu mette alla prova la sua visione ontologica, quella secondo cui il mondo sociale è letto e interpretato da una specifica posizione sociale, con la particolarità che in questo caso esiste un coinvolgimento emotivo di chi, come Bourdieu, lo studia e lo interpreta dall'interno, mentre vi è completamente immerso, anzi «preso», come lui stesso dice. Ma questo coinvolgimento, che Bourdieu esplicita e dichiara pubblicamente, piuttosto che essere un'interferenza negativa, rappresenta una socio-analisi, un «lavoro di anamnesi» (Wacquant, 1989: 3), una messa in scena della riflessività del sociologo. Manifesta, infatti, la preoccupazione di controllare in termini epistemologici il modo in cui traduce la lettura delle strutture sociali in «lettura restituita» e l'azione generativa del suo «inconscio sociale» in «pratica di ricerca». Come dichiara in molte occasioni, la ricerca e le riflessioni contenute in questo libro sono quanto di più difficoltoso ha fatto nella sua carriera.

Per Bourdieu, nel campo accademico si definiscono giochi e interessi specifici irriducibili ad altri campi, esiste una dinamica conflittuale per la distribuzione di capitali «specifici» e «simbolici» e anche per la definizione e per il controllo dei «confini» o delle «barriere» per gli «entranti». Qui si rappresenta un incontro fatale, sotto l'egida dell'«omologia», l'«incontro» tra due storie, quella soggettivata nell'habitus e quella oggettivata e istituzionalizzata in forma di campo, un incontro che si sostanzia in reazioni

e in traiettorie differenti perché differenti sono le percezioni associate a una definita posizione nel campo. In altri termini, si può dire che chi entra nel campo, non necessariamente un nativo per il quale l'incontro è più facile, opera una scelta ragionevole, piuttosto che razionale (niente a che vedere con il soggetto della *rational choice*), una «ragionevolezza» che caratterizza la logica dell'azione attraverso un processo condizionato dagli schemi mentali inconsci, acquisiti come habitus primari, secondari, scientifici, e pronti a creare aspettative rispetto alla collocazione nei posti possibili nel mondo accademico.

Questo incontro è l'evento per cui «la complicità ontologica tra l'habitus e il campo si è posta all'origine dell'adesione al gioco, dell'*illusio*» (Bourdieu, 1982: 47 sgg.). L'*illusio* è quel concetto bourdieusiano che indica «l'investimento nel gioco» e che nell'accademia passa attraverso il rito istituzionale che gli conferisce una funzione, ma che prima dà la possibilità di entrare nel gioco¹⁰. Bourdieu utilizza questo termine contro i razionalisti, ma anche contro i teorici del dono (Lescourret, 2008, 2012), nel senso pascaliano di divertimento, un termine la cui etimologia è *ludus* e, per questo, cita Huizinga di *Homo ludens* (1988). C'è analogia tra campo e gioco, perciò l'*illusio* appare come un'implicazione, un rapporto incantato, un interesse a giocare un gioco, ma un interesse non economico, perché l'interesse economico è frutto di un processo storico in un determinato campo, il mercato. L'*illusio*, invece, è l'interesse al «disinteressamento», un possibile «atto disinteressato» (Bourdieu 1994: 151), e gioca in un campo come

¹⁰ La questione è stata posta anche come una nozione «(mis)usata» da Costey (2005: 13-27), forse perché Bourdieu la usa molto di più nei suoi ultimi lavori, e per perfezionare la sua teoria dell'azione. Anche se accedere all'università impone una conversione, un lento processo di cooptazione che equivale a una seconda nascita, dice Bourdieu (1980: 113-114), Costey trova un paradosso perché l'*illusio*, da un lato, è appannaggio dei nativi e, dall'altro, è un denominatore comune nel campo, cosa che è difficile da ammettere. Costey vede l'*illusio* come un regime d'esistenza in un mondo sociale la cui organizzazione non è messa in discussione e dove regna l'armonia, ma probabilmente questo autore con omologia o complicità ontologica intende l'armonia tra habitus e campo e non una precondizione di una tensione processuale.

quello scientifico (o artistico) dove l'economia è simbolica, il capitale è simbolico e il riconoscimento è il segno più importante di distinzione. L'*illusio* appare una preconditione di un coinvolgimento in un regime di esistenza nel campo, in un processo caratterizzato dalle tensioni tra una traiettoria, che evolve, e una struttura di relazioni anch'essa con dimensioni dinamiche. Quindi, appare in un momento essenziale, spazio-temporale, sospeso per rendere possibile la conciliazione di un senso oggettivo e di uno soggettivo, la conciliazione tra le attese soggettive e le possibilità statistiche.

L'*illusio* è, dunque, come una libido, una pulsione dell'individuo a entrare nel campo, un forte coinvolgimento in un gioco per cui «vale la pena», e vale per chi è coinvolto nell'obiettivo del gioco, mentre per altri può essere indifferente, quindi è anche un principio di percezione valido solo per chi lo percepisce, quasi una fede pratica, mentre può essere «illusione» per coloro che sono estranei (Bourdieu, 1988). Per questo l'accesso appare un'esperienza mistica, una sorta di battesimo, una rinascita, che assicura il biglietto d'ingresso nel campo accademico, dove, richiamando l'*ethos* durkheimiano, Bourdieu svela le regole dell'economia simbolica e la dipendenza del successo dai giudizi, e come l'accumulazione di capitale simbolico funzioni solo in ragione della credenza degli agenti nella legittimità dei valori. In realtà, sottolinea Costey (2005: 21-23), dalla logica della vocazione e da quella che qualifica le relazioni di potere e di carriera come devozione e consacrazione, logica che svela «l'economia dei riconoscimenti» e i processi di accumulazione di potere simbolico, prende in prestito un linguaggio religioso, spesso ri-concettualizzando termini antichi della filosofia, rimettendoli nel presente storico. Questo perché Bourdieu non solo vuole rinnovare la sociologia, quella positivista e weberiana, e costruire una nuova epistemologia delle scienze sociali, ma soprattutto perché così pensa di dare la possibilità di vedere quello che non si è visto, andando oltre la conoscenza pre-costituita, di usare immagini e configurazioni medievali per mostrare quanto del passato sia ancora presente, come peraltro hanno fatto prima di lui Weber, Elias, Panofsky e Simmel.

Leggendo *Homo academicus* si ha l'impressione che Bourdieu sveli una realtà dove funzionano meccanismi di dominazione sim-

bolica nelle condizioni di formazione e di trasmissione della conoscenza scientifica, critica e riflessiva, tale da essere strumento di libertà, per sostituirla con una realtà dove i docenti universitari possano avere un'esperienza quasi artistica, certo interessata al disinteressamento. Come si è visto, con i suoi scritti disturbanti, con la sua «sociologia della conoscenza della conoscenza», ha denunciato e ha indicato i modi per riformare l'intero sistema educativo, chiamando dapprima a raccolta alcuni colleghi e poi intervenendo politicamente a favore di un cambiamento istituzionale, nell'appello per la riforma dell'università durante il Maggio 1968. Ma, in *Homo academicus*, Bourdieu sembra anche mostrare che tutte le proposizioni che la sociologia enuncia si applicano al soggetto che fa la scienza, a partire da lui stesso, in quanto sociologo educatore. Proprio per svelare la «*self-deception, la mensonge à soi même*», quel sentimento inconscio e collettivo che vincola e lascia fuori la libertà, lo scienziato sociale disvela «i meccanismi che danno origine al feticismo» (Bourdieu, 1982: 32), quelli insiti nei riti istituzionali, che rispondono alla ricerca di riconoscimento. Nei riti accademici Bourdieu scopre «le radici antropologiche dell'ambiguità del capitale simbolico», costituito dalla gloria e dalla reputazione, che sono al principio di una ricerca egoista di soddisfazione dell'amor proprio, che è un irresistibile perseguimento dell'approvazione da parte degli altri (Bourdieu, 1997: 224 sgg.).

Per la prima volta edito in Italia, *Homo academicus* è un libro di Bourdieu tra i più discussi, da annoverare tra i classici della sociologia, se si accetta tra le proposte di definizione di «libro classico» di Calvino (1995), quella che riguarda «un'opera che provoca incessantemente un pulviscolo di discorsi critici su di sé ma continuamente se li scrolla di dosso». Già dalla sua pubblicazione, nel 1984, presso le Éditions de Minuit, e soprattutto con l'edizione inglese del 1988 (traduzione di Collier), questo libro ha suscitato molti commenti, soprattutto da parte di autorevoli rappresentanti della comunità scientifica (si ricordano le recensioni di Charle, 1986, e Arliaud, 1985, poi di Collins, 1989, e Fisher, 1990), e ancora di recente è stato oggetto di analisi approfondita (Moreno Pestaña, 2012). Come per tutte le opere di Bourdieu, il ventaglio dei commenti va da chi, a un estremo, si annovera tra i «Bour-divin»,

quelli che accettano tutto ciò che scrive «Bour-dieu» al pari di un dogma e non azzardano una sola critica (questi termini sono molto diffusi tra i sociologi francesi, e lo ricorda Lescouret, 2008: 4, all'inizio della biografia su Bourdieu, così come egli stesso all'ultima pagina della sua auto-analisi), e chi, all'altro estremo, evidenzia le contraddizioni nei suoi scritti e nei suoi comportamenti, arrivando a fare acre ironia sul suo stile di scrittura, che a dire il vero non è certo fluido.

In Italia, come è stato detto, non si è prestata molta attenzione a *Homo academicus*. Eppure, c'è una lezione che possiamo trarre dall'analisi che Bourdieu ha fatto del campo accademico francese e pensare alla sua trasferibilità «transculturale», come suggerisce Robbins (2004). A chi vede la sua analisi molto *embedded* nella cultura europea e in particolare quella francese, si potrebbe poi rispondere con quello che ha detto Bourdieu, quando ha parlato del campo e delle sue leggi di funzionamento, e della possibilità di astrarre la forma assunta da alcuni meccanismi, per esempio quelli del dominio, di ragionarci su per «omologia» e cercare di capire come funzionano in campi diversi (Bourdieu, 1984: 113-120 e, più recentemente, 2002: 6), o quando, all'indomani della traduzione di *Homo academicus* in inglese nell'intervista con Wacquant (1989: 12), dice che analizzando lo stesso campo accademico in altre nazioni si può cercare di capire, per esempio, il differente ruolo dell'intellettuale pubblico, insomma l'autonomia relativa del campo universitario dal campo della politica. Ora, con la traduzione italiana, si potrà discutere delle logiche di funzionamento del nostro campo accademico per sostituire l'*homo academicus gallicus* con l'*homo academicus italicus*, raccogliendo un simpatico suggerimento dato, in occasione di uno scambio di idee, da Loïc Wacquant, il quale chiude con una postfazione questa versione italiana del libro di Bourdieu.

Bibliografia

- ARLIAUD M. (1985), *Homo academicus*, «Revue française de sociologie», 26, 4, pp. 713-719.
- ATKINSON W. (2012), *Where now for Bourdieu-inspired Sociology?*, «Sociology», 46, 1, pp. 167-173.
- BECELLONI G. (2006a), *Introduzione alla nuova edizione*, in BOURDIEU P., PASSERON J.-C., *I delfini: gli studenti e la cultura*, Guaraldi, Rimini.
- (2006b), *Introduzione alla nuova edizione*, in BOURDIEU P., PASSERON J.-C., *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi d'insegnamento*, Guaraldi, Rimini.
- BECKER H., PESSIN A. (2006), *Dialogue sur les notions de Monde et de Champ*, «Sociologie de l'Art», 8, 1, pp. 163-180.
- BONICHI F. (2010), *Istituzioni educative e riproduzione dell'ordine sociale*, in PAOLUCCI G., *Bourdieu oltre Bourdieu*, Utet, Torino.
- BOSCHETTI A. (2003), *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu. Con un inedito e altri scritti*, Marsilio, Venezia.
- BOURDIEU P. (1967), *Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée*, «Revue Internationale de sciences sociales», XIX, 3, pp. 367-388.
- (1968), *Appel à l'organisation des États Generaux*, ora in POUPEAU F., DISCEPOLO T. (a cura di), *P. Bourdieu. Interventions politiques, 1961-2001: science sociale et action politique*, Agone, Marseille.
- (1977), *The Forms of Capital*, in HALSEY A.M. et alii (a cura di), *Education: Culture, Economy and Society*, Oxford University Press, Oxford.
- (1980), *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris; trad. it., *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005.
- (1982), *Leçon sur la leçon*, Éditions de Minuit, Paris; trad. it., *Lezione sulla lezione*, Marietti, Genova 1991.
- (1984) *Questions de sociologie*, Éditions de Minuit, Paris.
- (1987), *Choses dites*, Éditions de Minuit, Paris.
- (1988), *Intérêt et désintéressement*, «Cahiers du GRS», 7.
- (1989), *Retours sur la réception des héritiers et de la reproduction*, ora in POUPEAU F., DISCEPOLO T. (a cura di), *P. Bourdieu. Interventions politiques, 1961-2001: science sociale et action politique*, Agone, Marseille.
- (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris; trad. it., *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna 1995.
- (1997), *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris; trad. it., *Meditazioni pascaliane*, il Mulino, Bologna 1998.

- (2001), *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, Raison d'agir, Paris; trad. it., *Il mestiere di scienziato*, Feltrinelli, Milano 2003.
- (2002), *Les conditions sociales de la circulation internationale des idées*, «Actes de la recherche in sciences sociales», 5, pp. 109-118.
- (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Raison d'agir, Paris; trad. it., *Questa non è un'autobiografia. Elementi per una autoanalisi*, Feltrinelli, Milano 2005.
- BOURDIEU P., CHAMBOREDON J.-C., PASSERON J.-C. (1968), *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Mouton-Bordas, Paris; trad. it., *Il mestiere di sociologo*, Guaraldi, Rimini-Firenze 1976.
- BOURDIEU P., WACQUANT L. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Paris; trad. it., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; versione originale, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- BOURDIEU P., CHARTIER R. (2011), *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, edizioni Dedalo, Bari.
- BOUVERESSE J., ROCHE D. (a cura di) (2004), *La liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu 1930-2002*, Odile Jacob, Paris.
- BURAWOY M., (2011), *La domination est-elle si profonde? Au-delà de Bourdieu et de Gramsci*, «Actuel Marx», 50, pp. 166-190.
- (2012), *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment* (con Karl von Holdt), University of Witwatersrand Press, Johannesburg.
- CALVINO I. (1995), *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano.
- CHARLE C. (1986), *Homo academicus*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», XLI, 1, pp. 97-100.
- COLLINS R. (1989), *Homo Academicus*, «American Journal of Sociology», 95, 2, pp. 460-463.
- COSTEY P. (2005), *L'illusio chez Pierre Bourdieu. Les (més)usages d'une notion et son application au cas des universitaires*, «Tracés», 8, pp. 13-27.
- D'ERAMO M. (2002), *Introduzione alla nuova edizione*, BOURDIEU P., *Campo del potere e campo intellettuale*, Manifestolibri, Roma.
- DIMAGGIO P. (1979), *On Pierre Bourdieu*, «The American Journal of Sociology», 84, 6, pp. 1460-1474.
- FISHER D. (1990), *Homo Academicus*, «The Journal of Higher Education», 61, 5, pp. 581-591.
- GIANNINI M. (2011), *Prefazione*, in BOURDIEU P., CHARTIER R., *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, edizioni Dedalo, Bari.
- HUIZINGA J. (1988), *Homo ludens*, Einaudi, Torino.
- LAHIRE B. (a cura di) (2001), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu, dettes et critiques*, La Découverte, Paris.
- LESCOURRET M.-A. (2008), *Bourdieu*, Flammarion, Paris.
- (2012), *Bourdieu politique*, «Cités», 3, 51, pp. 9-15.

- LOUIS E. (a cura di) (2013), *L'insoumission en héritage*, PUF, Paris.
- MORENO PESTAÑA J.L. (2012), *Homo Academicus and the Analysis of Intellectual Fields*, «Academia», 2, 1, pp. 69-92.
- NASH R. (2003), *Social Explanation and Socialization: On Bourdieu and the Structure, Disposition, Practice Scheme*, «The Sociological Review», 51, pp. 43-62.
- PAOLUCCI G. (2002), *L'impegno della ragione sociologica contro le maschere del dominio: qualche riflessione sul progetto scientifico di Pierre Bourdieu*, «Quaderni di sociologia», 46, 29, pp. 151-161.
- (2009), *Pierre Bourdieu. Strutturalismo costruttivista e sguardo relazionale*, in GHISLENI M., PRIVITERA W. (a cura di), *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine*, Utet, Torino, pp. 77-115.
 - (a cura di) (2010), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Torino.
- PITZALIS M. (2012), *Effetti di campo. Spazio scolastico e riproduzione delle disuguaglianze*, «Scuola democratica», 6, pp. 26-42.
- ROBBINS D. (2004), *The Transcultural Transferability of Bourdieu's Sociology of Education*, «British Journal of Sociology of Education», 25, 4, pp. 415-430.
- SALENTO A. (2004), *Il campo e il gioco. Appunti su Bourdieu*, Manni, San Cesario di Lecce.
- (2010), *Un ospite di poco riguardo: Pierre Bourdieu in Italia*, in PAOLUCCI G. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Torino, pp. 281-316.
- SALLAZ J.J., ZAVISCA J. (2007), *Bourdieu in American Sociology, 1980-2004*, «Annual Review of Sociology», 33, 1, pp. 21-41.
- SANTORO M. (2008), *Putting Bourdieu in the Global Field*, introduzione al simposio *The International Circulation of Sociological Ideas: The Case of Pierre Bourdieu*, «Sociologica», 2.
- (2009a), *How «Not» to Become a Dominant French Sociologist: Bourdieu in Italy, 1966-2009*, «Sociologica», 2-3.
 - (2009b), *Introduzione alla nuova edizione*, in BOURDIEU P., *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna.
 - (2010), «Con Marx, senza Marx». *Sul capitale di Bourdieu*, in PAOLUCCI G. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Torino, pp. 142-172.
- SAPIRO G. (2010), *Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell'habitus*, ivi, pp. 85-108.
- SAPIRO G., BUSTAMANTE M. (a cura di) (2009), *Translation as a Measure of International Consecration. Mapping the World Distribution of Bourdieu's Books in Translation*, «Sociologica», 2-3.
- SASSATELLI R. (2002), *Corpi in pratica: 'Habitus', interazione e disciplina*, «Rassegna italiana di sociologia», 43, 3, pp. 429-457.
- SILVA F.B., WARDE (a cura di) (2010), *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives*, Routledge, London.

- SWARTZ D. (2010), *Sociologia e politica: le forme dell'impegno politico di Bourdieu*, in PAOLUCCI G. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Torino, pp. 54-82.
- VANDENBERGHE F. (1999), *The Real is Relational: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism*, «Sociological Theory», 17, 1, pp. 32-67.
- WACQUANT L. (1989), *For a Socio-Analysis of Intellectuals: On Homo Academicus. Interview with Pierre Bourdieu*, «Berkeley Journal of Sociology», 34, pp. 1-29.
- (2004), *Following Pierre Bourdieu into the Field*, «Ethnography», pp. 387-414.
 - (2009), *L'habitus come oggetto e come strumento: riflessioni su come si diventa pugile*, «Etnografia e ricerca qualitativa», 1, pp. 5-20.