

پل زنی بین مطالعه‌ی فرهنگ و دین: اقتصاد سیاسی قدرت نمادین پی‌یر بوردیو

دیوید سوآرتز*

ترجمه‌ی حسن محدثی**

چکیده

ویژه‌گی‌های کلیدی جامعه‌شناسی فرهنگ پی‌یر بوردیو در پرتو سهم بالقوه‌شان برای جامعه‌شناسی دین بررسی شده است. شیوه‌هایی که بوردیو بر حسب آن‌ها، مارکس و وبر را برای بسط شبکه‌ای تحلیلی به‌منظور مطالعه‌ی فرهنگ و دین شرح می‌دهد، بررسی شده است. این جستار ویژه‌گی‌های کلیدی جامعه‌شناسی فرهنگ پی‌یر بوردیو را در پرتو سهم بالقوه‌شان برای جامعه‌شناسی دین بررسی می‌کند. بوردیو خودش توجه کمی به مطالعه‌ی دین نشان داده است. در عین حال، ویژه‌گی‌های مهم روی‌کردش به مطالعه‌ی فرهنگ از ماتریالیسم مارکس و به‌ویژه، از جامعه‌شناسی دین ماکس وبر الهام می‌گیرد.

اقتصاد سیاسی قدرت نمادین بوردیو

بوردیو جامعه‌شناسی قدرت نمادینی را مطرح می‌کند که در آن او به موضوع مهم روابط بین فرهنگ، قشربندی، و قدرت می‌پردازد. او بر آن است که کش‌مکش بر سر وجهی اجتماعی^۲ بُعد بنیادی کل زنده‌گی اجتماعی است. در این کش‌مکش، منابع فرهنگی، فرآیندها، و نهادها افراد را در سلسله‌مراتبی رقابتی و خودتداوم‌بخش^۳ نگه می‌دارد. او از این مدعای تند دفاع می‌کند که کل نمادهای و کرد و کار فرهنگی از سلیقه‌های هنری، سبک پوشاک، و عادات خوراک گرفته تا دین، علم، و فلسفه - در حقیقت تا خود زبان - علائق^۴ و کارکردی را برای افزایش تمایز اجتماعی تجسم می‌بخشند. بوردیو بر این تمرکز می‌کند که چه‌گونه این کش‌مکش‌های اجتماعی از طریق دسته‌بندی‌های نمادین شکسته می‌شوند، چه‌گونه کرد و کار فرهنگی افراد و گروه‌ها را در درون طبقه‌ی رقابت‌جو و سلسله‌مراتب منزلتی جای می‌دهد، چه‌گونه میدان‌های نسبتاً مستقل تضاد افراد و گروه‌ها را در کش‌مکش بر سر منابع ارزش‌مند بهم پیوند می‌زند، چه‌گونه عوامل کش‌مکش می‌کنند و راه‌بردهایی را برای دستیابی به علائق‌شان در درون چنین

* استادیار جامعه‌شناسی واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی

² social recognition
³ self-perpetuating
⁴ interests

میدان‌هایی دنبال می‌کنند، و چه‌گونه در انجام چنین کارهایی عاملان ناخواسته نظم فشربندی اجتماعی را بازتولید می‌کنند. در روی‌کردش به فرهنگ، بورديو یک اقتصاد سیاسی کرد و کار نمادین را که نظریه‌ای در باب علائق نمادین، نظریه‌ای در باب سرمایه‌ی فرهنگی، و نظریه‌ای را در باب قدرت نمادین دربرمی‌گیرد، بسط می‌دهد. این‌ها بحث‌های نظریه‌ای مرتب، و با حدود مرز مشخص نیستند اما مضامینی را که با هم هم‌پوشانی و درهم‌نغوذی دارند، جهت می‌دهند. آن‌ها طیف وسیعی از تأثیرات فکری از جمله مارکسیسم، ساختارگرایی، و پدیدارشناسی را ترسیم می‌کنند. اما همان‌طور که بروباکر (Brubaker 1985) خاطر نشان می‌سازد، ماکس وبر از سنت جامعه‌شناسی کلاسیک، مهم‌ترین تأثیر را بر کار بورديو داشته است. غیرممکن است که ته‌وتوی پیچیده‌گی کامل این نظریه‌ها را درآوریم و کل مراتب نوآوری‌های مفهومی بورديو را در این جستار مجمل پوشش دهیم [۳]. با وجود این، نشان دادن این‌که بورديو چه‌گونه از مارکس و از جامعه‌شناسی دین وبر برای بسط جامعه‌شناسی کرد و کار فرهنگی بهره می‌گیرد، ممکن است.

فراروی از ایده‌آلیسم و ماده‌گرایی

در هسته‌ی طرح فکری بورديو بالغ بر ۳۰ سال این مسأله‌ی محوری در تفکر اجتماعی غربی - [محوری] از مارکس به این‌سو - قرار داشت: بحث بین ایده‌آلیسم فرهنگی و ماده‌گرایی تاریخی. جامعه‌شناسی بورديو تلاش پرورگی را در یافتن راهی میانه معرفی می‌کند که از دوقطبی ایده‌آلیسم/ماده‌گرایی کلاسیک از طریق ارائه‌ی برداشتی مادی‌گرایانه و در عین حال غیرتقلیل‌گرایانه از زنده‌گی فرهنگی فرا می‌رود. تفکر اش با مارکس آغاز می‌شود اما به‌نحو اساسی‌تری از وبر بهره می‌گیرد [۴].

مارکس

بورديو، هم‌چون مارکس، بر تفوق تضاد و نابرابری اجتماعی طبقه‌بنیاد در جوامع مدرن تأکید دارد. در عین حال، او به‌شدت منتقد برداشت‌های تقلیل‌گرایانه‌ی طبقاتی از زنده‌گی اجتماعی و دینی است. بورديو ماده‌گرا است، به این معنا که او آگاهی انسانی را در زنده‌گی اجتماعی عملی ریشه‌یابی می‌کند. او هم‌چنین به اشکال آگاهی کاذب یا به تعبیر اش، "کج‌فهمی" روابط قدرت می‌پردازد. او این فکر مارکسی را که نظام‌های نمادین، کارکردهای اجتماعی سلطه و بازتولید نابرابری طبقاتی را انجام می‌دهد، می‌پذیرد. در عین حال، بورديو منتقد این دیدگاه در باب ایده‌ئولوژی است که به‌قوت بر کارکردهای اجتماعی کالاها و کرد و کار نمادین تمرکز می‌کند بدون این‌که نشان دهد که چه‌گونه آن‌ها ویژه‌گی‌هایی ضروری برای ایفای کرد و کار اجتماعی‌اند.

در حالی که بورديو این مدعای مارکسی را که دین ایده‌ئولوژی است، می‌پذیرد، در جداسازی بعد نمادین زنده‌گی اجتماعی به‌منزله‌ی جدا و مشتق از مؤلفه‌های مادی بنیادی‌تر زنده‌گی اجتماعی مقاومت می‌کند. خلاصه، او تمایز مفهومی زیرساختار / روساختار را به‌منزله‌ی چیزی که آشخور اش در دووجهی کلاسیک ایده‌آلیسم / ماده‌گرایی است و بورديو معتقد به فراروی از آن است، رد می‌کند. در این‌جا بورديو از مارکسیسم ساختارگرای

¹ mis-recognition

لوئیس آلتوسر (1970) که یکی از مهم‌ترین مراجع فکری بوردیو در دهه‌ی ۱۹۶۰ و ۱۹۱۰ بود [کذا فی الاصل]، فاصله می‌گیرد. بوردیو در نگاه ماده‌گرایانه‌ی اساسی آلتوسر و تأکید اش بر خودسالاری نسبی دین و فرهنگ از سیاست و اقتصاد سهمیم می‌گردد. با این همه، موضع بوردیو از اساس آلتوسری نیست. بوردیو (Bourdieu 1984a: 467)، ملهم از تز نخست مارکس در باب فوئرباخ که بر وحدت مبنایی کل زنده‌گی اجتماعی به‌منزله‌ی فعالیت عملی تأکید دارد، این فکر را که هستی اجتماعی می‌تواند به‌صورت عرصه‌های متمایز هم‌چون امر اجتماعی، امر فرهنگی، و امر اقتصادی قطعه‌قطعه شود و به‌نحو سلسله‌مراتبی سازمان داده شود، رد می‌کند. بوردیو بیش از آن‌که اشکال گوناگون مفصل‌بندی روساختار و زیرساختار را توضیح دهد، همان‌طور که آلتوسری‌ها چنین می‌کردند، بر آن است که این دو قلمرو در وهله‌ی نخست از هم جدا نیستند. بوردیو درصدد نوشتن علم کلی کرد و کار است که ابعاد مادی و نمادین را با هم ترکیب می‌کند و بدین ترتیب، بر وحدت بنیادی زنده‌گی اجتماعی تأکید می‌کند. با وجود این، توجه محوری بوردیو به مسأله‌ی روابط بین سویه‌های نمادین و مادی زنده‌گی اجتماعی و بین ساختار و عاملیت تا حدی از مواجهات نخستین‌اش با این سنت مارکسیستی خاص سرچشمه می‌گیرد.

و بر

بوردیو به‌خاطر ابزارهای مفهومی [لازم] برای پروردن نظریه‌ای در باب کالاها و کرد و کار نمادین -نظریه‌ای که می‌بایست هم از تقلیل‌گرایی طبقاتی و هم از ایده‌آلیسم فراتر رود- از مارکس به ماکس وبر روی می‌کند. بوردیو می‌گوید وبر "کسی که به‌هیچ وجه مخالف مارکس نیست، چنان‌که عموماً تصور می‌شود، با نظریه‌ای معنویت‌گرایانه از تاریخ در واقع، شیوه‌ی ماده‌گرایانه‌ی تفکر را به درون عرصه‌هایی می‌برد که ماده‌گرایی مارکسیستی عملاً آن‌ها را برای معنویت‌گرایی و انهاد" (Bourdieu 1990b: 17). بوردیو وبر را ارائه‌کننده‌ی یک "اقتصاد سیاسی دین" می‌بیند که "تمام نیروی بالقوه‌ی تحلیل ماده‌گرایانه‌ی دین را بدون تخریب خصلت کاملاً نمادین این پدیده" آشکار می‌سازد (Bourdieu 1990a: 36). یک هدف محوری جامعه‌شناسی بوردیو پروردن مدل وبر در باب اقتصاد سیاسی دین برای کل زنده‌گی فرهنگی و اجتماعی است. به‌راستی، بوردیو جامعه‌شناسی فرهنگ‌اش را واجد همان خصلتی می‌داند که جامعه‌شناسی وبر داشت، وبری که از "مدل اقتصادی برای کشاندن نقد ماده‌گرایانه به قلمرو دین" استفاده کرد (Bourdieu 1990a: 107). این باید ماده‌گرایی‌ای "تعمیم‌یافته" یا "ریشه‌ای" باشد، اما ماده‌گرایی‌ای که از تقلیل‌گرایی طبقاتی که بوردیو (Bourdieu 1990b: 17; 1993: 12) معتقد است وجه مشخصه‌ی مارکسیسم است، احتراز می‌کند. بوردیو معتقد است او در این ماده‌گرایی تعمیم‌یافته راهی را برای فراروی از دووجهی ایده‌آلیسم / ماده‌گرایی در علوم اجتماعی یافته است.

علائق نمادین

کار بوردیو پرورش مفهوم کالاها و علائق ایده‌آل ماکس وبر را بازمی‌نمایاند (Gerth and Mills 1970: 280). فکر "علاقه‌ی دینی" از تأکید وبر بر خصلت "این جهانی" رفتار برانگیخته‌شده از اعتقاد دینی می‌آید. وبر می‌نویسد که "اولیه‌ترین اشکال رفتار برانگیخته‌شده از عوامل دینی یا جادویی معطوف به این جهان‌اند" (Weber 1987: 399).

او با تأکید بر این که "رفتار یا اندیشه‌ورزی دینی یا جادویی نباید از مراتب سلوک هدف‌مند هرروزه جدا در نظر گرفته شود، به‌ویژه چون حتا اهداف کنش‌های دینی و جادویی نیز عمدتاً اقتصادی‌اند" (Weber 1978: 400). بوردیو می‌گوید وبر از ره‌گذر تأکید بر خصلت "این‌جهانی" رفتار برانگیخته‌شده از عوامل دینی، "راهی برای پیوند زدن محتواهای گفتمان اسطوره‌ای (و حتا نحو‌اش) را با علائق دینی کسانی که آن‌را تولید می‌کنند، اشاعه می‌دهند و دریافت می‌کنند"، تدارک دید (Bourdieu 1990b: 4). بدین ترتیب، وبر وسیله‌ای برای ربط دادن اعتقادات و کرد و کار دینی با علائق آن کسانی که آن‌ها را تولید و اداره می‌کنند، فراهم ساخت.

بوردیو (Bourdieu 1987c: 122) اما مفهوم "علاقه‌ی دینی" وبر را "فقط ضعیف پرورده شده" می‌داند، چون دامنه‌ی علاقه را محدود می‌سازد به "تعیین شده بودن به‌دست شرایط هستی‌عاملان". برعکس، بوردیو تأکید دارد که علائق دینی - و به‌نحو کلی‌تر علائق نمادین - "در شکل‌شان و شرایط بیان‌شان از طریق تدارک دین و کنش حرفه‌داران دینی¹ نیز تعیین می‌شوند. با وجود این، اندیشه‌ی وبر به آدمی اجازه می‌دهد که نظام اعتقادات و کرد و کار دینی را هم‌چون بیان تغییر شکل‌یافته‌ای از راه‌بردهای دسته‌های متفاوت متخصصانی که بر سر انحصار اداره‌ی کالاهای رستگاری با هم در حال رقابت‌اند و راه‌بردهای طبقات متفاوت ذی‌نفع در خدمات‌شان برساند (Bourdieu 1991a: 4).

بوردیو فکر علاقه را برای پوشش دادن کالاهای غیرمادی از ره‌گذر گفتن این‌که همه‌ی کرد و کارها اساساً "علاقه‌بند" اند، خواه به‌سوی فقره‌های مادی خواه به‌سوی فقره‌های نمادین جهت یافته باشند، وسعت بخشید. او منطق محاسبه‌ی اقتصادی را به "همه‌ی کالاها، مادی و نمادین بدون فرق‌گذاری، توسع داد؛ کالاهایی که به‌خاطر پرمقاصی بودن در یک شکل‌بندی اجتماعی خاص، فی‌نفسه به‌منزله‌ی کم‌یاب و ارزش‌مند معرفی می‌شوند" (Bourdieu 1977: 178). بوردیو می‌خواهد "نظریه‌ی کلی اقتصاد کرد و کار" را ایجاد کند، نظریه‌ای که "همه‌ی کرد و کارها" را به‌منزله‌ی هدف‌مند در بیشینه کردن سود مادی یا نمادین تحلیل خواهد کرد (Bourdieu 1990b: 209). برنامه‌ی تحقیقی که او مطرح می‌سازد، می‌بایست آن‌چه را که به‌طور مرسوم به‌منزله‌ی اشکال اعمال و اشیاء اقتصادی (نظیر علاقه‌بند و مادی) و غیراقتصادی (نظیر غیرعلاقه‌بند و نمادین) تصور می‌شده است، وحدت بخشد. بدین ترتیب، علائق نمادین و علائق مادی به‌منزله‌ی دو شکل به‌یک‌اندازه عینی علاقه نگریسته می‌شوند. کنش‌گران علائق نمادین و نیز مادی را دنبال می‌کنند و تحت شرایط خاص یکی را به‌خاطر دیگری مبادله می‌کنند.

با این همه، وبر در عین توسع دادن فکر علاقه از کالاهای مادی به کالاهای ایده‌ای، تمایزات تحلیلی را برای انواع متفاوت رفتار حفظ می‌کند. وبر (Weber 1978: 24-25, 339) به‌لحاظ تحلیلی انواع زیر اعمال را از هم متمایز می‌سازد: "به‌نحو ابزاری عقلانی"، ارزشی-عقلانی، "عاطفی"، و "ستی". وبر هر کنش ابزاری را اقتصادی تلقی نکرد. کنش برای اقتصادی بودن باید نیازی را برآورده سازد که به منابع نسبتاً نادر و شمار محدودی از کنش‌ها وابسته است. چنین تمایزاتی در کار بوردیو در یک‌دیگر محو می‌شوند. وانگهی، این فکر که کنش معطوف به علاقه

¹ religious professionals

² profit

است، در نزد بوردیو پیش‌انگاشته‌ای بنیادی^۱ است نه فرضیه‌ای برای آزمون‌گری. و او این را که آیا پاره‌ای اعمال در مقایسه با بقیه می‌توانند بیش‌تر معطوف به علاقه‌ی شخصی باشند یا نه، لحاظ نمی‌کند.

به‌رغم این زبان اقتصادی، بوردیو ماده‌گرایی تعمیم‌یافته‌اش را به‌منزله‌ی کاملاً متمایز از اقتصادگرایی در نظر می‌گیرد، چون چشم‌انداز اش فایده‌گرایی مادی را به‌عنوان فقط یک شکل از پی‌گیری بیش‌تر تعمیم‌یافته‌ی علاقه می‌بیند. بدین ترتیب، او ادعا می‌کند که در حال نگارش "علم کلی اقتصاد کرد و کار" است که بر اساس آن "علم کرد و کار اقتصادی فقط مصداق خاصی است" از این برنامه‌ی کلی‌تر (Bourdieu 1977: 183). او به‌نحوی حاد اقتصاد کرد و کار اش را از نظریه‌ی عامل عقلانی متمایز می‌سازد. معطوف به علاقه بودن کرد و کار [علاقه‌بند بودن] در نزد بوردیو دلالت بر محاسبه‌ی رسمی یا آگاهانه‌ی هزینه‌ها و فایده‌ها ندارد. به‌علاوه، اعمال اغلب در سطحی سر بسته، رغبت‌آمیز^۲، و پیش‌اندیشه‌ورانه^۳ رخ می‌دهند که رسوبات گذشته را از ره‌گذر جامعه‌پذیری اولیه‌ی [برآمده از] امتیازات و عدم امتیازات گوناگون مرتبط با پس‌زمینه‌ی طبقه‌ی اجتماعی منعکس می‌سازند. او به‌نحوی حاد نظرگاه‌اش را در باب کرد و کار چونان چیزی رغبت‌آمیز، در تضاد با دو نظرگاه به‌نحو ریشه‌ای مخالف می‌داند که کنش را یا سرزده از محاسبه‌ی عقلانی یا سرزده از تعیین ساختاری می‌بینند [۵].

سرمایه‌ی فرهنگی

گسترش فکر علاقه‌ی دینی و بر به بوردیو امکان می‌دهد مفاهیمی چون "سرمایه‌ی دینی" و "سرمایه‌ی فرهنگی" را به‌منزله‌ی اشکال قدرت تقلیل‌ناپذیر اگر چه قابل مبادله با سرمایه‌ی اقتصادی بسط دهد. بوردیو منابع را به‌منزله‌ی سرمایه، وقتی که آن‌ها به‌منزله‌ی یک "رابطه‌ی اجتماعی قدرت" (Bourdieu 1989: 375) از طریق بدل شدن به ابژه‌های کش‌مکش عمل می‌کنند، مفهوم‌سازی می‌کند - [ابژه‌های کش‌مکش می‌شوند چون] به‌منزله‌ی منابع ارزش‌مند [نقش ایفا می‌کنند]. مفهوم "سرمایه‌ی دینی" بوردیو (Bourdieu 1991a: 9) به فکر "صلاحیت" دینی^۴ و بر نزدیک است. سرمایه‌ی دینی معرف "کار نمادین انباشته‌شده" است و به "شکل‌گیری میدانی دینی" ربط داده می‌شود، جایی که گروهی از متخصصان دینی قادر اند اداره‌ی کالاها و خدمات دینی را در انحصار خود درآورند. سرمایه‌ی دینی منبع قدرتی است چون مستلزم شکلی از "خلع ید عینی"^۵ از طریق شکل دادن "غیرروحانیان" است؛ کسانی که در مقام تعریف فاقد منابع ارزش‌مندی اند که تحت مهار متخصصان قرار دارد اما در عین حال خواهان آن‌اند. مفهوم سرمایه‌ی فرهنگی بوردیو طیف وسیعی از منابع هم‌چون فصاحت کلام^۶، آگاهی فرهنگی عمومی، پسندهای زیبایی‌شناختی^۷، شناخت علمی، و صلاحیت آموزشی^۸ را پوشش می‌دهد. منظور اش این است که فرهنگ (در وسیع‌ترین معنای کلمه) می‌تواند به منبع قدرت بدل شود.

¹ fundamental presupposition

² dispositional

³ pre-reflective

⁴ religious qualification

⁵ objective dispossession

⁶ verbal facility

⁷ aesthetic preferences

⁸ educational credentials

بدین ترتیب، بورديو از طريق كشاندن منطق علائق شخصى به عرصه‌ى غيرمادى -جايى كه او اعتبار^۱، شرف^۲، شناخت، و صلاحيت‌هاى آموزشى را به منزله‌ى اشكال سرمايه شناسايى مى‌كند- مصداقى براى خصلت تقليل ناپذير بازنمايى‌هاى فرهنگى^۳ به منزله‌ى اشكال قدرت مى‌سازد. مطابق نظر بورديو، عاملان راه‌بردهاى سرمايه‌گذارى را در كالاهاى فرهنگى تعقيب مى‌كنند، درست همان‌طور كه آنان در مورد كالاهاى اقتصادى چنين مى‌كنند. افراد، خانواده‌ها، و گروه‌ها مى‌توانند اقلام فرهنگى^۴ و نيز اقلام اقتصادى را انباشت نمايند. وانگهى، امتياز و اعتبار از طريق اشكال سرمايه‌ى فرهنگى به صورت بينانسلى^۵ قابل انتقال است. خانواده‌هايى كه در تعليم و تربيت بيش تر كودكانشان سرمايه‌گذارى مى‌كنند، شكل فرهنگى سرمايه‌گذارى را به منظور حفظ يا افزايش شرايط مادى فرزندانشان دنبال مى‌كنند. بدین ترتیب، بورديو اندیشیدن در باب منابع غیرمادى ارزش مند به منزله‌ى اشكال سرمايه را مفيد مى‌يابد، [البته] تا آن حد كه بتوان آن‌ها را انباشت، مبادله كرد و براى سود سرمايه‌گذارى نمود. بورديو مى‌گويد يك وظيفه‌ى مهم جامعه‌شناسى توضيح توليد، گردش^۶، و مصرف اشكال گوناگون سرمايه‌ى فرهنگى و اقتصادى است. تحت چه شرايطى و به چه ميزان اين اشكال متمايز سرمايه، به‌نحو متقابل به اشكال تبديل پذير^۷ قدرت بدل مى‌شوند؟

لازم است مفهوم سرمايه‌ى فرهنگى بورديو از مفهوم "سرمايه‌ى انساني" گرى بکر (Becker 1976) متمايز شود. برخلاف نظريه پردازان سرمايه‌ى فرهنگى، بورديو بر تنوع طبقه بنیاد^۸ هم در معنا و هم در كاربردهاى انواع گوناگون سرمايه تمرکز مى‌كند. وانگهى، نظريه‌ى بورديو در باب كنجش انساني آن‌طور كه با مفهوم ملكه‌اش^۹ پيش كشیده است، در پيش فرض‌هاى انسان شناختى ديده‌گاه عامل عقلاىى سهيم نمى‌شود. عاملان بورديو راه‌بردهايى را دنبال مى‌كنند اما نه به منزله‌ى بيشينه‌سازان آگاه^{۱۰} وسايل محدود براى دست‌يابى به اهداف مطلوب. "انتخاب"‌هاى شان ضمنى، عملى، و رغبت‌آمیز اند؛ منعكس كننده‌ى مواجهه‌ى بين سرمايه‌ى انباشته شده‌شان و رغبت‌هاى^{۱۱} متناظرشان از جامعه پذيرى گذشته و فرصت‌هاى كنونى و موانع ميدانى كه آنان در آن عمل مى‌كنند.

مفاهيم علاقه‌ى نمادين^{۱۲} و سرمايه‌ى نمادين بورديو هم چنين لازم است از نظرگاه "جعبه ابزار"^{۱۳} اعمال فرهنگى آن سوئيدلر (Swidler 1986) متمايز شود. اگر چه در تأكيد بر عامليت^{۱۴} و ويژه‌گى‌هاى عملى فرهنگ بيش تر تشابه وجود دارد تا در باب هنجارها و ارزش‌ها، بورديو كم تر از سوئيدلر اراده‌گرايانه^{۱۵} است؛ او بر درون نشيني گروهى^{۱۶} كنجش فردى تأكيد دارد. وانگهى، بورديو بيش تر از سوئيدلر بر بعد قدرت منابع فرهنگى -ظرفيتشان براى شكل دهى سلسله مراتب اجتماعى- تأكيد مى‌كند.

1 prestige
2 honor
3 cultural representations
4 cultural items
5 intergenerational
6 circulation
7 convertible
8 class-based
9 habitus
10 conscious maximizers
11 dispositions
12 symbolic interest
13 tool kit
14 agency
15 voluntaristic
16 group embeddedness

قدرت نمادین

بورديو مفاهيم فرّه و مشروعيت را از ماکس وبر مي گيرد تا نظريه‌اي را در باب قدرت نمادين بسط دهد [۶]. اين نظريه بر نقش فعال ايفاشده از طريق پيش فرض‌هاي بديهي در شکل‌گيري و حفظ روابط قدرت تاکيد مي‌کند. نظير وبر، بورديو بر آن است که اعمال قدرت محتاج مشروعيت است. بورديو مي‌گويد که منطق علاقه‌ي شخصي مبنای همه‌ي کرد و کارها - به‌ويژه، کرد و کار در حوزه‌ي فرهنگي - است که به‌منزله‌ي منطق "بي‌علاقه‌گي" ^۱ "دچار کج‌فهمي" مي‌شود. "کج‌فهمي" نزد بورديو مفهوم مهمي است؛ خویشاوند با فکر "آگاهي گاذب" در سنت مارکسيستي، کج‌فهمي دال بر "انکار" علائق‌هاي اقتصادي و سياسي موجود در مجموعه‌ي کرد و کار است. بورديو بدین ترتيب، مي‌گويد که کرد و کار نمادين توجه را از خصلت علاقه‌بند^۲ کرد و کار منحرف مي‌کند و بدین وسيله، برای نمايش‌شان به‌منزله‌ي تعقيبات بي‌علاقه‌گي^۳ سهيم مي‌گردد. فعاليتها و منابع در قدرت نمادين تا حدی که آنها از علائق مادي مبنایی جدا تلقی می‌شوند و از این‌رو، به‌منزله‌ي باز نمودکننده‌ي اشکال بي‌علاقه‌ي فعاليتها و منابع دچار کج‌فهمي مي‌گردند، يا مشروعيت حاصل مي‌کند. افراد و گروه‌هايی که قادر اند از دگرشد علاقه‌ي شخصي به بي‌علاقه‌گي بهره ببرند، چيزی را به‌دست مي‌آورند که بورديو آن را "سرمایه‌ي نمادين" مي‌نامد (see Bourdieu 1972:227-243, 1977:171-83, 1990b:112-21, 1991b:163-170). سرمایه‌ي نمادين "سرمایه‌ي انکارشده" است [۷]. آن رابطه‌هاي "علاقه‌بند" مبنایی را به چيزی تغيير چهره مي‌دهد که بدان مربوط است؛ به آنها مشروعيت مي‌بخشد. سرمایه‌ي نمادين شکلي از قدرت است که به‌منزله‌ي قدرت درک نمی‌شود بل که به‌منزله‌ي مطالبات مشروع در جهت تصدیق^۴، تمکين^۵، اطاعت، يا خدمات ديگران درک مي‌گردد.

کار نمادين

در نظر بورديو تمرکز وبر بر مولدان ديني^۶، کليدی فراهم مي‌کند برای فهم اين که چه‌گونه در آفرينش سرمایه‌ي نمادين، روابط علاقه^۷ به روابط بي‌علاقه‌گي^۸ تغيير شکل داده مي‌شوند. "کار نمادين" به‌دست متخصصان است که روابط قدرت را به اشکال شرافت‌مندی^۹ بي‌علاقه تغيير شکل مي‌دهد (Bourdieu 1977:171). بورديو (Bourdieu 1987c:122-124, 1991a:5-13) تحليل به‌نحو خاص بصيرت‌آمیز وبر (Weber 1978:1177-1181) را در باب "اخلاقي شدن"^{۱۰} و "نظام‌مند شدن"^{۱۱} نیازهاي ديني بورژوازي شهری بالنده، در حکم محصول کار ديني متخصصان برجسته مي‌سازد. کار ديني متخصصان، [انواع] فهم‌هاي ديني را

¹ disinterest
² interested character
³ disinterested pursuits
⁴ recognition
⁵ deference
⁶ religious producers
⁷ relations of interest
⁸ disinterested relations
⁹ honorability
¹⁰ ethicalization
¹¹ systematization

درباره‌ی شرایط خاص اجتماعی حیات^۱ گروه‌های ویژه می‌آفریند. کار نمادین، قدرت نمادین را از طریق تغییر شکل دادن روابط علاقه به معانی بی‌علاقه‌گی تولید می‌کند.

لذا بوردیو نقش مهمی را به مولدان نمادین (نظیر هنرمندان، نویسندگان، معلمان، ژورنالیست‌ها، و روحانیان) در مشروعیت‌بخشی به نظم اجتماعی از طریق تولید سرمایه‌ی نمادین از ره‌گذر کار نمادین نسبت می‌دهد. این البته نقشی است که مارکس به ایده‌ئولوژی نسبت داد، اما بوردیو به‌واسطه‌ی تکیه بر کار نمادین می‌خواهد تأکید کند که ایده‌ئولوژی از پیش داده شده نیست بل که محتاج ایجاد فعال است. وانگهی، بوردیو بر آن است که اغلب کرد و کار روزانه بدون کج‌فهمی در باب خواسته‌های عینی‌شان غیرممکن خواهد بود. به‌عنوان مثال، مبادله‌ی^۲ هدایا می‌بایست به معامله‌ای^۳ مالی تغییر شکل داده شود اگر که درجاتی از کج‌فهمی در باب خواسته‌های عینی‌شان وجود نمی‌داشت. بدین ترتیب، قدرت نمادین به‌منزله‌ی بعد جدایی‌ناپذیر کرد و کارها رؤیت می‌شود. اگرچه بوردیو زبان اقتصاد را به کار می‌گیرد، تأکید اش بر لزوم قدرت نمادین در کرد و کارها، موضع‌اش را از دیدگاه کاملاً فایده‌گرایانه متمایز می‌سازد.

میدان‌های تولید فرهنگی

اگر سرمایه‌ی فرهنگی، نمادین، و اقتصادی متمایز اند، ولو اشکال متقابلاً تبدیل‌پذیر قدرت‌اند، با وجود این آن‌ها شیوه‌های متمایز انباشت و عملیات را طی می‌کنند. همان‌طور که اشکال تولید فرهنگی بسط می‌یابند، آن‌ها قلمروهای کش‌مکش را به‌دست متخصصان برای انحصار بر سر اداره‌شان پدید می‌آورند. با بیان این بعد از اقتصاد سیاسی‌اش در باب قدرت نمادین در جوامع تمایز یافته‌ی مدرن، بوردیو مفهوم "میدان" را بسط می‌دهد. میدان‌ها قلمروهایی را مشخص می‌سازند که اشکال مخصوص سرمایه در آن‌ها تولید، سرمایه‌گذاری، مبادله، و انباشته می‌گردند.

مفهوم میدان از تقارن بین تحقیق بوردیو در جامعه‌شناسی هنر و خوانش‌اش از جامعه‌شناسی دین وبر در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ پدیدار شد (Bourdieu 1987a:33) [۸]. این مفهوم از بحث وبر در باب روابط بین روحانی، پیامبر، و ساحر الهام گرفته شد (Bourdieu 1990a:49) [۹]. وبر علائق مخصوص و متضاد این انواع اصلی رهبری و ساختارهای "رقابتی را که آنان را در تقابل با یک‌دیگر قرار می‌دهد" شناسایی می‌کند (Bourdieu 1990a:107). بوردیو (Bourdieu 1987c; 1992:260) با تکیه بر این‌که چه‌گونه تعاملات بین انواع رهبری دینی به‌دست علائق متضادشان ساختار می‌یابد و چه‌گونه این خواسته‌ها نیز با ساختارهای وسیع‌تر قدرت ربط پیوند می‌یابد، بازتفسیری ساختارگرایانه از تحلیل وبر را مطرح می‌سازد. بوردیو (Bourdieu 1987c: 121) تحلیل وبر را محدود به "دیدگاهی "تعامل‌گرا" متمرکز بر روابط بیناشخصی یا یا بیناسویژکتیو میان عاملان تلقی می‌کند. با وجود این، چشم‌انداز میدان چشم‌اندازی وسیع‌تر از شرایط ساختاری را عرضه می‌کند که تعاملات عاملان را شکل می‌دهد، ولو این‌که آنان از آن‌ها آگاه نباشند. بوردیو (Bourdieu 1911b, 1971a, 1985, 1992:260) نخست این مفهوم را برای هنرمندان و روشن‌فکران فرانسوی به‌منزله‌ی ابزاری برای توجه دادن به علائق مخصوص حاکم بر

¹ existence
² exchange
³ transaction

جهان‌های فرهنگی آنان به کار برد.

میدان به استعاره‌ی فضایی کلیدی در جامعه‌شناسی فرهنگ بوردیو بدل شده است. بوردیو یک میدان را به‌عنوان شبکه‌ای، یا پیکره‌بندی‌ای از روابط عینی بین مواضع تعریف می‌کند. این مواضع به‌نحو عینی به‌دست موقعیت کنونی و بالقوه‌شان در ساختار توزیع گونه‌های قدرت (یا سرمایه) جهت داده می‌شوند؛ [گونه‌های قدرتی] که احکام مالکیت‌اش سودهای مخصوصی را که در این میدان پای‌شان در میان است، در دسترس قرار می‌دهد (Bourdieu 1992: 97).

میدان‌ها را می‌توان به‌منزله‌ی فضاها‌ی ساختاریافته‌ای تصور کرد که حول انواع مخصوص سرمایه سازمان یافته‌اند [۱۰]. میدان‌ها دال بر قلمروهای تولید، گردش، و از آن خودسازی کالاها، خدمات، معرفت، یا منزلت، و مواضع رقابتی اشغال‌شده به‌دست عاملان در کش‌مکش‌شان برای انباشت و انحصار انواع متفاوت سرمایه‌اند. برای مثال، بوردیو از "میدان روشن‌فکری" سخن می‌گوید تا مشخص سازد که ماتریس نهادها، سازمان‌ها، و بازارهایی [در کار اند] که در آن‌ها هنرمندان و نویسندگان بر سر سرمایه‌ی نمادین وجهی مشروع برای کار هنری و ادبی‌شان رقابت می‌کنند. میدان مفهوم شامل‌تری از بازار است؛ به‌منزله‌ی استعاره‌ای فضایی، میدان درجه و سلسله‌مراتب و نیز روابط مبادله‌ای را بین خریداران و فروشندگان پیش می‌کشد. به‌راستی، مفهوم میدان بوردیو را نباید به فکر نئوکلاسیک بازار تقلیل داد. به‌علاوه، این مفهوم میدان نیرویی را پیش می‌کشد؛ جایی که توزیع سرمایه، مجموعه‌ای سلسله‌مراتبی از روابط قدرت را میان افراد، گروه‌ها، و سازمان‌های رقیب منعکس می‌سازد. تعاملات میان عاملان در درون میدان‌ها با جایابی نسبی‌شان در سلسله‌مراتب مواضع شکل داده می‌شوند. بوردیو این مفهوم را در مطالعات سبک‌های زنده‌گی طبقه‌ی اجتماعی، نهادهای آموزش عالی، علم، فرهنگ، حقوق، و دین به‌کار برده است.

بوردیو (Bourdieu 1985) تحلیل میدان را برای ارائه‌ی تفسیری ساختاری فرهنگی از رشد بازارهای فرهنگی و تحصیل‌کرده‌گان^۱ مدرن استفاده می‌کند. تحلیل میدان فرآیندی موازی را مفروض می‌گیرد: به‌منزله‌ی هیأت مولدان فرهنگی پدیدار می‌شود؛ قلمروهای تخصصی شده و نهادی‌شده‌ی تولید، گردش، و مصرف کالاها‌ی نمادین نیز با افزودن خودمختاری از اقتصاد و جامعه‌ی سیاسی^۲ پدیدار می‌شوند. فرضیه‌ی اساسی تحقیق بوردیو در تحلیل میدان این است که همان‌طور که میدان‌های فرهنگی خودمختاری‌شان را از عوامل خارجی به‌دست می‌آورند، ایستارهای روشن‌فکری‌ای^۳ که از سوی عاملان پذیرفته می‌شود، به‌نحو فزاینده‌ای تابعی^۴ از مواضع اشغال شده توسط عاملان در درون این میدان‌ها می‌شود. بدین ترتیب، در تضاد با تحلیل طبقاتی مارکسیستی، بوردیو میدان‌ها را به‌منزله‌ی روابط وساطت‌کننده بین ساختارهای اجتماعی و زنده‌گی فرهنگی می‌بیند.

خصوصیات ساختاری میدان‌ها

بوردیو (Bourdieu 1993: 72) از "قوانین نامتغیر"^۵ یا "سازوکارهای عام"^۱ سخن می‌گوید که مشخصه‌ی

¹ intelligentsia
² polity
³ intellectual stances
⁴ function
⁵ invariant laws

خصوصیات ساختاری^۲ همه‌ی میادین اند. نخست، میدان‌ها قلمروهای کش‌مکش بر سر ضبط و مهار^۳ منابع ارزش‌مند یا اشکال سرمایه‌اند. کش‌مکش میدان حول اشکال خاص سرمایه هم‌چون سرمایه‌ی اقتصادی، سرمایه‌ی فرهنگی، سرمایه‌ی علمی، یا سرمایه‌ی دینی متمرکز می‌شود. برای مثال، سرمایه‌ی فرهنگی خصیصه‌ای کلیدی در میدان روشن‌فکری است در حالی‌که سرمایه‌ی اقتصادی خصیصه‌ی مهمی در جهان تجارت است. همان‌قدر که میدان‌های متعدد وجود دارد، سرمایه‌های متعدد وجود دارد. عاملان هم‌چنین بر سر همین تعاریف که چه چیزی باید منابع بسیار ارزش‌مند در میادین در نظر گرفته شوند، کش‌مکش دارند. این به‌ویژه در میدان‌های فرهنگی جایی که سبک (style) و معرفت به‌سرعت تغییر می‌یابد، صادق است. به‌عبارت دیگر، میدان‌ها قلمروهای کش‌مکش برای مشروعیت‌اند: به زبان بوردیو، برای حق به‌انحصار درآوردن اعمال "خشونت نمادین".

دوم، میدان‌ها فضاها‌ی ساختاریافته‌ی مواضع مسلط و فرودست مبتنی بر انواع و مقادیر سرمایه‌اند. کش‌مکش میدان، کسانی را که در مواضع فرودست^۴ اند با آنانی که در مواضع فرادست^۵ اند، رودرو می‌سازد. کش‌مکش برای موضع در میدان‌ها کسانی را که قادر اند در جاتی از انحصار قدرت را در سر تعریف و توزیع سرمایه اعمال کنند در تقابل با کسانی قرار می‌دهد که می‌کوشند آن امتیازها را تصاحب کنند. به‌طور کلی، بوردیو این تقابل را بین عاملان مستقر و تازه‌واردان در میدان‌ها در حال وقوع می‌بیند. با بیرون کشیدن توصیف ویر از تقابل بین روحانیان و پیامبران، بوردیو این تضاد را برحسب تضادهای کسانی که از راست‌کیشی^۶ دفاع می‌کنند و کسانی که از بدعت^۷ حمایت می‌کنند، به‌تصویر می‌کشد. نزد بوردیو (Bourdieu 1992: 289) این ساختار بنیادی تضاد نه فقط در میدان دینی بل‌که در همه‌ی میدان‌های فرهنگی، الگودار^۸ است. این تقابل راست‌کیش / دگراندیش^۹ کش‌مکشی است برای انحصار مشروعیت^{۱۰} فرهنگی و حق مضایقه^{۱۱} و اعطای^{۱۲} این حرمت‌بخشی^{۱۳} به نام اصول از بن متضاد: اقتدار شخصی که توسط آفریننده حاصل می‌گردد و اقتدار نهادی که توسط آموزگار مورد تأیید قرار می‌گیرد (Bourdieu 1971b: 178).

بوردیو تقابل مشابهی را در میدان‌های روشن‌فکری، به‌ویژه در دانش‌گاه، بین "مدیران فرهنگ"^{۱۴} و "آفریننده‌گان فرهنگ"^{۱۵}، بین کسانی که بدنه‌های مشروع معرفت را بازتولید می‌کنند و انتقال می‌دهند و کسانی که اشکال جدید معرفت را پدید می‌آورند، می‌بیند. در مطالعه‌اش در باب دانش‌کده‌ی دانش‌گاه پاریس، بوردیو (Bourdieu 1988) این تقابل بنیادی را بین آموزگاران و محققان، [و] بین استادان و روشن‌فکران مستقل می‌یابد. در میدان دین، می‌توان

1 universal mechanisms
2 structural properties
3 control
4 subordinate
5 superordinate
6 orthodoxy
7 heresy
8 paradigmatic
9 orthodox/heterodox
10 legitimacy
11 withhold
12 confer
13 consecration
14 curators of culture
15 creators of culture

تقابل مشابهی را بین اداره‌کننده‌گان مذهبی^۱ و روحانی از یک سو و جامعه‌شناسان دین و متألهان از سوی دیگر یافت.

برای بوردیو، در تحلیل میدان‌اش، تعیین‌کننده است که دو راه‌برد متضاد به‌نحو دیالکتیک به‌هم مرتبط اند؛ یکی دیگری را می‌زایاند. راست‌کیشی‌ها، واگشت‌های دگراندیشان^۲ را از طریق منطق تمایز که در میدان‌های فرهنگ عمل می‌کند، به‌وجود می‌آورد [۱۱]. چالش‌گران، محافظ کهنه را وامی‌دارند که در دفاع از امتیازات‌اش بالا رود؛ که دفاع، سپس موجبات سرنگونی را فراهم می‌آورد.

سوم، میدان‌ها به عاملان، اشکال مخصوص کش‌مکش را تحمیل می‌کنند. ورود به یک میدان نیازمند پذیرش تلویحی قواعد بازی است، این معنا که اشکال مخصوصی از کش‌مکش مشروعیت می‌یابند در حالی که بقیه طرد می‌شوند. هم تشکیلات^۳ مسلط و هم چالش‌گران فرودست در پذیرش تلویحی این‌که میدان کش‌مکش در وهله‌ی نخست، ارزش دنبال کردن را دارد، سهیم‌اند. بوردیو به این ساختار ژرف میدان‌ها به‌عنوان دوکسا اشاره می‌کند زیرا دوکسا معرف توافقی ضمنی، بنیادی در باب داوهای کش‌مکش است؛ کش‌مکش بین کسانی که از دگراندیشی حمایت می‌کنند و کسانی که پای‌بند به راست‌کیشی‌اند [۱۲]. چالش‌گران و متصدیان در علاقه‌ی مشترک محافظت کردن از خود میدان سهیم‌اند، حتا اگر آن‌ها به‌شدت در باب این‌که میدان چه‌گونه باید کنترل شود، اختلاف داشته باشند [۱۳]. برای مثال، در جامعه‌شناسی دین مباحثه‌های^۴ معاصر بر سر روندها و اهمیت زنده‌گی دینی روی می‌دهد؛ همه - از جمله مدافعان دنیوی‌شدن - در وهله‌ی نخست می‌پذیرند که دین ارزش آن را دارد که درباره‌ی آن صحبت شود.

چهارم، میدان‌ها به‌واسطه‌ی سازوکارهای رشد درونی خودشان تا اندازه‌ی مهمی ساختارمند اند و بدین ترتیب، درجاتی از خودمختاری از محیط بیرونی‌شان را حفظ می‌کنند. برای مثال، "خودمختاری نسبی" نظام آموزشی هم‌چون خودمختاری اغلب ادیان نهادینه‌شده به ظرفیت‌اش برای کنترل تجدید نیرو، جامعه‌پذیری، و حرفه‌های عاملان، و تحمیل ایده‌تولوژی مخصوص خود‌اش اشاره دارد. به‌نحو کلی‌تر، بوردیو خودمختاری نسبی میدان‌های فرهنگی از میدان‌های اقتصادی و سیاسی را یادآور می‌شود. برای مثال، رشته‌ای دانش‌پژوهانه هم‌چون جامعه‌شناسی دین تا حدی روندهای فکری وسیع‌تری را منعکس خواهد کرد. اما هم‌چنین تاریخ و ساختار خاص خود‌اش را دارد که تازه‌واردان به‌منظور کسب وجهه به‌عنوان اعضای میدان نیاز دارند آن‌ها را از آن خود کنند.

لذا تحلیل میدان، توجه محقق را به سطحی از تحلیل هدایت می‌کند که مستعد آشکارسازی منطق رقابت‌انجام‌بخش^۵ بین نظرگاه‌های متضاد است. تحلیل میدان، محقق را به جست‌جوی منابع تضاد^۶ در حوزه‌ای معین، ربط دادن تضاد به قلمروهای وسیع‌تر طبقه و قدرت، و شناسایی کردن پیش‌فرض‌های مبنایی مشترک طرفین مخالف ترغیب می‌کند. تحلیل میدان، توجه را به وظیفه‌ی شناسایی قطب‌های اصلی تقابل^۷ و پیش‌فرض‌های مشترک

¹ denominational

² heterodox reversals

³ establishment

⁴ debates

⁵ integrating logic of competition

⁶ conflict

⁷ opposition

مبنایی‌شان در یک حوزه‌ی معین معطوف می‌سازد.

در نهایت، یک اصل بنیادی روش‌شناختی از خودمختاری نسبی مفروض میدان‌ها نتیجه می‌شود؛ یعنی تقدم^۱ به تحلیل درونی میدان‌ها داده می‌شود. بوردیو می‌گوید که تأثیرات بیرونی همیشه به منطبق درونی میدان‌ها "بازترجمه" می‌شوند. منابع بیرونی تأثیر^۲ همیشه از ره‌گذر ساختار و پویایی میدان‌ها وساطت می‌یابد. برای مثال، پس‌زمینه‌ی طبقاتی هنرمند بر کار هنری [اش] به‌طور مستقیم تأثیر ندارد. به‌علاوه، اثرات^۳ علاقه‌ی طبقاتی با الگوهای سلسله‌مراتب و تضاد میدان، آن‌جا که هنرمند قرار گرفته است، تقاطع می‌یابد.

همگونی‌های ساختاری

بوردیو روابط میان میدان‌های نسبتاً خودمختار را بر حسب "همگونی‌های ساختاری و کارکردی"، که او آن را به‌منزله‌ی همانندی^۴ در ظرف یک تفاوت^۵ تعریف می‌کند، مفهوم‌سازی می‌نماید (Bourdieu and Wacquant 1992:105-106). میدان‌ها تا حدی که آن‌ها خصوصیات هم‌شکل^۶ هم‌چون مواضع سلطه^۷ و فرودستی^۸، راه‌بردهای طرد^۹ و غصب^{۱۰}، و سازوکارهای بازتولید و تغییر را بسط می‌دهند، همگون می‌شوند. در کار اولیه‌اش در باب تعلیم و تربیت فرانسوی، بوردیو (Bourdieu and Passeron 1977:63-64,194-200) بر همگونی "ساختاری و کارکردی" بین تعلیم و تربیت فرانسوی و کلیسای کاتولیک قرون میانه تکیه می‌کند: مدارس مثل کلیسا، نه فقط معرفت و مهارت‌ها را منتقل می‌سازند بل که هم‌چنین خودشان را از طریق انحصاری کردن گزینش و آموزش رهبری خودشان بازتولید می‌کنند. وانگهی، مثل کلیسا، مدارس نیز روابط اجتماعی طبقاتی را از طریق مشروعیت‌بخشیدن به توزیع نابرابر سرمایه‌ی فرهنگی بازتولید می‌کنند.

تحلیل میدان نزد بوردیو متفاوت از روی‌کرد بازار به فرهنگ است. اگر چه بوردیو به‌نحو سطحی به شمار رو به افزایشی از عالمان اجتماعی که از تصویرپردازی اقتصادی^{۱۱} در زبان تحلیلی‌شان استفاده می‌کنند، شباهت دارد (Warner 1993:1051)، او در درون چارچوب نظریه‌ی انتخاب عقلانی کار نمی‌کند. تحلیل میدان اقتصاد فرهنگ را بر حسب اثر مستقیم تقاضا بر عرضه یا اثر عرضه بر تقاضا تحلیل نمی‌کند. نزد بوردیو، سلايق فرهنگی^{۱۲} فقط توسط مولدان فرهنگی به مصرف‌کننده‌گان بی‌خبر تحمیل نمی‌شود؛ سلیقه‌های فرهنگی از مولدان فرهنگی که می‌کوشند به‌نحو مستقیم به الگوهای تقاضای مصرف‌کننده پاسخ دهند، نشأت نمی‌گیرد. تحلیل میدان مفروض می‌گیرد که رابطه‌ی بین عرضه و تقاضا، بین مولدان فرهنگی و خواهنده‌گان‌شان^{۱۲}، و به‌طور کلی‌تر، بین میدان تولید

1 priority
2 influence
3 effects
4 resemblance
5 isomorphic
6 dominance
7 subordination
8 exclusion
9 usurpation
10 economic imagery
11 cultural tastes
12 public

فرهنگی^۱ و میدان طبقات اجتماعی به دست ساختارها و کش مکش های میدان وساطت می یابد. بدین ترتیب، الگوها و تغییرات در تولید فرهنگی بر حسب کش مکش رقابت آمیز میان مولدان فرهنگی می بایست تحلیل گردد؛ کش مکشی که در آن تازه واردان گروه های مستقر را به خاطر حق تعریف این که چه چیزی باید اشکال مشروع معرفت تلقی شود، به چالش می کشند. مولدان در درون میدان تولید فرهنگی کش مکش می کنند و محصولات فرهنگی شان^۲ بیش تر مواضع سلطه یا فرودستی مربوطه شان را منعکس می سازد تا این که به تقاضاهای مصرف کننده گان بپردازد. مصرف کننده گان نیز از این محصولات مطابق با مواضع سلطه یا فرودستی خودشان در اثنای کش مکش برای تمایز میان طبقات اجتماعی گزینش می کنند. مصرف کننده گان در مواضع فرودست تمایل به گزینش محصولات تولید شده ی مولدانی را دارند که در درون میدان تولید فرهنگی مواضع فرودست دارند. بدین ترتیب، بین دسته های گوناگون مولدان فرهنگی و دسته های گوناگون مصرف کننده گان، مطابق با مواضع مربوطه شان در میدان های متمایز کش مکش، رابطه ی "همگونی ساختاری" بیش تر برقرار می شود تا رابطه ی [بر اساس] تنظیم آگاهانه. بوردیو می نویسد: "منطق رقابت عینی در هسته ی میدان تولید فرهنگی، هر یک از دسته های مولدان را به ارائه ی محصولاتی رهنمون می شود که با ترجیحات مصرف کننده گان تنظیم شده اند؛ [مصرف کننده گانی] که مواضع همگونی را در درون میدان قدرت اشغال کرده اند (Bourdieu 1984b:14).

بحث

بوردیو دیدگاهی متضاد را نسبت به مطالعه ی دین پدید می آورد. او بر بعد قدرت در زنده گی دینی و سازمان دینی تکیه می کند. به اندازه ی دیگر قلمروهای تضاد فرهنگی و اجتماعی، دین منبعی از قدرت است که برخی از افراد، گروه ها، و سازمان ها احساس می کنند مهم است بر سر آن کش مکش کنند. کش مکش به خاطر حق تحمیل تعریف مشروع از دین، در تحلیل نهایی، کارکردی سیاسی است. بوردیو می نویسد: "قدرت دینی" یا "سرمایه ی دینی" به نیروی مادی و نمادین گروه ها و طبقاتی بسته گی دارد که می توانند مدعیان را از طریق ارائه ی کالاها و خدماتی به آنها که خواسته های دینی شان را برآورده می کند، بسیج کنند (Bourdieu 1991a: 22). وانگهی، کش مکش به خاطر مشروعیت یابی^۳ در درون میدان دینی به بازتولید روابط سلطه در نظم مستقر تمایل دارد (Bourdieu 1991a: 31-32) [۱۴].

چه گونه می تواند کسی دیدگاه بوردیو را برای مطالعه ی میدان دینی در آمریکای شمالی به کار بندد؟ از آنجایی که میدان ها پیش از هر چیز به منزله ی قلمروهای کش مکش بر سر تعریف و توزیع اشکال مخصوص سرمایه تعریف می شوند، وظیفه ی نخست می بایست شناسایی کردن نقاط مرتبط اشکال تضاد [بر سر] علاقه و سرمایه ی دینی ای باشد که در طیف وسیعی از مسائل معاصر درگیر اند: آموزه ی الاهیاتی، حقوق قانون اساسی، معافیت مالیاتی، سقط جنین، نماز مدارس، و آموزش و تحقیق در دانش گاه ها. نزد برخی، دین در این مسائل مهم است و نزد دیگران دین ذی مدخل نیست. چه کسی در این کش مکش ها مشارکت می کند و چه نوعی از علائق نمادین و نیز مادی آنها را

¹ cultural production
² cultural product
³ legitimation

هدایت می‌کند؟ این‌ها پرسش‌هایی‌اند که انواع مختلفی از کش‌مکش، سطوح مختلفی از تحلیل، و میدان‌های مختلفی را پیش می‌کشند. آن‌ها هم‌چنین طیف وسیعی از ملاحظات را در باب سازمان‌ها، گروه‌ها، افراد، و نهادها پدید می‌آورند. بنیادها، دانش‌گاه‌ها، ایست‌گاه‌های تلویزیون و رادیو، کمیته‌های اقدام سیاسی^۱ و نیز مجمع‌های دینی^۲ و مذاهب^۳ را می‌بایست در نظر گرفت. دیدگاه میدان حکایت از آن دارد که مسائل آموزه‌ای، ساختار سازمانی، شأن قانونی، یا حرمت فکری موضوعات کش‌مکش برای مشروعیت‌یابی‌اند که صف گسترده‌ای از افراد، گروه‌ها، و سازمان‌هایی را درگیر می‌سازد که انواع متفاوتی از خواسته‌های نمادین و مادی را دنبال می‌کنند.

یک قلمرو مفید برای تحلیل میدان می‌بایست رسانه‌های دینی^۴ باشد. اگر یکی از نقاط عمده‌ی تحلیل میدان مطرح کردن این باشد که الگوهای تولید کالاها و خدمات دینی، بیش‌تر راه‌بردهای تمایزیابی^۵ محصول میان مولدان را منعکس می‌سازد تا اثرات مستقیم تقاضای مصرف‌کننده را، پس یک راه‌آزمون‌گری این فرضیه می‌بایست مطالعه‌ی دسته‌بندی^۶ انتشارات دینی برای دیدن این باشد که تا چه حد سیاست‌گذاری‌های تدوین‌گرانه‌شان^۷ می‌کوشد مطابق با تقاضای خواننده باشد یا تا چه حد ارجاع‌دهی و تمایزیابی رقابتی را با دیگر انتشارات منعکس می‌سازد.

سرانجام، شکل عامه‌پسند مطالعه که چارچوب میدان بوردیو نمی‌تواند ترغیب نماید، مطالعه‌ی موردی مجمع‌های دینی، مذاهب، یا رهبران دینی خواهد بود. دیدگاه تحلیلی میدان موقعیت‌مندسازی^۸ موجودیت‌های خاص را در درون یک چارچوب وسیع‌تر کش‌مکش بر سر اهمیت دین ایجاب می‌کند، خواه مذاهب باشند خواه مجمع‌های دینی. بوردیو بر آن است که مشخصه‌های محلی را نمی‌توان به‌لحاظ جامعه‌شناختی بدون موقعیت‌مند کردن در درون چشم‌انداز وسیع‌تر به‌طور کامل فهم کرد.

از طرف دیگر، مفهوم میدان بوردیو تقابل جدی روحانی / غیرروحانی را مفروض می‌گیرد و شاید در جایی که چنین تقابلی آن خصلت رسمی را ندارد، کم‌تر مفید است. مفهوم میدان دینی، "بعد دینی" پدیده‌های اجتماعی را در دیگر قلمروهای اجتماعی نظیر ورزش یا سیاست - جایی که ارتباط خیلی کمی با سنت‌های دینی به‌نحو تاریخی شکل گرفته دارد - لحاظ نمی‌کند (Hervieu-Leger 1993).

سرانجام این‌که، علاقه‌ی روبه‌رشد به پیوند زدن جامعه‌شناسی فرهنگ و جامعه‌شناسی دین از سرمشق پدیدآمده به‌دست بوردیو الهام خواهد گرفت. بوردیو، تا حدی با استخراج از جامعه‌شناسی دین ماکس وبر، روی‌کردی اصیل برای مطالعه‌ی فرهنگ ارائه کرد؛ روی‌کردی که می‌توان آن را برای دین نیز به‌کار برد. این روی‌کرد حسی قوی از عاملیت را اما در درون چارچوبی ساختاریافته از علائق خاص می‌دهد که اثرات وسیع‌تر طبقه‌ی اجتماعی را وساطت می‌کند. درست همان‌طور که پژوهنده‌گان فرهنگ^۹ به‌منظور مطالعه‌ی رابطه‌ی پیچیده‌ی بین فرهنگ و قدرت - به‌خاطر بصیرت‌ها- به‌نحو فزاینده‌ای به بوردیو نظر می‌کنند، بسیاری از پژوهنده‌گان دین نیز می‌توانند الهام مشابهی را

¹ political action

² congregations

³ denominations

⁴ media religious

⁵ differentiation

⁶ assortment

⁷ editorial

⁸ situating

⁹ students of culture

[از کار بوردیو] بگیرند.

پی‌نوشت

۱. این متن ترجمه‌ی مقاله‌ای است با مشخصات زیر:

[Swartz, David. *Sociology of religion*. Washington: Spring 1996. Vol.57, Iss. 1; pg. 71, 4 pgs](#)

۲. بوردیو (و مارتین ۱۹۸۲) یک پژوهش تجربی در باب دین - که مطالعه‌ای در باب اسقف‌های کاتولیک فرانسه

بود- و دو مقاله‌ی نظری نوشته شده در جامعه‌شناسی دین را منتشر کردند (Bourdieu 1987c, 1991a).

به‌علاوه، بوردیو (Bourdieu 1987b, 1987d) دو سخن‌رانی عمومی اختصاص یافته به جامعه‌شناسی دین را

منتشر کرد. شماره‌ی نوامبر ۱۹۸۵ ژورنال‌اش، قواعد تحقیق در علوم اجتماعی به جنبه‌های گوناگون کاتولیسیسم

فرانسه اختصاص یافت.

در حالی که بوردیو بر جامعه‌شناسی فرهنگ در فرانسه تسلط داشت، بر نسل پس از جنگ جهانی دوم

جامعه‌شناسان دین فرانسه تأثیر کمی داشته است (Dobbelaere 1987). با وجود این، آدمی می‌تواند علائم

رشدیابنده‌ی تأثیرش را بر نسل پس از دهه‌ی شصت دانش‌پژوهی (scholarship) جامعه‌شناسی دین فرانسه ببیند

(Hervieu-Leger 1993). تأثیر بوردیو در جامعه‌شناسی دین در خارج از فرانسه برجسته‌تر بوده است

(e.g. Maduro 1982).

۳. بوردیو و واکان (۱۹۹۲) را برای مقدمه‌ای جامع‌تر در باب کار بوردیو ببینید!

۴. تأثیرات و نیز تفکرات دورکیمی هم هستند که در این مقاله توضیح داده نمی‌شوند.

۵. منظری از کنش که مفهوم "ملکه"ی بوردیو پیش کشیده است.

۶. این بحث در بوردیو (Bourdieu 1971b, 1980, 1991a, 1991b: 163-170; and Passeron

1977: 171-183)، بیان شده است.

۷. بوردیو می‌نویسد: "سرمایه‌ی نمادین، شکل تغییر شکل یافته و لذا مبدل (disguised) سرمایه‌ی اقتصادی

فیزیکی، اثر درخورش را تا آن‌جا تولید می‌کند که این واقعیت را که از اشکال "مادی" سرمایه نشأت می‌گیرد، از

انظار پنهان می‌سازد؛ اشکال مادی سرمایه‌ای که در تحلیل نهایی، منبع اثرات سرمایه‌ی نمادین نیز هستند

(Bourdieu 1977: 183).

۸. در بسط‌دادن این مفهوم، بوردیو (Bourdieu 1987b) در ابتدا از فصول پنجم و چهاردهم اقتصاد و جامعه

استخراج می‌کند.

۹. این هم‌چنین با فکر "نظم‌های زنده‌گی" (life-orders) و بر که ملهم از مفهوم‌سازی "نظم‌های نهادی" گرت

و میلز است (1964) توازی دارد.

۱۰. میدان به معنی "ساختار معین توزیع انواع معین سرمایه" است (Bourdieu 1993:91).

۱۱. این رابطه‌ی نمادین بین دیدگاه‌های راست‌کیشانه (orthodox) و دگراندیشانه (heterodox) تحلیل

مانه‌ایم را در باب چه‌گونه‌گی بینش‌های ایده‌تولوژیک و اتوپایی از جهان اجتماعی به خاطر آدمی می‌آورد؛ گرچه

حالت‌شان در قبال وضع موجود اساساً متضاد است، با وجود این در الگویی از مبادله‌ی پیچیده‌ی نقدها گیر می‌افتند؛ هر یک برای گسترش محسوس تعیین کننده‌ی دیگری است. ویلیامز و دمرث (1991) پویایی مشابهی را در مطالعه‌شان در باب دین و سیاست شناسایی می‌کنند. آن‌ها نشان می‌دهند که مضامین ناسازگار دین مدنی و جدایی کلیسا و دولت چه‌گونه به‌نحو منطقی می‌توانند هم‌زیستی داشته باشند و عملاً یک‌دیگر را در کرد و کار سیاسی "توانایی می‌بخشند".

۱۲. فکر دوکسا با مفهوم "آگاهی جمعی" دورکیم ظنین‌انداز می‌شود. تفاوت قاطع این است که دوکسا بیش‌تر مخصوص میدان است تا عرضه‌کننده‌ی نظامی از فهم‌های تلویحی برای کل جامعه.

۱۳. مثل بازی‌گران رقیب در بازی با کارت‌ها، آنان در علاقه‌ای مشترک در این بازی سهیم‌اند؛ گرچه هر دو برای برنده‌شدن بر حریف‌شان رقابت می‌کنند. بوردیو (1992:98-99 and Wacquant) گه‌گاه از تمثیل بازی کارت‌ها برای توضیح این ویژه‌گی‌های میدان کمک می‌گیرند. در مواقع دیگر او تأکید می‌کند که معرفت این قواعد فی‌نفسه شکلی از سرمایه‌ی اجتماعی را عرضه می‌کند که به‌نحو نابرابری بین حریفان قسمت شده است.

۱۴. دمرث و ویلیامز (1991) و دمرث (1991) در حالی که در درون چارچوب بوردیو کار نمی‌کنند، اخیراً اصطلاحات "قدرت فرهنگی"، "منابع فرهنگی"، و "سرمایه‌ی دینی" به‌شیوه‌ای مشابه با بوردیو به‌کار برده‌اند. با سخن گفتن در زمینه‌ای امریکایی، جایی که دین بیش‌تر از فرانسه به‌مثابه شکلی از اقتدار در فرهنگ ملی ظنین‌انداز است، ویلیامز و دمرث (1991) حتا بیش‌تر از بوردیو به تأثیراتی توجه دارند که دین بر بسیج سیاسی دارد. آن‌ها نشان می‌دهند که چه‌گونه بحث دینی و اخلاقی می‌توانند مجال‌هایی برای به‌نحو موفق به‌کار گرفته شدن توسط رهبران دینی باشند تا موضوعات اقتصادی عمومی را در درون توجهات اخلاقی (ethical) و اخلاقیاتی (moral) بازتعریف کنند.

Althusser, L. 1970. For Marx. New York: VintageBooks.

Becker, G. 1976. The Economic approach to human behavior. Chicago: The University of Chicago Press.

Bourdieu, P. 1971a. Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe. *Scolies* 1: 7-26.

--.1971b. Intellectual field and creative project. In *Knowledge and control: New direction for the sociology of education*, edited by M.F.D. Young, 161-188. London: Collier-Macmillan.

--.1972. *Esquisse d'une theorie de la pratique. Precedee de trois etudes d'ethnologie kabyle*. Geneva: Droz.

--.1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

--.1980. The production of belief: Contribution to an economy of symbolic goods. *Media, Culture, and Society* 2: 261-293.

--.1984a. *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Cambridge: Harvard University Press.

--.1984b. *Le champ litteraire: Prealables critiques et principes de methode*. *Lendemains* 36:5-20.

- .1985. The market of symbolic goods. *Poetics* 14(April): 13-44.
- .1987a. *Choses dites*. Paris: Les Edition de Minit.
- .1987b. La dissolution du religieux. *Choses dites*. Paris: Les Editions de Minit.
- .1987c. Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion. In Max Weber, *rationality and irrationality*, edited by S. Lash and S. Whimster, 119-136. Boston: Allen & Unwin.
- .1987d. *Sociologues de la croyance et croyances de sociologues*. *Choses dites*. Paris: Les Editions de Minit.
- .1988. *Homo academicus*. Standord, CA: Stanford University Press.
- .1989. *La noblesse d'etat. Grandes ecoles et esprit de corps*. Paris: Les Edition de Minit.
- .1990a. *In other words: Essays toward a reflexive sociology*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- .1990b. *The logic of practice*. Stanford, CA: Standord University press.
- .1991a. Genesis and structures of the religious field. *Comparative Social Research* 13:1-43.
- .1991b. *Languages and symbolic power*. Cambridge: Harvard University Press.
- .1992. *Les regles de l'art: Genese et structure du champ litteraire*. Paris Editions du Seuil.
- .1993. *Sociology in question*. London: Sage Publications.
- Bourdieu, P., and M. De S. Martin 1982. La sainte famille. *L'episcopat francais dans le champ du pouvoir*. *Actes de la recherche en sciences sociales* 44/45:2-53.
- Bourdieu, P., and J.-C. Passeron 1977. *Reproduction in education, society, and culture*. London: Sage.
- Bourdieu, P., and L.J.D. Wacquant 1992. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brubaker, R. 1985. Rethinking classical sociology: The sociological vision of Pierre Bourdieu. *Theory and Society* 14:745-775.
- Demerath, N.J. III. 1991. Religious capital and capital religions: Cross-cultural and non-legal factors in the separation of church and state. *Daedalus* 120:21-40.
- Dobbelaere, K. 1987. Some trends in European sociology of religion: The secularization debate. *Sociological Analysis* 48:107-137.
- Gerth, H. H., and C. W. Mills. 1964. *Character and social structure*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- .1970. *From Max Weber: Essays in sociology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hervieu-Leger, D. 1993. *La religion pour memoire*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Maduro, O. 1982. *Religion and social conflicts*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Mannheim, K. 1955. *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Swidler, A. 1986. Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review* 51:273-286.
- Warner, R.S. 1993. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology* 98:1044-1093.
- Weber, M. 1978. *Economy and society*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, R.H., and N.J. Demerath III. 1991. Religion and political process in an

American city. *American Sociological Review* 56:417-413.

* *Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power*, Earlier versions of this paper were presented at the Annual Meeting of the Association for the Sociology of Religion, Miami Beach, August 1993 and at the New England Religious Discussion Society, Hartford, CT, April 1995. I want to give special thanks to Rhys Williams for helpful suggestions on all the drafts of this paper and also to an anonymous reviewer for helpful comments on an earlier version. Direct correspondence to David Swartz, 10 Magnolia Ave., Newton, MA 02158. E-mail:swartz(at)harvard.harvard.edu.

Copyright © 2006 ProQuest Information and Learning Company. All rights reserved

<http://users.drew.edu/omaduro/bourdieu/SwartzOnBourdieu.htm>

Archive of SID

