

Emozioni e rituali quotidiani in Émile Durkheim, Erving Goffman e Randall Collins

Luca Benvenga*

Abstract Il presente contributo si propone di illustrare come Erving Goffman e Randall Collins sviluppino il modello ritualistico-emotivo di Durkheim, facendone un elemento essenziale nei rituali di interazione (Goffman, 1967; Collins, 1975). In *Le forme elementari della vita religiosa* Émile Durkheim (1912) ha considerato l'importanza dei fattori emozionali, oggettivati nelle esperienze rituali, come agenti di coesione indispensabili per l'unità sociale, rinvenibili per Erving Goffman nella rappresentazione rituale della vita quotidiana in cui hanno origine i rapporti di reciprocità. Per Collins la solidarietà emotiva, e l'ordine rituale, sono rintracciabili in tutte quelle modalità di interazione in cui i soggetti, riattivando i loro sentimenti, rigenerano processi di condivisione e appartenenza.

Prendendo spunto dall'analisi durkheimiana, sarà illustrato come la dimensione rituale ed emotiva rappresenti uno snodo teorico cruciale tanto per la sociologia goffmaniana, impegnata ad osservare la presentazione del sé nei contesti sociali, quanto per Collins, attento ad interpretare le interazioni sociali che si riproducono nelle “micro-situazioni”, e l'energia emotiva che generata nei rituali contemporanei.

1. Introduzione

Quello che ci si propone di mostrare è come Émile Durkheim in *Le forme elementari della vita religiosa* abbia sviluppato, attraverso lo studio dei riti condivisi, uno specifico approccio sociologico alle emozioni, e ai rituali quotidiani *lato sensu*, anticipando così un interesse che sarebbe emerso tra gli scienziati sociali solo a partire dagli anni Settanta del XX secolo (e.g. Hochschild et al., 1979; Kemper, 1978). Durkheim inaugura un orientamento teorico tale da influenzare diversi autori (Erving Goffman e Randall Collins in particolare), interessati ai rituali che si snodano nelle micro-situazioni della vita quotidiana.

I riti religiosi, per Durkheim, svolgono un ruolo di integrazione sociale, suscitando emozioni tra i membri che ne prendono parte. Il “sacro”, se da un lato concede spazio all'emotività, dall'altro circoscrive le tendenze egoistiche di singoli individui e gruppi. Le emozioni, scrive Patrick Charaudeau “non sono riconducibili solo alla pulsione, all'irrazionale e all'incontrollabile, ma hanno anche un carattere sociale. Esse [sono] garanti della coesione sociale, [permettono] all'individuo di costruire il proprio senso d'appartenenza a un gruppo, [rappresentano] la vitalità della coscienza collettiva.” (Charaudeau, 2010, p. 2). Nel “sacro”, la comune mobilitazione di energia psichica “fa piegare la nostra volontà e l'inclina nel senso indicato” (Durkheim, 1912, p. 216), imponendo modi di agire e di pensare. Per Durkheim,

questa azione tonica e vivificante [...] è particolarmente manifesta in talune circostanze. In una assemblea riscaldata da una comune passione diventiamo suscettibili di sentimenti e di atti, di cui siamo incapaci con le sole nostre forze; quando poi sciolta l'assemblea, ci ritroviamo soli con noi stessi e ricaduti a livello ordinario, ci è possibile misurare tutta l'altezza a cui eravamo stati sollevati al di sopra di noi stessi” (Durkheim, 1912, p. 216).

Emozioni e rituali ci consentono di mettere a confronto la complessità antropologica dell'uomo duplice durkheimiano, “in lui «vi sono due esseri: un essere individuale che ha la sua base nell'organismo e il cui ambito di azione risulta, di conseguenza, strettamente limitato, e un essere

sociale che rappresenta in noi la realtà più alta, nell'ordine intellettuale e morale [...]» (Bevilacqua, 2019, n.p.), laddove, continua l'autore, è importante sottolineare

che entrambe le dimensioni sono compresenti *all'interno* della stessa soggettività. La polemica con l'utilitarismo mostra, in questo senso, l'obiettivo di problematizzare la natura umana dal punto di vista della scienza sociale, rivendicando l'idea di un *homo duplex* certamente distante dalla reificazione neoclassica dell'*homo oeconomicus* (Bevilacqua, 2019, n.p.).

Le indicazioni offerte dal sociologo francese sui riti religiosi, le emozioni e la duplicità della soggettività trovano riferimento in Goffman, il quale laicizza il modello teorico durkheimiano, come cercheremo di illustrare. In seguito, ci soffermeremo sui modi in cui il rituale, e l'interazione sono per Collins centrali per la comprensione dei micro-processi sociali contemporanei. Infine, sarà interessante trarre alcune conclusioni sul rapporto che intercorre tra questi autori, le cui analisi hanno offerto un'interpretazione dell'ordine di significati che si viene a creare negli episodi morali e nelle relazioni simboliche.

2. Erving Goffman e l'integrazione al modello durkheimiano

Mostrando una continuità con la concezione del rituale proposto dal sociologo francese, l'approccio goffmaniano consente di articolare una riflessione nei confronti dei processi di costruzione sociale nella realtà quotidiana. Attraverso la ricezione che fa Goffman dello schema durkheimiano, ragioneremo sull'importanza che riveste per il soggetto la gestione delle emozioni nell'interazione sociale.

In *Le forme elementari della vita religiosa* (1912) Durkheim sottolinea come la *conditio sine qua non* perché un rituale possa avere origine, è la prossimità fisica degli attori e la loro azione reciproca, che trova nella trascendenza psichica normativizzata il suo approdo, e nella “coscienza collettiva” lo strumento capace di influenzare le condotte e il pensiero dei singoli, stabilendo, in tal modo, un'energia emozionale. Tale energia non è tuttavia da ascrivere agli individui, ma è il risultato della somma di stimoli diffusi che trascendono l'emotività individuale. L'esperienza di condivisione degli stati emozionali è occasionale e temporanea, e orientata all'auto-gratificazione di partecipare alle attività di un gruppo circoscritto.

Quest'energia sociale, che attraversa e regola ciclicamente e in occasioni straordinarie le storie individuali¹, è assicurata dalla consapevolezza di condividere con gli altri un'esperienza che presuppone la costruzione di un ordine (anche emotivo). Quest'ordine, dalla prospettiva goffmaniana, è percepito come forma di rispetto e adesione alle norme che non solo presiedono alle “cerimonie ufficiali”, ma che governano anche le interazioni nelle pratiche quotidiane, laddove si dà respiro all'espressività e alla rappresentazione “drammaturgica” del soggetto, e alla dicotomia attore sul proscenio e/o dietro le quinte.

In merito alla ricezione di Durkheim in Goffman, è da intendere come ampliamento delle linee di analisi durkheimiane (Cadario, 2000). Traducendo il modello durkheimiano, il sociologo canadese applica la teoria rituale classica all'individuo secolarizzato della società moderna. Scrive Caldario di un Goffman:

meno incline a riconoscere un insieme di norme e valori complessivo di un consorzio sociale, [Goffman] ha sottolineato piuttosto come l'impianto ritualistico durkheimiano agisca allo stesso modo nel dettaglio delle interazioni quotidiane. Vale a dire nell'allestimento scenico delle situazioni sociali, nel modo attraverso cui si definisce la realtà insieme al proprio interlocutore, attraverso un gioco articolato di rappresentazioni, obblighi e aspettative cerimoniali, cercando magari di trarne vantaggio (*Ibidem*, p. 267).

Il collegamento teorico matura anche nell'acquisizione di un copione emotivo-situazionale, frutto di una più ampia dinamica socio-culturale in cui il soggetto è immerso. Accogliendo a livello micro le intuizioni del sociologo francese, i fondamenti sociali, morali, il valore del rito (Collins, 1975) e le categorie di spazio e tempo all'interno delle quali allocare i corpi, questa acquisizione appare evidente per entrambi nell'importanza dei processi di individualizzazione. Tale convergenza viene sviluppata nel saggio di Goffman *La natura della deferenza e del contegno* (1988b, p. 51-104), in cui le potenzialità “rituali-emozionali” di Durkheim si trasferiscono nei “riti profani”:

In questo saggio è mia intenzione esaminare alcuni dei sensi in cui, nel nostro mondo urbano e secolare, all'individuo è concessa una certa sacralità che viene manifestata e confermata da atti simbolici. Cercando di adattare alcuni termini antropologici correnti, tenterò di costruire uno schema concettuale entro cui inquadrare i due concetti di deferenza e contegno che io ritengo fondamentali in questo campo di studi. Mediante queste riformulazioni cercherò di dimostrare che è possibile tentare con successo una versione in abiti moderni della psicologia sociale di Durkheim (Goffman, 1988, p. 51-52).

Questa “profanazione” richiama la dicotomia rituale positivo/negativo, le polarizzazioni dell'individuo e la sua sacralità. Insistendo su questo, Longo e Spina dirimono così l'apparente controversia tra i due autori:

[...] se, per il primo, la sacralizzazione dell'individuo nella società moderna è generale, costitutiva del «patrimonio morale», istituzionalizzata (la «religione dell'individuo è di istituzione sociale [...] è la società che ci assegna questo ideale»), sostanziata in riti pubblici civili e leggi positive; per il secondo, il culto dell'individuo è «più esile», ovverosia praticato attraverso cerimonie minori, banali, quotidiane, che non comportano costo e fatica ai loro partecipanti (Longo & Spina, 2018, p. 75).

In merito all'importanza della sfera emotiva, la contiguità con Durkheim è data dal considerare le emozioni come attribuzioni culturalmente prescritte, rispondenti ad aspettative condivise sui comportamenti corretti da tenere in pubblico (Thoys, 1989). Il “lavoro emozionale”² in Goffman costringe il sé ad agire gestendo i sentimenti, tenendo conto di esigenze di natura strutturale. In questo senso, non si provano emozioni a seconda del contesto, bensì si tenta consapevolmente di mostrare la propria “maschera” comportamentale.

Le osservazioni di Goffman sull’“ordine dell'interazione” fanno da sfondo al tema della presentazione del sé agli altri, le quali devono molto alle intuizioni di Charles Horton Cooley e al suo *looking glass self* (Cooley, 1983; Iagulli, 2015). L'approccio costruzionistico allo studio del sé e dei rapporti sociali è la lente privilegiata dal sociologo americano, attraverso cui ispezionare il sé e l'appropriatezza delle emozioni nella cornice dell'organizzazione sociale³.

Nel saggio *La natura della deferenza e del contegno*, per Goffman il “sé [è] in parte [un] oggetto cerimoniale, qualcosa di sacro che deve essere trattato con attenzione rituale e che a sua volta deve essere presentato agli altri nella sua giusta luce” (Goffman, 1988b, p. 99). Il nucleo concettuale goffmaniano, la presentazione del sé nella società intesa come condotta “adatta e giusta”, secondo Gabriella Turnaturi “apre la strada allo studio delle emozioni e del loro controllo introducendo concetti come: la congruenza emozionale dell'attore con l'interazione vissuta in un dato momento; l'imbarazzo e i costi sociali e individuali che devono essere pagati lì dove la discrepanza fra emozioni e regole di una determinata situazione si fa evidente” (Turnaturi, 1995, cit. da P. Magnante, 2018, pp. 122-123).

I rituali osservati da Goffman, “sono le regole «dei giochi di faccia», quelle interazioni in cui è in gioco il rispetto reciproco e la dignità dei partecipanti (per evitare appunto di «perdere la faccia»), e che si reggono sul tacito accordo affinché tale rispetto debba essere da tutti mantenuto” (Longo & Spina, 2018, p. 75). Il “palcoscenico” (frontstage) e “le quinte”

(backstages), sono le aree dello spazio fisico in cui si fa viva l'idea di un ordine costruito intorno alla natura rituale e situata del *self*, fondamento dell'interazione stessa: “Il sé non è qualcosa di organico che abbia una sua collocazione specifica, il cui principale destino sia quello di nascere, maturare e morire; è piuttosto un effetto drammaturgico che emerge da una scena che viene rappresentata” (Goffman, 1988, p. 289).

In un secondo studio che qui si intende analizzare, dal titolo *Imbarazzo e organizzazione sociale* (Goffman, 1988a, p. 105-22), Goffman, in quella che si prefigura come la scomposizione bidimensionale dell'individuo, constata come l'elusione di una corretta gestione dell'emotività sia interpretata dall'attore alla stregua di una violazione delle norme “che dettano il comportamento appropriato” (Goffman, 1988, p. 112), ed il cui bilanciamento tra *contegno* ed *imbarazzo* si realizza nell'adesione a degli obblighi morali collettivi, cui l'individuo deve attenersi perché da questi dipende la percezione che gli altri hanno della sua identità sociale (Goffman, 1988, p. 114). La proiezione di un sé molteplice, in un sistema sociale che ammette “segregazioni di ruolo” e differenziazioni di status, *topoi* della società contemporanee⁴, ratifica l'esistenza di forme di condizionamento strutturale che agiscono come variabili nello schema emotivo-comportamentale dell'individuo. Quest'ultimo non può prescindere dalla valutazione (intrinseca ed estrinseca) di costrizioni che impregnano le interazioni (specie quelle istituzionali):

La tendenza democratica di alcune delle nostre istituzioni più moderne aumenta la probabilità che membri di diversa importanza nella stessa squadra di lavoro si trovino contemporaneamente in posti quali la mensa, causando in essi una situazione di imbarazzo. [...]. Queste difficoltà si verificano con particolare frequenza negli ascensori, in quanto qui soggetti che non sono del tutto in confidenza devono restare per un certo periodo troppo vicini l'uno all'altro per ignorare la possibilità di scambiare quattro chiacchiere [...]. A causa del fatto che possiede più sé, il soggetto [si] può trovare nella situazione di dover essere sia presente che non presente in certe occasioni. Ne consegue una situazione di imbarazzo: il soggetto si trova dilaniato per quanto non in maniera violenta. A seconda del modo in cui si comporta, vi è una diversa posizione del suo sé (Goffman, 1988, p. 120).

Per chiudere, in Goffman la differenziazione di status è il presupposto all'origine della “funzione sociale dell'imbarazzo”, che produce un conflitto di identità e di “principi di organizzazione”, effetto di una rigidità strutturale che si fa carico della pluralizzazione del *self* e delle emozioni presentabili in pubblico. Leggiamo, ancora, il sociologo canadese:

[...] il sé sotto molti aspetti consiste soltanto dell'applicazione di principi organizzativi legittimi del proprio sé. Ci costruiamo la nostra identità attraverso pretese che, se vengono respinte, ci danno il diritto di sentirci giustamente indignati [...] I principi di organizzazione di ogni sistema sociale, debbono, con ogni probabilità, venire a conflitto fra di loro in certi momenti. Invece di permettere che il conflitto si esprima in un incontro, il soggetto si pone fra i due principi opposti. Egli sacrifica per un momento la sua identità ed a volte sacrifica l'incontro, ma i principi restano saldi (Goffman, 1988, p. 122).

3. Randall Collins e i rituali: il recupero della sociologia delle religioni di Émile Durkheim

L'elemento di continuità tra il pensiero di Randall Collins ed Émile Durkheim è anche qui nella produzione più tarda di quest'ultimo, quella sulla religione (Durkheim, 1912). Collins porta a maturazione un intreccio, peraltro abbastanza singolare, tra il funzionalista Durkheim e il proprio impianto, di impostazione conflittualista. Infatti, l'elaborazione sociologica di Collins, esponente di rilievo di una rinnovata teoria del conflitto, tende nelle parole dello stesso autore “a recidere [da un lato] ogni legame con la prospettiva dell'equilibrio e del consenso sociale, dall'altro accoglie il modello durkheimiano del rituale facendone un elemento essenziale di mediazione tra

dimensione micro e macrosociale” (Collins, 2014, p. 299). Nel saggio *The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology* (2011), Collins asserisce che al netto del “triumvirato” dei classici del pensiero sociologico, al pari di Karl Marx e Max Weber, la popolarità di Durkheim, a partire dalla sua data di morte (il 1915) è incidentale a causa della cooptazione anglo-americana del contenuto delle sue opere, avvenuta con Raddcliffe Brown in Gran Bretagna e con Robert Merton negli Usa, fatto questo che ha depotenziato la portata intellettuale del sociologo francese. Sulla base di questa tendenziosa appropriazione, scrive Collins

he is regarded as a conservative defender of the status quo by the Left, as an arch-functionalists by the anti-functionalists, as a naive unilinear evolutionist by the historicists. The subjectivistic sociologies tend to see in Durkheim, if not always a materialist, at least a social reductionist of a disturbingly deterministic sort. For the humanists, Durkheim is the anti-Christ; for the micro-sociologists, Durkheim is the most reified of the macro. It is small wonder that Durkheim's reputation is at its ebb” (Collins, 2011, p. 107).

La teoria del conflitto di Collins vede tra i suoi precursori, oltre a Hobbes, anche Marx, Weber e, per l'appunto, Durkheim. Marx è particolarmente influente per il suo studio evoluzionistico delle società inteso nei termini di conflitto di classe (potere e status) e di stratificazione nei rapporti sociali, i quali seguono le razionalizzazioni imposte dai rapporti di produzione, condizioni implicate da un processo dinamico tra struttura e sovrastruttura che influenza, inevitabilmente, le coscienze degli individui. Weber, invece, è interessato alla “creazione della solidarietà emotiva [...] una delle armi più potenti del conflitto stesso. I rituali emotivi possono essere adoperati a scopo di dominio all'interno di un gruppo o di una organizzazione; per loro mezzo si formano alleanze per combattere altri gruppi, oppure alcuni strati riescono ad imporre una gerarchia di prestigio sociale che permette loro di dominare su altri [...]” (Collins, 1980, p. 58). Durkheim, con il suo lavoro sull'appartenenza e l'emotività collettiva, ci restituisce, *de facto*, un profilo sugli elementi fenomenici comuni tra distinte organizzazioni sociali (per complessità, temporalità e struttura), in cui si avvantaggia l'elemento socionormativo (funzionale ad un ordine morale) piuttosto che quello egoistico, aspetto presente proprio nelle IRC.

La solidarietà emotivo-simbolica di Collins trova il suo impianto teorico-concettuale nella sociologia di Durkheim, mediando l'impianto durkheimiano dell'esperienza emozionale con la configurazione di un modello materialistico-sociale di natura goffmaniana (Cadario, 2000, p. 266). *Conflict Sociology* (Collins, 1975) è stato uno degli esempi più significativi nello sviluppo del campo di studio della sociologia delle emozioni verso la metà degli anni '70, e ancora più importante, però, come osserva Paolo Iagulli (2016), è la “teoria dell'interazione rituale” (p. 411), che risulta inestricabilmente legata alle emozioni. In virtù di questo approccio va riconosciuto al sociologo statunitense, il grande merito di aver concettualizzato una teoria sociologica caratterizzata non esclusivamente dal primato degli attori razionali, ma dà una mitigazione dell'*Homo rationalis* di Homans (1961) con l'individuo orientato a massimizzare non “utilitaristicamente” i propri profitti emotivi.

Come scrive Vittorio Cadario (2000), i presupposti di fondo della teoria conflittuale di Collins (1988), sono tre: “il primo sostiene che l'uomo è socievole, ma al tempo stesso conflittuale; il secondo ribadisce che le basi emotive per la solidarietà diventano «risorse tattiche da usare nella dinamica del conflitto»; il terzo riguarda l'aspetto «presupposizionale» dell'azione umana, per un verso razionale e strumentale, per un altro emotivo-simbolica” (Collins, 1988, p. 264).

Mentre il rituale per Durkheim riguarda principalmente il sacro, nei lavori di Collins è invece il fondamento di qualsiasi tipo di interazione sociale, e in ciò è ravvisabile l'ascendente di Goffman. In questa reciprocità, i membri del gruppo percepiscono un vicendevole obbligo morale declinato nel simbolo “sacralizzato”, in tal modo gli attori riproducono ciò che Collins chiama Energia Emotiva (EE) attraverso la loro esperienza condivisa, il senso di appartenenza e la limitazione di un confine psico-sociale che li separa dall'out-group, che si identifica

euristicamente con la forza morale di Durkheim (Bellah, 2005). Si tratta, di un processo che ha la proprietà di ridurre la complessità dell'azione sociale (emozionale in luogo di una strumentale). Per Collins sono quattro le condizioni fondamentali perché un rituale si concretizzi (Collins, 2004): prossimità di almeno due persone affinché entrambe esercitino un'influenza corporea reciproca; chiara definizione della situazione, tale per cui ci sia una distinzione tra chi partecipa e chi ne è fuori; *focus* di attenzione su un oggetto comune o una attività; intensità emozionale. Evidenze che determinano, a loro volta, altrettante proprietà: il senso di coesione, l'energia emotiva che orienta l'azione, e l'auto-identificazione del gruppo con gli oggetti di cui dispone.

Senza questa energia emotiva le interazioni sociali (IR) non potrebbero aver luogo. Essa è anche uno strumento di controllo del gruppo (sia nelle IR verticali che orizzontali)⁵. È ciò che Durkheim chiama “sentimento morale”, il quale se da un lato stimola specifici atti di altruismo, dall'altro si configura come un vincolo, un mezzo di difesa del gruppo indirizzato ai suoi simboli sacri, la cui violazione porta ad una persecuzione degli eretici, dei reietti, di tutte quelle soggettività estranee alla morale collettiva (Collins, 2004).

Questo modello analitico, basato sui sentimenti, scardina diversi orientamenti metodologici: oltre al già citato Homans e al suo approccio comportamentista, vi è anche una distanza con il Weber di *Economia e Società* (Poggi, 2004), il quale tende ad enfatizzare il tipo dell'agire razionale “rispetto allo scopo”, rispetto agli altri tre nella sua tipologia. Gli ancoraggi teorici sono invece da rintracciare nell'attore intenzionale di George Herbert Mead, per il quale il soggetto agisce in termini di “senso” e “significato” (Bulle, 2015), premessa che ha contribuito alla genesi e alla maturazione dell'Interazionismo Simbolico.

Per concludere, gli scambi per Collins sono guidati da “processi emozionali e simbolici che gli individui fanno circolare nel corso delle loro conversazioni (che potremmo chiamare «mercati conversazionali»)” e l'approccio dallo stesso denominato “teoria delle catene di interazioni rituali (IR)” (Collins, 1988, p. 424) muove proprio dall'idea di un

“mercato conversazionale”, sede in cui gli attori sociali vanno in cerca di scambi a loro favorevoli, ma, a differenza di un economico convenzionale, quello conversazionale è molto più complesso, in quanto convergono in esso «valute» culturali diverse e flussi di emozioni e simboli. Tutte queste sono versioni dell’“effervescenza collettiva” durkheimiana, ed il risultato di un accumulo di coordinazione emotiva di successo, all'interno di un rituale di interazione, è proprio quello di produrre dei sentimenti di solidarietà (al contrario, l'assenza di EE è la mancanza di solidarietà come D. la intende). Le emozioni sono gli ingredienti dell'IR, e seppur transitorie producono delle esperienze a lungo termine, determinando o ripristinando la solidarietà di gruppo (Collins, 2004, p. 108-9).

Ne risulta così che ciò che viene scambiato “non si esaurisce certo nei consigli, nell'obbedienza, e in altri atti utilitaristici; nel modello della catena IR gli individui sono considerati come attori in cerca di compensi simbolici ed emozionali, veicolati nell'ambito delle conversazioni, spesso inconsciamente” (Collins, 1988). Al riguardo, per lunga che sia, occorre riportare questa ulteriore citazione dello stesso autore, in cui le IR e l'EE sono chiaramente esposte:

Le catene IR implicano un bagaglio simbolico che viene messo in discussione nel corso delle conversazioni, almeno fintantoché non emergano strutture sociali routinarie. Negli incontri, ogni attore porta con sé tre tipi di risorse: a) capitale culturale, b) emozionali, e c) opportunità nell'ambito del mercato (Collins, 1988, p. 454). Se gli scambi conversazionali producono sentimenti positivi e aumento di capitale culturale, gli attori spenderanno le proprie risorse nell'interazione rituale e tenderanno a ripetere lo scambio nel tempo, cioè creeranno una catena IR. (Collins, 1988, p. 450-454). Tuttavia, l'elemento cruciale dello scambio non è il torna conto personale ma «il focus d'attenzione comune e il contagio emozionale che vi si accompagna» (Collins, 1988). Il rituale, infatti, è ricompensante in se stesso in quanto permette delle emozioni intense e condivise. Sono gli emblemi della

comune esperienza (il senso di appartenenza al gruppo) che, avvolti da un alone di emotività, conducono a ricambiare, esempio, un dono. Più in generale, l'incontro conversazionale rimette in discussione risorse simboliche ed emotive di ciascun individuo; nella situazione che si viene a creare, gli attori sociali «negozano» un modello di ordine sociale” (Collins, 1988, p. 271-72).

4. Osservazioni conclusive

Nel presente saggio è stato evidenziato come Émile Durkheim, con il suo studio sulla religione, in cui è possibile rintracciare le origini della sociologia dei rituali e delle emozioni, abbia ispirato gli approcci di Erving Goffman e Randall Collins.

Stante la sfera emotiva, è stato osservato che per Durkheim la teoria delle emozioni è una costruzione piuttosto che un'auto-espressione soggettiva, è ciò che consolida e riproduce il corpo sociale (Fisher & Koo Choon, 1989). Le emozioni celebrano la forza di coesione della società e forgiavano lo spirito solidaristico, in cui “la questione dell'integrazione e la riflessione sui caratteri e la funzione del fenomeno religioso”, sono particolarmente rilevanti, in quanto “esiste [...] una fonte che ispira i sentimenti religiosi e collettivi e che riguarda «la fusione delle coscienze», la possibilità che esse si fondino «in un unico pensiero». Dal che «deriva la loro cooperazione a una medesima opera», dunque un effetto di integrazione che proviene «dall'azione moralmente tonificante e stimolante che ogni società esercita sui propri membri” (Longo & Spina, 2018, p. 73-74).

Se Durkheim ha sottolineato come le idee collettive, la morale e la solidarietà dei gruppi hanno origine dalle pratiche e dalle modalità attraverso cui si riuniscono e si idealizzano, Goffman, in parte, riconosce l'insieme complessivo di norme e valori che regolamentano la vita dell'insieme sociale, mettendo in evidenza come l'impianto ritualistico di Durkheim possa essere impiegato nelle interazioni quotidiane, in cui l'ordine simbolico si legittima nelle situazioni, nelle norme “localiste” e nelle espressioni “faccia a faccia”. L'interazione rituale, e gli sforzi operati dall'individuo per gestire le emozioni controllando le espressioni, implicano l'assunzione aprioristica di un ruolo, di un personaggio recitato dietro il quale si cela il vero Io, che “non ha origine nella persona del soggetto, bensì nel complesso della scena della sua azione, essendo generato da quegli attributi degli eventi locali che li rendono interpretabili da parte dei testimoni” (Goffman, 1959, p. 285). Scrive Giglioli, facendo menzione all'approccio microsociologico di Goffman, in cui è possibile individuare, parallelamente, l'influenza esercitata sulle IR di Collins e la dovuta distanza dal modello olistico di Durkheim, che “l'impatto delle variabili strutturali [in Goffman] non è mai diretto, ma viene mediato da un insieme di regole di trasformazione che stabiliscono quali aspetti del mondo esterno vadano messi tra parentesi e quali (e con quali modifiche) abbiano diritto di cittadinanza nell'interazione” (Giglioli, 2007, p. 11).

Nella teoria sociologica di Randall Collins, infine, in antitesi con il (neo)funzionalismo, l'individuo aderisce ad un sistema trasversale di valori, “continuamente trasformati nel corso dell'agire e a seguito di azioni reciproche tra gli attori e dell'interdipendenza che si crea tra di loro” (Cadario, 2000, p. 273). L'enfaticizzazione della centralità dell’“nucleo situazionale” e di un sé sociale basato su “una rete capillare di micro rapporti, con la loro permanente negoziazione e con i loro rituali”, richiama, seppur con le dovute distinzioni, i principi della sociologia pragmatista di Hans Joas e l'interazionismo di Goffman. La sociologia di Collins, sulla spinta della teoria durkheimiana, ci aiuta ad interpretare le modalità attraverso cui, nella vita quotidiana, si genera la solidarietà sociale e si eseguono le azioni (Bifulco, 2010). Il rituale è quel meccanismo che plasma le interazioni e il comportamento, ingenerando simboli, appartenenze, procurando l'energia emotiva che determina ed orienta l'agire umano e consacra il culto dell'individualità, come osservato con Durkheim prima e Goffman dopo (Longo & Spina, 2018).

Bibliografia

- Bellah, R. (2005). Embodiment, emotions, and the foundations of social order: Durkheim's enduring contribution. In J.C. Alexander and P. Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Durkheim* (pp. 183-210). Cambridge: University Press.
- Bevilacqua, E. (2019). Critica all'utilitarismo e soggettività nella sociologia durkheimiana. *Unpublished paper*.
- Bifulco, L. (2010). *Rituale dell'interazione e conflitto. Un'introduzione alla sociologia di Randall Collins*. Santa Maria Capua Vetere: Ipermedium.
- Bovone, L., Rovati, G. (1992). *L'Ordine dell'interazione: la sociologia di Erving Goffman*. Milano: Vita e Pensiero.
- Bulle, N. (2015). Ragione, razionalità e credenze. Una prospettiva storico-culturale. *Quaderni di Sociologia* [Online], 68. Disponibile in: <http://journals.openedition.org/qds/299> [30 novembre 2019].
- Cadario, V. (2000). Sociologia religiosa durkheimiana e teoria conflittualista in Randall Collins. *Studi di sociologia* 263-278.
- Collins, R. (2014). Interaction ritual chains and collective effervescence, in C. Von Scheve C. and M. Salmela (a cura di), *Collective Emotions* (pp. 299-311). Oxford: Oxford University Press.
- Collins, R. (1975). *Conflict Sociology. Toward an explanatory Science*. Cambridge: Academic Press.
- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton Univ.
- Collins, R. (2011). The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology. In J.C. Alexander (a cura di), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (pp. 107-28). Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, R. (1988). *Theoretical Sociology*. San Diego: Harcourt College Pub.
- Cooley, C.H. (1983). *Human Nature and Social Order*. London-New York Routledge.
- Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Fisher, G.A., Koo Choon, K. (1989). Durkheim and the Social Construction of Emotions. *Social Psychology Quarterly*, 52 (1), 1-9.
- Giglioli P.P. (a cura di) (2007). Presentazione. In E. Goffman, *L'ordine dell'interazione* (pp. 7-38). Armando: Roma
- Goffman, E. (1969). La vita quotidiana come rappresentazione, Bologna: il Mulino.
- Goffman, E. (1988a). Imbarazzo e organizzazione sociale. In ID., *Il rituale dell'interazione* (pp. 105-22). Bologna: il Mulino.
- Goffman, E. (1988b). La natura della deferenza e del contegno. In ID. *Il rituale dell'interazione* (pp.51-104). Bologna: Il Mulino.
- Goffman, E. (2007). *L'ordine dell'interazione*. In P.P. Giglioli (a cura di). Roma: Armando.
- Hochschild, A.R., (1979). Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*, 89 (3).
- Homans, G.C. (1961). *Social behavior; its elementary forms*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Iagulli, P. (2014). Erving Goffman e la sociologia delle emozioni. *Studi di Sociologia*, 1, 31-52.
- Iagulli, P. (2015). Corruzione e declino della società della vergogna (e della colpa). Brevi note di sociologia delle emozioni. *Sociologia n. 3/2015. Rivista quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*. Roma: Gangemi.
- Iagulli, P. (2016). Randall Collins and the Sociology of Emotions. *Italian Sociological Review*, 6(3), 411-29.
- Kemper, T.D. (1978). Toward a Sociology of Emotions. *American Sociologist*, 30-41.

- Longo, M. (2019). *Emotions Through Literature. Fictional Narratives, Society and the Emotional Self*. London-New York: Routledge.
- Longo, M., Spina, F. (2018). La sacralità dell'individuo tra dimensione morale e quotidianità. *Sociologia*, 2, 68-78.
- Magnante, P. (2018). *Il mondo dell'ovvio. Il concetto di senso comune da Simmel a Pirandello*, Roma: Sama edizioni.
- Poggi, G. (2004). *Incontro con Max Weber*. Bologna: il Mulino.
- Romania, V. (2017). L'interazionismo simbolico e la ricezione di Durkheim. *Società Mutamento Politica*, 8 (16), 147-173.
- Thoys, P.G. (1989). The Sociology of Emotions. *Annual Review of Sociology*, 15, 317-342.
- Turnaturi, G. (a cura di). (1995). *La sociologia delle emozioni*. Milano: Anabasi.

Note

¹ Per Durkheim la personalità non è una monade, tanto meno la coscienza che occupa i nostri corpi. La vita sociale è tale in quanto si regge sulle ambivalenze soggettive e sulla differenziazione [cfr. 1973, 278 (1912)], osservazioni che porteranno il sociologo francese a prendere le distanze da Leibniz [ivi, 276]. Ciò ci consente di identificare una continuità del pensiero di Durkheim nell'umanesimo essenzialista di Jean Paul Sartre, nella misura in cui il filosofo francese afferma che l'individuo è un essere che si sostiene nell'essere in virtù delle sue procedure, e dunque il soggetto si definisce nell'oggetto [A. Badiou, 2013-73 sgg.], nel simbolo, nella realtà rappresentata in cui ha sede il sentimento delle cose [E. Durkheim, cit., *passim*] e si concretizza l'interazione fisica e spirituale.

² In riferimento al concetto di lavoro emozionale, si veda Hochschild A.R. (1979) "Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure", in *American Journal of Sociology*, vol. 89, n 3.

³ L'impostazione di Cooley sull'auto-valutazione, l'orgoglio o la vergogna che scaturiscono da una combinazione tra l'istinto e l'ambiente sociale che ci circonda, è chiarita da Mariano Longo: "In the introduction added to the second edition of his *Human Nature and Social Order*, Cooley (1922) poses the questions of emotions within a discussion on the relevance of both hereditary and the social environment. Self and society are the complex output of the intertwining between what Cooley calls the germ-plasm (e.g. hereditary) and the cultural (language, intercourse, education) (ibid., pp. 4-5) so that it is hard to distinguish what contributes to what. Human behaviour is not predetermined by the instinct but is, on the contrary, made possible by what Cooley defines instinctive emotions. As opposed to instincts among lower animals, instinctive emotions do not produce «fixed modes of behavior» (ibid., p. 29). They are, as it were, genetic prerequisites for plastic actions: «[t]hese instinctive emotions predetermine, not specific actions, but, in a measure, the energy that flows into actions having a certain function with reference to our environment» (ibid., p. 26). Some instinctive dispositions are clearly related to our animal nature (anger and fear, for example). Yet, simple emotions may not explain human behaviour. As Cooley writes: «all such dispositions [...] are rapidly developed, transformed, and interwoven by social experience, giving rise to a multitude of complex passions and sentiments which [...] change very considerably with changes in the social life that moulds them» (ibid., p. 27). [M. Longo, *Emotions Through Literature. Fictional Narratives, Society and the Emotional Self*. Routledge, London-New York. London-New York: Routledge, 2019].

⁴ In questo suo studio il riferimento dell'autore è alla coeva società anglo-americana.

⁵ In una società stratificata le IR si basano: sia su modelli asimmetrici, come nel caso di un rapporto tra dipendenti di una azienda, in cui l'oggetto di "culto", il focus, è rappresentato dal dirigente, ovvero colui che occupa nella scala gerarchica la posizione più alta, il quale diventa il "feticcio" verso cui concentrare l'intensità emotiva; sia su modelli lineari, come un'attività sportiva, un rito funebre, un matrimonio o un battesimo, in cui l'elemento di terzietà verso cui veicolare il *transfert* emotivo è avulso da logiche sperequative.