



**Citation:** Enrico Caniglia (2021) Mettere alla prova la sociologia pragmatica: le teorie cospirative come oggetto di ricerca. *Società Mutamento Politica* 12(23): 133-143. doi: 10.36253/smp-13003

**Copyright:** © 2021 Enrico Caniglia. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Mettere alla prova la sociologia pragmatica: le teorie cospirative come oggetto di ricerca<sup>1</sup>

ENRICO CANIGLIA

**Abstract.** Pragmatic Sociology of Boltanski, Latour and others shows itself as a third way respect to two best known traditional French Sociologies: Pierre Bourdieu's Critical Sociology and Raymond Boudon's Sociology of Good Reasons. This essay points out the originality of the Pragmatic Sociology's principles in the analysis of a controversial phenomenon: Conspirative Theory. It shows as Pragmatic Sociology manages to avoid the conspirationism typical of Bourdieu's critical sociology, and the reductionism of Boudon's sociology as well. However, Boltanski and Latour are not immune to the attitude to pathologize Conspirative Theory. Instead, a Pragmatic Sociology account should study the usage of the label "Conspirative Theory" as a rhetoric strategy of exclusion.

**Keywords.** Conspirative Theory, Pragmatic Sociology, Critical Sociology, Boudon, Boltanski, Latour.

---

*È più stupido e infantile presumere che ci sia una cospirazione  
o che non ci sia?  
(China Miéville)*

### UNA "TERZA VIA" NELLA SOCIOLOGIA FRANCESE

La sociologia pragmatica rappresenta un progetto di rinnovamento della sociologia francese in netta discontinuità non solo rispetto alla tradizione della sociologia della scelta razionale di Raymond Boudon ma anche rispetto alla sociologia critica di Pierre Bourdieu da cui comunque provengono diversi "pragmatici", non ultimo lo stesso Luc Boltanski. Tale progetto, illustrato dai suoi aderenti in diversi lavori (Latour 2005; Barthe et al. 2013; Boltanski 2009 [2014b]; Lemieux 2018), gira attorno ad alcuni principi fondamentali. Il primo riguarda il riconoscimento degli attori sociali come soggetti dotati di capacità e di competenze alquanto sofisticate, bel lontani dagli attori passivi e deprivati immaginati dalla sociologia tradizionale. Per la sociologia pragmatica, l'azione sociale non va mai intesa come il semplice riflesso di condizionamenti strutturali oppure di disposizioni inconscie, come avviene nella sociologia di

---

<sup>1</sup> Questo saggio fa parte di un progetto di ricerca di base 2019, finanziata dal dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia, dal titolo "Fare politica con le parole. Il ruolo delle coppie categoriali disgiunte nell'agire politico", resp. Enrico Caniglia.

Bourdieu, bensì è il risultato di una capacità di azione che l'attore possiede (*principio di capacità*). Nello stesso tempo, però, tale riconoscimento di *agency* all'attore sociale non va confuso con l'idea, tipica della sociologia della scelta razionale boudoniana, che il soggetto sia mosso unicamente dal calcolo dei propri interessi. Al contrario, i sociologi pragmatici rifiutano di ricondurre le capacità personali a una visione da individualismo economicista, e ritengono invece che l'individuo sia capace di un agire morale, sia insomma in grado di agire nel mondo facendosi guidare da valori e principi – ad es. un senso di giustizia. Tali valori morali non sono mai da ridurre a mere maschere ideologiche degli interessi, bensì vanno presi sul serio: è il *principio di antiriduzionismo*.

La sociologia pragmatica sottoscrive anche un terzo principio, il *principio di simmetria* (Bloor 1991), secondo cui la sociologia può studiare indifferentemente sia le credenze false sia quelle vere o, se si vuole, senza porsi il problema della loro verità-falsità. L'adozione di tale principio non implica soltanto una riaffermazione dell'importanza dell'avalutatività, ma permette anche di sottolineare ancora una volta “la creatività e l'inventiva degli attori sociali” e la loro intelligenza sociale “chiunque essi siano” (Boltanski 2014a, 247). In altre parole, la sociologia pragmatica si sforza di analizzare quello che fanno perfino certi attori – come i nazisti, i terroristi etc. – senza mai preliminarmente attribuire loro una mancanza di razionalità (Barthe *et al.* 2013, 198). Rispetto invece alla sociologia boudoniana, il principio di simmetria indica che, contrariamente alla sociologia dell'errore cognitivo di Robert Merton, in gran parte ripresa da Boudon, per la sociologia pragmatica lo scopo della ricerca sociale nell'ambito delle credenze non è di spiegare perché le persone arrivino a credere come vere cose che invece sono false, quanto piuttosto descrivere le procedure con cui gli attori sociali si avvicinano al problema della verità-falsità (Latour 2005).

Questi tre principi segnano dunque una presa di distanza dalla sociologia critica bourdieusiana (Boltanski 2009 [2014b]) ma senza per questo rappresentare un riallineamento rispetto alla sua nemesi storica, vale a dire la sociologia della scelta razionale di Boudon. Infatti, se è vero che in antitesi alla sociologia delle disposizioni di Bourdieu, la sociologia pragmatica concepisce l'attore sociale come agente attivo, dunque non come il mero riflesso di disposizioni interiorizzate, nello stesso tempo e in opposizione alla sociologia di Boudon, tale autonomia e rilevanza dell'individuo non viene però ricondotta all'idealtipo dell'attore calcolatore. Al contrario, l'attore dei sociologi pragmatici è un soggetto che dispone di riferimenti di ordine morale e sono quest'ultimi a guidarne l'agire.

La prospettiva pragmatica invita allora il sociologo a “seguire l'attore” piuttosto che sostituirsi ad esso, disegnando così una nuova idea del compito della sociologia e di quali siano i suoi oggetti di analisi. Di fronte a un attore che è competente e in possesso di convinzioni morali a partire dalle quali giudica e agisce nel mondo, il ruolo del sociologo, e della conoscenza sociologica in generale, cambia radicalmente. Mentre il sociologo bourdieusiano si vede chiamato a un compito politico prima ancora che conoscitivo, vale a dire a un lavoro di denuncia delle contraddizioni sociali in vece di attori sociali deprivati di ogni valida capacità critica, il sociologo pragmatico rifiuta di guardare dall'alto le capacità critiche degli attori e prova a indagare i modi sofisticati con cui gli attori praticano la critica – ad esempio nelle dispute, nelle denunce etc. Dunque, non una *sociologia critica* bensì una *sociologia della critica* (Boltanski 2009 [2014b]). Inoltre, mentre il sociologo boudoniano si pensa dotato di metodi e di conoscenze specialistiche che lo mettono in condizione di superiorità rispetto all'attore sociale e, su questa base, si sente anche chiamato a denunciarne i limiti cognitivi, la sociologia pragmatica propone invece l'idea etnometodologica della sociologia come sapere per nulla privilegiato rispetto a quello ordinario dell'attore sociale.

In sintesi, il principio di capacità, il principio di antiriduzionismo e il principio di simmetria suggeriscono che la sociologia pragmatica si offra come una “terza via” rispetto alle sociologie a lungo dominanti nel panorama francese e non solo in quello. Quanto c'è di valido e di promettente in questa terza via sociologica? Quali utili indicazioni metodologiche possiamo ricavarne? In questo lavoro provo a rispondere a queste domande prendendo spunto da un tema che non a caso ha attirato l'attenzione di due figure chiave della sociologia pragmatica (Latour 2004; Boltanski 2014a): le teorie cospirative.

## LE TEORIE COSPIRATIVE

Una cospicua letteratura recente ha evidenziato come uno dei fenomeni più appariscenti degli ultimi anni sia la diffusione di teorie, ipotesi, argomenti che contestano anzi negano le versioni ufficiali di importanti accadimenti contemporanei – l'omicidio di J.F. Kennedy, l'attentato alle Torri gemelle, la pandemia di Covid19, il riscaldamento globale – vale a dire quelle fornite dalle principali autorità epistemiche come il governo, la scienza, l'informazione giornalistica, e sostengono che dietro tali eventi si nasconderebbero in realtà delle cospirazioni. Queste credenze hanno assunto il nome di *teorie cospirative* (Barkun 2016; Dentith 2018). Gli attori

sospettati di cospirare ai danni della collettività sono i più vari: gruppi etnici (gli ebrei, i musulmani, gli americani), società segrete vere (la massoneria, il gruppo Bilderberg) o presunte (gli Illuminati, i Rosacroce), lo Stato o suoi settori (la CIA, la Nasa, l'esercito), intere categorie sociali (i governanti, i ricchi, i giornalisti, gli scienziati) e perfino entità aliene (i rettiliani). La cospirazione sarebbe messa in atto per scopi *illegali* o *malevoli* e quindi viene tenuta *segreta*, e nel contempo i cittadini verrebbero *manipolati* tramite false informazioni.

Per Michael Barkun (2016), la popolarità di cui godono oggi le teorie cospirative è l'effetto combinato dell'inedita visibilità ottenuta tramite il web e i social media e dell'azione di specialisti nel pensiero cospirativo, come il giornalista d'assalto Alex Jones o il *new ager* David Icke<sup>2</sup>. Per lo studioso americano, social media e cospirazionisti di professione hanno dato un contributo decisivo nello sdoganare tali teorie dai circoli ristretti in cui normalmente circolavano portandole a conoscenza del grande pubblico. Tuttavia, a Barkun si può ribattere che la pratica di spiegare gli eventi politici come l'esito di una cospirazione è tutt'altro che rara nella storia occidentale. Quello che c'è di nuovo è che, a differenza del passato, le teorie cospirative sono oggi considerate una forma illegittima di spiegazione (Moore 2016): a partire dalla riflessione di studiosi del calibro del filosofo Karl Popper (1963 [2009]) e dello storico Richard Hofstadter (1964 [2016]), le teorie cospirative sono state definite come una sorta di mitologia strampalata, spesso e volentieri associate a intenzioni malevole, e quindi sono diventate sinonimo di forme errate o "malate" di spiegazione e di conoscenza.

Ma è proprio tale natura controversa a farne un utile banco di prova per i principi sostenuti dalla sociologia pragmatica. Infatti, davanti a credenze cospirative che sfidano il buon senso, i sociologi della scuola boudoniana mettono in dubbio se valga ancora il principio di simmetria e la sua avalutatività o se al contrario il ricercatore abbia il dovere morale di esprimere una condanna esplicita. Inoltre, da una prospettiva bourdieusiana ci si potrebbe chiedere se si possa ancora parlare di attori competenti a proposito di persone che credono a cospirazioni assurde. Per replicare in modo esauriente a queste obiezioni la sociologia pragmatica ci invita preliminarmente a riformulare la questione.

<sup>2</sup> Alex Jones è un popolare giornalista radiofonico noto per le sue denunce di cospirazioni contro il popolo americano (cfr. Barkun 2016). David Icke è un ex calciatore inglese poi diventato un santone *new age*, autore di successo di parecchi libri, tradotti in diverse lingue, in cui si parla di una cospirazione di alieni contro l'umanità (cfr. Robertson 2013).

## SOCIOLOGIA E TEORIE COSPIRATIVE: IL POPPER'S CURSE

Per Boltanski (2014a) la teoria cospirativa, benché universalmente liquidata come un prodotto di scarto del ragionamento politico, buona solo per persone ignoranti e poco istruite, possiede forti affinità elettive con la sociologia: entrambe ritengono che la realtà non è quella che appare e che spesso diffidare delle versioni ufficiali sia un atteggiamento appropriato; entrambe mirano a cogliere quella "realtà della realtà" che sta oltre la superficie delle cose; ed entrambe conducono indagini la cui minuziosità ha lo scopo di portare alla luce intenzioni e processi nascosti. Non sorprende allora che si scambino continuamente risorse e argomentazioni: infatti, se è vero che nella teoria cospirativa echeggia una sorta di attitudine critica e investigativa che ricorda la sociologia, è anche vero che la sociologia tende a spiegare eventi e fenomeni sociali in termini di agire intenzionale di entità collettive (gruppi, classi sociali, Stati etc.). L'unica differenza è che la sociologia rappresenterebbe la versione legittima di un'"ermeneutica del sospetto" (Witte 2017), mentre la teoria cospirativa indicherebbe quella illegittima (Moore 2016; Nefes e Romero-Reche 2020). Spesso però una chiara linea di demarcazione non sembra tracciabile. Ed è proprio questo che succede a proposito della sociologia critica.

Che la sociologia critica di Bourdieu<sup>3</sup> sia una forma sottile di teoria cospirativa è un rilievo mosso non solo dai suoi critici (Boudon 1986 [1991]; Boltanski 2009 [2014b]), ma perfino da studiosi simpatetici con il sociologo francese (Ho e Jin 2011). La sociologia bourdieusiana si alimenta di cospirazionismo, non ultimo l'idea che un gruppo sociale, i dominanti, avrebbero segretamente pianificato la natura ingiusta della vita sociale e creato un "governo mondiale invisibile" (Bourdieu, cit. in Ho e Jin 2011). Una delle "zone d'ombra" della sociologia critica bourdieusiana è infatti il concetto di "dominio" e cioè l'idea che forze sociali – le classi sociali dominanti – operino uno sfruttamento che sfugge completamente alla coscienza, allo "sguardo non educato" degli attori coinvolti. Il "dominio" è sicuramente il marchio di fabbrica della riflessione di Bourdieu (1995; 1998): si tratta di una forma di potere che si esercita nell'ombra, imponendo alle persone certe disposizioni inconsce. Gli individui sono quindi del tutto inconsapevoli della cospirazione ai loro danni, con l'eccezione di una piccola schie-

<sup>3</sup> La sociologia bourdieusiana è in buona compagnia: la teoria marxista, la teoria del potere di Michel Foucault, la teoria simbolica della politica di Murray Edelman, i Cultural Studies di Stuart Hall, sono tutte teorie critiche che condividono un'ermeneutica del sospetto sovrapponibile a quella delle teorie cospirative.

ra, i sociologi critici, che prova a smascherarla tramite il ricorso alla ricerca sociale oggettiva. Cambiano in parte i protagonisti, ma per il resto ci sono tutte le componenti della narrazione cospirativa oggi tanto popolare sul web: un grande complotto (il “Nuovo ordine mondiale”), ordito nell’ombra da un gruppo ristretto di potenti, rivolto a manipolare le persone a loro insaputa, e che solo una stretta minoranza (i teorici delle cospirazioni, quali *true believers*) ne è venuto a conoscenza e prova a smascherarlo.

Non si tratta, però, di una somiglianza di superficie: la sociologia critica *ha bisogno* dell’immaginario cospirazionista, e non è un caso che tale immaginario sia stato a tal punto assimilato da diventare un tratto tipico della sociologia “impegnata” contemporanea (Sprefico e Caniglia 2018). La sociologia critica non può fare a meno dell’immaginario cospirazionista perché da quest’ultimo trae le risorse per evitare di fornire una rappresentazione della società come un’entità costituita da meri meccanismi impersonali e privi di senso (Ho e Jin 2012; Boltanski 2014a). Infatti, il senso della teoria cospirativa sta tutto nella capacità di attribuire una sorta di coerenza a ogni cosa accada nel mondo. Alla base di una teoria cospirativa, dice Barkum (2016), vi è l’idea che “tutto è connesso”, per cui cose ed eventi disparati e lontani nel tempo e nello spazio – dall’aspartame ai banchieri Rothschild, dall’immigrazione al Big Pharma, dalla Fratellanza Babilonese all’emergere del femminismo – acquistano senso in quanto tasselli di un unico piano cospirativo segreto. La sociologia critica fa suo il “tutto è connesso” tipico del pensiero cospirativo e in questo modo riesce sempre a fare del mondo un “luogo sensato”, ben diverso dal mondo meccanico e impersonale della sociologia positivista.

Ma è contro questo tipo di sociologia che prova a spiegare i fenomeni complessi in termini di intenzioni nascoste che si è scagliato Popper bollandola come un tipo di teoria cospirativa (1963 [2009], 212). Innanzitutto Popper ritiene questa sociologia metodologicamente carente perché l’adesione, tacita o esplicita, al principio del “tutto è connesso” la rende praticamente infalsificabile: proprio come nel caso delle teorie cospirative,<sup>4</sup> non sono neanche ipotizzabili prove empiriche che possano dimostrarla falsa, ma qualsiasi cosa succeda sarà sempre verificata come vera dai suoi sostenitori. Inoltre, il filosofo austriaco le rimprovera la reificazione delle entità collettive. In effetti, nella sociologia critica i gruppi e le entità collettive (il blocco industriale-militare, le lobby finanziarie, i maschi, le classi dominanti, l’1% che conta

della popolazione mondiale, le nazioni etc.) sono immaginati come attori che pensano, agiscono, pianificano alla stregua delle singole persone, ma per Popper tale raffigurazione è errata, anzi l’idea stessa di “attore collettivo” sarebbe da considerare tutt’al più una metafora. È qui che nasce quello che Boltanski (2014a) chiama il *Popper’s curse*, ovvero una sorta di sfida che la sociologia deve superare: spiegare l’azione delle entità collettive senza però reificarle e quindi senza scadere in una sorta di teoria cospirativa.

Se la sociologia di Bourdieu soccombe al *Popper’s curse* per via del suo intenzionalismo, Boudon e la sua scuola provano a superarlo tramite l’individualismo metodologico. La scuola boudoniana (Bronner 2017) assume le teorie cospirative – sia quelle dei sociologi alla Bourdieu sia quelle delle persone comuni – come una sottospecie all’interno della più generale categoria delle credenze false (ideologie, errori scientifici, pensiero esoterico etc.). Come Popper, ritengono infatti che le cospirazioni siano o del tutto irrilevanti o pressoché impossibili nelle società contemporanee, per cui rigettano l’idea che offrirebbero spiegazioni valide di quanto succede nel mondo. Infatti, l’individualismo metodologico di Boudon esclude in partenza che le entità collettive possano essere considerate intestatarie di azioni sociali, insomma come *agency*. A suo avviso, l’unica entità a cui si può attribuire un’*agency* è il singolo individuo. Inoltre, il sociologo francese vede i fenomeni sociali come il risultato di “effetti emergenti”, vale a dire come “conseguenze non volute” prodotte dalla sommatoria di azioni individuali, e non come espressioni di un’intenzionalità. Per questa ragione, Boudon bolla come errata l’idea che eventi e fenomeni sociali possano essere l’esito di un’attenta pianificazione da parte di gruppi (élite governative, potentati finanziari, società segrete etc.) per quanto potenti possano essere<sup>5</sup>.

Tuttavia, il fatto che si tratti di credenze errate non vuol dire che la sociologia boudoniana spieghi le teorie cospirative in termini di irrazionalità. Come è già accaduto con la magia, lo spiritismo o l’astrologia, anche le teorie cospirative sono spesso spiegate come il prodotto di fattori irrazionali, come il fanatismo o i disturbi paranoici<sup>6</sup>. Boudon, invece, considera l’adesione a creden-

<sup>4</sup> Secondo Brian Keeley (1999), ciò che caratterizza le teorie cospirative è che qualsiasi osservazione critica è sempre rigettata perché considerata parte integrante della cospirazione.

<sup>5</sup> Questo non vuol dire che per questi autori nella politica odierna vada tutto per il verso giusto, ma a loro avviso si tratta di compromissione e di corruzione (Bronner 2017, 7). L’espressione “cospirazione” è attentamente evitata.

<sup>6</sup> Hofstadter, come è noto, definiva le teorie cospirative come una forma di paranoia. Lo storico americano dichiarava di usare tale terminologia psichiatrica solo come metafora e per descrivere uno stile argomentativo piuttosto che un tipo umano. Tuttavia, il suo ragionamento finiva inevitabilmente per mettere in discussione le competenze razionali di coloro che aderiscono a tali teorie (Husting e Orr 2007, 139).

ze false come un'azione "comprensibile" e non come un caso di irrazionalità. Nella sociologia di Boudon, l'irrazionale ha un posto residuale, anzi le credenze false nascono proprio perché l'uomo ha *buone ragioni* per crederci – ma ovviamente non *ragione* di crederci (Bronner 2017, 21). Quello di Boudon appare un invito a *comprendere* in senso weberiano le false credenze, piuttosto che a liquidarle come irrazionali. A ben vedere, però, per il sociologo francese tali "buone ragioni" hanno a che fare essenzialmente con carenze cognitive, come lo "sviamento" o l'"effetto di posizione" (Boudon 1986 [1991]). Non sorprende, allora, che sociologi che a lui si ispirano, come Gerard Bronner, finiscano per considerare lo studio delle "buone ragioni per le teorie cospirative" come un modo per gettare luce sul "*lato oscuro della nostra razionalità*" (Bronner 2017, 21). Insomma, la visione boudoniana non riesce del tutto a evitare di concepire come patologiche le teorie cospirative.

Il punto è che per teorie cospirative questa scuola di pensiero intende una specifica lista di teorie bizzarre o famigerate – come il terrapiattismo, il complotto dei rettiliani, le tesi secondo cui i *chemtrails* sono armi chimiche per la manipolazione delle menti, la teoria della "grande sostituzione razziale" etc. – di cui poi generalizza le caratteristiche estendendole a qualsiasi ipotesi parli di cospirazione. In questo modo, però, arriva a considerare falsa o comunque fortemente deficitaria qualsiasi ipotesi solo perché parla di cospirazioni. Non sorprende allora che la scuola boudoniana stia dando un contributo fattivo a quell'opera di delegittimazione della categoria di "teoria cospirativa" avviata da Popper e Hofstadter e oggi portata avanti dagli approcci positivisti in psicologia sociale<sup>7</sup>. Tuttavia, la storia insegna che le cospirazioni esistono e che non sono affatto eventi rari o tutt'altro che irrilevanti nelle società contemporanee<sup>8</sup>. Il ricorso alla segretezza come risorsa per il potere non è venuto

<sup>7</sup> Per gli studi prevalenti in psicologia sociale, la "mentalità cospirativa", vale a dire la tendenza a credere a teorie cospirative, sarebbe correlata a disturbi cognitivi, come la "credenza monologica" (Swami et al 2011; Brotherton e French 2014) o il credere contemporaneamente a teorie cospirative opposte (Wood et al 2012). Tale approccio patologizzante si è però rivelato empiricamente inconsistente e con fatali limiti metodologici (Hagen 2018; Basham 2018). Inoltre, dato che, come dimostrano diverse ricerche (Uscinski e Parent 2014; Uscinski 2020), tutti noi, in qualche misura e in qualche momento della nostra vita, abbiamo creduto a una teoria cospirativa, allora vuol dire che siamo tutti matti?

<sup>8</sup> Per restare nel contesto nazionale, si pensi all'Operazione Gladio, una maxi operazione segreta ordita da organismi sovranazionali (la Nato) e coinvolgente settori importanti dello stesso Stato italiano. Nel tipico spirito della guerra fredda, lo scopo era di impedire con qualsiasi mezzo, anche illegale e violento, la presa del governo da parte del Partito Comunista Italiano o per contrastarla qualora fosse avvenuta. L'Operazione Gladio è rimasta segreta per quasi trenta anni e fu portata a conoscenza del pubblico soltanto agli inizi degli anni Novanta. Ancora oggi i suoi legami con la stagione del terrorismo appaiono tutt'altro che chiari.

meno a causa dei proclami a favore della trasparenza, casomai è diventato più pressante, per cui appare quanto meno ingenuo e prematuro definire come false o carenti alcune spiegazioni solo perché parlano di complotti (Basham 2018; Dentith 2018). Ma i limiti della prospettiva boudoniana meritano di essere analizzati più nel dettaglio.

#### PRINCIPIO DI SIMMETRIA E TEORIE COSPIRATIVE

Poiché intende lo studio delle teorie cospirative come l'analisi di una lista di teorie strampalate, l'approccio boudoniano esordisce sempre con una netta condanna nei loro confronti. Bronner (2017), ad esempio, fa partire la sua riflessione esplicitando che si tratta di teorie false e pericolose per la democrazia, insomma, secondo lui, in tema di teorie cospirative occorre tenere sempre un atteggiamento valutativo. Potrebbe risultare sorprendente che una sociologia di matrice positivista assuma una prospettiva valutativa, ma a ben vedere Boudon è sempre stato uno studioso che approcciava i suoi temi di ricerca con piglio da combattente. A suo avviso "non si può sperare di fare una psicologia della menzogna senza giudicare il mentitore" (Boudon 1986 [1991], 43), e riguardo alla magia, gli studi sociali sull'argomento "non solo non ignorano il carattere illusorio delle credenze magiche, ma suppongono che l'osservatore possa considerare queste credenze come contraddittorie rispetto alle conoscenze scientifiche. La magia non può, in altri termini, essere definita che a partire dalla nozione di falsa credenza" (ivi). Infine, "affermare che un individuo che pretenda che due più due fa tre si sbaglia o che un mentitore mente, non significa violare la neutralità assiologica" (1986 [1991], 44), insomma per il sociologo francese, la neutralità assiologica andrebbe intesa nel senso che lo studioso non deve proiettare le proprie preferenze e i propri valori sull'oggetto analizzato e non che non possa giudicarne la falsità.

Questi ragionamenti, in apparenza solidi, nascondono diversi problemi, che diventano subito evidenti se si prende in considerazione la religione. Boudon e la sua scuola si concentrano sugli errori scientifici, le teorie cospirative più assurde, le superstizioni e le dottrine esoteriche, ma astutamente glissano sulla questione della religione. Eppure se applicassimo a quest'ultima il ragionamento di Boudon, essa rientrerebbe tra le credenze false. Ma avrebbe senso studiare le credenze religiose iniziando con il dichiararne esplicitamente la falsità? Come autorevolmente affermato (Berger 1994), il compito del sociologo dei fenomeni religiosi non è certo quello di dimostrare se Dio esista oppure no, bensì studiare gli

aspetti sociali di tale credenza, mettendone tra parentesi il valore-verità. Come nel caso della religione, anche nel caso delle credenze cospirative ritengo che l'avalutatività vada intesa nel senso che non spetta al sociologo, in quanto sociologo, prendere posizione sul loro valore-verità, ma che, al contrario, sia preferibile una *metodologia agnostica* (Harambam 2020).

Esiste un ricco filone di studi (Dentith 2018; Harambam 2020) che invece di puntare a denunciare la falsità delle teorie cospirative, come suggeriscono Boudon e Popper, o di dimostrarne la natura patologica, come fanno Hofstadter e la psicologia cognitiva, mette tra parentesi il giudizio sul loro valore-verità. Tuttavia ciò non significa che questi sociologi credano a tali teorie o che il loro studio sia rivolto a dimostrarne la fondatezza; questi studiosi non si stanno schierando con i teorici delle cospirazioni e non stanno sostenendo che le credenze sulle *chemtrails* o la teoria secondo cui lo sbarco sulla Luna sarebbe una bugia della NASA siano da mettere sullo stesso piano della conoscenza scientifica, ma stanno semplicemente assumendo il *principio di simmetria*.

Boudon avrebbe storto il naso di fronte a tali studi perché a suo avviso nello studio delle credenze qualsiasi principio di simmetria sarebbe del tutto fuori luogo. Per il sociologo francese (che qui riprende Robert Merton) se una credenza è vera allora il credere in essa è spiegato dalla sua validità intrinseca, insomma dalla sua verità, per cui c'è poco o nulla di cui la sociologia dovrebbe occuparsi. Al contrario, quello che richiede una spiegazione sociologica è la credenza falsa dato che quest'ultima non può ovviamente spiegarsi in base alla sua validità intrinseca, ragion per cui la sociologia deve interessarsi unicamente di credenze false (Boudon 1996, 463). Insomma, credere il vero si spiega da sé, mentre il credere a cose false ha bisogno di una spiegazione, che Boudon e Merton individuano nell'interferenza che fattori sociali o psicologici esercitano sui processi cognitivi umani. Tuttavia, ancora una volta, se prendiamo in considerazione la religione, ci accorgiamo come tale ragionamento porti più problemi di quanti ne risolva. Infatti, se interrogato, un fedele risponderà che lui crede perché la sua religione è vera, in altre parole vi crede in forza della sua verità intrinseca e non per via di qualche "interferenza" sociale o psicologica – o perché gli fornisce un conforto o per il suo essere la trasfigurazione della società, come diceva Durkheim. A questo punto, il sociologo boudoniano sarebbe costretto a liquidare la spiegazione del credente come una derivazione paretiana, insomma come una mera illusione o una razionalizzazione di fenomeni più profondi di cui l'attore è inconsapevole e che solo il sociologo può vedere. In questo modo, però, la spiegazione "sociologica" della

religione inevitabilmente la *dissolve*: come fenomeno la religione non esiste, ma è solo una questione di illusioni o di esigenze funzionali. A proposito dell'interpretazione durkheimiana della religione, il maestro di Boudon, Raymond Aron, evidenziava come Durkheim, nel momento in cui definiva l'essenza della religione come l'adorazione che l'individuo dedica al gruppo, non si poneva in modo avalutativo rispetto al fenomeno religioso bensì lo degradava: "stabilire che i sentimenti religiosi hanno per oggetto la società trasfigurata, non è salvare, ma degradare l'esperienza umana di cui la sociologia vuole dare ragione" (Aron 1989, 334).

La stessa obiezione si può sollevare al modo in cui oggi si analizzano le teorie cospirative. A differenza di quanto pensano i sociologi, il cospirazionista crede alle cospirazioni non perché è un modo per "dar senso al mondo in una situazione di incertezza" o perché "ha bisogno di incolpare qualcuno per le crescenti disegualianze", bensì semplicemente perché a suo avviso la cospirazione c'è. Tuttavia la spiegazione delle "buone ragioni" liquida tale convinzione come un'illusione, per cui la spiegazione sociologica agisce nel senso di degradare quei fenomeni piuttosto che weberianamente comprenderli.

Il principio di simmetria permette di evitare tale aporia sociologica. Tale principio non è un modo per sostenere che la "verità non esiste" e "everything goes", ma serve a indicare che lo scopo della ricerca sociale è di studiare le procedure di "messa in prova" con cui la società stabilisce il valore-verità delle credenze (Lemieux 2018)<sup>9</sup>. In altre parole, non solo il dichiarare la verità-falsità delle teorie cospirazioniste è un compito che i sociologi, in quanto sociologi, non appaiono più legittimati o più attrezzati di altri a svolgere e dunque spetterebbe alle procedure che sono socialmente predisposte allo scopo, ma soprattutto non è quello il punto, insomma lo scopo conoscitivo dell'indagine sociologica. Il principio di simmetria non è dunque un modo per avallare il relativismo morale, bensì un "principio metodologico" (Barthe et al. 2013, 198).

Adottare la posizione avalutativa implicita nel principio di simmetria non è comunque esente da problemi. Boltanski stesso ritiene che tale principio sia praticabile solo quando non siano coinvolti valori fondamentali per il ricercatore; a suo avviso, per un ricercatore che abbia perso alcuni parenti nei campi nazisti sarebbe impossibile trattare in modo *simmetrico* le teorie negazioniste, insomma "trattare la questione dell'esistenza delle camere a gas come se fosse incerta" (2014a, 247). A me

<sup>9</sup> Tutta la sociologia di Latour rappresenta un modo per studiare la natura socialmente organizzata dell'attività conoscitiva, e non per decidere il valore-verità (Latour 2005).

pare, però, che lo scopo del principio di simmetria non sia quello di assegnare uno status di “incertezza” alle credenze, quanto di suggerire che stabilire la veridicità o la falsità di una credenza non è l’obiettivo conoscitivo dell’indagine sociologica, ma che ciò che interessa è altro. Riferendosi alle teorie cospirative legate agli alieni, Barkun chiarisce così la questione: “Non so se esistano oppure no, e se esistano che cosa facciano. Semplicemente, non mi occupo affatto di queste questioni. Quello di cui tratta il mio lavoro è la fusione di teorie cospirative di estrema destra con elementi tratti dall’ufologia. Il mio è uno studio di come certe idee eterogenee siano migrate da una subcultura a un’altra” (2016, xii). Rispetto all’obiettivo cognitivo di Barkun, la questione della verità di quelle credenze diventa secondaria. A lui, come sociologo, interessano certi processi di ibridazione culturale, e non dimostrare chi ha torto o ragione sulla questione dell’esistenza degli ufo.

Benché i sociologi vogliano restare neutri, possono comunque loro malgrado essere trascinati nelle attuali controversie epistemiche che vedono i cospirazionisti contrapporsi alle autorità epistemiche ufficiali (i politici, i media, gli scienziati). I primi, generalmente la parte debole dei conflitti per l’autorità epistemica, spesso interpretano le spiegazioni dei sociologi “avalutativi” come argomenti a loro favore (Harambam 2020). A mio avviso, lungi dall’evidenziare una debolezza del principio di simmetria, tale circostanza ci aiuta a capire altre cose degli attuali conflitti epistemiche. Per definizione, le credenze riguardano questioni che sono controverse, su cui non c’è nella società consenso unanime sul loro valore-verità. In caso contrario si parlerebbe di “conoscenze”. Come gioco linguistico, le credenze allora funzionano nel senso di invitare l’attore sociale a pronunciarsi sul loro valore-verità: insomma lo schierarsi nella controversia è parte integrante del fenomeno sociale delle credenze. Ciò vuol dire che il problema dell’avalutatività dello studioso ha a che fare soprattutto con il non prendere posizione sul loro valore-verità, perché solo in questo modo evita di diventare parte del fenomeno che sta studiando. È vero che gli attori sociali cannibalizzano le analisi degli studiosi e le usano strumentalmente per avvalorare le loro versioni – questo non è certo una novità – ma un’altra cosa è l’atteggiamento valutativo della scuola boudoniana, che non a caso è diventata parte integrante di un fenomeno sociale: l’attuale demonizzazione di qualsiasi ipotesi parli di cospirazioni<sup>10</sup>.

Consideriamo infine un’ultima obiezione contro il

<sup>10</sup> Un buon esempio di tale demonizzazione è l’appello a combattere le teorie cospirative che è apparso su *Le Monde* (Bronner et al. 2016) e che ha innescato un vivace dibattito sulla definizione di cosa sia una “cospirazione” (cfr. Dentix 2018).

principio di simmetria nello studio delle teorie cospirative. Robert Stokes (2018) fa notare che le teorie cospirative non consistono in dottrine astratte, bensì in pratiche concrete e situate in specifici contesti di lotta politica e di controversie sociali. In quanto tali, “esse sono elaborate da persone reali, e consistono di atti linguistici che lanciano ad altre persone, reali o reputate tali, l’accusa di avere dei segreti e (generalmente) di fare cose losche” (ivi, 28). Stokes si riferisce in particolare alle teorie cospirative del *false flag* con *crisis actors*<sup>11</sup>: in quanto atti linguistici, insomma parole che compiono azioni, tali teorie realizzano i loro scopi – vale a dire insinuare dubbi nel pubblico, diffondere il cinismo, colpevolizzare le vittime – non appena se ne parli. E ciò avviene anche se a parlarne è uno studioso che vuol essere neutrale. Per Stokes, l’unico modo di evitare tali effetti performativi è che lo studioso si pronunci esplicitamente sulla loro natura falsa e immorale, mentre studiarle mettendone tra parentesi il (dis)valore etico o il loro (dubbio) status di verità farebbe il gioco degli attori spregiudicati che le hanno diffuse. A mio avviso, tale critica trascura il fatto che, come ricorda proprio la teoria degli atti linguistici, è la modalità e il contesto d’uso e non la mera citazione di per sé a creare l’effetto performativo delle parole, per cui è sufficiente che lo studioso distingua chiaramente tra “menzione” e “uso” – vale dire chiarisca che il suo citare una qualche teoria cospirativa vada inteso come atto di studio – per bloccare gli effetti cercati dai suoi promotori. Non è quindi necessario trasformare il saggio in un atto politico di lotta alle teorie complottiste e all’idea stessa di cospirazione per scongiurare ogni involontario *endorsement*, ma basta l’accorgimento della “menzione” per trasformare la sua pubblicazione in un “contesto pedagogico” ed evitare così sia l’attribuzione di credibilità sia gli effetti performativi cercati dalle teorie cospirative<sup>12</sup>.

#### UNA FORMA CRITICA INAPPROPRIATA?

Come ho già accennato, la sociologia boudoniana supera il *Popper’s curse* ma a caro prezzo: da un lato, offre una rappresentazione meramente ideale della società, una in cui le cospirazioni sarebbero impossibili,

<sup>11</sup> Si tratta di quelle versioni che spiegano certi eventi drammatici come “operazioni sotto falsa bandiera” o addirittura come vere e proprie messe in scena realizzate da *crisis actors*, comparse esperte nella simulazione di situazioni d’emergenza.

<sup>12</sup> È la stessa soluzione che adottano gli studi sugli epiteti dispregiativi (“negro”, “frocio”, “terrone” etc.), in cui il ricercatore chiarisce subito che la citazione di tali termini nel saggio va ovviamente intesa come una “menzione” e non come “uso” e in questo modo ne neutralizza la possibile portata offensiva (Bianchi 2015, 117-118).

dall'altro non riesce a essere soddisfacente rispetto alle aspettative che le persone hanno sviluppato attorno alla spiegazione sociologica. Quest'ultimo punto è importante. La rappresentazione della società che viene fuori dalla sociologia degli effetti emergenti boudoniana appare simile a una pletora di meccanismi impersonali che si verificano per puro caso (*shit happens*, dicono gli inglesi). Questa visione non può che risultare sconcertante per le persone, le quali hanno infatti bisogno di immaginare la società come un luogo ricco di senso (fatto di intenzioni, di colpevoli etc.) piuttosto che come un coacervo di processi meccanici e casuali. Come ho mostrato prima, la sociologia critica riesce a evitare tale problema perché ricorre all'immaginario cospirativo per dare senso ai fenomeni sociali e alla loro complessità (Ho e Jin 2011). Ma la sociologia critica ha una posizione ambivalente rispetto alle teorie cospirative: ne ricalca lo spirito, ma nello stesso tempo le giudica severamente.

I sociologi critici non usano mai l'espressione "teorie cospirative" per descrivere il proprio lavoro, bensì solo per indicare teorie che sono da scartare in quanto prova evidente della limitatezza delle capacità critiche degli attori sociali (Jameson 1990) o della forza con cui le bourdieusiane "disposizioni inconscie inculcate" impediscono agli attori un'autentica analisi critica e oggettiva della loro situazione sociale. Tale ragionamento non solo rivela come la sociologia critica cada in una sorta di anticospirazionismo cospirativo, ma soprattutto conferma che la categoria di "teoria cospirativa" funziona a mo' di etichetta dispregiativa che viene attribuita ai ragionamenti degli altri e mai ai propri. Nonostante la differenza di presupposti, nella sociologia critica c'è il medesimo pregiudizio, la stessa presa di distanza dalla categoria di cospirazione incontrati nella sociologia "liberale" boudoniana.

La sociologia pragmatica riesce a fare oggetto d'analisi le teorie cospirative senza necessariamente prendere le distanze dalla categoria di cospirazione? A giudicare dal contributo di Boltanski sui paranoidei (2014a) e quello di Latour sulla "critica uscita dal seminato" (2004), non sembra affatto così. I due studiosi si confrontano con l'attuale tumultuoso sviluppo della critica e della sfiducia verso le autorità epistemiche e in particolare come tale sviluppo ponga il problema di come discriminare tra una critica ben fondata, che è necessaria al dibattito democratico, e una malsana cultura della sfiducia che rischia di minare le basi stesse della democrazia. Come distinguere la sfiducia appropriata e razionale di cui abbiamo bisogno per non cadere in un "culto della fiducia" nelle autorità, da quella inappropriata di cui attori malintenzionati possono servirsi per sabotare il sistema democratico? A tale questione Boltanski (2014a) e Latour

(2004) rispondono, rispettivamente, con un appello alle *grammatiche di plausibilità* con cui esaminare l'argomentazione critica, e con la ridefinizione della critica come una attività di "composizione" e non di mero svelamento. Ho però l'impressione che i principi della sociologia pragmatica vengano in parte disattesi dal modo in cui questi due studiosi hanno accennato alle teorie cospirative in questi loro scritti.

Il problema non sta tanto, come sostiene qualcuno (ad es. Witte 2017), nel fatto che entrambi gli studiosi caricano in larga misura sull'attore sociale il fardello di distinguere tra sfiducia appropriata e inappropriata, del resto ciò è in linea con il principio di capacità, quanto nel fatto che nei loro argomenti la sfiducia inappropriata e la critica malsana siano, in un modo o nell'altro, identificate con l'argomento "cospirativo".

Nel ragionamento di Latour, ad esempio, la critica inappropriata è identificata nelle teorie cospirative intese come il "gemello deforme" o l'"immagine in uno specchio rovesciato" dello scetticismo razionale (2004, 230). Boltanski, da parte sua, riconosce che le teorie cospirative esprimono in forma drammatica il dualismo tra l'ideale democratico della trasparenza e la necessità delle pratiche di segretezza nell'esercizio di potere<sup>13</sup>. Tuttavia, le teorie cospirative restano un riferimento negativo, una sorta di malattia professionale del sociologo, insomma ciò che una sociologia rispettabile dovrebbe evitare di essere.

Come già nella sociologia boudoniana e in quella bourdieusiana, anche nei due sociologi pragmatici l'etichetta di teoria cospirativa sembra dunque funzionare come criterio squalificante, insomma come presupposto utile per distinguere tra uno scetticismo appropriato e uno invece malsano, e tra una sociologia ben fatta e una pessima. In questo modo, però, si mette da parte il principio di simmetria e si afferma che se una denuncia o una critica parlano di cospirazioni, esse sono allora false, non meritevoli di essere prese in considerazione, o comunque vanno caricate dell'onere della prova rispetto a quelle che invece non ne parlano (Moore 2016).

A mio avviso, il rispetto del principio di simmetria permetterebbe alla ricerca di cogliere proprio questa sorta di valenza simbolica negativa che ha acquisito l'etichetta di "teoria cospirativa" nel dibattito politico e accademico contemporaneo. Provo adesso a sviluppare questo ragionamento.

<sup>13</sup> Per Boltanski (2014a), una teoria cospirativa è un tipo di operazione critica che consiste nello svelare l'esistenza di intenzioni particolaristiche dietro quella "realtà" che le autorità statuali validano come oggettiva e imparziale.

“TEORIA COSPIRATIVA” COME RETORICA DI  
ESCLUSIONE

Le sociologie fin qui analizzate hanno assunto l'espressione “teorie cospirative” in modo referenziale, nel senso che tale espressione indica l'insieme delle *teorie* che parlano di *cospirazioni*. In quanto teorie, il focus della ricerca è nei loro contenuti, e poi va spiegato come si diffondano e quali effetti potrebbero avere sui sistemi politici. I principi della sociologia pragmatica suggerirebbero invece un radicale spostamento del focus della ricerca: non più giudicare i contenuti di quanto sostiene una teoria cospirativa, compito a cui i sociologi, in quanto sociologi, non sono più legittimati o attrezzati di altri a fare, quanto invece *analizzare le funzioni “pragmatiche” che l'espressione stessa di “teoria cospirativa” svolge nel dibattito pubblico e accademico.*

L'espressione “cospirazionista” fa parte di una famiglia particolare di termini – come populista, primitivo, estremista etc. – che si presentano come termini *referenziali*, mentre in realtà funzionano come termini *peggiorativi*. Considerare tali termini alla luce della tradizionale teoria referenziale del linguaggio ne fraintenderebbe il loro senso, e solo una prospettiva pragmatica permette di coglierlo, perché il significato sta, appunto, nel loro uso, in ciò che gli attori fanno con tali termini, e non nei referenti empirici che starebbero a rappresentare.

Ad esempio, nelle controversie contemporanee, tali termini funzionano come dispositivi che attivano uno spostamento del focus che permette di allontanare l'attenzione dalla qualità delle critiche alle qualità del parlante (Husting e Orr 2007, 128ss). Come insegnano le pratiche del contrasto dialettico, davanti a una critica, il destinatario è tenuto a replicare, insomma a difendersi, magari contestandone la logica argomentativa, sfidandola sul terreno delle prove e così via dicendo. Il ricorso ai termini peggiorativi gli offre invece una replica che consente di esimersi dal controargomentare e ciononostante arrivare lo stesso a tutelare la propria posizione. Ad esempio, davanti al critico che solleva obiezioni sulla qualità democratica della politica di governo, piuttosto che controbattere argomentando la natura democratica del proprio operato, il capo del governo può semplicemente limitarsi a dargli del “populista” e in questo modo spostare l'attenzione dagli argomenti in questione alle qualità del critico-avversario.

Da un po' di tempo a questa parte l'etichetta di “teorie cospirative” svolge una simile funzione delegittimante e tacitante all'interno degli attuali conflitti epistemici: è sostanzialmente un modo per bollare certe critiche come false e quindi neanche meritevoli di considerazione e di replica (Bjerg e Presskorn-Thyngesen 2017).

Nell'attuale dibattito epistemico i politici, i giornalisti e anche gli studiosi, usano l'etichetta di “teoria cospirativa” non solo per riferirsi a un insieme di teorie, ma anche come arma per screditare come false o irrilevanti quelle versioni che divergono dalla propria senza neanche valutarle sul piano dei fatti<sup>14</sup>, o magari per invocare misure eccezionali di restrizione del dibattito pubblico o di censura dell'informazione.

Che le etichette di “teoria cospirativa” e di “cospirazione” siano ormai assurde a dispositivi per distinguere preliminarmente tra scienza e pseudo scienza, tra legittimo scetticismo e sospetto patologico, insomma per tracciare i confini di ciò che può entrare a far parte del dibattito pubblico e ciò che invece va drasticamente escluso, non è dimostrato solo dal loro *uso*, ma anche, e più significativamente, dal loro *non uso*. In effetti, i modi con cui una qualche accusa relativa ad attività segrete viene definita come “teoria cospirativa” appaiono decisamente selettivi. In occasione della scoperta che settori dello Stato abbiano condotto in segreto attività illegali, i magistrati non definiscono mai tali attività come cospirazioni, ma piuttosto parlano di corruzione o di compromissioni<sup>15</sup>. Non solo. Le più note e influenti teorie che hanno spiegato importanti eventi storici in termini di cospirazioni non sono mai state etichettate come “teorie cospirative” (Pelchmans e Machold 2011). In effetti, spiegare, come fa la versione ufficiale, che l'attentato alle Torri gemelle è stato l'esito di un oscuro piano segreto perseguito da Al Qaeda e Bin Laden altro non è che avanzare una teoria cospirativa (Basham 2018): come altro descrivere un evento che consiste in un piano segreto e diabolico di un piccolo gruppo agente nell'oscurità se non come una cospirazione? Eppure mai nel dibattito pubblico la verità ufficiale è stata definita una “teoria cospirativa”, mentre si riserva tale termine alle versioni negazioniste. E questo perché cospirazione e teoria cospirativa sono ormai sinonimi di ipotesi false e malevole<sup>16</sup>, funzionano più da stigma che da descrittore.

<sup>14</sup> Tale logica è così stringente che ogni qual volta stiamo per avanzare l'ipotesi di qualche inganno premeditato o attività segreta facciamo sempre precedere i nostri argomenti da espressioni come “Non sono un complottista ma...” in modo da scongiurare che i nostri ragionamenti vengano liquidati come assurdi e non presi in considerazione (Husting e Orr 2007).

<sup>15</sup> Nel processo Iran-Contras del 1987, diversi membri dello staff della Casa Bianca furono condannati per aver venduto illegalmente armi al nemico di sempre, l'Iran, per finanziare in segreto la guerriglia contro il legittimo governo di sinistra del Nicaragua e tuttavia mai gli inquirenti usarono la parola “cospirazione” per indicare tali attività segrete e illegali (Pelchmans e Machold 2011).

<sup>16</sup> Neanche argomentazioni ormai pubblicamente riconosciute come false, come quella avanzata da George Bush e Tony Blair secondo cui Saddam Hussein stesse tramando in segreto con Bin Laden per accumulare armi di distruzione di massa, sono mai state definite teorie cospirative (Pelchmans e Machold 2011).

L'approccio referenziale della sociologia bourdieusiana e boudoniana non solo è incapace di cogliere tale logica del "due pesi e due misure" nell'uso dell'etichetta di teoria cospirativa, ma si rende complice del loro uso politico. Per contro, lo spostamento del focus dal senso referenziale a quello pragmatico suggerisce che l'aspetto sociologicamente interessante e socialmente problematico non stia tanto nei fenomeni che essa descrive quanto nell'uso che gli attori, politici e accademici, fanno dell'etichetta di "teoria cospirativa". In altre parole, "lo stile paranoide della politica contemporanea sarebbe costituito dalle funzioni retoriche di reazione che tale etichetta svolge piuttosto che dalla proliferazione del pensiero cospirativo in quanto tale" (Bjerg e Presskorn-Thygesen 2017, 7). I principi della sociologia pragmatica ci permettono di illuminare tale funzione retorica di reazione evitando nel contempo che lo studioso diventi agente attivo negli attuali processi di esclusione epistemica.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bjerg O. e Presskorn-Thygesen T. (2017), *Conspiracy Theories: Truth Claim or Linguistic Game?*, in *Theory, Culture and Society*, 34, 1, 137-159.
- Barkun M. (2016), *A Culture of Conspiracy*, University of California Press, Berkeley.
- Barthe Y. et al. (2013), *Sociologie pragmatique: mode d'emploi*, in «Politix», 26, 103.
- Basham L. (2018), *Social Scientists and Pathologizing Conspiracy Theorizing*, in Dentith X. (a cura di), *Taking Conspiracy Theories Seriously*, Rowman e Littlefield, Lanham, 95-108.
- Berger P. (1994), *Una gloria remota*, il Mulino, Bologna.
- Bloor D. (1991), *Knowledge and Social Imagery*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bianchi C. (2015), *Parole come pietre: atti linguistici e subordinazione*, in «Esercizi filosofici», 10, 115-135.
- Boltanski L. (2014a), *Mysteries and Conspiracies*, Polity Press, Oxford.
- Boltanski L. (2009 [2014b]), *Della critica*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Boudon R. (1986 [1991]), *L'ideologia*, Einaudi, Torino.
- Boudon R. (1996), "Conoscenza" in Boudon R. (a cura di), *Trattato di sociologia*, il Mulino, Bologna, 461-500.
- Bourdieu P. (1995), *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna.
- Bourdieu P. (1998), *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.
- Bronner G. et al. (2016), "Luttons efficacemente contre les théories du complot", in *Le Monde*, 5 giugno.
- Bronner G. (2017), *La democrazia dei creduloni*, Aracne, Roma.
- Brotherton R. e French C. (2014), *Belief in Conspiracy Theories and Susceptibility to the Conjunction Fallacy*, in «Applied Cognitive Psychology», 28, 238-48.
- Dentith X. (a cura di), *Taking Conspiracy Theories Seriously*, Rowman e Littlefield, Lanham.
- Dentith X. (2018), *When Inferring to a Conspiracy Theory Might Be the Best Explanation*, in Dentith X. (a cura di), *Taking Conspiracy Theories Seriously*, Rowman e Littlefield, Lanham, 3-24.
- Garfinkel H. (1984/1967), *Studies in Ethnomethodology*, Polity, Oxford.
- Hagen K. (2018), *Conspiracy Theorists and Monological Belief Systems*, in «Argumenta», 3, 2, 303-26.
- Keeley B. (1999), *On Conspiracy Theory*, in «The Journal of Philosophy», XCVI, 3, 109-126.
- Harambam J. (2020), *Contemporary Conspiracy Culture*, Routledge, London.
- Ho P. J. e Jin C. S. (2011), *La théorie du complot comment un simulacre de sciences sociales?*, in «Sociétés», 112, 2, 147-61.
- Hofstadter R. (1964 [2016]), *Lo stile paranoide della politica americana*, in Campi A. e Varasano (a cura di) *Congiure e complotti*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Husting G. e Orr M. (2007), *Dangerous Machineries: 'Conspiracy Theorist' as a Transpersonal Strategy of Exclusion*, in «Symbolic Interaction», 30, 2, 127-150.
- Jameson F. (1990), *Cognitive Mapping*, in Nelson C. e Grossberg L. (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, 367-60.
- Latour B. (2004), *Why Has the Critique Run out of Steam?*, in «Critical Inquiry», 30, 3.
- Latour B. (2005), *Reassembling the Social*, Oxford University Press, Oxford.
- Lemieux C. (2018), *La sociologie pragmatique*, La Découverte, Paris.
- Moore A. (2016), *Conspiracy and Conspiracy Theories in Democratic Politics*, in «Critical Review», 28, 1, 1-22.
- Nefes T. S. e Romero-Reche A. (2020), *Sociology, Social Theory and Conspiracy Theory*, in Nefes T.S. e Romero-Reche A. (a cura di), *Handbook of Conspiracy Theory*, Sage.
- Pelkmans M. e Machold R. (2011), *Conspiracy Theories and Their Truth Trajectories*, in «Focaal», 59, 66-80.
- Pipes D. (1997 [2018]), *Il lato oscuro della storia*, Lindau, Milano.
- Popper K. (1963 [2009]), *Congetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna.
- Robertson D. G., (2013), *David Icke's Reptilian Thesis and the Development of New Age Theodicy*, in «International Journal for the Study of New Religions», 4, 1, 27-47.

- Spreafico A. e Caniglia E. (2018), *The Difficulties of Emancipatory Sociology*, Presse Universitarie Europeenne, Paris.
- Stokoe R. (2018), *Conspiracy Theory and the Perils of Pure Particularism*, in Dentith X (a cura di), *Taking Conspiracy Theories Seriously*, Rowman e Littlefield, Lanham, 25-38.
- Swami V. et al (2011), *Conspiracist Ideation in Britain and Austria: Evidence of a Monological Belief System and Associations between Individual Psychological Differences and Real-World and Fictitious Conspiracy Theories*, in «British Journal of Psychology», 102, 443-63.
- Uscinski J. (2020), *Conspiracy Theory. A primer*, Rowman e Littlefield, Lanham.
- Uscinski J. e Parent J. (2014) *American Conspiracy Theories*, Oxford University Press, Oxford.
- Witte D. (2017), *The Precarity of Critique: Cultures of Mistrust and the Refusal of Justification*, in «Filozofija I Drustvo», in XXVIII, 2, 231-249.
- Wood M., Douglas K. e Sutton R. (2012), *Dead and Alive: Beliefs in Contradictory Conspiracy Theories*, in «Social Psychological and Personality Science», 3, 767-73.