



Poitica.eu

NUMERO 1 – GIUGNO 2016

INDICE

EDITORIALE	2
<i>STUDI E RICERCHE</i>	
GROSSMAN AND ARENDT: THREE PARADOXES OF «EXPERIENTIAL LIBERALISM» GIOVANNI MADDALENA	5
CONVERGENZE METODOLOGICHE E APPROCCIO INTERDISCIPLINARE: UNA NECESSITÀ IRRINUNCIABILE? SALVATORE MONDA	17
IL DISPOSITIVO LOGICO DEL CIRCUITO ORGANICO NEL PENSIERO DI JOHN DEWEY: STORIA, TEORIA E PROSPETTIVE CONTEMPORANEE MATTEO SANTARELLI	27
<i>EMBODIMENT</i>, EMOZIONI E FONDAMENTI DELL'ORDINE SOCIALE: IL PERDURANTE CONTRIBUTO DI DURKHEIM CHRIS SHILLING	43
<i>PAGINE LIBERE</i>	
UMANESIMO, LAICITÀ POSITIVA E <i>LIBERTAS ECCLESIAE</i>: A PROPOSITO DI UNA NUOVA INIZIATIVA EDITORIALE MICHELE ROSBOCH	76
POLITICAL REPRESENTATIVES: HISTORICAL PERSPECTIVES AND UP TO DATE PROBLEMS MARCO C. GIORGIO	80
ISLAM E MODERNITÀ: SLAVOJ ŽIŽEK E MICHEL ONFRAY A CONFRONTO PIETRO CANDELIERE	89

**EMBODIMENT, EMOZIONI E FONDAMENTI DELL'ORDINE SOCIALE:
IL PERDURANTE CONTRIBUTO DI DURKHEIM**

CHRIS SHILLING*

(traduzione dall'inglese di Paolo Iagulli)**

Abstract: the body is a theme that sociology has only begun to make its own in the last two or three decades. Moving, in particular, on the reflective ground of the bodily bases of social action, the present text thematises the contribution to this domain of Émile Durkheim, a contribution that persists in the work of scholars who continue to reference his theory. From the writings of the great French sociologist can be derived a notion of the individual as embodied (humans *have* and *are* a body) and a theory of the body as the *source* and *locus* of social symbolism and a fundamental *means* for the construction of the symbolic order of society, and hence for the constitution of any society. The most important parts of this theory are the Durkheimian analyses of *Homo duplex*, totemism and effervescent action; thus an essential role is also played by the emotions, the foundational link between individual bodies and the social body.

Keywords: Durkheim – embodiment – emotions – body – social order – symbolic order – *homo duplex* – totemism – effervescent action

A partire dall'inizio degli anni ottanta del secolo scorso si è registrato un notevole sviluppo di studi sociologici sul corpo e di studi interdisciplinari attraverso cui il pensiero sociale è stato (ri-)sensibilizzato al tema delle basi corporali dell'azione sociale¹. Due robuste prospettive teoriche hanno tendenzialmente dominato queste analisi. Da un lato, alcuni autori hanno individuato nel corpo e nella sua gestione un elemento fondamentale in relazione all'omnicomprensivo *ambiente esterno* in cui l'azione sociale si verifica.

* Chris Shilling, Professore di Sociologia, University of Kent. Email: C.Shilling@kent.ac.uk

L'articolo è stato tradotto dall'originale inglese contenuto in: Chris Shilling, 2005, *Embodiment, emotions, and the foundations of social order: Durkheim's enduring contribution*. In *The Cambridge Companion to Durkheim*, eds. Jeffrey C. Alexander and Philip Smith. Cambridge University Press, Cambridge, 211-238

** Paolo Iagulli, Docente a contratto di Sociologia dei processi culturali SPS/08, Università degli Studi di Bari. Email: piagulli@iol.it.

¹ C. Shilling, 2005.

Bryan Turner², ad esempio, ricorre a Thomas Hobbes e a Talcott Parsons e al loro «problema dell'ordine sociale» e individua nella riproduzione e regolazione delle comunità nel tempo e nello spazio, nel vincolo al desiderio (individuale) e nella rappresentazione dei corpi le questioni chiave per ogni società. Dall'altro lato, alcuni analisti hanno considerato il corpo come fondamentale per l'*ambiente interno* dell'azione sociale. Arthur Frank³, ad esempio, esamina le opportunità e i limiti dell'azione come dati dal «problema dei corpi stessi». Studi così centrati e orientati sull'azione si sviluppano generalmente attraverso l'attenzione alla «propria esperienza del proprio corpo e della corporeità» e attingono alle risorse teoriche e quindi alle fonti interazioniste, fenomenologiche e esistenzialiste fornite da figure quali Georg Simmel e Maurice Merleau Ponty⁴.

Questi due robusti approcci si concentrano su un tema che ha costituito storicamente una sorta di «presenza assente» entro la sociologia⁵: pur emergendo come un importante fenomeno sociale in considerevoli studi, ad esempio, sulle metropoli, sulla divisione del lavoro e sulla razionalizzazione, il corpo solo raramente era stato oggetto di un significativo interesse sociologico in senso stretto. Questi studi restano, infatti, indiscutibilmente legati alle sociologie dell'ordine e dell'azione che hanno a lungo caratterizzato l'eredità e il patrimonio riflessivo sociologico⁶. Da un lato (sociologie dell'ordine), la corporeità e la fisicità umana vengono viste esternamente all'azione, legate e/o subordinate alla società; in questa prospettiva i corpi sono, essenzialmente, un problema strutturale. Dall'altro lato (sociologie dell'azione), insieme all'interesse per il corpo, viene enfatizzato il comportamento umano come comportamento posto in essere da soggetti che si impegnano sensorialmente ed emozionalmente (oltre che cognitivamente) con il loro mondo sociale. E qui, invece, l'*embodiment* è visto come più o meno strettamente legato all'azione sociale.

In questo contesto non dovrebbe sorprendere che teorici contemporanei del corpo abbiano utilizzato scritti sociologici classici. Nel lavoro di questi teorici sono, ad esempio, ben presenti la re-interpretazione di Parsons dell'hobbesiano «problema dell'ordine» e l'esame da parte di Weber delle etiche religiose e dell'azione sociale. Sorprendentemente, c'è invece stata una certa trascuratezza per ciò che riguarda il contributo di Durkheim a questa area tematica. Solo alcuni teorici del corpo hanno considerato seriamente il suo lavoro⁷, mentre gli studiosi di Durkheim hanno generalmente sottovalutato la rilevanza del pensiero del sociologo francese al fine di analizzare la centralità del corpo emozionale per le collettività sociali⁸. Questa è una

² B. Turner, 1996.

³ A. Frank, 1991, 43.

⁴ T.J. Csordas, 1994; A. Frank, 1991, 48; D. Leder, 1990.

⁵ C. Shilling, 2003.

⁶ A. Dawe, 1970.

⁷ Cfr., ad esempio, P. Falk, 1994; J. Janssen, T. Verheggen, 1997; P.A. Mellor, C. Shilling, 1997; C. Shilling, 2005.

⁸ Ma si vedano M. Gane, 1983; S.G. Meštrović, 1993.

lacuna grave perché dagli scritti di Durkheim è, invece, ben possibile ricavare una teoria del corpo fisico ed emozionale (che sente ed esprime emozioni): insomma, una teoria del corpo come fondamentale *mezzo* multidimensionale per la costituzione della società. Tale teoria si basa su tre ragioni. I corpi sono una rilevante *fonte* di quei simboli attraverso cui gli individui riconoscono se stessi come appartenenti alla società. Essi costituiscono un importante *luogo* per questi simboli (che sono anche incorporati in ciò che Mauss⁹ descriveva come l'*habitus* e che formano/influenzano i gesti, le abitudini, e gli affetti degli individui). Infine, i corpi hanno le potenzialità sociali e quindi forniscono i *mezzi* attraverso cui gli individui trascendono i loro *self* egoistici e si mostrano energicamente attaccati all'ordine simbolico della società. Questo approccio ci permette di apprezzare la rilevanza del corpo nell'ottica di molteplici interessi teorici perché esso evita analiticamente di (con-)fondere il corpo sia con l'esercizio strutturale del controllo che con l'esercizio individuale della azione sociale libera.

Il presente scritto si sviluppa attraverso una spiegazione di ciò che descriverò come *il paradosso del corpo* che sta al centro della teoria della società di Durkheim. Nei suoi scritti sull'*Homo duplex* Durkheim¹⁰ affermava che gli esseri umani sono nati come corpi individuali con la capacità di sentire il loro ambiente in modo soltanto rudimentale o elementare, e con impulsi asociali ed egoistici che non possono mai essere del tutto sradicati neppure entro l'ordine sociale più integrato. Tuttavia, Durkheim suggerisce anche che la natura incarnata degli esseri umani o, se si preferisce, il fatto che essi *hanno* e *sono* (anche) un corpo, fornisce loro la capacità, oltre che la necessità, di trascendere il loro stato naturale e individuale, e di unirsi ad altri in virtù di idee e ideali morali condivisi. Il paradosso contenuto in questa analisi è che gli individui devono negare parte di ciò che è essenziale al loro «sé» corporale per entrare nell'ordine simbolico della società, eppure essi *hanno bisogno* di questo ordine sociale sia per sopravvivere che per prosperare.

Comincerò col focalizzarmi sul ruolo del corpo nella teoria del totemismo di Durkheim, una teoria che dimostra come la società si esprima attraverso rappresentazioni collettive o, detto diversamente, attraverso un *ordine simbolico* (segni, miti, idee e credenze caratteristiche della *coscienza collettiva* del gruppo). Poi interrogherò la visione di Durkheim relativamente alla relazione tra natura umana, effervescenza collettiva e suddetto ordine simbolico della società. Questa relazione, oltre a essere una relazione chiave per la sua teoria del totemismo, informa più in generale la sua visione dei processi basilari ai fini della costituzione di *tutta* la vita sociale, e illustra anche come le emozioni costituiscano un legame tra corpi individuali e corpo sociale. Se lo scopo principale del presente scritto è di esaminare la teoria del corpo ricavabile dal lavoro di Durkheim, va anche detto che non si può apprezzare pienamente la rilevanza della sua riflessione senza sottolineare ed esaminare come essa abbia costituito il contesto per molte recenti analisi in questa area, e anzi le abbia anticipate. Si può pertanto dire che gli scritti di Durkheim

⁹ M. Mauss, 1973.

¹⁰ È Durkheim, 1973b.

hanno posto in essere un'impalcatura di ricerca destinata a durare a lungo, ancorché spesso non riconosciuta, e contengono latenti ma significative potenzialità per teorizzare il corpo in nuove e stimolanti direzioni.

Totemismo e corpo sociale

Interpretazioni convenzionali di Durkheim hanno teso a minimizzare, per ciò che riguarda la sua concezione della società, l'importanza del corpo e la sua rilevanza rispetto alle forze collettive e alle tendenze sociali¹¹. È stato recentemente suggerito, tuttavia, che queste interpretazioni soffrono di una lettura eccessivamente cognitivista del lavoro di Durkheim; una lettura, cioè, caratterizzata dall'aver ignorato o seriamente trascurato nei suoi scritti gli elementi schopenhaueriani ovvero da una tendenza a rimuovere il suo interesse per la effervescenza collettiva in ragione di quello svilimento del pensiero logico implicato dalla psicologia collettiva¹². Quali che siano le ragioni di questa presentazione di Durkheim *disembodied*, che non tiene cioè conto della presenza del corpo nella sua riflessione sociologica, una tale lettura diventa sempre più difficile da sostenere in relazione alla sua teoria del totemismo¹³. Durkheim¹⁴ studiò il totemismo nel suo ultimo grande lavoro perché egli credeva che le forme religiose primitive fornissero una chiara illustrazione dei processi elementari che portano alla formazione non solo della religione, ma anche delle rappresentazioni collettive e, invero, di *tutte* le società. Questi processi implicano il corpo individuale, che è inevitabilmente ancorato al mondo naturale, come mezzo fondamentale attraverso cui viene a costruirsi l'ordine simbolico della società (o corpo sociale).

Il totemismo presenta delle modalità di pratica religiosa rituale che hanno al centro l'«equazione» simbolica di un clan o tribù con un animale, una pianta o altro oggetto situato nel posto stesso dell'incontro cerimoniale. Il totemismo unisce gli individui attorno a un sistema di simboli (che organizzano il pensiero) e a un sistema integrato di norme e proibizioni (che organizzano l'azione rituale) ed è fondamentalmente spiegabile, secondo Durkheim, come l'esito di un culto da parte del gruppo che ha ad oggetto il gruppo stesso. Come Durkheim¹⁵ afferma, il simbolo del totem «è il simbolo sia di dio che della società», e il dio del clan è «il clan stesso [...] trasfigurato e immaginato nella forma fisica della pianta o animale che funge da totem». Ebbene, al centro di questo processo di idealizzazione *del* clan *attraverso* il clan stanno il corpo umano e le sue capacità di un attaccamento effervescente all'ordine simbolico attraverso cui la società si esprime.

¹¹ Cfr., ad esempio, S. Lukes, 1973, 36.

¹² S.G. Meštrović, 1993; M. Richman 1995; C. Shilling, P.A. Mellor 2001.

¹³ È. Durkheim, 1995.

¹⁴ Ivi, 92-93.

¹⁵ Ivi, 208.

Durkheim¹⁶ può aver visto il sociale come distinto dal naturale, ma egli considerò anche il corpo come un mezzo naturale attraverso cui l'ordine simbolico di un clan o tribù viene formato. La visione di Durkheim del corpo come di una *fonte* del sociale emerge esemplarmente nella sua idea secondo cui certe proprietà naturali del corpo umano forniscono una base per simbolizzare ciò che è sacro per il gruppo sociale, vale a dire ciò che è «distinto da» e «vietato» dalla sfera mondana della vita quotidiana e che è però cruciale per la comprensione da parte del gruppo di se stesso. Se Durkheim si riferisce al corpo naturale come a qualcosa di profano, egli afferma anche, però, che le proibizioni e gli imperativi totemici relativi a peli del corpo, basette, prepuzio, grasso e così via «sono sufficienti a provare l'esistenza negli uomini di qualcosa che tiene a distanza il profano e ha efficacia religiosa»¹⁷. Lungi dall'appartenere esclusivamente al mondo profano della natura, quindi, il corpo «cela nel suo profondo un principio sacro che spunta in superficie in particolari circostanze»¹⁸. Tagli, scarificazioni, tatuaggi, dipinti o altre forme di decorazione affermano, e sottolineano, in modo evidente la comunione degli individui in un «intero», cioè in un insieme morale condiviso¹⁹. Il sangue è di particolare importanza come fonte di simbolismo per la vita, e costituisce «un liquido sacro che è riservato esclusivamente ad uso pio»²⁰.

Se il corpo è una fonte del simbolismo attraverso cui la vita sociale è espressa, esso è anche un mezzo per la costituzione della società in quanto *luogo* primario per questo simbolismo. Durkheim²¹ afferma, infatti, che l'immagine-impresa-sulla-carne «è in effetti, e di gran lunga, il più importante» modo di rappresentazione che esiste entro le società totemiche. Ciò perché i corpi totemici «condividono una vita comune, [cioè] essi sono spesso portati, quasi istintivamente, a dipingere se stessi o a raffigurare immagini sui loro corpi che ricordano loro la loro vita comune»²². Il farsi dei tatuaggi, che sono «i più diretti ed espressivi mezzi attraverso cui la comunione delle menti può essere affermata», è un importante esempio di questo «istinto» ed è presente entro i clan o le tribù «indipendentemente da ogni riflessione o calcolo»²³.

Infine, il corpo fornisce anche i *mezzi* attraverso cui gli individui sono capaci di vivere la vita totemica e sono ad essa attaccati. Durkheim legò il corpo con l'elemento emozionale: l'azione stessa della riunione dei corpi era «uno stimolante eccezionalmente potente», e le azioni e i gesti corporali comuni avevano il potere di suscitare emozioni appassionate e contagiose tra le persone²⁴. Così, l'adunanza e l'interazione sociale possono, al loro massimo livello, generare «una sorta di elettricità» che lancia le persone

¹⁶ É. Durkheim, 1982.

¹⁷ É. Durkheim, 1995, 138.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, 138, 233.

²⁰ Ivi, 125.

²¹ Ivi, 114.

²² Ivi, 233.

²³ Ivi, 233-4.

²⁴ Ivi, 217; si veda anche J. Barbalet, 1994.

verso uno «straordinario» stato di «esaltazione», mentre anche la vita sociale mondana è associata a un'intensa stimolazione di energia entro gli individui; un'energia che è guidata e diretta attraverso i rituali comuni alla vita di gruppo²⁵. Durkheim descrive queste emozioni come forme di «effervescenza collettiva», un termine che egli usa per rendere l'idea della forza sociale nel suo nascere, ed è la potenza di questa effervescenza che permette agli individui di essere inseriti, o incorporati, nella vita morale collettiva della tribù o del clan. Questo perché la effervescenza collettiva induce cambiamenti negli stati corporali interni degli individui che hanno *la possibilità di sostituire il mondo immediatamente disponibile alle loro percezioni con un altro mondo, morale, in cui le persone possono interagire sulla base di idee e conoscenze condivise*²⁶. Le capacità emozionali degli individui sono collettivamente stimulate e strutturate attraverso vari rituali che li «legano» a quei simboli che sono centrali per l'identità e la conoscenza delle persone. Come afferma Durkheim, «Il simbolo prende così il posto della cosa, e le emozioni attivate sono trasferite verso il simbolo. È il simbolo che è amato e rispettato, è il simbolo ciò di cui si ha paura»²⁷. È attraverso questo trasferimento di energia che le *vite interne* degli individui sono strutturate in sintonia con i simboli collettivi, e che un gruppo diventa auto-consapevole e si fa comunità morale²⁸. Il corpo, dunque, oltre a essere fonte di simbolismo collettivo, e ad avere generalmente l'emblema dello stesso clan impresso su di sé, interiorizza a livello emozionale e sensoriale ed esprime i simboli morali della collettività cui appartiene.

L'importanza del corpo come un mezzo attraverso cui l'ordine simbolico del clan è riprodotto è evidenziata dal resoconto di Durkheim sui riti totemici legati al funerale. Durkheim afferma che questi ultimi sono caratterizzati da intense emozioni perché la trasformazione del corpo di un individuo, da totemicamente impresso o inculturato a salma, rappresenta una minaccia alla vita del gruppo. Come nota Hertz, la morte «distrugge l'essere sociale innestato sulla persona fisica»²⁹. Poiché la tribù è minacciata da questa morte, i riti legati al funerale comportano una *obbligazione collettiva* a piangere; un'attività che non è generalmente «l'espressione spontanea di emozioni individuali», ma deriva dalla pressione morale sugli individui a «portare i loro sentimenti in sintonia con la situazione»³⁰. Chi partecipa a un funerale è costretto a impegnarsi in riti di recupero che comportano «rigide astinenze e duri sacrifici» in cui la partecipazione collettiva del clan provoca emozioni sentite collettivamente. Ciascuna persona «è trascinata da ciascun altra, e qualcosa di simile a un attacco di sconforto si verifica»³¹. I riti richiedono «che si pensi al deceduto in un modo melanconico» e possono anche

²⁵ É. Durkheim, 1995, 213, 217.

²⁶ É. Durkheim, 1973b.

²⁷ É. Durkheim, 1995, 221.

²⁸ Ivi, 221-223, 239; cfr. anche M. Gane, 1983, 4.

²⁹ R. Hertz, 1960, 77, cit. in J. Janssen, T. Verheggen, 1997, 303.

³⁰ É. Durkheim, 1995, 403.

³¹ Ivi, 403-404.

richiedere di «farsi del male, ferirsi, lacerarsi, bruciarsi»³². La qualità contagiosa dei «corpi in emozione», infatti, è tale che «le persone in lutto sono così portate a torturarsi che talvolta esse non sopravvivono alle loro ferite»³³. Se il lutto comporta di affrontare il danno che una morte porta al clan, tuttavia, esso comporta anche che si ponga riparo a quel danno. L'«eccesso di energia» provocato dai riti del funerale può portare a «una sensazione di forza rinnovata che controbilancia l'originario indebolimento [...] si ricomincia a sperare e a vivere»³⁴. Il clan totemico è protetto e così ritorna la normalità sociale.

Avendo sottolineato l'importanza del corpo come di un mezzo attraverso cui la vita sociale è strutturata, Durkheim rende chiaro come il totemismo sia più di una somma dei suoi corpi individuali. La società in generale, invero, ha come sua pre-condizione la capacità degli individui di *trascendere* le loro disposizioni corporali naturali; una trascendenza che comporta una «rielaborazione» della nostra parziale natura animale in linea con l'ordine simbolico della società che è poi capace di assumere *una logica e una vita sua propria*³⁵. Perciò, le immagini totemiche, le categorie a esse legate, i concetti e i pensieri comuni al clan sono irriducibili al corpo umano e al mondo naturale³⁶. Le impressioni sensoriali degli individui formano soltanto una base per queste rappresentazioni. La vita sociale è espressa attraverso una vasta gamma di simboli collettivi, la maggior parte dei quali non può essere fatta risalire direttamente al corpo bensì alla morfologia del gruppo sociale, e questi producono «un intero mondo di sentimenti, idee e immagini che seguono le loro proprie leggi» nessuna delle quali è «direttamente suscitata o resa necessaria dallo stato della realtà sottostante»³⁷. Nondimeno, quei simboli che sono generati dal corpo sono caratterizzati da una speciale intensità. Questo perché Durkheim riconosce che senza il corpo non ci può essere nessuna vita e nessuna società³⁸. Come egli ha affermato, ai fini dell'esistenza di *ogni* società la vita del gruppo deve «entrare negli» individui e diventare «organizzata entro» di essi³⁹.

Homo duplex

Durkheim studiò il totemismo con finalità sociologiche. Egli era interessato ad accertare e mostrare i processi elementari necessari alla costituzione di *tutte* le religioni e società; eppure l'enfasi che egli pose sull'importanza del corpo fu negata dalla

³² Ivi, 402.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, 405.

³⁵ Ivi, 62

³⁶ Ivi, 118.

³⁷ Ivi, 426.

³⁸ J. Janssen, T. Verheggen, 1997.

³⁹ É. Durkheim, 1995, 211.

maggioranza dei suoi contemporanei⁴⁰. Una notevole eccezione può essere rinvenuta nel lavoro sulle «tecniche del corpo»⁴¹ di Marcel Mauss, collega molto vicino a Durkheim. Nondimeno, recenti presentazioni di Durkheim come di un teorico dei fatti sociali sovra-individuali che ha poco di interessante da dire sulla costituzione degli ordini sociali come *embodied* (cioè sugli ordini sociali come entità che passano anche attraverso il corpo degli esseri umani) non fanno che rinnovare la convinzione del sostanziale interesse di Durkheim per il rapporto tra passioni corporali e forze collettive. E ciò è avvenuto malgrado il saggio del 1914 di Durkheim sulla dualità costituzionale della natura umana, scritto esplicitamente per fornire chiarimenti sul suo ben più ampio studio del 1912 sulle forme elementari della vita religiosa e sociale, sottolineasse l'importanza del corpo per la costituzione di tutte le società: è proprio questo saggio del 1914 a consentirci di illustrare la rilevanza del corpo in relazione ai precedenti studi di Durkheim.

Corpi individuali

Il saggio di Durkheim⁴² sull'*Homo duplex* si concentra sui costi sostenuti dall'individuo in relazione al fatto che il corpo è un mezzo per la costituzione della vita sociale. Questi costi sono legati alla sofferenza provata dagli individui quando essi trascendono gli aspetti immanenti e asociali del loro essere corporale per occupare il polo sociale della loro natura di *Homo duplex*. Durkheim comincia col notare che gli esseri umani sono stati, in ogni età, consapevoli della dualità della loro natura e che hanno tradizionalmente espresso questa dualità attraverso l'idea che essi possiedono un corpo mondano, profano, fisicamente limitante e limitativo, e un'anima sacra, trascendente, investita di «una dignità sempre rifiutata al corpo» e che «ispira i sentimenti ovunque riservati a ciò che è divino»⁴³. Durkheim non nega la validità di queste credenze, ma suggerisce che esse significano qualcosa di reale circa la tensione tra la nostra esistenza individuale e quella sociale: gli uomini sono esseri sia egoistici che morali.

Gli individui possiedono un essere corporale *individuale* costituito dai loro impulsi, appetiti e impressioni legate ai sensi che «sono necessariamente egoistici: essi hanno a oggetto la nostra individualità ed essa sola. Quando soddisfiamo la nostra fame, la nostra sete e così via, senza che alcun'altra tendenza sia in gioco, soddisfiamo noi stessi e solo noi»⁴⁴. Se esistessero solo corpi egoistici e asociali non ci sarebbero identità (personali e sociali) reciprocamente riconoscibili, un po' come avviene per le tante patate in un sacco, ed essi non avrebbero alcuna identità o comunità e sarebbero così di scarso interesse per i sociologi. Con una semplice collezione di «corpi individuali» non ci sarebbero linguaggio

⁴⁰ É. Durkheim, 1973b.

⁴¹ M. Mauss, 1973.

⁴² É. Durkheim, 1973b.

⁴³ Ivi, 151.

⁴⁴ *Ibidem*.

e parentele; ci sarebbero differenze di età ma non di generazioni; differenze di sesso ma non di genere⁴⁵. Di interesse sociologico è il momento in cui il polo egoistico e individuale dell'*Homo duplex* diventa sempre più legato e subordinato alle sue caratteristiche sociali e morali: quando il corpo individuale si lega al corpo sociale e anzi si trasforma parzialmente in esso.

Questi processi sono legati a una relativa emancipazione dai sensi e all'acquisizione di una sensibilità morale comune che è legata a una capacità di «pensare e agire concettualmente» che è propria della comunità in cui gli individui vivono e che si traduce nelle comuni «regole di condotta»⁴⁶. È nella stessa caratteristica di *Homo duplex* propria degli esseri umani il fatto che non possiamo mai essere «completamente in accordo con noi stessi perché non possiamo seguire una delle nostre due nature senza causare sofferenza all'altra»⁴⁷. In altre parole, noi non possiamo offrire i nostri corpi volontariamente come un mezzo sociale. La nostra natura sensuale ci lega «al mondo profano con ogni fibra della nostra carne», mentre il mondo sociale si scontra dolorosamente con «i nostri istinti»⁴⁸. Non possiamo perseguire fini morali, che hanno come loro oggetto la collettività, senza andare contro «gli istinti e le inclinazioni più profondamente radicate nei nostri corpi. Non esiste atto morale che non implichi un sacrificio»⁴⁹. La stessa possibilità della società dipende, invero, dal dolore fisico, emozionale e psicologico.

Questo dolore non è legato soltanto alla negazione dell'istinto, ma al fatto che l'ordine simbolico della società «non può mai riuscire a dominare le nostre sensazioni e a trasformarle integralmente in termini comprensibili. Le nostre sensazioni assumono una forma concettuale solo perdendo ciò che hanno di più concreto, vale a dire ciò che le fa parlare al nostro essere sensoriale spingendolo all'azione»⁵⁰. Malgrado questa parziale sconfitta dell'individuo entro l'ordine simbolico, la società «ci richiede di farci suoi servitori» e «ci sottopone a tutte le specie di limitazioni, privazioni e sacrifici» che «sono contrari alle nostre inclinazioni e a ai nostri più elementari istinti»⁵¹.

Durkheim⁵² afferma che la società manifesta un «intrinseco ascetismo» che ci prepara al bisogno di «superare i nostri istinti» e ci solleva sopra i nostri egoistici sé corporali, eppure questa non è semplicemente una limitazione negativa per l'individuo. L'assimilazione degli individui nell'ordine simbolico della società li rende, infatti, anche capaci di realizzare le loro capacità morali e sociali *liberandoli* dalla schiavitù di cui essi soffrono quando sono posizionati sul polo asociale della loro natura di *Homo duplex*⁵³. La

⁴⁵ K. Fields, 1995.

⁴⁶ É. Durkheim, 1973b, 151.

⁴⁷ Ivi, 154.

⁴⁸ É. Durkheim, 1995, 316.

⁴⁹ É. Durkheim, 1973b, 152.

⁵⁰ Ivi, 153.

⁵¹ É. Durkheim, 1995, 316.

⁵² Ivi, 321.

⁵³ Ivi, 151.

società dota gli individui di *nuove* capacità che li rendono maggiormente abili a sopravvivere e prosperare: essa «eleva» gli individui e li porta alla «maturità»⁵⁴. L'individuo *embodied*, (concreto e) corporale, può essere internamente diviso, ma risulta migliorato, e non solo deprivato, dall'ordine simbolico della società.

Simboli sociali, corpi sociali

La positiva integrazione dei corpi individuali nell'ordine simbolico della società è considerevolmente facilitata dal fatto che gli esseri umani, in quanto agenti dotati di corpo, hanno bisogno della società per sopravvivere così come la società ha bisogno degli individui per esistere. La società o, se si preferisce, l'ordine simbolico fornisce agli individui una dignità, un carattere sacro e un riconoscimento di avere la capacità di esercitare l'agire. Come afferma Durkheim, la società concepisce l'individuo «come essere dotato di un carattere *sui generis* che lo protegge da tutte le incaute violazioni»⁵⁵. «L'uomo non potrebbe essere arrivato all'idea di se stesso come in possesso di una forza responsabile del corpo in cui risiede senza l'utilizzo di concetti che gli derivano dalla vita sociale»⁵⁶. La stessa nozione collettiva secondo cui l'individuo è sacro fornisce la base per il «culto dell'individuo» che secondo Durkheim⁵⁷ caratterizza la *coscienza collettiva* di società caratterizzate da una divisione del lavoro molto sviluppata e «normale».

L'ordine simbolico non fornisce semplicemente agli individui un riconoscimento di poter esercitare l'agire, ma aumenta enormemente la loro capacità di compiere cambiamenti. Questo perché i simboli sociali comuni sono l'esito di una «immensa cooperazione» e di una «moltitudine di menti diverse» e riflettono una riserva di conoscenze caratterizzata da una «intellettualità molto speciale che è infinitamente più ricca e più complessa di quella dei singoli individui [...] distillata in essi»⁵⁸. Piuttosto che limitare le opzioni e le scelte aperte agli agenti, allora, l'ordine simbolico della società ci fornisce i mezzi per «liberarci dalle forze fisiche»⁵⁹. Ottenere una adeguata conoscenza e comprensione della vita naturale e sociale richiede, infatti, agli individui di porre una qualche distanza tra se stessi e le loro istantanee impressioni sensoriali, e l'ordine simbolico della società favorisce questo processo⁶⁰. Durkheim, invero, fa una distinzione tra due forme di consapevolezza. La consapevolezza individuale esprime semplicemente il nostro «organismo e gli oggetti cui si è più direttamente legati»⁶¹. La consapevolezza sociale, al contrario, rende possibile l'attività e il pensiero razionale, possiede una stabilità

⁵⁴ Ivi, 211.

⁵⁵ Ivi, 229.

⁵⁶ Ivi, 370.

⁵⁷ É. Durkheim, 1984.

⁵⁸ É. Durkheim, 1995, 15.

⁵⁹ Ivi, 12, 274.

⁶⁰ Ivi, 159.

⁶¹ É Durkheim, 1973b, 159.

che è resistente alle variazioni e alle oscillazioni delle impressioni sensibili di un individuo, e stimola gli individui ad agire con una convinzione che deriva da una forza collettiva. La capacità collettiva di esprimere il pensiero in simboli può essere vista storicamente come tale da aver dato agli esseri umani un immenso beneficio evolutivo, ad esempio permettendo loro di comunicare più facilmente, di organizzarsi in anticipo, di codificare informazioni, e di definire in modo sempre più preciso relazioni di causa ed effetto⁶².

Se l'ordine simbolico può dare dignità all'individuo, permettere alle persone di trarre benefici dalla vita in comune e dotarle di una maggiore conoscenza e comprensione dell'ambiente, questo ha a che fare col rapporto che l'ordine simbolico ha col *naturale*, oltre che con la realtà sociale. La società da cui le rappresentazioni derivano può essere una «realtà specifica» ma essa «è parte della natura, l'espressione più alta della natura. La sfera del sociale è una sfera naturale che differisce dalle altre solo per la sua maggiore complessità [...] Questo avviene perché le nozioni sorte sul modello delle cose sociali possono aiutarci a pensare circa altri tipi di cose»⁶³. Se la società è un artificio, «è un artificio che segue da vicino la natura e si sforza per arrivare sempre più vicino alla natura»⁶⁴. Invece di essere in completa opposizione con la natura *embodied*, cioè fisica e corporale, degli esseri umani, la società rappresenta, quindi, una *realizzazione* di molto di quella natura. I simboli collettivi, in breve, aumentano la conoscenza degli individui, permettono loro di sentirsi «più a loro agio» nel mondo, e li lasciano «con una giustificata impressione di grande libertà»⁶⁵.

È nello studio di Durkheim sul suicidio che, come in nessun altro suo scritto, risulta chiara l'idea che la natura umana può non solo essere migliorata ma arrivare ad *avere bisogno* dell'attaccamento alla vita sociale e quindi del fattore simbolico. Durkheim suggerisce che la «rottura» tra individui e vita sociale potrebbe essere fatale: due delle principali forme di suicidio «scaturiscono dalla insufficiente presenza della società negli individui»⁶⁶. Il suicidio anomico è caratterizzato da emozioni per qualche ragione «non regolate» dalla società o da passioni che non riescono a trovare alcun oggetto da soddisfare, per cui finiscono col risolversi nella frustrazione e in una «malinconia/depressione» che diventa tale «nella infinità dei desideri»⁶⁷. Il suicidio egoistico, al contrario, è legato a una perdita di significato e scopo piuttosto che a un eccesso di desiderio. Esso deriva da un «eccessivo individualismo» in cui «l'ego individuale afferma se stesso sino all'eccesso a dispetto dell'ego sociale e a sue spese» e perciò perde il supporto di quella energia collettiva che lega un individuo a qualcosa di più grande rispetto a se stesso⁶⁸. La vita sembra vuota e «il legame che lega l'uomo alla

⁶² Ivi, 160; É. Durkheim, 1995, 435-436; si veda anche N. Elias, 1991.

⁶³ É. Durkheim, 1995, 17.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, 274.

⁶⁶ É. Durkheim, 1952, 258.

⁶⁷ Ivi, 286-288.

⁶⁸ Ivi, 209-211.

vita si scioglie perché ciò che lo lega alla società risulta esso stesso allentato»⁶⁹. L'individuo non è più protetto dal «baldacchino sacro» del senso della trascendenza fornito un tempo dalla società⁷⁰: «tutto ciò che rimane è un'artificiale combinazione di immagini illusorie, una fantasmagoria che svanisce al minimo riflesso [...] Perciò noi diventiamo privi di ragione per l'esistenza»⁷¹. La società e l'ordine simbolico attraverso cui essa si esprime non sono, in definitiva, in rapporto di antagonismo rispetto alla natura umana, ma soltanto un elemento di essa. La società rappresenta una «più alta esistenza» di cui i suoi membri non possono fare a meno⁷².

L'insistenza di Durkheim sul fatto che la salute di un individuo, come tale dotato anche di corpo, non dipende solo da fattori biologici, ma richiede per il suo benessere che sia capace di esercitare le sue capacità sociali entro una più larga socialità cui egli appartiene, sottolinea la relazione tra gli aspetti sociali e il destino del corpo (e dell'individuo). La sua analisi è stata supportata da più recenti studi. Quello di Kushner⁷³ sul suicidio, ad esempio, suggerisce che condizioni sociali avverse possono incidere su stati d'animo come la depressione attraverso cambiamenti di livello di metabolismo relativo alla serotonina. Questo studio bio-culturale combina le preoccupazioni degli studi sociologici come quello di Durkheim con una biochimica dei sentimenti, suggerendo che sopravvenuti cambiamenti nel rapporto degli individui con la società possono renderli più vulnerabili ed eventualmente inclini alla commissione del suicidio⁷⁴.

Azione effervescente

L'attaccamento dei corpi individuali all'ordine simbolico della società dipende, come abbiamo visto nel caso del totemismo, dall'effervescenza collettiva legata a riunioni di gruppo e all'interazione che ne consegue. I simboli collettivi hanno la capacità di entrare nelle menti e nei sentimenti degli individui e di conservarsi qui efficacemente: ciò perché le energie in gioco sono legate a ciò che le persone sentono come sacro per la vita del gruppo. L'effervescenza collettiva legata all'esperienza del sacro è invero così potente che Durkheim⁷⁵ afferma che non può esserci società senza un senso del sacro: il sacro alimenta l'ordine simbolico della società e motiva le persone ad agire in relazione alle norme morali di quell'ordine. I rituali erano fondamentali per l'organizzazione e direzione di questi processi in tempi meno recenti, ma i processi di iniziazione ed educazione restano fondamentali nella modernità e il rituale come «effetto della cultura» è ancora

⁶⁹ Ivi, 214-215.

⁷⁰ P. Berger, 1990.

⁷¹ É. Durkheim, 1952, 213.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Kushner, 1989.

⁷⁴ Si veda anche P. Freund, 1990.

⁷⁵ É. Durkheim, 1995, 44.

diretto allo sviluppo degli aspetti altruistici in luogo degli aspetti egoistici della nostra natura⁷⁶. Scrive Durkheim che è «soprattutto» ai bambini che occorre dare la più chiara idea del gruppo sociale cui appartengono; un'idea che deve essere data «con sufficiente colore, forma e vita da stimolare l'azione»⁷⁷. È molto importante un attaccamento alla società *embodied*, cioè legato alla corporeità, piuttosto che meramente intellettuale: Durkheim insiste sul fatto che tale attaccamento «deve avere qualcosa di emozionale; deve avere la caratteristica di un sentimento più che di un concetto»⁷⁸.

L'importanza di questo attaccamento effervescente all'ordine simbolico della società è duplice. Innanzitutto, esso è contagioso, fluendo tra le persone come una «chiazza di petrolio» e favorendo ciò che Comte⁷⁹ descriveva come il feticismo consistente nel conferire grande potenza a ideali e immagini. In secondo luogo, l'attaccamento stimola l'azione effervescente che è di estrema importanza per gli individui e le società. Durkheim ci illustra con vari esempi tale forma di azione. La generale eccitazione di energie durante la Rivoluzione francese del 1789, per esempio, produsse sia momenti eccellenti che momenti scellerati, sia eroismi sovraumani che barbarie sanguinose, perché individui ordinari si trasformarono in esseri umani nuovi e inclini agli estremismi⁸⁰. Azioni effervescenti trasformarono anche fenomeni profani in cose sacre che *rinforzarono* la società rivoluzionaria. Malgrado il carattere apertamente antireligioso della Rivoluzione, nozioni come quelle di Patria, Libertà e Ragione assunsero una qualità sacra. Questo si risolse in una nuova religione «con suoi propri dogmi, simboli, altari e giorni festivi», che esercitava un impatto decisamente consolidante rispetto alla nuova società⁸¹.

L'azione effervescente può anche risolversi in auto-sacrificio. Nel caso del soldato che combatte per difendere la bandiera di un paese su un campo di battaglia, Durkheim suggerisce che «il soldato che muore per la sua battaglia muore per il suo paese». Questo sacrificio della vita per amore di un simbolo, spesso dopo sforzi eroici diretti a evitare che la bandiera o il territorio legato alla bandiera finiscano nelle mani dei nemici, può essere spiegato solo in ragione del fatto che la bandiera diventa carica di una potenza e un'energia emozionale legata alla vita collettiva del paese⁸². La potenza effervescente di cui è stata investita la bandiera è tale che Durkheim parla della bandiera *stessa* come causa, a volte, dell'azione. L'individuo ne ha il senso e la rappresentazione di qualcosa di sacro che sta fuori del proprio io e che lo porta al di là di sé in una vita che ha i caratteri della straordinarietà⁸³.

Se le energie straordinarie determinate dalla vita del gruppo dimostrano come i corpi carichi emozionalmente siano un mezzo attraverso cui l'ordine simbolico della società è

⁷⁶ É. Durkheim, 1961, 222.

⁷⁷ Ivi, 228-229.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ A. Comte, 1853, vol. II, 190.

⁸⁰ È Durkheim, 1995, 213.

⁸¹ Ivi, 216.

⁸² Ivi, 222.

⁸³ Ivi, 222-223.

costruito ed espresso, va anche detto che i limiti di questo stesso corpo costituiscono altresì un mezzo attraverso cui questo ordine può dissolversi. Ciò perché i corpi individuali sono incapaci di mantenere quelle energie legate ai simboli che caratterizzano le assemblee collettive. La vita di gruppo inietta un significato fondamentale nei simboli collettivi, ma quando la vita sociale diventa fiacca queste rappresentazioni (i simboli) cominciano a perdere quell'energia che le ha rese più forti, e con ciò anche la realtà che esse rappresentano si indebolisce. I simboli hanno bisogno di essere rivitalizzanti nelle energie sacre della folla: è un modo di rifornire «l'energia persa nel corso ordinario degli eventi»⁸⁴. Come afferma Durkheim⁸⁵, la società «esercita pressione morale sui suoi membri» durante i riti del funerale o altre occasioni di crisi collettiva e ciò produce uno stato emozionale nel gruppo. Se la società permettesse agli individui di rimanere indifferenti ai lutti e alla crisi che la minacciano, «sarebbe come proclamare che essa non è nel posto giusto nel cuore degli individui. Invero, essa negherebbe se stessa»⁸⁶.

Anche l'analisi di Durkheim⁸⁷ relativa al capro espiatorio illustra come l'ordine simbolico della società affermi la sua potenza incoraggiando le persone a cercare un «outsider», un estraneo, non attaccato ai simboli sacri e ai riti del gruppo, per dare la colpa a «colui cui il dolore e la rabbia possono essere scaricate»⁸⁸. Questa analisi riflette l'argomento di Durkheim secondo cui il sacro può essere sia benevolo, che cioè dà vita ed è legato all'ordine e alla stimolazione di sentimenti di amore e gratitudine, che violento, cioè portatore di morte e legato al disordine e a sentimenti di paura ed orrore⁸⁹.

La fondamentale ambivalenza delle azioni effervescenti generate dal sacro è un tema illustrato dalle cerimonie di massa, dai rituali, dalle distruzioni e dai genocidi caratteristici del nazismo prima e durante la seconda guerra mondiale. Theweleit⁹⁰, ad esempio, esamina come lo straordinario simbolismo del nazismo si rispecchiò in una sacralizzazione del corpo maschile «corazzato» del soldato e del corpo puro della madre, e in una demonizzazione, con tanto di presa a capro espiatorio, della «inondazione rossa» del comunismo, associata con l'immagine di dissoluzione fisica e con paure di declino morale. Le intense emozioni generate da questa virulenta manifestazione del sacro erano evidenti negli atti barbarici di violenza perpetrati sugli individui sia all'interno che al di fuori dei confini della comunità che aveva in qualche modo interiorizzato una tale (presunta) minaccia. Richman⁹¹ ha suggerito che l'ascesa del nazismo rese il contributo di Durkheim sempre più difficile da apprezzare o sviluppare, eppure colleghi di Durkheim, membri del *Collegio di Sociologia*, e alcuni teorici sociali contemporanei interessati alle basi corporali ed emozionali dell'essere umano illustrano il valore persistente del suo lavoro. Così,

⁸⁴ Ivi, 217.

⁸⁵ Ivi, 403.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Ivi, 404.

⁸⁸ Si vedano anche R. Girard, 1972 e S. Lukes, 1973, 345.

⁸⁹ É Durkheim, 1995, 412; cfr. anche R. Hertz 1960.

⁹⁰ K. Theweleit, 1987.

⁹¹ M. Richman, 1995.

Mauss⁹² nota che le teorie di Durkheim possono applicarsi tanto ai raduni di Norimberga quanto alle forme liberal-democratiche del «culto dell'uomo», mentre Bataille⁹³ le usa per supportare la sua filosofia dell'«eccesso».

Più recentemente, la nozione di azione effervescente è stata impiegata da teorici interessati ai cambiamenti sociali e culturali nell'era moderna. Maffesoli è uno dei diversi studiosi che sono stati fortemente influenzati da Durkheim. Il suo resoconto⁹⁴ delle neo-tribù teorizza la frantumazione della cultura di massa e la proliferazione di gruppi basati su «affinità». Questi gruppi tribali emergono dalle opportunità fornite da costumi o consuetudini a impegnarsi a sfuggire a contatti fisici e scoppi dionisiaci e legarsi a «strutture collettive di memoria» ed ondate vissute di esperienza⁹⁵. Mentre contrasti sociali forniscono una base su cui le persone possono interagire, le tribù di Maffesoli forniscono una opportunità per le persone di «tenersi calde» insieme. Maffesoli si concentra sugli effetti socialmente integrativi del sacro, ma altri autori hanno utilizzato o sviluppato l'ambivalenza che Durkheim associa al sacro e si sono concentrati sulle conseguenze violente, agghiaccianti ed escludenti delle azioni effervescenti; un passaggio che colloca il lavoro di Durkheim decisamente all'interno della provincia della sociologia del conflitto⁹⁶. Questa preoccupazione per gli effetti distruttivi dell'azione e della solidarietà effervescente è stata sviluppata in un modo robusto da Meštrović. Nel suo studio di ciò che egli descrive come «la Balcanizzazione dell'Occidente», Meštrović⁹⁷ fa ricorso a guerre e conflitti contemporanei per illustrare l'inefficacia del dialogo razionale, e la rinascita di una sensualità umana violenta e virulenta.

È, tuttavia, la discussione di Tiryakian⁹⁸ della «rivoluzione di velluto» del 1989 nell'Europa dell'Est ad apparire probabilmente come la più vicina al riconoscimento degli effetti ambivalenti dell'azione effervescente in relazione agli ordini sociali. Tiryakian propone il concetto di «effervescenza collettiva» per chiarire la contagiosa diffusione di idee di riforma democratica e ribellione popolare tra gli ex paesi comunisti dell'Europa orientale. Tiryakian⁹⁹ nota la rapidità del collasso di questi regimi, provocato da una serie di effervescenti manifestazioni di massa accompagnate da una spontanea (ri-)esplosione di simboli collettivi precedentemente latenti. Tiryakian è più ampiamente interessato alla imprevedibilità del cambiamento sociale; un'imprevedibilità che non si spiega facilmente in molti resoconti sociologici aventi a oggetto l'attivazione e lo sviluppo delle trasformazioni sociali. È nel concetto di Durkheim dell'effervescenza collettiva che egli trova una visione delle dinamiche emozionali della vita sociale in grado di chiarire alcuni

⁹² M. Mauss, 1973.

⁹³ G. Bataille, 1988.

⁹⁴ M. Maffesoli, 1996.

⁹⁵ Ivi, 25.

⁹⁶ R. Collins, 1975.

⁹⁷ S.G. Meštrović, 1994.

⁹⁸ E.A. Tiryakan, 1995.

⁹⁹ Ivi, 276.

dei vasti cambiamenti sociali che hanno caratterizzato la storia recente dell'Europa orientale.

Embodiment e il culto dell'individuo

Il saggio del 1914 di Durkheim sulla costitutiva dualità della natura umana rende chiaro che egli non limitò ai clan totemici la sua analisi del corpo come un mezzo per la costituzione della società. Vale la pena considerare se la distinzione che egli traccia tra forme organiche e meccaniche di solidarietà (una distinzione cui hanno attinto frequentemente molti suoi interpreti contemporanei) abbia importanti conseguenze sullo status delle forme peculiarmente moderne di *embodiment*. La concezione di Durkheim della solidarietà meccanica e organica ricorda l'utilizzo da parte di Tönnies¹⁰⁰ dei termini *Comunità* e *Società* per distinguere tra principi di organizzazione caratteristici delle società premoderne e principi di organizzazione caratteristici delle società moderne. Tönnies affermava che il passaggio da un tipo all'altro di questi due tipi di società era l'esito di due forme di *volontà embodied*, cioè legata al corpo¹⁰¹. Mentre la *Comunità* era basata sull'espressione e manifestazione di istinto, abitudine e spontaneità emotiva, la *Società* era basata su un accordo di natura contrattuale e fondata su un tipo di volontà più deliberativa, calcolante e razionale. In questa visione e concezione del passaggio dalla società premoderna alla società moderna, il corpo emozionale e fisico appare indebolirsi, e ciò fa sorgere la seguente questione: c'è stato un declino nell'importanza del corpo come fonte e luogo per il simbolismo *sociale*, e quindi anche del suo valore come mezzo attraverso cui gli individui si legano all'ordine simbolico della società moderna? Questa questione può essere affrontata attraverso il lavoro di Mauss e attraverso gli scritti di coloro che si sono occupati dello status del corpo nella modernità.

L'analisi di Mauss¹⁰² delle tecniche del corpo è basata sul lavoro di Durkheim avente a oggetto lo studio di come le più tradizionali ed efficaci tecniche sociali di una società siano strettamente legate a un apprendistato che riguarda le capacità e le abitudini del corpo. Mauss sottolinea ulteriormente l'importanza del corpo per le società moderne facendo presente che «ciascuna società ha», e *deve* avere, «le sue proprie speciali abitudini» pertinenti al corpo. Queste tecniche non sono altro che un *habitus* sociale e sono trasmesse attraverso l'iniziazione e l'istruzione e acquisite attraverso un processo di imitazione. Esse hanno a che fare con praticamente tutti gli aspetti del comportamento umano, comprese le tecniche relative allo stare in piedi, al passeggiare, all'accovacciarsi, al curare i bambini e così via, e rimangono molto importanti per le società moderne. Questo perché la loro trasmissione comporta una «educazione alla padronanza di sé»

¹⁰⁰ F. Tönnies, 1957.

¹⁰¹ D. Levine, 1995, 203.

¹⁰² M. Mauss, 1973, 71-72.

congruente con i bisogni di una società sempre più specializzata e razionalizzata¹⁰³. Una volta acquisite, le tecniche del corpo consentono di non incorrere in «movimenti disordinati» e permettono una «reazione coordinata di movimenti coordinati posti in essere in vista di un obiettivo determinato» che è fondamentale per l'azione razionale¹⁰⁴.

Mauss è interessato alla differenziazione tra società (moderne e premoderne), mentre il più recente lavoro di Pierre Bourdieu sviluppa questo interesse nella direzione di come l'habitus legato al corpo si differenzi *entro* le società moderne. Bourdieu¹⁰⁵ afferma che la posizione in termini di classe sociale di un individuo ne struttura le tendenze e disposizioni corporali, ed è evidente nei modelli del gusto e nei processi di riconoscimento/identificazione implicati nell'accumulazione e trasmissione del capitale sociale, culturale ed economico. L'esperienza ed espressione del corpo è una manifestazione di classe che aiuta le persone ad «adattarsi» alle loro posizioni sociali e contribuisce alla riproduzione delle relazioni di dominio e subordinazione¹⁰⁶. Il corpo serve non solo come una fonte e un luogo per il simbolismo, ma porta le disuguaglianze sociali in profondità, cioè nel cuore stesso dell'esperienza ed espressione corporale di un individuo¹⁰⁷. Il corpo rimane fondamentale per una comprensione adeguata delle società moderne.

L'esplorazione di Elias¹⁰⁸ sulla relazione tra i cambiamenti storici di larga scala e le minuzie del comportamento individuale porta le preoccupazioni teoriche di Mauss e Bourdieu in un più largo ambito e contesto storico, e si concentra sulle tendenze verso l'*individualizzazione*. Elias esamina, in particolare, i processi per cui le passioni che storicamente gli individui erano soliti manifestare in modo istantaneo e incontrollato, e che producevano nella quotidianità violenza fisica e instabilità, sono nell'età moderna sempre più controllate e regolate dall'individuo. La sempre più definita divisione del lavoro, i monopoli della violenza (legittima) e della tassazione, e gli sforzi per distinguersi nella vita quotidiana determinano gradualmente eppure costanti effetti sull'esperienza e sull'espressione corporale individuale. La coltivazione del controllo dell'aspetto e delle apparenze, dell'auto-limitazione e della prudenza diventano qualità fondamentali per la sopravvivenza e il benessere individuale nella modernità, in contrasto col frequente bisogno di autodifese aggressive tipiche delle società medievali. La relativa civilizzazione del corpo che risulta da questi processi è riflessa nell'educazione dei bambini e si accompagna alla crescita di una società più pacifica in cui gli individui sentono un crescente grado di empatia e identificazione l'uno con l'altro. L'importanza sociale del corpo nella società moderna non diminuisce affatto: esso rimane un mezzo fondamentale

¹⁰³ Ivi, 86.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ P. Bourdieu, 1984.

¹⁰⁶ P. Bourdieu, 1981 e 1986.

¹⁰⁷ P. Bourdieu, 1984, 217-218.

¹⁰⁸ N. Elias, 2000.

attraverso cui gli individui arrivano ad avere delle abitudini, un controllo e delle capacità di rendersi più abili alla sopravvivenza e al benessere.

Possiamo esserci un po' allontanati da Durkheim, ma ciò che intendo suggerire è che l'interesse di Bourdieu per l'*habitus* basato sulle classi sociali può essere visto in stretta relazione col destino del corpo entro una forma «anormale» della divisione del lavoro (in cui, cioè, le persone sono destinate alla loro posizione sociale in ragione della nascita piuttosto che per l'essere abbinati a un ruolo sulla base delle loro doti). L'interesse di Elias per il crescente individualismo del corpo, poi, ci riporta ai sostanziali interessi di Durkheim, sebbene attraverso un itinerario metodologico radicalmente differente; e ora mi concentrerò sulla rilevanza per le teorie contemporanee sul corpo degli interessi di Durkheim aventi a oggetto lo sviluppo dell'individualismo (e degli interessi che si sono sviluppati all'interno della tradizione durkheimiana).

Durkheim¹⁰⁹ inizialmente affermò che l'individualismo morale sviluppatosi entro le società caratterizzate da solidarietà organica (in cui la «dignità» o «culto dell'individuo» appare come una caratteristica normativa della società moderna) *non* ha la società come suo oggetto: gli individui non sarebbero legati alla società attraverso questo culto, ma sarebbero legati semplicemente «a se stessi». Egli delineò anche un declino, in una società altamente differenziata, della portata e della capacità (integrativa) dei sentimenti e delle credenze comuni, ed espresse preoccupazione circa il fatto che, nelle società moderne, il sacro potesse continuare ad avere la forza di un tempo. Lo sviluppo dell'individualismo è stato un tema importante negli studi contemporanei aventi a oggetto l'*embodiment*: questi studi tendono a suggerire come l'appropriazione del corpo da parte degli individui sia un segno e una manifestazione dell'emergenza del *self* come auto-affermazione della propria identità¹¹⁰. Tuttavia, le riflessioni di Durkheim sul «culto dell'individuo» e l'abbandono da parte sua, dopo *La divisione del lavoro sociale* (1893), della distinzione tra solidarietà meccanica ed organica, sono tali da suggerire direzioni diverse da quelle appena accennate. Secondo Durkheim, infatti, il «culto dell'individuo» rimane in relazione e anzi dipendente dall'ordine simbolico della società e fa riferimento non all'individuo particolare e isolato, «bensì alla persona umana dovunque essa si trovi e in qualsiasi forma essa sia incarnata»¹¹¹. Il culto dell'individuo, allora, e il rispetto, a esso legato, per la grande varietà delle modificazioni contemporanee del corpo, possono essere interpretati come «la glorificazione non del self (di ciascuno), ma dell'individuo in generale»¹¹². È questa «simpatia per tutto ciò che è umano», legata a ciò che Durkheim descrive come «una religione dell'individuo», che «ci lega gli uni agli altri» e spinge gli individui a guardare anche fuori da sé, e cioè agli altri, e ad aumentare così l'«energia» posseduta¹¹³.

¹⁰⁹ É. Durkheim, 1984, 122.

¹¹⁰ A. Giddens, 1991.

¹¹¹ É. Durkheim, 1973a, 48.

¹¹² Ivi, 48-49.

¹¹³ *Ibidem*; É. Durkheim, 1995, 427.

Le osservazioni di Durkheim sul «culto dell'individuo» suggeriscono che il corpo può continuare ad agire come fonte e luogo per un simbolismo che è essenzialmente sociale. Questo si può vedere, ad esempio, nella proliferazione di stili diversi nei modi di vestire o negli interventi sempre più spettacolari *sul* corpo resi possibili dai progressi della chirurgia medica e dei trapianti, delle scienze sportive, della fecondazione *in vitro* e dai recenti sviluppi della cibernetica¹¹⁴. Anche se largamente differenti dagli interventi corporali caratteristici del tempo di vita di Durkheim, essi forniscono un'illustrazione del suo argomento secondo cui lo sviluppo della specializzazione societaria ha favorito la possibilità dell'individualismo. L'analisi di questo ordine morale che fornisce dignità all'individuo è stato largamente sviluppato dagli scritti di Erving Goffman¹¹⁵. Quest'ultimo è da molti riconosciuto come lo studioso che ha trasferito e applicato l'eredità di Durkheim alla sfera della interazione quotidiana¹¹⁶; egli contribuisce perciò a illustrare la perdurante rilevanza degli scritti durkheimiani sul corpo.

L'ordine dell'interazione e il corpo morale

Il carattere fortemente suggestivo del lavoro di Goffman sta nel fatto che esso, se formalmente approfondisce il tema dei processi del corpo attraverso cui la «dignità» o il «culto dell'individuo» è ottenuta e/o mantenuta, in realtà poi finisce anche, informalmente, con l'evidenziare il carattere parziale di tale culto: mi riferisco a ciò che Durkheim potrebbe descrivere come la forma «anormale» di questo culto. Ciò che intendo dire è che, se l'analisi di Goffman¹¹⁷ dell'«ordine dell'interazione» descrive le condizioni rituali entro cui avvengono gli incontri fisici quotidiani attraverso i quali gli individui acquisiscono identità individuali che sono rese «sacre», egli fornisce anche numerosi esempi di discriminazione e disuguaglianze in relazione a questo ordine, ed esempi della manipolazione di questo ordine che può anche frequentemente avvenire ad opera di individui egoisti. Queste caratteristiche del suo lavoro suggeriscono che quella di «individuo» non è una categoria universale che indica ciò che *tutte* le persone hanno in comune, ma una categoria che si applica a quelle persone e gruppi sociali definiti come degni in relazione alle regole simboliche *parziali*, o «vocabolari dell'idioma del corpo» strettamente associate con questo ordine.

L'«ordine della interazione» si riferisce alla sfera delle relazioni faccia-a-faccia (con presenza corporale) dovunque queste accadano e comprende nel suo ambito le caratteristiche fisiche ed emozionali della interazione. Goffman¹¹⁸ concepiva l'«ordine della interazione» come una sfera analiticamente distinta della vita sociale, che portava

¹¹⁴ M. Featherstone, R. Burrow, 1995; C. Shilling, 2005.

¹¹⁵ E. Goffman, 1983, 1977 e 1969.

¹¹⁶ R. Collins, 1988, 43.

¹¹⁷ E. Goffman, 1983.

¹¹⁸ *Ibidem*.

alla produzione di significati simbolici in grado di determinare obbligazioni morali a carico sia degli individui che delle istituzioni¹¹⁹. Tre elementi dell'«ordine della interazione» sono di particolare importanza per i nostri scopi. Anzitutto, Goffman considera i rituali quotidiani e le regole che governano l'interazione come riflessi in ciò che egli descrive come «vocabolari condivisi dell'idioma del corpo»¹²⁰. L'idioma del corpo è una forma fattasi convenzionale di comunicazione non verbale che costituisce, di gran lunga, la più importante componente del comportamento in pubblico. Esso è usato da Goffman¹²¹ in un senso largo per riferirsi «al modo di vestirsi, al portamento, ai movimenti, al volume della voce, a gesti fisici come il salutare, al trucco del viso, alle manifestazioni emozionali», e rappresenta una sorta di aggiornamento dell'interesse da parte di Durkheim per l'ordine simbolico e per l'attività consistente nell'imprimersi segni tribali sul corpo. In secondo luogo, l'«ordine dell'interazione» è l'ambito in cui gli individui acquisiscono un'identità morale come membri della società a tutti gli effetti. Le aspettative condivise che presiedono gli incontri, collegate con le norme relative all'idioma del corpo, possiedono rilevanza e peso morale perché le persone si confrontano con la necessità di stabilire relazioni con altri, al fine di costruire un *self* sociale moralmente rispettabile. Differentemente da quanto avviene nelle società tribali, è la gestione individuale degli incontri piuttosto che lo strutturarsi collettivo dei raduni a giocare un ruolo decisivo nello sviluppo dell'identità entro la modernità. In terzo luogo, gli individui sono fragili entro l'«ordine della interazione»; l'interazione si verifica entro ambiti che espongono le persone, fisicamente e mentalmente, agli altri¹²². Queste condizioni significano che se le persone vengono meno alla fiducia e alle norme che sostengono l'«ordine della interazione», la loro identità può essere rapidamente compromessa¹²³. Se visto come moralmente colpevole, il loro comportamento è considerato «evidenza di debolezza, inferiorità, basso status, colpa morale, e altri non invidiabili attributi»¹²⁴. L'«ordine della interazione» è, dunque, una sfera profondamente morale in cui la costruzione di un *self* sociale è considerato «cosa sacra»¹²⁵.

Se il corpo è profondamente implicato nella creazione e nel mantenimento della conoscenza sociale e dell'identità entro l'ordine della interazione, esso è anche un mezzo per l'attaccamento degli individui a questo ordine. L'adesione alle regole della interazione, attraverso espressioni controllate e attraverso movimenti e comunicazioni del corpo attentamente ricambiate o rese reciproche, permette agli individui di presentare un *self* sociale accettabile, di acquisire status, e di sentirsi «proprio agio» durante la vita di tutti i giorni. La distruzione dell'ordine della interazione, al contrario,

¹¹⁹ A.W. Rawls, 1987.

¹²⁰ E. Goffman, 1963, 35.

¹²¹ Ivi, 33.

¹²² E. Goffman, 1983, 4; E. Goffman, 1977, 329.

¹²³ E. Goffman, 1968, 12.

¹²⁴ E. Goffman, 1956, 266.

¹²⁵ E. Goffman, 1969.

può portare a un intenso imbarazzo emozionale collegato con «il sentimento di una distanza tra il corpo socialmente legittimato e il corpo che uno ha ed è»¹²⁶. Se una persona non rispetta le norme corporali collegate con la interazione, percependo così di rischiare di vedere screditato il proprio *self* sociale, si verificano cambiamenti fisiologici come «costrizioni del diaframma», «secchezza di bocca» e «tensione muscolare» e si manifestano «rossori di imbarazzo, andamenti a tentoni, balbuzie», «voce tremolante», «sudorazione» e «movimenti esitanti o vacillanti»¹²⁷. Mentre Durkheim si concentra sul comune afflusso di emozioni che accompagna i raduni e la diminuzione di effervescenza collettiva legata a una vita sociale allentata, Goffman sembra interessato a ciò che potrebbe considerarsi un esame complementare dell'imbarazzo quale emozione *primaria* in grado di conferire ordine (sociale). L'esperienza e la manifestazione dell'imbarazzo, che segue una rottura di regole corporali, getta «un'ombra di forte malessere sopra i partecipanti, per i quali l'intero incontro si trasforma in un incidente». L'imbarazzo, come una forma negativa di energia effervescente, è contagioso e si diffonde «in circoli di turbamento destinati ad allargarsi»: l'individuo (o gli individui) screditato e stigmatizzato può fuggire, compromettendo o addirittura distruggendo l'ordine morale dell'incontro¹²⁸.

Per quel che abbiamo visto finora, Goffman evidenzia come l'ordine dell'interazione sia un ordine morale che si costituisce attraverso il corpo. Emergono significativi paralleli con l'interesse di Durkheim per la relazione tra il corpo e l'ordine simbolico della società anche se occorre distinguere tra l'interesse di Goffman per i dettagli degli incontri e delle interazioni tra individui, da un lato, e di Durkheim per le riunioni collettive, dall'altro. Entrambi vedono il corpo come un mezzo per la costituzione di qualcosa di più grande rispetto all'individuo stesso. Entrambi vedono quest'ultimo *col suo corpo* come un essere che si allinea alla moralità e alla dignità all'interno di società moderne caratterizzate da una forte divisione del lavoro, ed entrambi collegano ciò a una sacralizzazione del *self*. Rispetto a Durkheim, Goffman ha una concezione meno storicamente caratterizzata dell'«individuo sacro» entro l'«ordine dell'interazione»; il sociologo canadese non manca tuttavia di riconoscere le disuguaglianze legate al corpo e alle norme relative al corpo collegate con tale ordine dell'interazione, sembrando con ciò poter contribuire a chiarire l'interesse durkheimiano per quelle che possono descriversi come forme «anormali» del «culto dell'individuo»¹²⁹: non esiste, e non può esistere, un ordine sociale sacro che conferisca dignità agli individui *tout court*, cioè in generale.

I vocabolari condivisi dell'idioma del corpo, fondamentali per l'interazione, forniscono agli individui categorie che li rendono capaci di etichettare gli altri e, più specificamente, di valutare gli altri *gerarchicamente* e di porre in essere *discriminazioni*. Goffman esamina come alcune persone siano stigmatizzate in virtù delle norme relative al corpo: alcune caratteristiche fisiche possono così risultare profondamente

¹²⁶ P. Connerton, 1989.

¹²⁷ E. Goffman 1956, 264-5.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ E. Goffman, 1983; C. Shilling, 1999.

discriminanti. Questa stigmatizzazione rende molto difficile per gli individui che ne sono vittima entrare in «normali» interazioni e, perciò, acquisire un'identità morale socialmente accettabile. Essa può di fatto rimuoverli dalla società: essi stanno soli come «una persona screditata che sta di fronte a un mondo che non la accetta»¹³⁰. L'analisi di Goffman dello stigma mostra un particolare interesse rispetto ai problemi dei disabili a causa delle difficoltà che essi hanno nell'essere accettate come membri pieni della società. Nondimeno, il termine si può utilizzare in modo più largo per illustrare tutti casi in cui gli individui non appaiono in linea con la dignità e il rispetto morale entro l'«ordine della interazione». Come nota Goffman¹³¹, uno stigma è una *relazione* tra attributi e stereotipi e può comprendere stigmi tribali di «razza, nazione e religione» che sono recepiti dagli altri come significanti «una indesiderata diversità» e come una divergenza negativa rispetto alle aspettative normative. Se la disabilità fisica e i segni corporali della differenza «razziale» possono escludere gli individui dal pieno e normale status entro l'ordine della interazione, lo può anche il loro sesso. Goffman afferma che gli uomini «spesso trattano le donne come attori inferiori rispetto alla “normale” capacità richiesta per varie forme di fatiche fisiche»; un atteggiamento che implica un «voler guidare» il comportamento delle donne e che esclude quella reciprocità che è una parte essenziale dell'«ordine dell'interazione»¹³². I vocabolari dell'idioma del corpo, o ordine simbolico, che entrano nei processi per mezzo dei quali gli individui sono resi «sacri» sembrano qui, dunque, meno legati alla categoria dell'essere umano universale evocata dal durkheimiano «culto dell'individuo»: essi appaiono, invece, un po' più costituire una risorsa attraverso cui chi è in posizione dominante o comunque di superiorità ri-afferma la sua posizione su chi è dominato o comunque in una posizione di inferiorità.

La distinzione tra il «culto dell'individuo» e le norme simboliche collegate con la discriminazione e le ineguaglianze aiuta a chiarire una delle maggiori tensioni che hanno interessato le teorie classiche e contemporanee del corpo: la preoccupazione individuale per il corpo così frequente nella società contemporanea è legata a evoluzioni positive o negative della società? Studi che si sono occupati della coltivazione del corpo come di un'espressione abbastanza positiva dell'individualismo fanno riferimento a politiche e tendenze di stile di vita in cui gli individui si sarebbero appropriati di una maggiore responsabilità per ciò che riguarda la loro identità, la salute e lo stesso ambiente¹³³. Tuttavia, la tradizione durkheimiana, di cui Goffman è parte, ci fornisce anche una base per analizzare il rapporto del corpo con le ineguaglianze sociali. Ciò soprattutto in ragione del carattere pervasivo delle norme e dei simboli sociali, i quali influiscono sulla identità (anche) corporale delle persone. I vocabolari relativi all'idioma del corpo usati dalle persone per classificare gli altri sono utilizzati anche per l'auto-classificazione. Goffman¹³⁴

¹³⁰ E. Goffman, 1968, 12-13; 31.

¹³¹ E. Goffman, 1963, 14-15.

¹³² S. Bartky, 1988.

¹³³ A. Giddens, 1991.

¹³⁴ A. Goffman, 1963.

afferma che, se gli individui classificano una persona come «outsider» per l'apparenza e la gestione del corpo, essi tenderanno a interiorizzare quella etichetta e la utilizzeranno anche quando avvertiranno la propria come una identità in qualche modo e per qualche ragione compromessa o «rovinata». Come afferma Goffman¹³⁵, la nostra identità sociale virtuale (la visione e l'esperienza che noi abbiamo della nostra identità) tende ad avvicinarsi alla nostra identità sociale (l'identità che gli altri ci accordano). Questo è evidente nel lavoro di coloro che si sono occupati di «razza», di differenze sociali e di genere, i quali vedono le norme corporali come una «maschera» piazzata da un gruppo sull'altro.

La classica analisi del 1952 di Frantz Fanon sulla relazione tra la «costruzione del nero» e il colonialismo analizza come la costruzione simbolica del corpo possa costituire un'oppressiva «seconda pelle». Fanon evidenzia come lo sguardo maschile bianco coloniale contribuisca a formare un ordine dell'interazione in cui le persone nere sono equiparate e ridotte ai loro corpi. Il nero diventa l'essenza di ciò che il *self* è; un'essenza vista attraverso una «maschera bianca» e riempita con connotazioni negative che favoriscono la vergogna e l'autodisprezzo. Riferendo della sua propria esperienza, Fanon nota come il bianco «abbia generalizzato l'altro», e lo abbia configurato per il suo esclusivo essere corporale tanto da essergli sempre restituita una immagine come quella che segue: «il mio nero era lì, scuro e indiscutibile. Ed esso mi tormentava, mi disturbava, mi faceva arrabbiare»¹³⁶. La coscienza del proprio corpo diventa «solo un'attività che trasforma in negativo», che crea incertezza, insicurezza e una «coscienza da terza persona» che rende perfino il cercare un pacco di sigarette e una scatola di fiammiferi un'attività irta di difficoltà¹³⁷. Significativa, peraltro, è l'idea di Fanon per cui la colonizzazione comporterebbe lo sviluppo di un attaccamento emozionale da parte del colonizzato a dei simboli che pure li *sminuiscono* come individui.

Tseëlon¹³⁸ assume un analogo punto di vista affermando che sin dalla giovane età le donne hanno molta pressione a carico della apparenza e sono costantemente alle prese con un idioma del corpo che riflette le nozioni maschili dell'essenza femminile. Goffman¹³⁹ stesso riconosceva l'esistenza in Occidente di una sorta di sistema di «cortesia-corteggiamento»: le donne sono invitate a essere costantemente «sul palcoscenico» e sono «esposte non poco e in modo continuativo al fatto di essere infastidite». Un'area in cui vocabolari dominanti relativi allo stile del corpo possono essere considerati escludenti è quella costituita dalle reazioni sociali al processo di invecchiamento. Featherstone e Hepworth¹⁴⁰, ad esempio, affermano che le persone di settanta e ottanta anni possono anche sforzarsi di essere «giovani nel cuore», ma si

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ F. Fanon, 1999, 261.

¹³⁷ Ivi, 258.

¹³⁸ E. Tseëlon, 1995.

¹³⁹ E. Goffman, 1977, 320-329.

¹⁴⁰ M. Featherstone, M. Hepworth, 1998.

trovano inevitabilmente «dentro» una pelle vecchia che suscita reazioni negative da parte di individui immersi in una cultura del consumo che stima positivamente il solo fatto di essere giovani.

Questi esempi ci restituiscono una forma «anormale» del «culto dell'individuo»: quella di simboli sociali, e di norme relative all'idioma del corpo, che stimano solo un tipo di individualità, e che costituiscono per molti una maschera oppressiva che riduce le possibilità di vita degli individui costruendo una visione di essi come «non abbastanza umani»¹⁴¹. La teoria antropologica di Mary Douglas¹⁴² del corpo come un sistema di classificazione sintetizza bene le conclusioni di questi diversi studi. Seguendo Durkheim, Douglas raffigura il corpo come sia un simbolo che una metafora della coesione, della differenziazione e del conflitto sociale. Durante i periodi di crisi sociale, Douglas afferma che è più probabile che ci sia una più diffusa preoccupazione e interesse per il mantenimento e la purezza dei confini corporali. Alla luce delle sue analisi, non è un caso che il corpo sia diventato un argomento di più intenso interesse proprio mentre e quando processi globali minacciavano di destabilizzare i legami nazionali¹⁴³. Dagli sforzi individuali di abbronzarsi per avvicinarsi maggiormente alle nozioni prevalenti di salute e bellezza alle preoccupazioni politiche di garantire l'esclusione di corpi «stranieri» dai confini messicani della California e dall'Unione Europea, il corpo è diventato un rilevante *leitmotiv* simbolico per i nostri tempi. Ciò che, peraltro, Durkheim continua ad aggiungere alla nostra comprensione di questi sviluppi è il suggerimento che questi simboli stimolano sentimenti morali *collettivi* che a loro volta agli stessi simboli si attaccano: tali sentimenti sono esperiti entro l'autentico nucleo e cuore della identità di un individuo.

Queste configurazioni e sensazioni di esclusione e conflitto non sono limitate ai gruppi stigmatizzati, ma possono essere viste anche come caratterizzanti i corpi di coloro che non sono sfavoriti dai vocabolari dominanti dell'idioma corporale¹⁴⁴. L'analisi di Sennett¹⁴⁵ della paura della classe di mezzo bianca rispetto a forme di coinvolgimento sociale e della ricerca da parte sua di sicurezza e confort, ad esempio, emerge nella promozione da parte loro del «corpo duro»: si apprezza il potere e il controllo (sociale) come un modo di fare di far fronte alla differenziazione sociale e ai crimini legati all'America urbana. Ora, questo «corpo duro» non è più effettivamente necessario per i gruppi privilegiati nell'attuale mondo della alta tecnologia industriale; eppure esso fornisce uno scudo corporale e psicologico contro altri gruppi sociali. Questo scudo è associato con le preoccupazioni circa «la forma fisica»: «l'allenamento» è diventato una «imitazione aggraziata del vero lavoro», e una forma di consapevolezza e ricerca della

¹⁴¹ E. Goffman, 1963, 15.

¹⁴² M. Douglas, 1966 e 1970.

¹⁴³ R. Robertson, 1992.

¹⁴⁴ P.A. Mellor, Shilling, 1997.

¹⁴⁵ R. Sennett, 1994.

salute caratterizzata da un'ossessione per la purezza di ciò che è permesso entro i confini del corpo¹⁴⁶.

Queste discipline del corpo possono riflettere il desiderio della classe di mezzo per una «definizione» che indica e che è diretta all'auto-isolamento e a una distinzione da altri gruppi sociali¹⁴⁷. L'opposizione ai piaceri socialmente trasgressivi del fumare, del bere pesante e del «cibo spazzatura» (che unisce le preoccupazioni per la salute e la forma fisica a questioni «moralì») può essere vista anche come una forma di distinzione in relazione a classi sociali più basse (a cui tali cose e attività vengono associate). Queste discipline del corpo possono essere un'espressione delle differenze sociali e un contributo a rafforzarle, anche se c'è sempre, nei termini di Marcuse¹⁴⁸, un pericolo che il corpo sia dominato da un «principio di performance» che può portare a «un eccesso di repressione».

I corpi rimangono, in ciascuno di questi esempi, una fonte e un luogo per i simboli sociali. Nondimeno, questi simboli non si riferiscono a un (unico) individuo universale, e neppure mostrano rispetto per le differenze individuali: al contrario, essi riflettono più larghe differenze di potere, la supremazia di un gruppo su un altro e, quindi, l'esistenza di una forma «anormale» di culto dell'individuo.

Considerazioni conclusive

L'analisi di Durkheim dei processi attraverso cui gli individui sono, *col loro corpo*, parte degli ordini sociali evidenzia il significativo impatto che la vita sociale esercita sul corpo, ma attribuisce anche considerevole importanza al corpo e all'esperienza corporale quale risorsa sociale. Il suo lavoro continua, pertanto, a darci un'alternativa stimolante a quelle riflessioni contemporanee sul corpo che hanno esercitato la maggiore influenza in tale area tematica.

Recenti teorie che tematizzano il corpo in relazione all'ambiente esterno all'azione hanno il vantaggio e il merito di evidenziare come i contesti economici, sociali e culturali in cui l'azione sociale ha luogo non possono non risentire dell'irriducibile peso e importanza dei corpi umani; cosa che non colgono invece le rappresentazioni convenzionali secondo cui le strutture sociali «costringono» *sic et simpliciter* il comportamento umano. Nondimeno, queste teorie non riescono a considerare nel dettaglio il rapporto (anche) emozionale degli individui con le norme e i simboli societarie, o come essi possano derogarvi in un modo che contribuisce al cambiamento sociale. Diversamente, analizzare il corpo in relazione all'ambiente interno all'azione fornisce un utile correttivo a quelle teorie basate sulla visione secondo cui l'azione può

¹⁴⁶ B. Ehrenreich, 1990, 233-234; Bourdieu, 1994.

¹⁴⁷ B. Ehrenreich, 1990, 236

¹⁴⁸ H. Marcuse, 1962.

essere definita o indagata indipendentemente dalle debolezze, dai desideri e dalle capacità delle persone. La teoria della scelta razionale, ad esempio, tende ad assumere che gli attori stabiliscono cognitivamente obiettivi prima di agire (e perciò propone che il normale stato del corpo è la letargia) e che il corpo è uno strumento di azione permanentemente disponibile. Essa tende anche a ridurre il corpo a mero mezzo di auto-espressione e perciò sottostima l'importanza della debolezza umana, gli eventi non voluti ed inaspettati della vita e l'impatto delle collettività sui corpi¹⁴⁹. Teorici dell'azione e dell'esperienza corporale, tuttavia, spesso dimenticano, essi stessi, la questione del come la società sia interiorizzata negli individui e contribuisca alle loro azioni, e come possa aiutarli nel realizzare le loro potenzialità anche corporali.

La determinazione di Durkheim nel collocare l'*Homo duplex* al centro della sua teoria della società consente di collegare fruttuosamente le questioni riflesse negli interessi teorici contemporanei per il corpo a quelle associate agli attuali interessi teorici per le emozioni; aree, queste, che sono state troppo frequentemente separate da artificiali steccati sotto-disciplinari. Essa ha anche il vantaggio di non concettualizzare il corpo come di esclusiva proprietà dell'individuo e di non percepire la sua rilevanza solo dal punto di vista della società. Strutture sociali, istituzioni e rituali possono costringere gli individui ad agire in determinati modi piuttosto che in altri, ma forniscono anche agli individui le risorse attraverso cui essi possono realizzare le potenzialità legate anche al corpo. Il corpo può fornire il veicolo attraverso cui gli individui diventano capaci di esercitare *agency* sociale, muovendosi in relazione alle prospettive e ai comportamenti di altri. Esso è però anche caratterizzato (e limitato) sia da bisogni e passioni sensibilmente presociali che da una inclinazione ad essere influenzato dalla società. Insomma, Durkheim fa sua l'osservazione banale, ma al contempo profonda, secondo cui coloro che partecipano all'ordine simbolico di ogni società sono esseri umani *dotati di un corpo*, e colloca quest'osservazione al centro di una sofisticata teoria della società.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BARBALET Jack, 1994, «Ritual Emotion and Body Work: A Note on the Uses of Durkheim». In *Social Perspectives on Emotion*, vol. 2, eds. William Wentworth, John Ryan. JAI Press, Greenwich, CT.

BARTKY Sandra, 1998, «Foucault, Feminism and Patriarchal Power». In *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, eds. Irene Diamond, Lee Quinby, 61-86. Northeastern University Press, Boston, MA.

¹⁴⁹ H. Joas, 1983 e 1996.

BATAILLE Georges, 1988, «The Sorcerer's Apprentice» (1938). In D. Hollier, *The College of Sociology 1937-1939*. University of Minnesota Press, Minnesota.

BERGER Peter, 1990, *The Sacred Canopy* (1967). Anchor Books, New York.

BOURDIEU Pierre, 1981, «Men and Machines». In *Advances in Social Theory and Methodology*, eds. K. Knorr-Cetina, A.V. Cicourel, 304-317. Routledge, London.

BOURDIEU Pierre, 1984, *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*. Routledge, London.

BOURDIEU Pierre, 1986, «The Forms of Capital». In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John G. Richardson, 241-258. Greenwood Press, New York.

BRUBAKER Roger, 1985, «Rethinking Classical Theory». In *Theory and Society*, 14, 745-775.

COLLINS Randall, 1975, *Conflict Sociology*. Academic Press, New York.

COLLINS Randall, 1988, «Theoretical Continuities in Goffman's Work». In *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order*, eds. Paul Drew, Anthony Wootton, 41-63. Polity, Cambridge.

COMTE Auguste, 1853, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, vols. 1 and 2 (translated by Harriet Martineau). John Chapman, London.

CONNERTON Paul, 1989, *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.

CSORDAS Thomas J., ed., 1994, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge University Press, Cambridge.

DAWE A., 1970, «The Two Sociologies». In *British Journal of Sociology*, 21, 207-218.

DOUGLAS Mary, 1966, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Kegan Paul, London.

DOUGLAS Mary, 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. The Cresset Press, London.

DURKHEIM Émile, 1952, *Suicide* (1897). Macmillan, London.

DURKHEIM Émile, 1961, *Moral Education. A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*. Free Press, New York.

DURKHEIM Émile, 1973a, «Individualism and the Intellectuals» (1898). In *Émile Durkheim: On Morality and Society*, ed. Robert N. Bellah, 43-57. University of Chicago Press, Chicago.

DURKHEIM Émile, 1973b, «The Dualism of Human Nature and its Social Conditions» (1914). In *Émile Durkheim: On Morality and Society*, ed. Robert N. Bellah, 149-166. University of Chicago Press, Chicago.

DURKHEIM Émile, 1982, *The Rules of Sociological Method* (1895). Macmillan, London.

DURKHEIM Émile, 1984, *The Division of Labour in Society* (1893). Macmillan, London.

DURKHEIM Émile, 1995, *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), ed. and transl. by Karen E. Fields. Free Press, New York.

EHRENREICH Barbara, 1990, *The Fear of Falling: The Inner life of the Middle Class*. Harper Perennial, New York.

ELIAS Norbert, 1991, *The Symbol Theory*. Sage, London.

ELIAS Norbert, 2000, *The Civilizing Process* (1939), translated by Edmund Jephcott. Blackwell, Oxford.

FALK Pasi, 1994, *The Consuming Body*. Sage, London.

FANON Frantz, 1999, «The Fact of Blackness» (1952). In *Theories of Race and Racism: A Reader*, eds. Les Back, John Solomos, 257-266. Routledge, London.

FEATHERSTONE Mike, ed., 2000, *Body Modification*. Sage, London.

FEATHERSTONE Mike, HEPWORTH Mike, 1988, «Ageing and Old Age: Reflections on the Postmodern Life-Course». In *Becoming and Being Old: Sociological Approaches to Later Life*, eds. Bill Bytheway, Teresa Keit, Patricia Allatt and Alan Byrman, 143-157. Sage, London.

FEATHERSTONE Mike, BURROWS Roger, 1995, «Cultures of Technological Embodiment: An Introduction». In *Body and Society*, 1, 1-20.

FIELDS Karen, 1995, «Translator's Introduction: Religion as an Eminently Social Thing» to *The Elementary Forms of Religion Life*, by Émile Durkheim. Free Press, New York.

FRANK Arthur, 1991, «For a Sociology of the Body: An Analytical Review». In *The Body: Social Process and Cultural Theory*, eds. Mike Featherstone, Mike Hepworth and Bryan S. Turner, 36-102. Sage, London.

FREUND Peter, 1990, «The Expressive Body: A Common Ground for the Sociology of Emotions and Health and Illness». In *Sociology of Health and Illness*, 12, 454-477.

GANE Mike, 1983, «Durkheim: The Sacred Language». In *Economy and Society*, 12, 1-47.

GIDDENS Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity*. Polity, Cambridge.

GIRARD René, 1972, *Violence and the Sacred*, translated by Patrick Gregory. Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD.

GOFFMAN Erving, 1956, «Embarrassment and Social Organization». In *American Journal of Sociology*, 62, 264-271.

GOFFMAN Erving, 1963, *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*. The Free Press, New York.

GOFFMAN Erving, 1968, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Penguin, Harmondsworth.

GOFFMAN Erving, 1969, *The Presentation of Self in Everyday Life*. Penguin, Harmondsworth.

GOFFMAN Erving, 1977, «The Arrangement Between the Sexes». In *Theory and Society*, 4, 301-331.

GOFFMAN Erving, 1983, «The Interaction Order». In *American Sociological Review*, 48, 1-17.

HALBWACHS Maurice, 1992, *On Collective Memory (1941/52)*, ed. translated and with an introduction by Lewis A. Coser. University of Chicago Press, Chicago.

HERTZ Robert, 1960, *Death and the Right Hand (1906)*. The Free Press, Glencoe, IL.

JANSSEN Jacques, VERHEGGEN Theo, 1997, «The Double Center of Gravity in Durkheim's Symbol Theory: Bringing the Symbolism of the Body Back In». In *Sociological Theory*, 15, 294-306.

JOAS Hans, 1983, «The Intersubjective Constitution of the Body-Image». In *Human Studies*, 6, 197-204.

JOAS Hans, 1996, *The Creativity of Action*. Polity, Cambridge.

KUSHNER 1989, *Self Destruction in the Promised Land: A Psychocultural Biology of American Suicide*. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.

LEDER Drew, 1990. *The Absent Body*. Chicago University Press, Chicago.

LEVINE Donald, 1995, *Visions of the Sociological Tradition*. University of Chicago Press, Chicago.

LUKES Steven, 1973, *Émile Durkheim: His Life and Work*. Allen Lane, London.

MAFFESOLI Michel, 1973, «Techniques of the Body». In *Economy and Society*, 2, 70-88.

MAFFESOLI Michel, 1996, *The Time of the Tribes*. Sage, London.

MARCUSE Herbert, 1962, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Random House, New York.

MAUSS Marcel, 1973, «Letter to S. Ranulph» (1934). In *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, ed. Mike Gane. Routledge, London.

MELLOR Philip A., SHILLING Chris, 1997, *Re-Forming the Body: Religion, Community and Modernity*. Sage, London.

MEŠTROVIĆ Stjepan G., 1993, *The Barbarian Temperament. Toward a Postmodern Critical Theory*, Routledge, London.

MEŠTROVIĆ Stjepan G, 1994, *The Balkanization of the West. The Confluence of Post-modernity and Postcommunism*. Routledge, London.

MEŠTROVIĆ Stjepan G., 1996, *Postemotional Society*. Sage, London.

RAWLS Anne Warfield, 1987, «The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory». In *Sociological Theory*, 5, 136-149.

RICHMAN Michele, 1995, «The Sacred Group: A Durkheimian Perspective on the Collège de Sociologie 1937-1939». In *Bataille: Writing the Sacred*, ed. Carol Bailey Gill, 58-76. Routledge, London.

ROBERTSON Roland, 1992, *Globalization, Social Theory and Global Culture*. Sage, London.

ROBINSON Paul, 1969. *The Sexual Radicals: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Temple Smith, London.

SENNETT Richard, 1994, *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. Faber and Faber, London.

SHILLING Chris, 1997, «Emotions, Embodiment and the Sensation of Society». In *The Sociological Review*, 45: 195-219.

SHILLING Chris, 1999, «Towards an Embodied Understanding of the Structure/Agency Relationship». In *British Journal of Sociology*, 50, 543-562.

SHILLING Chris, 2001, «The Embodied Foundations of Social Theory». In *Handbook of Social Theory*, ed. George Ritzer, Barry Smart, 439-457. Sage, London.

SHILLING Chris, 2003, *The Body and Social Theory (1993)*. Sage, London.

SHILLING Chris, 2005, *The Body in Culture, Technology and Society*. Sage, London.

SHILLING Chris, MELLOR Philip A, 2001, *The Sociological Ambition: Elementary Forms of Social and Moral Life*. Sage, London.

THEWELEIT Klaus, 1987, *Male Fantasies*. Vol. I, *Women, Floods, Bodies, History (1977)*. University of Minneapolis Press, Minneapolis, MN.

TIRYAKIAN Edward A., 1995, «Collective Effervescence, Social Change and Charisma: Durkheim, Weber and 1989». In *International Sociology*, 10, 269-281.

TÖNNIES Ferdinand, 1957, *Community and Association (1887)*. Michigan State University Press, Michigan.

TSEËLON Efrat, 1995, *Masque of Femininity: The Presentation of Woman in Everyday Life*. Sage, London.

TURNER Bryan S., 1996, *The Body and Society* (1984). Blackwell, Oxford.