

## **Pierre Bourdieu e la svolta riflessiva nell'antropologia culturale italiana.**

Fabio Dei

Qual è stato l'impatto di Pierre Bourdieu sugli studi italiani di antropologia culturale? Proporrò una risposta a due facce. Da un lato c'è stato un impatto importante, legato non tanto a specifiche esperienze etnografiche di Bourdieu, come quella kabila, ma alla sua epistemologia della ricerca sociale e alla sua concettualizzazione del potere. Lo testimonia l'ormai ampia disseminazione del lessico bourdieusiano (*habitus*, *campo*, *pratiche*, *violenza simbolica* etc.) soprattutto fra gli studiosi delle generazioni più giovani – anche se non è detto che dietro questo uso vi sia sempre un'influenza di prima mano; così come assai significativo è il sistematico arrivo del nostro autore nei manuali italiani di antropologia culturale (Pasquinelli, Mellino 2010, Pavanello 2009, Dei 2012a, Fabietti 2011). Dall'altro lato, tuttavia, Bourdieu è stato singolarmente ignorato dal filone forse più importante dell'antropologia italiana della seconda metà del Novecento: mi riferisco agli studi “demologici”, centrati attorno allo studio di una cultura popolare identificata nei termini delle nozioni gramsciane di egemonia e subalternità. *La distinzione*, in particolare, avrebbe potuto portare linfa vitale a questo settore di studi in una fase (gli anni '80 e '90) di crisi dell'impianto teorico e della stessa identità disciplinare. Così non è stato: eppure le potenzialità della “critica sociale del gusto” restano ancora oggi cruciali per il destino della stessa categoria di “cultura popolare”.

Come detto, non sono tanto i lavori di etnografia algerina a imporre Bourdieu all'attenzione delle discipline DEA (demoetnoantropologiche) italiane. È vero che Tullio Tentori ne aveva proposto un estratto già nei primi anni Settanta, all'interno di una antologia sull'antropologia economica (Tentori 1974). Tuttavia in ambito DEA non c'è stata quella fase di “sistematica importazione” di Bourdieu - come si esprime Marco Santoro (2009, p. 7) - che ha caratterizzato la sociologia negli anni '70 e '80. Il nostro autore ha forse scontato proprio il fatto di essere identificato come sociologo. Sono infatti anni in cui i due ambiti disciplinari si contrappongono con una certa forza. L'antropologia italiana del dopoguerra si era sviluppata in polemica con il “naturalismo” delle scienze sociali classiche e degli studi “applicati”: i sociologi, che lavoravano sullo stesso terreno (ad esempio le realtà rurali del Mezzogiorno), erano visti con un certo sospetto. Inoltre la diversa scala di sviluppo, che avrebbe portato in pochi decenni la sociologia a una presenza universitaria di quasi dieci volte superiore a quella DEA, ha causato una sorta di complesso di inferiorità - curiosamente espresso in esigenze di distinzione e prese di distanza dal “sociologismo”.

In questa situazione, l'interesse per Bourdieu è stato semmai favorito proprio dalla sua mancata legittimazione da parte del *mainstream* accademico (Santoro 2009, Paolucci 2011, p. 114 sgg.). L'incontro è avvenuto a partire dagli anni '90, in relazione ai lavori marcatamente epistemologici di Bourdieu: *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, *Le sens pratique* e forse, più di ogni altro, *Réponses*. Il volume-intervista con Loïc Wacquant si è imposto all'attenzione per la tempestiva traduzione italiana (1992), per il carattere di sintesi e forse anche perché l'espressione "antropologia riflessiva", usata nel sottotitolo, lo collegava direttamente alle inquietudini teoriche di quegli anni (si vedano fra l'altro alcune recensioni al volume uscite su riviste specialistiche: Giglia 1993, Cannada Bartoli 1993). Inquietudini teoriche: tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90 si dissolvono i paradigmi che avevano dominato le discipline DEA nei decenni precedenti: quello marxista e quello semiotico-strutturale. Le novità più influenti sono l'antropologia interpretativa di Clifford Geertz e gli approcci che venivano allora impropriamente definiti "postmoderni", rappresentati da autori come James Clifford e George E. Marcus. Pur nella loro diversità, si tratta di indirizzi radicalmente antipositivisti, che riflettono sulle condizioni politiche e retoriche della costruzione del sapere etnografico e antropologico, mettendo in gioco la soggettività del ricercatore e ogni troppo ingenuo realismo rappresentativo. Tutto ciò spinge la disciplina a una svolta di tipo "riflessivo" forse più forte di quella che negli stessi anni attraversa la sociologia. I temi della soggettività e dell'autorità etnografica, la critica radicale al realismo rappresentativo, i nessi tra letteratura e scienze sociali, il carattere politicamente situato della conoscenza antropologica dominano i dibattiti di quegli anni.

È appunto in tale cornice che matura l'interesse per Bourdieu, nel cui impianto teorico si intravede una versione della riflessività in grado di sfuggire a certi limiti della svolta interpretativa: vale a dire l'exasperato soggettivismo e la rinuncia a una teoria forte del potere. Soprattutto quest'ultimo aspetto emerge nella discussione italiana. Il concetto bourdieusiano di pratiche sembra l'efficace antidoto contro la libera fluttuazione di significati e contro il (presunto) culturalismo degli approcci ermeneutici. La "oggettivazione dell'oggettivatore", a sua volta, è per così dire una versione della riflessività che evita gli eccessi "confessionali" o i vezzi autobiografici e letterari che si fanno strada nei resoconti della ricerca sul campo. Le pratiche diventano per alcuni studiosi l'unità di ricerca etnografica: e questa è una innovazione di grande rilievo rispetto a fasi precedenti della ricerca mirate piuttosto alla "rilevazione" di tratti o repertori culturali, come se si trattasse di entità in qualche modo già depositate sul territorio. Beninteso, non si tratta di una "scuola" o di un filone compatto di studi: singoli ricercatori, in modalità autonome, intraprendono a cavallo degli anni 2000 percorsi di etnografia riflessiva accomunati da quello che

potremmo chiamare uno spirito bourdieusiano. In essi i temi classici del folklore e del “patrimonio intangibile” sono de-essenzializzati, e riconfigurati come aggregati di pratiche, campi di tensioni politiche. È il caso della fenomenologia religiosa, della cerimonialità e della festa, pietre angolari delle precedenti stagioni di studi, ricondotte adesso alle “dimensioni pragmatiche, quotidiane e concrete delle relazioni sociali”; cosicché l’etnografia diviene “una riflessione sulle poste sociali, politiche e intellettuali” in gioco in situazioni [...] nelle quali, adoperando precise politiche della rappresentazione e attraverso determinate strategie comunicative, i diversi «actants» definiscono sia i contorni categoriali e sociali, i contesti molteplici e interconnessi del proprio agire, sia il proprio posizionamento al loro interno” (Palumbo 2009, pp. 18, 20). Traggo quest’ultima citazione dal lavoro di Berardino Palumbo (2003, 2009) sulla “guerra dei santi” in un paese siciliano, che rappresenta probabilmente l’esempio teoricamente più convinto e consapevole di questa strategia interpretativa. Qui i confini tra le consolidate partizioni subdisciplinari (ad esempio antropologia religiosa e antropologia politica) perdono decisamente di senso. Qualcosa di analogo si verifica in campi come l’antropologia medica (Pizza 2005), l’antropologia museale e gli studi sul patrimonio (v. p.es. i saggi raccolti in Padiglione 2009).

Qui l’influenza di Bourdieu si intreccia e talvolta si confonde con quella di numerosi altri indirizzi – in particolare con la *Critical Anthropology* americana, con forme di analisi del discorso ispirate da Foucault, Said e (in modo del tutto diverso) De Certeau, con gli approcci fenomenologici centrati sulle politiche del corpo e della quotidianità. Inoltre questa nuova letteratura antropologica si distanzia da Bourdieu per la centralità assegnata all’etnografia e a pratiche di ricerca immersiva (di un tipo che può essere accostato forse soltanto, fra le opere del sociologo francese, allo stile di *La misère du monde*). Nondimeno, come ripeto, si tratta di lavori che ruotano attorno ai concetti di “pratica” e di “campo”, all’istanza riflessiva e al rapporto tra potere e pratiche simboliche. Questo impianto rappresenta fra l’altro una potenziale interfaccia fra antropologia e sociologia, e spinge oggi a superare le difficoltà di comunicazione che hanno storicamente caratterizzato (in Italia ancor più che altrove, come detto) i rapporti tra le due discipline.

C’è però un altro punto di giunzione tra Bourdieu e la tradizione DEA italiana che non ha ricevuto – a me pare – la dovuta attenzione. Il tratto forse più caratterizzante dell’antropologia italiana del dopoguerra, e certamente il più conosciuto sul piano internazionale, è stata l’elaborazione di una teoria della cultura popolare basata sui *Quaderni del carcere* di Gramsci. Sviluppata da autori come De Martino, Bosio e Cirese, tale teoria ha riletto il folklore classico (in sostanza, il repertorio di tratti culturali del mondo contadino) in termini di rapporti tra le strategie egemoniche delle

classi dominanti e le forme di adattamento e talvolta di resistenza dei ceti subalterni. Su questa base si è pensato di poter fondare una vera e propria nuova disciplina, denominata “demologia”, che assume come proprio oggetto le forme culturali connotate, appunto, come subalterne.

Il problema della demologia è: che rapporti vi sono tra le stratificazioni sociali e quelle culturali? In che modo il potere economico e politico produce differenze culturali? Riguardo il mondo contadino la risposta non è difficile: il relativo isolamento spaziale, l'impossibilità di accedere agli strumenti di produzione e diffusione dell'alta cultura, le condizioni di vita radicalmente diverse da quelle dei ceti borghesi e urbanizzati fanno della cultura contadina una realtà peculiare. Le cose si fanno più complesse in relazione alla classe operaia – certamente subalterna ma che non produce organicamente una cultura propria, ed ha anzi una vita culturale basata prevalentemente sul consumo di prodotti – materiali e comunicativi – del mercato di massa. E cosa succede poi con i processi di modernizzazione che disgregano il mondo contadino e le classi tradizionali, rendendo più segmentata, mobile e complessa la stratificazione sociale? E con l'educazione e i mezzi di comunicazione di massa, che minano l'esclusività delle sfere culturali e la coestensione di capitale economico e culturale? Per dirla in modo assai sintetico (rimando per un'argomentazione più accurata a Dei 2013), la demologia italiana entra in crisi di fronte a questi fenomeni di trasformazione sociale, ai quali non riesce a adeguare l'impianto gramsciano. Incapace di staccarsi dal vecchio repertorio folklorico (la festa, il canto popolare, la fiaba trasmessa oralmente etc.), ne insegue l'autenticità in antitesi ai fenomeni di massa e all'industria culturale, oppure ne studia le forme contemporanee di revival e patrimonializzazione. Non si chiede però dove si sposti, nelle società contemporanee, la linea di demarcazione (o, se vogliamo, il fronte di tensione), fra l'egemonico e il subalterno; come si possano riconoscere le differenze culturali connesse all'appartenenza sociale nel contesto del consumo di massa e della globalizzazione mediale.

È qui che l'incontro con certi aspetti del pensiero di Bourdieu avrebbe potuto rivelarsi cruciale. Mi riferisco naturalmente soprattutto a *La distinzione*, un libro che sorprendentemente non è mai entrato nel canone della demologia, anche se sembra composto proprio per rispondere alle sue domande. Non entrerò nella complessa questione dei rapporti tra Bourdieu e Gramsci. È noto come il primo non gradisse particolarmente l'accostamento, ammettendo di aver letto Gramsci relativamente tardi e mostrandosi molto critico verso la sua nozione di intellettuale organico. Eppure è difficile sottrarsi non solo a un generico raffronto tra i due, in quanto pensatori post-marxisti che mettono a fuoco il tema del dominio simbolico, le relazioni fra potere e cultura e la figura dell'intellettuale come mediatore tra esse

(Burawoy 2010) ; ma anche all'impressione di una netta convergenza di approccio sui temi del gusto popolare e della distinzione. Le pagine di Gramsci sulla letteratura popolare, ad esempio, possono esser lette come riflessioni sulla formazione di segmenti storicamente mutevoli di gusti distintivi; e non è difficile trovare in molti passi dei *Quaderni* riferimenti al carattere incorporato delle disposizioni di classe, in un senso non troppo lontano dal concetto di *habitus* (Pizza 2003). D'altra parte, potremmo ben intendere lo studio di Bourdieu come uno sviluppo della linea gramsciana, modellato però su un tipo di società ormai radicalmente mutata rispetto a quanto aveva in mente Gramsci. Le analogie erano state viste ad esempio con grande tempismo nel dibattito latino-americano: "La società organizza la distribuzione – diseguale – dei beni materiali e simbolici, e al tempo stesso organizza nei gruppi e negli individui la relazione soggettiva con tali beni, le aspirazioni, la coscienza di cosa ciascuno può possedere. È in questa strutturazione della vita quotidiana che si insinua l'egemonia, [...] nella forma di dispositivi inconsci, iscritti nel proprio corpo, nell'ordinamento del tempo e dello spazio, nella coscienza di ciò che è possibile e di ciò che è irraggiungibile". Così scriveva nei primi anni '80 Nestor G. Canclini (1984, p. 73), fondendo proprio Gramsci e Bourdieu, e aprendo l'antropologia allo studio del consumo di massa – un passo che gli studi italiani non vogliono o non possono compiere. Lo sviluppo di una etnografia delle pratiche, nel senso che abbiamo visto sopra, supera la prospettiva folklorica in relazione agli eventi della sfera pubblica: il suo tema più caratteristico sono infatti le feste e le performance celebrative, "decostruite" nei termini di strategie politiche e retoriche dell'azione sociale. Ma senza affrontare il consumo non si ha accesso alla frattura egemonia/subalternità nella sfera privata e domestica, nelle routine della vita quotidiana, nel rapporto con la cultura materiale e l'estetica – insomma nelle dimensioni più profonde della costituzione soggettiva e dell'identità sociale.

Credo che occorra ripartire da qui per restituire un senso alla tradizione demologica (Dei 2012b). Il che significa ripartire da *La distinzione* e dalla sua idea-chiave: la circolazione diseguale di beni materiali e simbolici non configura universi culturali chiusi e statici nei quali gli attori sarebbero imprigionati, ma un'arena di risorse fluide che gli attori stessi sfruttano in modi creativi e mutevoli nelle loro strategie di posizionamento sociale. L'impianto di Bourdieu è tutt'altro che deterministico (malgrado sia proprio questa la più frequente accusa rivolta a *La distinzione*): esalta al contrario l'agentività dei gruppi e dei singoli, pur all'interno delle coordinate generali definite dall'*habitus*. Ciò aiuta a correggere una lettura "essenzialista" di Gramsci in cui la demologia talvolta è caduta, pensando alla "cultura subalterna" come a un oggetto compatto e positivo da descrivere nello stesso modo in cui, poniamo, Malinowski descriveva la cultura trobriandese: e cioè isolandone i tratti

rispetto a quelli egemonici, come se egemonico e subalterno potessero rappresentare l'oggetto di due discipline diverse. “Tra tutti i comportamenti e le concezioni culturali essi [gli studi demologici] isolano e studiano quelli che hanno uno specifico legame di «solidarietà» con il «popolo» (in quanto distinto dalle «élites»”), scriveva A. M. Cirese (1973, p. 13) in un manuale-manifesto della demologia, uscito all'inizio degli anni '70. Tale “isolamento”, assolutamente non giustificato nella prospettiva gramsciana, ha impedito di capire che la “subalternità” di un tratto culturale è una qualità fluida che viene costantemente negoziata nel processo sociale (rimando su questo punto a Dei . Bourdieu ci aiuta proprio in questo. Al centro de *La distinzione* vi è la lotta sui giudizi di volgarità: i celebri sociogrammi di Bourdieu non parlano di come i gusti o le preferenze rispecchiano la condizione sociale, ma del potere di dire che i gusti degli altri sono *kitsch*. E in un contesto di forte mobilità, di frammentazione sociale e di disgiunzione fra capitale economico e culturale, si tratta di una lotta molto complessa, nella quale difficilmente si stabilizzeranno culture in senso quasi-antropologico.

Tutto questo investe riflessivamente gli intellettuali e gli stessi demologi. La loro “scoperta” della bellezza e dell'autenticità del folklore, contro la volgarità inautentica della cultura di massa, si colloca evidentemente in una dinamica distintiva peculiare. Dal Romanticismo ad oggi gli studiosi del “popolare” non sono stati mai osservatori esterni e neutrali delle tensioni tra egemonico e subalterno (e neppure semplici agenti del potere egemonico, come vuole la più banale critica), ma parte in causa di quelle tensioni e di quelle dinamiche. Si potrebbe forse leggere la storia di questi studi e la valorizzazione del “folk” come strategia specifica di ceti medi ad alto capitale culturale; e osservare che il disgusto per i prodotti dell'industria culturale, bollati come “borghesi” dai demologi gramsciani, rappresenta paradossalmente il più caratteristico atteggiamento estetico borghese (rimando per questo a Dei 2002, e per un tentativo di esercizio autoriflessivo a Dei 1999).

In definitiva, mi pare che non abbiamo ancora finito di pensare *La distinzione* – anzi, in antropologia abbiamo appena cominciato. Concludo con un cenno alle mie ricerche degli ultimi anni sulla “cultura materiale domestica”, più precisamente sugli oggetti ordinari in famiglie toscane di classe media. In parte tale ricerca si è concentrata sugli oggetti come materia prima della memoria culturale: archivi e collezioni commemorative volte a costruire la continuità nel tempo (e talvolta nello spazio) di vincoli familiari, di relazioni di lignaggio e di allenza, che sono in sé sempre più labili. In parte la ricerca ha invece riguardato l'estetica sociale, girando attorno proprio a una delle più celebri formulazioni di Bourdieu (1979, p. 76): “Se è possibile leggere tutto lo stile di vita di un gruppo nello stile del suo mobilio e del suo abbigliamento, non è solo perché queste proprietà sono l'oggettivazione delle

necessità economiche e culturali che ne hanno determinato la selezione, ma è anche perché i rapporti sociali oggettivati negli oggetti familiari, sia nel loro lusso che nella loro povertà, sia nella loro «distinzione» che nella loro «volgarità», sia nella loro «bellezza» che nella loro «bruttezza», si impongono attraverso esperienze corporee profondamente inconscie”. C’è qui un programma di ricerca tutt’altro che esaurito, che spinge a cercare la cultura negli strati più ovvii e banali – e dunque più profondi – delle pratiche quotidiane: che è poi la peculiarità, se ve n’è una, dell’approccio antropologico. Con la necessità, semmai, di coniugare l’approccio bourdieusiano con una dimensione più consapevolmente storica. Se vi è un limite in *La distinzione* è forse il carattere rigidamente sincronico dell’analisi di come i rapporti sociali sono oggettivati nelle cose. Nel nostro lavoro sulle culture domestiche (Dei 2009, Aria 2012) le cose, così come le relazioni, sono apparse in perpetuo movimento - nel senso che il loro significato può esser compreso solo in relazione ai costanti mutamenti del sistema degli oggetti, delle categorie e dei valori morali ed estetici che lo accompagnano. Mutamenti rapidissimi, i quali fanno sì ad esempio che un oggetto tecnologico possa in pochi anni transitare dallo status di novità a quello di obsolescenza a quello di vintage, o che il kitsch sia risignificato come raffinato collezionismo; e fanno sì, sul piano sociale, che per una generazione il mantenimento della continuità debba passare da un rapporto con le cose trasgressivo rispetto a quello delle generazioni precedenti (è il paradosso già osservato: almeno dal ’68 in poi è stato necessario *épater le bourgeois* per restare borghesi). Al di là di questo, le domande poste da Bourdieu continuano ad apparire cruciali. E in parte anche le risposte. Nella nostra ricerca, è stata una sorpresa constatare quanto i modelli dell’estetica che Bourdieu chiama borghese da un lato e popolare-operaia dall’altro siano ancora validi – in un tempo e in un contesto così diversi da quello della sua ricerca. È come se gli stili e i soggiacenti principi (ad esempio l’avversione “popolare” per l’astrattismo e il formalismo e l’irresistibile attrazione “borghese” per l’autenticità) mantenessero una loro fondamentale coerenza malgrado la frammentazione dei quadri sociali – con la mescolanza di variabili quali il reddito, l’educazione e l’istruzione, la generazione, la collocazione in città o in provincia, l’origine familiare e geografica. È attorno a questo tipo di questioni che si misura oggi il tema dell’egemonia culturale e, con esso, il senso stesso di una possibile demologia.

#### Riferimenti bibliografici:

Aria, M., 2012, “Cultura domestica e strategie di distinzione”, *L’uomo. Società tradizione sviluppo*, II (1-2), pp. 31-39.

Bourdieu, P., 1979, *La distinction. Critique sociale du Jugement*, Paris, Minuit; trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 1983.

Bourdieu, P., Wacquant, L., 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil; trad. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

Burawoy, M., 2010, "Cultural Domination: Gramsci meets Bourdieu", <http://burawoy.berkeley.edu/Bourdieu.htm>.

Canclini, Nestor Garcia, 1984, "Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular", *Nueva Sociedad*, 71, pp. 69-78.

Cannada Bartoli, V., "Le risposte di Bourdieu", *Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane*, 3, pp. 101-103.

Cirese, A.M., 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.

Dei, F., 1999, "Strategie della distinzione", in P. Ginsborg, F. Ramella (a cura di), *Un'Italia minore-. Famiglia, istruzione e tradizioni civiche in Valdelsa*, Firenze, Giunti, pp. 155-84.

Dei, F., 2002, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, Meltemi.

Dei, F., 2008, "Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici", *Lares*, LXXIV (2), 2008. pp. 445-64.

Dei, F., 2009, "Oggetti domestici e stili familiari", *Etnografia e ricerca qualitativa*, II (82), pp. 279-93.

Dei, F. 2012a, *Antropologia culturale*, Bologna, Il Mulino.

Dei, F., 2012b, "L'antropologia italiana e il destino della lettera D", *L'uomo. Società tradizione sviluppo*, n.s., II (1-2), pp. 97-114.

Dei, F., 2013, "Dal popolare al populismo: ascesa e declino degli studi demologici in Italia", *Meridiana*, 77, pp. 83-100.

Fabietti, U., *Storia dell'antropologia*, terza edizione, Bologna, Zanichelli.

Giglia, A., 1996, "Le risposte di Bourdieu: un contributo alla riflessione sui problemi dell'antropologia del mondo contemporaneo", *La ricerca folklorica*, 34, pp. 93-103.



Padiglione, V., a cura di, 2009, *Etnografie del contemporaneo: pratiche e temi degli antropologi*, numero speciale di *AM. Antropologia museale*, 22.

Palumbo, B., 2003, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi.

Palumbo, B., 2009, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere

Paolucci, G., 2011, *Introduzione a Bourdieu*, Roma-Bari, Laterza.

Pasquinelli, C., Mellino, M., 2010, *Cultura. Introduzione all'antropologia*, Roma, Carocci

Pavanello, M., 2009, *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Bologna, Zanichelli

Pizza, G., 2003, "Antonio Gramsci e l'antropologia medica ora. Egemonia, agentività e trasformazioni della persona", *AM. Rivista della società italiana di Antropologia medica*, 15-16, pp. 33-52

Pizza, G., 2005, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci,

Santoro, M., 2009, "How «not» to become a dominant French sociologist: Bourdieu in Italy", 1966-2009, *Sociologica*, 2-3, pp. 1-81