



Citation: Giacomo Lampredi (2023) *George Herbert Mead e Norbert Elias. Un dialogo a partire dalle emozioni*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 13, n. 25: 141-157. doi: 10.36253/cambio-13255

Copyright: © 2023 Giacomo Lampredi. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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

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

Eliasian Themes

George Herbert Mead e Norbert Elias. Un dialogo a partire dalle emozioni

GIACOMO LAMPREDI

Università degli Studi di Firenze
giacomolampredi@gmail.com

Abstrac. The paper relates Elias's thought to Mead's, starting from the embodied dimension of emotions. The approach of the two authors to emotions is affected by a conception of society as deeply intertwined with biological and somatic aspects. Rediscovering and enhancing these aspects is configured as a radical challenge to the disciplinary barriers with which such topics are traditionally addressed. This allows to relate the thought of the two authors within a theoretical framework that can shed light on the embodied aspects of emotional action.

Keywords: Elias, Mead, emotions, embodiment, carnal sociology.

INTRODUZIONE

Il presente contributo mette in dialogo la sociologia figurazionale di Norbert Elias e quella pragmatista di George Herbert Mead, a partire dalla dimensione *incarnata* delle emozioni. Il tema delle *emozioni* è centrale sia nella teoria di Mead che in quella di Elias per spiegare le dinamiche profonde dell'interdipendenza sociale. Questo saggio è quindi finalizzato al raggiungimento di due obiettivi fondamentali. Il primo è mostrare le convergenze tra il pensiero dei due autori, raramente messe in luce dalla letteratura, partendo dal ruolo che in esse svolgono le emozioni. Il secondo obiettivo è mettere in risalto come, nelle teorie dei due autori, le emozioni mitighino le barriere disciplinari all'interno delle scienze sociali e anche oltre, come il rapporto tra queste e le scienze biologiche. Ciò ha un'indubbia rilevanza per ripensare il rapporto tra emozioni e società includendo aspetti fisiologici e somatici.

La *sociologia delle emozioni* (Hochschild 1983; Scheff 1994; Collins 2004; Kemper 1990; Shott 1979; Denzin 2017; Barbalet 2001) è un'area di studi che si è dotata negli anni di una molteplicità di approcci¹. Le teorie

¹ Per una rassegna completa si rimanda a Turner e Stets (2005), a Stets e Turner (2007, 2014), Cerulo (2018) e a Cerulo e Scribano (2021).

sociologiche delle emozioni hanno preso spazio per lo più in dibattiti sociologici già esistenti, come le *teorie drammaturgiche* (Hochschild 1983), le *teorie rituali* (Collins 2004; Summers Effer 2006) e quelle ispirate all'*interazionismo simbolico* (Thoits 1989; Scheff 1994). Inoltre, le discipline che hanno affrontato il rapporto tra emozioni e società non si esauriscono nella singola sociologia, ma riguardano anche la *storia delle emozioni* (Reddy 2001; Stearns 2008), i *cultural studies* (Ahmed 2004), gli *affect studies* (Massumi 1995; Manning 2007) e molte altre ancora.

Tuttavia, il pensiero di Elias e di Mead sulle emozioni è stato generalmente trascurato da gran parte della sociologia delle emozioni che si è istituzionalizzata come dominante a partire dalla fine degli anni Settanta. L'ignoranza sul pensiero eliasiano è in parte spiegabile dalla condizione di marginalità che l'autore ha subito in gran parte della sua vita². La diffusione dell'opera di Elias è stata senza dubbio penalizzata a causa di ciò. Molto più curioso è invece il caso di Mead. Hochschild, nel suo *The managed heart* (1983), uno dei testi che ha permesso l'istituzionalizzazione della sociologia delle emozioni, ha infatti asserito che Mead non ha mai parlato esplicitamente di emozioni (*ivi*: 212). È probabile che una simile posizione sia stata soggetta all'influenza dell'interpretazione delle idee di Mead da parte di Blumer (1969). Blumer si è fatto promotore delle idee di Mead in ambito sociologico, enfatizzando gli aspetti cognitivi e trascurando altri, come quelli emozionali e corporei, riscoperti e apprezzati solo molti decenni più avanti (Joas 1985). Anche nella sociologia delle emozioni di Shott (1979), pur basandosi esplicitamente sul pensiero di Mead, mancano riferimenti alle riflessioni dell'autore sugli aspetti corporei della vita sociale. Ciò è dovuto anche al fatto che i saggi di Mead su questi temi sono diventati disponibili al grande pubblico solo a partire dal 2001, con la pubblicazione di *Essays in social psychology* (2017) a cura di Deegan.

Come evidenziato recentemente da Shalin (2020), le teorie generali dei due autori hanno in comune diversi aspetti, tra i quali: A) la continuità tra l'evoluzione biologica e la trasformazione sociale; B) il superamento di coppie dicotomiche come *mente-corpo*, *natura-cultura* e *individuale-sociale*; C) un approccio centrato sul *processo* con cui è possibile analizzare la vita sociale nel suo concreto svolgersi; D) l'enfasi sulla inseparabilità tra pensiero, emozione e azione; E) il risalto della continuità tra mente, linguaggio e società; F) l'idea secondo cui la società ha un carattere "incarnato" che si manifesta negli aspetti somatici-affettivi, simbolico-discorsivi e normativi-valoriali³.

Partendo da queste premesse è possibile riconoscere nel pensiero di Elias e Mead un approccio alle emozioni come fenomeni sociali *incarnati*, che mettono in luce la continuità tra processi biologici e processi interattivi. La dimensione incarnata (*embodied*⁴) delle emozioni si riferisce in questo senso alla capacità di ogni organismo umano di incorporare il mondo in cui vive attraverso l'affettività e la capacità sensomotoria, inclusi gli aspetti simbolici, valoriali e discorsivi. Le emozioni si configurano quindi come l'esperienza incarnata e intercorporea della vita sociale in cui gli individui mediano attraverso la propria corporeità il mondo sociale da cui a loro volta sono mediati. Ciò consente una più raffinata comprensione di come l'esperienza corporea-affettiva degli individui sia sempre

² Elias è stato un vero e proprio "outsider" della comunità sociologica. Dopo avere scritto le sue opere più importanti alla fine degli anni Trenta, il suo pensiero è stato ignorato dalla comunità sociologica internazionale per quasi quarant'anni, fino alla fine degli anni Sessanta, quando le sue opere furono tradotte in inglese e accolte con entusiasmo.

³ Elias e Mead pensavano che non fosse saggio approcciare i fenomeni sociali come sganciati dal processo evolutivo e biologico. Elias si concentrò maggiormente su questi aspetti negli scritti prodotti negli ultimi anni della sua vita come *Osservazioni sugli esseri umani e le loro emozioni. Un saggio di sociologia processuale* (2016), *Saggio sul riso* (2020), *Saggio sul tempo* (1986) e il saggio incompiuto, a causa della morte dell'autore, *Teoria dei simboli* (1998b). Obiettivo comune di questi ultimi saggi è un'indagine sulle origini sociobiologiche dell'affettività umana e della comunicazione simbolica. In Mead posizioni analoghe sono presenti in *Mente, Sé e Società* (2010) e in alcuni articoli, come *Il carattere sociale dell'istinto* (2020a) e *Sulla relazione tra evoluzione, sviluppo dell'intelligenza e controllo di emozione, passione e azione riflessa* (2020b).

⁴ Il termine *embodied* si è diffuso notevolmente a partire dal celebre *The embodied mind* (1991) di Varela, Thompson e Rosch. La teoria contenuta in questo libro, incentrata sul mostrare come la cognizione dipenda e sia condizionata dall'essere nel mondo dell'organismo, ha avuto molta influenza sulle neuroscienze, sulle scienze cognitive e sulle filosofie della mente. Elias e Mead sono stati precursori di queste idee in chiave decisamente relazionale.

legata alla trasformazione dei simboli, dei modelli comunicativi e, più in generale, dei modi di essere interdipendenti. Nonostante questo, i numerosi punti di contatto⁵ tra i due autori sono generalmente ignorati⁶.

Riscoprire e rivalorizzare gli aspetti più originali del pensiero dei due autori non consente solo di tracciare teorie sociologiche alternative, mettendo in risalto la dimensione sociale del corpo e dei fenomeni fisiologici (Freund 1990; Benton 1991; Newton 2003; Wacquant 2005, 2015; Waskul e Vannini 2006), ma anche e soprattutto di evidenziare rotte interdisciplinari che possano far dialogare le teorie sociologiche con le neuroscienze e le scienze cognitive interessate alla dimensione sociale dell'affettività (Gallagher 2017; Colombetti 2014; De Jaeger e Di Paolo 2007; Gallese 2018).

Dopo aver introdotto le teorie generali di Mead e di Elias, discuteremo del ruolo che in esse svolge l'affettività, mostrando le convergenze, le complementarità e le differenze tra il pensiero dei due autori. Le due teorie saranno messe a confronto attraverso quattro aree tematiche: 1) la *relazionalità incarnata*: entrambi gli autori hanno analizzato la vita sociale come un flusso relazionale, dinamico e corporeo in cui l'interdipendenza sociale è inestricabile dall'affettività degli individui; 2) *habitus-abitudine*: il concetto di habitus utilizzato da Elias e quello di abitudine impiegato da Mead sono in continuità l'uno con l'altro e indispensabili per comprendere le disposizioni affettive condivise che legano gli individui. Entrambi i concetti mettono in evidenza la sovrapposizione tra la psicobiologia dell'individuo e l'intreccio relazionale entro cui è coinvolto; 3) il *controllo e l'auto-controllo affettivo*: per entrambi gli autori il controllo sociale che gli individui esercitano gli uni sugli altri e l'auto-controllo che l'individuo esegue su sé stesso sono strettamente collegati. L'affettività gioca un ruolo importantissimo nello spiegare le modalità con cui gli individui governano la propria condotta e quella degli altri; 4) il *simbolo affettivo*: per entrambi gli autori il simbolo è il cardine dell'auto-coscienza e, attraverso la loro sintesi e standardizzazione, anche le emozioni possono essere utilizzate come simboli comunicativi in cui è racchiusa la storia esperienziale del gruppo sociale.

I punti di divergenza tra le due teorie, come ad esempio il ruolo del *potere* (centrale in Elias e trascurato da Mead) e il diverso spazio assegnato alla *riflessività* nelle interazioni affettive, lungi dal costituire un problema per un dialogo, possono configurarsi come importanti arene di discussione attraverso cui sviluppare ulteriori riflessioni critiche. Le argomentazioni contenute in questo saggio, pur nella loro parzialità, convergono nel mettere in luce gli aspetti *incarnati* della vita sociale all'interno del pensiero dei due autori.

LE EMOZIONI IN MEAD

Il pensiero di Mead, come quello di Elias, ha una chiara impostazione interdisciplinare. In esso troviamo una inclinazione a non separare gli aspetti biologici da quelli psicologici e socioculturali. Anzi, Mead è stato un autore che ha sempre avuto l'obiettivo di mostrare come i fenomeni che normalmente tendiamo a pensare come naturali, istintivi e presociali siano invece fenomeni non comprensibili senza il loro "carattere sociale". Per parlare del ruolo delle emozioni nella teoria sociale di Mead⁷ è infatti necessario comprendere l'inestricabile rapporto tra aspetti sociali e aspetti biologici nelle azioni reciproche degli individui.

⁵ Mead nacque nel 1863 e morì nel 1931, mentre Elias visse dal 1897 al 1990. I due non si sono mai conosciuti e i loro percorsi biografici sono assai diversi. L'unica citazione diretta di Mead da parte di Elias si trova nell'appendice supplementare *Aspetti sociologici dell'identificazione* alla fine di *Strategie dell'esclusione* (2004). In questa appendice Elias riconosce a Mead e a Freud di essere stati i primi ad aver stimolato l'interesse per i problemi psicologici dell'identificazione sociale. Nonostante questo, la teoria di Elias non sembra in alcun modo riconoscere l'influenza delle teorie di Mead.

⁶ Gli studiosi dell'approccio figurazionale e quelli del pragmatismo hanno difficilmente dialogato e spesso il loro rapporto si basa su citazioni rituali. Abbott, uno degli autori contemporanei più importanti che ha rivalorizzato l'eredità sociologica del pragmatismo, nel suo *Processual sociology* (2016), si è avvicinato molto all'approccio eliasiano. Tuttavia, come fa notare Mennell (2017), non c'è una singola citazione della sociologia processuale di Elias, facendo rimanere il sociologo tedesco quasi invisibile alla sociologia americana. Lo stesso si può dire della parziale considerazione dell'opera di Mead da parte degli autori della sociologia figurazionale.

⁷ Sull'importanza della teoria di Mead per la comprensione delle emozioni come *condotte cooperative* si veda Bruni (2019).

A partire dall'articolo *Il carattere sociale dell'istinto* (2020a) del 1908, Mead sostiene che i nostri istinti, organizzando forme di interazione con gli altri e con l'ambiente, sono intimamente sociali. Se si considerano alcuni di quelli che comunemente chiamiamo "istinti", come l'*aggressività*, la *sottomissione*, la *fuga*, la *curiosità* o la *genitorialità*, ci accorgiamo facilmente del loro carattere prevalentemente sociale, in particolare definendone gli oggetti (Mead 2020a). Tutti questi sono aggiustamenti compiuti dall'individuo come risposta alla condotta di tutti gli altri con cui entra in relazione. L'istinto, che è inteso da Mead come una prima fase della *condotta emotiva*, piuttosto che essere una reazione corporea spontanea meramente biologica, si manifesta come risposta alle relazioni sociali e agli stili di abitare l'ambiente che abbiamo interiorizzato attraverso l'esperienza sociale. L'istinto è pertanto sociale perché sociale è la sua dinamica. Per questo motivo esso è sempre modellato dall'atteggiamento che abbiamo verso gli altri e dall'attitudine che gli altri esercitano verso di noi. È nella *condotta sociale* nel suo svolgersi che dobbiamo trovare il carattere sociale dell'organizzazione biologica.

Mead stesso definisce la condotta sociale come «quella condotta in cui gli atti sono riaggiustati ai movimenti altrui» (*ivi*: 170). Il nostro movimento corporeo, espresso in gesti, viene mediato dai movimenti degli altri e a sua volta li media. Nella vita sociale, ovunque guardiamo, assistiamo a complessi modelli di aggiustamento interazionale dovuti a un qualche tipo di cambiamento nell'ambiente. Gli aspetti biologici e fisici non si esauriscono quindi nel mero individuo, poiché l'atto del singolo è la prima parte di un più grande flusso interazionale al quale altri individui risponderanno adattandosi a quell'atto. Le condotte e le "espressioni" emozionali hanno il ruolo di mediare, anticipare e regolare le azioni reciproche dei coinvolti in una situazione. Tutta l'opera di Mead è in sostanza l'analisi dell'intreccio di condotte sociali che si mediano reciprocamente. Per questo vi è sempre, nel pensiero di Mead, la tendenza a socializzare il "biologico" fino a far scomparire la scissione tra processi fisiologicamente innati e quelli socialmente appresi. Mead, dopo l'articolo sul carattere sociale dell'istinto del 1908 preferirà infatti parlare di "impulso", anziché di "istinto" (Santarelli 2021). Come dirà l'autore molti anni dopo in *Mente, Sé e Società*, non abbiamo bisogno di «due lingue» (Mead 2010: 82), quella della *coscienza* e quella del *biologico*; è nel modo di organizzare l'azione attraverso la mediazione degli altri che gli aspetti sociali e quelli biologici risultano indistinguibili all'interno di un unico flusso.

Per lo stesso motivo per Mead non ha senso parlare di individuo e società come processi separati con propri linguaggi specifici. Nel rispondere all'altro, dobbiamo suscitare in noi la stessa risposta che ci aspettiamo che l'altro dia al nostro *gesto*. Non si tratta di mera *imitazione*⁸, ma di incorporare nel proprio Sé le risposte che *completano* i nostri gesti attraverso l'assunzione del ruolo dell'altro⁹.

Durante l'interazione produciamo in noi gesti che ci stimolano nello stesso modo in cui veniamo stimolati dai gesti dell'altro. Possiamo rispondere ai gesti dell'altro solo rispondendo ai nostri gesti e viceversa. Questo è uno dei centri nevralgici della teoria di Mead. Esperiamo noi stessi solo per mezzo dell'esperienza dell'altro, poiché la nostra condotta è sempre mediata dalla condotta di tutti coloro con cui entriamo in interazione. La nascita del Sé è per questo intrecciata alla capacità di auto-riflessione, intesa come la capacità dell'individuo di divenire oggetto della propria attenzione e interagire con sé stesso nello stesso modo in cui interagisce con gli altri. Qui sta l'importanza del *simbolo* per l'organizzazione delle emozioni e delle interazioni¹⁰.

⁸ Mead si è mostrato molto critico verso il concetto di "imitazione". In *Mente, Sé e Società* (2010), confrontandosi in particolare con la teoria di Gabriel Tarde, mostra come l'imitazione non spiega la complessità delle risposte reciproche che strutturano sequenze sociali.

⁹ Al centro della teoria sociale di Mead c'è la celebre teoria del Sé (Self). Nonostante il concetto di Sé sia ripreso da William James, il contributo di Mead è quello di aver approfondito come nessun altro gli aspetti sociali e simbolici del Sé e della mente. Per l'autore il Sé è il risultato di un processo comunicativo che ha come oggetto l'incorporazione di norme, valori e atteggiamenti degli altri che allo stesso tempo vincolano e rendono possibile la sua condotta. Il Sé si sviluppa tramite la mediazione del gesto, attraverso cui è possibile sviluppare l'interazione con gli altri e con sé stessi. I gesti sono inizi di atti sociali che diventano stimoli per le risposte degli altri.

¹⁰ Sono i simboli a poter permettere le interazioni e la comunicazione. La comunicazione si manifesta nell'adattamento reciproco tra individui, che è reso possibile attraverso la mediazione di simboli. Il rapporto tra simbolo e significato è uno degli aspetti più interessanti del pensiero meadiano; se per Mead i gesti sono simboli, il significato di un gesto è da rintracciare nell'insieme di reazioni che esso produce in noi e negli altri. Per Mead i simboli sono «*modi di estrarre stimoli tali che le varie risposte ad essi conseguenti possano reciprocamente organizzarsi in una qualche forma d'azione*» (2010: 178).

Ciò che caratterizza il simbolo nel suo essere *significativo* è infatti la sua standardizzazione e riproducibilità. L'anticipazione, cioè, della reazione altrui come *completamento* del mio gesto. Durante le interazioni, produciamo gesti che stimolano noi stessi nello stesso modo in cui stimolano gli altri. Produciamo tali stimolazioni sulla base di esperienze pregresse ricorsive e strutturate nella memoria. Il gesto è quindi lo stimolo (allo stesso tempo per noi e per gli altri) per rimettere in atto coreografie di azioni sociali che fanno parte della nostra esperienza. Il simbolo significativo è quindi un qualsiasi gesto che si è formalizzato attraverso l'esperienza pregressa e che viene performato per suscitare delle risposte condivise. Le espressioni emotive sul volto, le parole e le posture del corpo, possono agire come simboli significativi che avviano una serie di reazioni e aggiustamenti negli altri, che contribuiscono alla determinazione del significato di questi gesti. La condivisione della tendenza a rispondere in un determinato modo ad un gesto è quindi il significato del simbolo. In sintesi, è l'anticipazione condivisa della risposta a creare il simbolo come significativo per un gruppo sociale¹¹.

Tutto questo costituisce la teoria delle emozioni di Mead. Possiamo riassumere l'approccio di Mead alle emozioni tramite tre ruoli principali che esse svolgono nell'interazione: *valutare*, *comunicare* e, attraverso questi, permettere l'*aggiustarsi* alle condotte degli altri.

Le situazioni emotive sono responsabili di una interruzione nello svolgersi dell'azione ogni volta che si è di fronte ad un conflitto tra impulsi contrastanti. È l'attrito delle azioni a tali impulsi contrastanti che rende necessario l'aggiustamento. Inoltre, nell'inibizione dell'azione dovuta al conflitto tra impulsi diversi nella situazione, la preparazione all'atto si carica di tensione emotiva, *comunicando* agli altri la *valutazione* di tale stimolo situazionale, in modo che questi possano a loro volta rispondere emozionalmente al primo individuo¹². Per questo l'emozione è immediatamente comunicativa e precede la comunicazione intenzionale. Ciò configura l'emozione come un fenomeno *proto-valutativo* e *proto-comunicativo* le cui espressioni possono essere sapientemente utilizzate per costruire simboli significativi e sedimentarsi in abitudini.

Uno degli aspetti più importanti che Mead mette in luce è appunto come le emozioni, essendo fasi preparatorie e iniziali dell'atto, sono segnali a cui gli altri rispondono affettivamente durante l'interazione. Tali parti iniziali dell'azione come il *volto arrabbiato*, l'*ammiccamento* o l'*espressione di disgusto* di coloro con cui dobbiamo interagire, sono stimoli che possono essere utilizzati per mediare la nostra condotta sociale. Attraverso le espressioni delle emozioni nel volto e nel corpo degli altri, conosciamo il valore che alcuni oggetti hanno per la condotta sociale degli altri e per la nostra. È l'organizzazione di tutte queste risposte che determina la costruzione dell'*oggetto sociale* come stimolo per le nostre emozioni. Il mutamento del flusso sanguigno nell'organismo differenzia i toni affettivi e dà indicazione sull'attitudine ad agire "istintivamente" verso quell'oggetto, radicandosi nella possibilità di passare da uno stimolo sensibile ad uno stimolo simbolico (Baggio e Parravicini 2020). Gli stimoli simbolici sono quindi *configurazioni estetiche* che rappresentano particolari rapporti sociali¹³. L'emozione ha in questo senso una dimensione "funzionale" oltre che espressiva, in quanto valuta a livello preconsciouso l'atto, prima che esso si sia compiuto nella risposta degli altri, dotando l'intero processo di un significato sociale. È nell'armonizzazione a cui tende l'organismo tramite i propri aggiustamenti che è spiegabile, secondo Mead, il passaggio da una manifestazione puramente istintuale dell'emozione ad una sua manifestazione più riflessiva e sociale.

Le dimensioni valutative e comunicative dell'emozione possono sintetizzarsi in *simboli significativi* che sono pragmaticamente utilizzati dagli individui come stimoli sociali in cui è prevista e preventivamente valutata la reazione che si intende suscitare negli altri. Anche il pianto può essere una *abitudine affettiva* (Candiotta e Dreon 2021) nella modalità in cui viene simbolizzato e performato con l'intento di suscitare negli altri determinate

¹¹ Il simbolo significativo, in quanto processo intersoggettivo, è fondamentale per la genesi degli *oggetti sociali*. Gli oggetti sociali sono per Mead quel tipo di oggetti che sono sostenuti, nel loro significato, dagli atti interdipendenti degli individui. Per Mead abbiamo interiorizzato un oggetto sociale solo se abbiamo incorporato in noi un gesto e le risposte complementari che esso può produrre. L'oggetto sociale è quindi un gesto unito alle sue potenziali risposte.

¹² Su questo è molto importante anche il saggio *Emozione e istinto* (2020c) in cui l'autore indica nell'interesse la capacità di direzionare la tensione emotiva verso il superamento dei vincoli spazio-temporali che si situano tra l'organismo e l'oggetto desiderato.

¹³ Baggio e Parravicini (2020) fanno l'esempio delle danze di guerra e di amore nei popoli primitivi, che nella loro riproduzione estetica incorporano la teleologia dei rapporti istintivi originari.

reazioni. Il sorriso e la risata, allo stesso modo, possono essere definiti una “risposta sociale” perché strutturano e favoriscono particolari dinamiche interattive (Frijda 1986). Il comportamento emozionale è quindi un comportamento simbolico appreso nelle pregresse esperienze di armonizzazione degli impulsi conflittuali che le persone si sono trovate a dover mediare nelle situazioni. Come sostengono Caruana e Viola (2020), il bambino, ad esempio, non interpreta l’espressione emozionale dei genitori come la comunicazione di un mero stato “interno”, come “sono felice” o “ho paura”. Ma piuttosto, come un vero e proprio linguaggio interattivo, che comunica rispettivamente “avanza tranquillo” o “fermo lì!” (*ivi*: 201). Le emozioni promuovono, favoriscono o sanzionano determinate linee d’azione. Le persone apprendono, attraverso le concrete reazioni degli altri, il significato sociale di ogni espressione emotiva in particolari situazioni. In linea con altri pensatori del pragmatismo, come Dewey¹⁴, anche in Mead è rintracciabile nell’*abitudine* la forma concreta e pratica della cultura nel suo essere in perfetta continuità con gli aspetti “naturalisti”.

Le emozioni emergono nella loro dimensione sociale anche nelle riflessioni di Mead sulla *simpatia* (2010). Mead riferisce la simpatia ad un immediato atteggiamento di preoccupazione, cura e assistenza, in cui si assume in sé l’atteggiamento dell’altro di cui ci preoccupiamo. Si tratta di condividere le emozioni dell’altro e allo stesso tempo replicarvi in una sequenza cooperativa. Mead fa l’esempio dell’atteggiamento dei genitori verso il bambino: se il bambino si lamenta o è impaurito, il tono interattivo del genitore sarà generalmente un tono che smorza e attenua lo stato affettivo del bambino. Per far sì che vi sia una simpatia “attiva”, ci deve essere nel bambino una risposta destata dall’atteggiamento del genitore. Le emozioni sono descritte come processi interattivi che portano ad una sequenza di aggiustamento, in cui gli individui assumono in sé l’atteggiamento degli altri e, per fare ciò, l’individuo suscita in sé stesso la stessa risposta che ha intenzione di suscitare nell’altro, poiché il suo gesto stimola sé stesso come stimola l’altro. Le interazioni sono sostenute da emozioni interdipendenti che si “corrispondono”. Esse possono essere le stesse, come nel caso della tristezza ad un funerale, oppure essere diverse come nel caso di un gesto aggressivo e arrabbiato di un individuo a cui corrisponde una reazione di paura in un altro.

Le emozioni sono per Mead, nella loro interdipendenza interattiva, uno degli aspetti in cui crolla ogni distinzione tra biologico, psicologico e sociale, così come la discontinuità tra evoluzione biologica e sviluppo sociale. L’idea di Mead è che l’individuo umano è un essere che media, attraverso i suoi gesti e le sue emozioni, le situazioni stesse da cui a sua volta è mediato. Tutto ciò è presente, a partire da premesse molto diverse, anche nella sociologia *processuale e figurazionale* di Norbert Elias.

LE EMOZIONI IN ELIAS

La vocazione interdisciplinare dell’approccio di Elias è veramente unica nella storia della sociologia. Nel celebre *Il processo di civilizzazione* del 1939, monumentale lavoro composto da due volumi (1998a, 2010), l’autore, analizzando manuali di buone maniere di diversi periodi storici, mostra come a partire dalla fine del medioevo, parallelamente ad una crescente interdipendenza sociale, i comportamenti affettivi diventano più “civilizzati” e controllati. La genesi della società di corte è un momento decisivo per la struttura di interdipendenze che condizionerà i futuri sviluppi del processo di civilizzazione. Secondo l’autore, i tipi di vincoli che si istaurano alla corte di Luigi XIV, tra il re, i nobili, i finanziari, la servitù e molti altri ruoli, costituiscono un tipo di cultura interattiva che si diffonderà più avanti in tutto l’occidente. Gli individui esercitano su di sé maggiori repressioni e autocontrollo affettivo rispetto alle epoche precedenti. Il primo volume dell’opera, *La civiltà delle buone maniere* (1998a) ha come oggetto di indagine i comportamenti dei ceti nobiliari e cavallereschi e la progressiva moderazione dell’aggressività. Nel secondo volume dell’opera, *Potere e civiltà* (2010), viene descritto il processo medievale di progressiva centralizzazione dell’autorità, sempre più nelle mani di uno stato centrale, a scapito di corti locali parzialmente indipendenti. Nel

¹⁴ La teoria delle emozioni di Mead è strettamente legata a quella di Dewey. Tanto che spesso si parla di *teoria Dewey-Mead delle emozioni* (Ward e Throop 1989; Baggio e Parravicini 2020) per indicare la profonda complementarità tra le idee sulle emozioni dei due pragmatisti.

centralizzare il potere lo stato assume il monopolio della violenza fisica e della legittimità legale. I processi descritti in questi due volumi (la centralizzazione del potere e la “civilizzazione” dei rapporti intersoggettivi) sono intimamente legati. L'autore mostra in questa opera tutto il suo talento nel descrivere da una parte i mutamenti degli equilibri di potere ad un livello “macro”, e dall'altra il ruolo che questi hanno rispetto alla vita quotidiana degli individui.

In questo lavoro emerge subito la centralità di una delle caratteristiche più originali della teoria di Elias: *gli aspetti emozionali della vita sociale*. La teoria sociologica di Elias segue la trasformazione sociale come un mutamento delle strutture affettive della personalità. L'autore è molto attento nel mostrare la dimensione emozionale delle “buone maniere” all'interno della società di corte, in particolare quelle che si manifestano a tavola, in camera da letto e nell'espletamento dei propri fluidi corporei. L'*imbarazzo* e la *vergogna* assumono crescente centralità nelle interazioni umane; alcuni aspetti della vita sociale si “privatizzano” e gli individui assumono crescente riflessività per comprendere e decidere cosa mostrare agli altri e cosa no. Gli individui diventano più sensibili allo sguardo dell'altro e imparano a guardarsi “dal di fuori”, imparando di pari passo a controllare sé stessi e il proprio corpo. Si ha un abbassamento della soglia della ripugnanza, dell'imbarazzo e della vergogna. Inoltre, il processo di civilizzazione comprende anche l'aumento della capacità di controllo della violenza e dell'aggressività. Tutti questi processi sono frutto della crescente densità di rapporti sociali in cui gli individui sono coinvolti; «un numero maggiore di persone è costretto più spesso a prestare attenzione a un maggior numero di persone» (Goudsblom, 1989: 799). Per questo motivo il processo di civilizzazione è legato ad un affinamento della sensibilità verso l'atteggiamento dell'altro e al necessario auto-controllo delle proprie pulsioni per regolare la propria condotta.

L'analisi di Elias sulle emozioni è del tutto unica nel suo genere. Soprattutto se pensiamo che le sue prime idee sociologiche sulle emozioni risalgono agli anni Trenta del Novecento, oltre quarant'anni prima dell'istituzionalizzazione della sociologia delle emozioni. Per questo motivo si è parlato anche della teoria di Elias come di una «una storia della sociologia delle emozioni *prima* della sociologia delle emozioni» (Iagulli 2016: 51). L'emozionalità umana è prodotta da un flusso di movimenti interattivi specifici che costituiscono le norme, i valori, i gusti e le tendenze che strutturano l'agire affettivo di ogni singolo individuo. Per comprendere il comportamento affettivo di un individuo, quindi, dobbiamo analizzare quello di tutti gli altri. Essi sono in interdipendenza dinamica e si rispecchiano attraverso il configurarsi di particolari figurazioni sociali. Questa è la tesi più importante di Elias. L'emozionalità e i diversi tipi di controllo che gli individui hanno su di essa dipendono dalla generale interdipendenza degli individui e dal potere che essi esercitano gli uni sugli altri. In altre parole, le emozioni sono formate da (e a loro volta formano) le *figurazioni sociali* entro cui si manifestano.

La storia del potere e delle sue trasformazioni viene incorporata dagli individui tramite particolari stili interattivi che rispecchiano i più generali equilibri di potere. In essi vengono normati gli oggetti delle emozioni, come ciò che suscita disgusto, ciò a cui è opportuno rispondere con indignazione e ciò che non è appropriato mostrare in pubblico, se non vogliamo sentirci profondamente umiliati di fronte agli altri. La civilizzazione è quindi sinonimo di *formalizzazione*. I codici diventano chiari e «ciò che prima era permesso adesso è proibito» (Caxton citato in Elias, 1998a).

Le emozioni sono presenti in tutti i saggi di Elias, dal celebre *Il processo di civilizzazione* (1998a, 2010) sopra discusso, passando per *Strategie dell'esclusione* (2004), fino ad arrivare a *La solitudine del morente* (1985). Ma i saggi di Elias in cui è possibile trovare un tentativo di teorizzazione più formale sul tema dell'emotività sono però principalmente due: *Osservazioni sugli esseri umani e le loro emozioni. Un saggio di sociologia processuale* (2016) e il *Saggio sul riso* (2020).

Nel primo l'autore riflette su come sia stato possibile che nell'evoluzione biologica la specie umana, a differenza di altre forme di vita animali, sia stata ad un certo punto in grado di passare da forme di comportamento tendenzialmente innate a forme di comportamento prevalentemente apprese. Questo è uno dei punti su cui Elias torna insistentemente negli ultimi anni della sua vita. Le emozioni, come il linguaggio e i simboli, costituiscono un oggetto di studio ambizioso per lo sviluppo di una sociologia centrata sui processi. La specie umana sviluppa un'attitudine all'autoregolazione che passa necessariamente attraverso l'esperienza, dove si apprende a controllare i propri impulsi emozionali in accordo con gli standard sociali appresi. Elias mostra come nelle emozioni sia rin-

tracciabile la “cerniera” tra l’evoluzione biologica e lo sviluppo sociale. Tale “cerniera” consiste nell’apprendimento sociale (gli umani “devono” apprendere) che è possibile solo nel suo intreccio con la dimensione biologica. «Nessuna emozione di una persona umana adulta è mai completamente non appresa, fissata cioè geneticamente ad uno schema di reazione: come il linguaggio, le emozioni umane risultano da una fusione di processi appresi e processi non appresi» (Elias 2016: 132).

Molto importante è anche il *Saggio sul riso* (2020), dove Elias affronta in estrema chiarezza e profondità le infinite sfaccettature e i complessi usi quotidiani del *sorriso* e della *risata*. Ridere può esprimere tanto l’affetto quanto l’ostilità, può essere sia un segno di amore che di odio. Può essere un sorriso appena accennato e imbarazzato oppure una risata sguaiata di autocompiacimento e di derisione. In questo saggio la “cerniera” analizzata da Elias tra evoluzione naturale e sviluppo sociale è messa in risalto attraverso l’analisi delle situazioni in cui ridiamo. La risata è fenomeno che rende ancora più esplicito il controllo esercitato sugli individui dal processo di civilizzazione. Nell’Inghilterra vittoriana, le classi più colte condannavano come volgari le risate a squarciagola e a bocca aperta, riducendo la risata ad una forma più moderata e controllata. Le emozioni non si possono quindi sganciare dai processi di apprendimento vigenti in ogni società che ne determinano i significati dominanti. Questo è un aspetto della riflessione di Elias che non dovrebbe essere trascurato. Una specifica “cultura emozionale” (Gordon 1990), in questo caso il significato che le persone conferiscono alla risata, dipende dalla specifica *figurazione sociale* in cui le persone danno significato ai comportamenti affettivi. Il sorriso e la risata possono avere tantissimi significati e usi che dipendono, quindi, dalla figurazione sociale complessiva entro cui si manifestano. Elias si mostra in questo saggio profondamente critico delle teorie basate sul dualismo tra l’*emozione* e la sua *espressione*:

Molte teorie della risata sono quindi ipotesi intelligenti riguardo questi cambiamenti interni alla persona (uno stato emotivo, una emozione o un affetto) e sulla loro causa. [...] Ma sembrano tutti d’accordo sul fatto che il cambiamento nella nostra fisionomia, la caratteristica espressione della persona che ride, sia un mero accessorio di un evento interno e che quest’ultimo, insieme allo stimolo che lo produce, è il vero indizio sul mistero della risata. Una volta definito, così sembra, si è risolto l’enigma. [...] Cosa potrebbe sembrare più giusto di frasi come il riso è dovuto a o è una espressione di gioia, malizia, sentimento di superiorità, conflitti interni, risparmio di energia psicologica, o rilascio di tensione? E, ancora, cosa intendiamo esattamente quando usiamo frasi come queste? Intendiamo che gli eventi interiori a cui ci riferiamo sono forze motivazionali immateriali e l’espressione facciale della risata sia il loro effetto corporeo? (Elias 2020: 123-124)

Elias utilizza la risata come un esempio del più vasto modo di pensare l’esperienza umana attraverso scomode dicotomie, come intero-esterno, naturale-culturale e mentale-corporeo. È abitudine di Elias scegliere oggetti di indagine che rendano evidenti le debolezze e le ambiguità di simili dicotomie. Se l’emozionalità è intrinsecamente sociale, non dobbiamo cercare la risposta al suo enigma attraverso un’analisi che separi cosa l’emozione è “realmente”, nell’interiorità dell’individuo, da come essa è “espressa” o manifestata nelle situazioni sociali.

È comprensibile che in una società come la nostra, dove le persone sono costrette a dissimulare, frenare e spesso nascondere i loro “veri” sentimenti, la domanda più importante nella mente delle persone è: cosa succede dietro la facciata? Cosa sta succedendo lì dentro? Costantemente proviamo a leggere facce per vedere come gli altri tradiscono il loro cosiddetto stato interiore. Ma le domande scientifiche non possono essere modellate per soddisfare le esigenze di una società transitoria (*ivi*: 125).

Come apprendiamo dall’analisi di Elias sul processo di civilizzazione, il controllo sull’espressività della sfera affettiva si è accentuato in modo marcato solo a partire da un certo stadio dello sviluppo della società. Esso non è una condizione di partenza ontologica dell’essere umano. La capacità di controllare la propria impulsività affettiva attraverso norme e vincoli di potere è una condizione storica legata all’incremento dell’interdipendenza sociale¹⁵.

¹⁵ Elias, e in modo ancora più marcato il suo allievo Wouters (2007), hanno affrontato anche un fenomeno che potrebbe apparentemente contraddire la teoria emozionale implicita nel processo di civilizzazione: l’*informalizzazione*. Con essa ci riferiamo ad un rilassamento dei codici emozionali prima molto rigidi, in cui è possibile esprimere condotte ed emozioni prima “vietate”; i rapporti familiari divengono più paritari, le relazioni tra datore di lavoro e dipendenti diventano meno officiose, le relazioni tra generi sono più disinvolute e molto altro.

Ma il rapporto tra società ed emozioni in Elias non finisce qui, esso si esprime soprattutto nei *differenziali di potere* tra gruppi sociali. È il caso delle disuguaglianze all'interno del villaggio operaio di Winston Parva, studiate da Elias e Scotson nel celebre *Strategie dell'esclusione* (2004). Il villaggio è prevalentemente composto da due gruppi sociali, i *radicati*, coloro le cui famiglie si sono stabilite nel villaggio da più tempo, e gli *esterni*, coloro che discendono da famiglie che si sono stabilite nel villaggio due o tre generazioni successive a quelle dei radicati. Tra i membri dei due gruppi non ci sono differenze economiche, linguistiche, culturali o somatiche e anzi, spesso sono colleghi di lavoro. Nonostante questo, i membri degli esterni sono esclusi dai centri del potere e tenuti "alla larga" dai membri dei radicati. I membri dei radicati hanno caratteristiche morali e simboliche ritenute migliori di quelle degli esterni e le usano per escluderli e preservare i modi di vita consolidati che i propri antenati hanno creato. Ma i destini sociali di questi due gruppi sono molto più interdipendenti di quanto si possa pensare. Le *barriere emozionali* erette dai radicati per escludere gli esterni dividono e uniscono allo stesso tempo. Il *carisma*, l'*onore* e il *prestigio* dei radicati sono interdipendenti al *disonore*, l'*umiliazione* e la *vergogna* degli esterni. L'onore di un gruppo dipende e corrisponde al disonore dell'altro. Ciò che ne risulta, in termini figurazionali, è che l'interdipendenza stessa assume le sue peculiari caratteristiche nella connessione emozionale tra i membri dei rispettivi gruppi.

Riassumendo, per la sociologia figurazionale di Elias le emozioni occupano una posizione di assoluto rilievo. Tramite le emozioni la vita sociale viene organizzata in norme, condotte e processi interdipendenti. Per Elias l'affettività, pur avendogli dedicato pochissimi scritti focalizzati esclusivamente sul tema, è un elemento costitutivo della sua generale teoria sociale. Guardando alla sua vasta produzione teorica ed empirica, sembra che Elias ci voglia dire come l'emozionalità non sia un oggetto di indagine a sé stante rispetto ai fenomeni sociali che osserviamo, ma ne è sempre costitutiva. Non c'è modo migliore di studiare le emozioni che quello di osservarle in azione in figurazioni sociali.

EMOZIONI INCARNATE: UN CONFRONTO

Come abbiamo avuto modo di discutere, per Elias e Mead l'emozionalità ha un ruolo centrale nello spiegare la *radice profonda* dell'interdipendenza umana, pur avendo approcciato il tema da due prospettive teoriche differenti. Da Mead apprendiamo come la vita sociale sia un flusso costante di aggiustamenti e rotture dove le emozioni giocano un ruolo fondamentale nel comunicare e valutare gli stimoli sociali; attraverso Elias comprendiamo invece come le modalità di manifestare le emozioni (e ciò a cui esse sono orientate) strutturano e sono strutturate dal circuito di potere dominante che compone gli "habitus" dei coinvolti. I due approcci si rendono tuttavia complementari. Il modo delle emozioni di *valutare-comunicare-aggiustarsi* in sequenze di interazioni descritto da Mead non può essere compreso fino in fondo senza il radicamento storico di norme e potere descritto da Elias. Tuttavia, anche l'analisi di Elias rischia di rimanere parziale senza tenere presente l'attenzione che Mead ha dedicato alle regolazioni intercorporee che istituiscono attraverso le emozioni gli oggetti sociali a cui le persone fanno riferimento. Le due teorie consentono nel loro impiego congiunto di valorizzare e riscoprire aspetti generalmente trascurati dalle prospettive classiche della sociologia delle emozioni¹⁶.

Si tratta di approcciare le emozioni come *schemi incarnati* di relazioni, sequenze intercorporee di aggiustamento o conflitto che gli individui mettono in atto in ogni situazione. Le forme di gentilezza, gratitudine, rispetto, così come quelle di ostilità, aggressività e maleducazione, sono schemi di relazione che si manifestano nelle regolazioni affettive e possono subire profonde trasformazioni storico-sociali. Emerge un differente modo di studiare le emozioni dal punto di vista sociale. Le emozioni non sono fenomeni "naturalisti" meramente biologici che vengono "plasmati" dalla società solo in un secondo momento, come alcune teorie suggeriscono¹⁷. Le emozioni sono sin dal

¹⁶ In alcuni testi di studiosi sensibili alle tematiche qui discusse, anche se senza un confronto diretto, i due autori vengono citati insieme (Scheff 2003; Holmes 2010; Albrecht 2018).

¹⁷ È il caso della teoria di Hochschild (1983). In essa vi è una forte distinzione analitica tra l'*emozione* e la sua *espressione*, la cui separazione, come descritto da Elias (2020), è un prodotto della storia e dalle possibilità riflessive vigenti nelle cerchie sociali. Per una critica di Hochschild dal punto di vista pragmatista si veda Dreon e Santarelli (2021).

principio sociali perché sociale è il loro dinamico svolgimento in reti di relazioni. Ma, allo stesso tempo, il sociale è sin dal principio incarnato e intercorporeo perché si svolge attraverso le emozioni reciproche degli individui. Il fatto che parte dell'esperienza umana sia *preriflessiva* e *implicita*, non significa affatto che essa sia *presociale*. Tutt'altro. Significa che gli individui sono tra loro interdipendenti ad un livello molto più profondo, immediato e carnale. Tale prospettiva supera gli ingombranti dualismi (mente-corpo, natura-cultura, individuale-sociale, interno-esterno) che conducono necessariamente a ridurre i processi a fenomeni statici. Le emozioni non avvengono dentro la "testa" degli individui, né nel loro corpo e neppure nell'unione mente-corpo. Ma emergono *tra* flussi di *condotte corporee* tra loro interdipendenti e in costante mutamento, in cui gli aspetti socio-strutturali sono osservabili attraverso le disposizioni affettive degli individui e viceversa¹⁸.

Con l'obiettivo di comparare e di delimitare meglio le peculiarità delle due prospettive suddivideremo questo paragrafo in quattro sotto-sezioni, ognuna focalizzata sugli elementi che rendono maggiormente complementari le teorie dei due autori: 1) la *relazionalità incarnata*; 2) l'*habitus-abitudine*; 3) il *controllo* e l'*auto-controllo affettivo*; 4) il *simbolo affettivo*. Ognuno di questi elementi, per entrambi gli autori, non può essere compreso senza l'osservazione degli aspetti *sociosomatici* dei legami sociali.

Relazionalità incarnata

Le emozioni, per Elias e Mead, sono ciò che sostiene l'organismo nel suo proprio mondo tramite intrecci di azioni e movimenti con gli altri. Prestare attenzione alle emozioni come *processi relazionali incarnati* significa comprenderle come fenomeni in cui è sintetizzata la storia delle interdipendenze sociali a cui sono legati gli individui che interagiscono. Gli approcci psicologici maggiormente focalizzati sull'individuo tendono a trascurare il ruolo ricoperto dalle situazioni sociali e dagli elementi storico-culturali nel costituire la corporeità affettiva. La fisiologia delle emozioni è per entrambi gli autori in perfetta continuità con la *riflessività* e con il *linguaggio simbolico*.

Le connessioni emozionali non implicano che i coinvolti in un processo sociale provino necessariamente le *stesse* emozioni. Anzi, provare e manifestare un'emozione specifica può suscitare nell'altro un'emozione diversa ma che è sempre complementare e interdependente alla prima. È questa *interdipendenza affettiva* che in Elias e Mead sostiene e dota di caratteri particolari le situazioni sociali in cui sono coinvolti gli individui. In alcune occasioni accade con più probabilità che i partecipanti condividano orientamenti emozionali simili tramite specifiche regole del sentire, come l'essere felici ad un matrimonio o l'essere tristi ad un funerale (Hochschild 1983). Ma la condivisione delle stesse emozioni non è necessariamente presente. Dai processi descritti da Mead ed Elias apprendiamo come le emozioni si manifestino piuttosto in particolari complementarità che devono essere comprese all'interno della più vasta interdipendenza di azioni. Mead (2010) fa l'esempio del grido di paura del bambino a cui segue la protezione e la rassicurazione della madre, mettendo in atto un processo di aggiustamento con lo scopo di cambiare lo stato affettivo del piccolo. Elias (2004), all'interno della sua ricerca con Scotson a Winston Parva, mostra come l'interdipendenza emotiva dei *radicati* e degli *esterni* è sostenuta da complementarità complesse. I sentimenti di prestigio, onore e carisma dei radicati corrispondono ai sentimenti di disonore, umiliazione e vergogna degli esterni. L'onore che prova il radicato corrisponde e struttura il disonore dell'esterno e viceversa. In ognuno di questi esempi i sentimenti degli individui, anche se differenti, sono intimamente legati e dipendono l'uno dall'altro.

I due autori mostrano come la dimensione sociale delle emozioni non debba trovarsi solamente nel descrivere e spiegare la condivisione emotiva delle "stesse" emozioni e dei modi culturali tipici di manifestarle, ma anche e soprattutto nel modo in cui esse si manifestano sempre in sequenze sociali complesse tra orientamenti diversi. Il sentimento di prestigio e dominanza si mantiene attivamente attraverso la possibilità di far provare ad altri disonore, vergogna e indegnità. Qui, tutta la capacità esplicativa che le differenze di ruoli, identità sociali, genere, etnia

¹⁸ Ciò è maggiormente evidente nel processo di *socializzazione*. La capacità del bambino di apprendere il linguaggio, attraverso la socializzazione, è infatti uno degli snodi teorici che Elias e Mead hanno in comune. Sia Mead che Elias hanno elaborato due complesse teorie del simbolo che possiamo utilizzare come una porta d'accesso al confronto tra le teorie sociali dei due autori. Inoltre, il simbolo ha per i due autori un ruolo importante nello spiegare il rapporto tra affettività e società.

e potere economico hanno nello strutturare le possibilità emozionali dei coinvolti. Anche il rapporto affettivo tra genitori e figli, tra coniugi, tra amici o tra medico e paziente è strutturato da alcune prescrizioni culturali che non definiscono solamente cosa si dovrebbe provare, ma anche cosa provare in relazione a cosa prova l'altro ed agire di conseguenza.

Le emozioni di un individuo corrispondono alle emozioni degli altri e ne sono interdipendenti. Si strutturano, si rispondono reciprocamente e sono tra loro legate. Queste corrispondenze affettive possono in alcuni casi essere orientate alla *trasformazione* emozionale (come nel caso della protezione del genitore verso il bambino impaurito) e alla sua *conservazione* in altri (come nel caso del sentimento di onore dei radicati che produce disonore negli esteri). Queste situazioni di *corrispondenza affettiva* sono descrivibili solo attraverso un'ottica processuale che consenta di osservare le persone nei loro concreti movimenti reciproci ed è impossibile da osservare da una prospettiva centrata sull'individuo.

Siano esse simili, in conflitto o complementari, le emozioni di un individuo si costituiscono come risposte affettive alle risposte affettive di tutti gli altri. Le emozioni si co-rispondono e si intrecciano attraverso la mutua incorporazione delle condotte affettive. Ogni corpo, per quanto individuale, è l'unità sintetica dei segni e dei movimenti che altri corpi hanno lasciato su di esso. Il vergognarsi, l'essere arrabbiati, il sentirsi in colpa o l'essere frustrati sono l'esperienza incarnata del sentire sé stessi in relazione a ciò a cui si risponde affettivamente. Per questo le emozioni sono immediatamente relazionali e, come tali, non hanno luogo se non nel processo interattivo composto di movimenti reciproci. Esse non sono fenomeni *interni* e privati che solo in un secondo momento vengono *espressi* e comunicati, ma fenomeni immediatamente sociali che si possono istituzionalizzare in norme e regole di interazione.

Habitus-abitudini

Un altro punto di contatto tra i due autori, forse il più importante e trascurato, è la dimensione abituale e non necessariamente riflessiva del comportamento affettivo. Le emozioni emergono da *habitus affettivi* e da *abitudini affettive*¹⁹. I concetti di *abitudine* e *habitus*, pur essendo utilizzati da tradizioni teoriche diverse, tendono a mostrare la continuità tra ciò che si crede essere istintivo e le norme prevalenti in un gruppo sociale (Crossley 2013). Entrambi questi concetti, per come utilizzati rispettivamente da Mead e da Elias, mostrano come le attitudini e gli atteggiamenti *preconsoci* siano sedimentazioni di esperienze sociali pregresse da cui emergono le emozioni. Essi sono il punto di contatto tra la psicologia dell'individuo e il flusso di relazioni entro cui è coinvolto. Le abitudini e gli *habitus* rendono alcuni oggetti, individui ed eventi più rilevanti di altri per l'individuo. Ciò è spiegabile attraverso l'analisi delle esperienze pregresse *intersoggettive* e *intergenerazionali* che, attraverso la loro articolazione, incorporazione e sedimentazione in simboli, si rendono nelle abitudini affettive l'esperienza somatica del passato. Attraverso l'esperienza le persone si rendono più sensibili ad alcuni stimoli che sono abituate a selezionare e a cui sono abituate a rispondere affettivamente in base alle situazioni.

Elias utilizza in questo senso il concetto di *habitus*, spesso erroneamente attribuito esclusivamente all'opera di Bourdieu (1990), ma centrale nell'opera di Elias e nelle teorie dei primi sociologi del Novecento come Weber e Durkheim (Van Krieken 2014). Per Elias, infatti, l'*habitus* è ciò che collega l'individuo alla figurazione sociale di cui è parte. È l'insieme di gusti, valori, modi di agire e modi di esprimersi condivisi che rendono più semplice l'aggiustamento interattivo con gli altri membri della figurazione sociale. Mead utilizza invece il termine *abitudini*, come è frequente nello stile teorico del pragmatismo, mettendo in luce come nella pratica non riflessiva siamo maggiormente predisposti a selezionare alcuni stimoli per la nostra condotta sociale piuttosto che altri. Mead fa gli esempi dei modi specifici di camminare, di andare in bicicletta e di suonare uno strumento musicale. Azioni che le persone eseguono senza dettagliata coscienza procedurale, in quanto una eccessiva riflessività potrebbe rallentare, rendere goffa e strana l'esecuzione di una condotta abituale.

¹⁹ Negli ultimi anni molti autori hanno cominciato a parlare esplicitamente di *habitus affettivi* (Illouz 2007) e di *abitudini affettive* (Candiotto e Dreon 2021), mettendo in primo piano la dimensione affettiva delle pratiche sociali.

Sia l'*habitus* che l'*abitudine* fanno riferimento ai processi non riflessivi che legano insieme la dimensione macro e la dimensione micro dell'agire sociale (Van Krieken 2014; Baldwin 1988). L'*habitus* può essere descritto come un *set di abitudini* (de Swaan, 2015) tra loro differenti ma sempre interconnesse. Le emozioni hanno un importante ruolo nello svolgersi pratico di questi processi, permettendo la "somatizzazione del sociale" (Lyon e Barbalet 1994). Se entrambi gli autori mettono in relazione il processo di simbolizzazione dell'affettività, con cui specifici gesti emotivi vengono socialmente standardizzati per produrre reazioni in noi e negli altri (il sorriso, lo sguardo di minaccia, il pianto), questi vengono incorporati e somatizzati ad un livello più basso della coscienza. Le emozioni possono apparirci istintive e naturali tanto più la loro socializzazione è dimenticata e implicita nelle nostre condotte quotidiane. Le nostre emozioni sono il prodotto sia di configurazioni storico-sociali che delle condotte intersoggettive quotidiane che diamo per scontate. L'*habitus* e l'*abitudine* sono quindi concetti che sono in perfetta continuità l'uno con l'altro nel descrivere le concrete disposizioni affettive attraverso cui gli individui si allineano o si scontrano.

Controllo e auto-controllo affettivo

Per entrambi gli autori le emozioni hanno un ruolo fondamentale nel garantire il *controllo sociale* e l'*auto-controllo*. Per Mead, nel corso dell'interazione, il soggetto assume nel proprio sé le emozioni del ruolo dell'altro con cui interagisce (Shott 1979). Gli altri manifestano il loro atteggiamento verso la nostra condotta attraverso le proprie emozioni, incoraggiando o sanzionando determinate condotte. L'aggiustamento delle condotte, che conduce ad azioni comuni controllate, è sostenuto da micro-aggiustamenti emozionali che vengono eseguiti da tutti i partecipanti. Anche per Elias il controllo sociale si manifesta nelle emozioni. All'interno del processo di civilizzazione si abbassano le soglie del pudore e gli individui si rendono maggiormente sensibili all'immagine che gli altri si fanno di loro. La *vergogna* e l'*imbarazzo*, come dimostrano gli studi di Elias, sono emozioni chiave per passare dal controllo sociale ad un auto-controllo emotivo²⁰. Alcuni comportamenti e impulsi vengono eseguiti nel *retroscena*, per usare una espressione di Goffman (1969), e nascosti agli occhi del pubblico che potrebbe disapprovarli e sanzionarli facendo provare a chi li esegue vergogna e umiliazione.

Un punto di conflitto tra il pensiero dei due autori è presente nel ruolo della *riflessività* sull'affetto come (auto) controllo. Mead sviluppa alcune idee sulle origini evolutive della riflessività, analizzando il ruolo che essa svolge nel mediare conflitti tra impulsi diversi e la funzione che essa ha nel ritardare la risposta ad un evento. L'esercizio del ritardare la reazione ad un avvenimento, mediante la riflessività, ha per Mead il vantaggio evolutivo di poter decidere cosa sia meglio fare per garantire la propria protezione ed evitare circostanze ambientali ostili. Il processo riflessivo è invece descritto da Elias come parte integrante del processo di civilizzazione e di simbolizzazione che permette il *distacco da sé*. Il simbolo ha infatti l'esito di produrre una distanza sia da ciò che viene comunicato sia da ciò che rappresenta. Ma per Elias tutto questo non è così lineare e ancorato alla mera evoluzione della specie. Nonostante anche per Elias la capacità di distanziarsi da sé sia senza dubbio una possibilità evolutiva, le modalità di configurare un distacco specifico sono un prodotto dell'incremento delle reti di interdipendenza sociale. Le modalità del distacco, per come le conosciamo oggi, sono un prodotto del processo di civilizzazione che Elias chiama il «faticoso cammino verso il distacco» (1988: 52). Un maggior numero di individui implica un aumento delle situazioni di ambiguità; ciò comporta la necessità di una maggiore sensibilità allo sguardo degli altri, un maggiore auto-controllo e una maggiore auto-riflessività.

Nei saggi contenuti in *Coinvolgimento e distacco* (1988) Elias tende a enfatizzare i vantaggi del controllo selettivo dell'affetto. Senza il distacco necessario, gli individui non hanno il tempo di scegliere la condotta d'azione più efficace e, presi dall'impulsività, non hanno le risorse intellettive necessarie per conoscere e interpretare gli elementi rilevanti della situazione. Se in Mead la nascita della riflessività è da rintracciare in un vantaggio evolutivo che permette di utilizzare l'esperienza pregressa per consentire un adattamento migliore, per Elias è da individuare anche

²⁰ Per un'analisi della vergogna dal punto di vista della teoria meadiana si rimanda a Bruni (2016).

(e forse soprattutto) nella cultura relazionale-emozionale vigente. Il distacco riflessivo è quindi una possibilità storica oltre che un prodotto dell'evoluzione. Gli individui imparano a controllare i propri gesti emotivi per adattarsi meglio alle situazioni sociali.

Per Mead, invece, tale vantaggio non viene individuato a scapito dell'affettività, ma è proprio in essa che si ottiene una maggiore possibilità di adattamento, anche riflessivo, alle condotte sociali degli altri. Questo è un ulteriore punto di conflitto tra le due teorie che è importante segnalare, perché basato sul diverso rapporto che la riflessività ha con le emozioni. In Mead le emozioni sono infatti costitutive dell'adattamento valutativo e per questo non possono essere separate dalla riflessività e dalla simbolizzazione, mentre Elias vede nella riflessività il controllo di emozioni che, se non monitorate, impediscono l'adattamento a circostanze difficili.

Un altro punto di divergenza per le due teorie in relazione al controllo e auto-controllo è il ruolo giocato dal *potere* nella coordinazione delle condotte sociali, assolutamente centrale in Elias e quasi del tutto mancante in Mead. In Elias l'emozionalità e il suo controllo espressivo dipendono dal potere sociale. Nella società di corte, nella società borghese e nei villaggi operai, a determinate fonti di potere sociale corrispondono particolari configurazioni affettive che sostengono (o minacciano) il potere. Alcune società e alcuni periodi storici permettono una maggiore informalità delle espressioni affettive, in cui si possono esprimere orientamenti emozionali verso una più vasta gamma di stimoli senza essere sanzionati. In altre, invece, come nella società di corte, il controllo delle emozioni è molto rigido e sottoposto al potere sociale. Il potere in Elias è un elemento centrale per la trasformazione di ogni figura sociale nel tempo. Ciò porta a prestare attenzione al legame che l'utilizzo del *simbolo* ha con le emozioni.

Il simbolo affettivo

Le emozioni si sintetizzano in *simboli*. Nel loro essere stimoli e valutazioni, i simboli racchiudono sintesi di esperienze pregresse intersoggettive (come descrive Mead) e intergenerazionali (come descrive Elias). Il *sorriso*, lo *sguardo di minaccia*, il *pianto*, il *lamento* e il *grido* possono essere consapevolmente controllati e utilizzati per provocare negli altri reazioni specifiche. La condivisione del significato emozionale di gesti, situazioni e problemi è da rintracciare nella costituzione del simbolo tra memoria intersoggettiva e memoria intergenerazionale.

In Mead il simbolo è stato, sin dai suoi primi scritti del Novecento, uno dei cardini del suo pensiero filosofico. Dal simbolo possiamo estrarre stimoli per le nostre azioni e può essere comunicativamente "standardizzato" attraverso la conoscenza condivisa delle reazioni che innesca. A conclusioni simili arriva anche Elias nel lavoro incompiuto *Teoria dei simboli* (1998b), che è forse il lavoro teorico in cui l'autore del processo di civilizzazione si avvicina di più a Mead, senza mai affrontarlo o citarlo direttamente. Mead vede il simbolo e il *simbolo significativo* come un modo, più o meno standardizzato, di estrarre stimoli da gesti, parole e movimenti a cui gli individui si aggiustano e armonizzano tramite una risposta; per Elias il simbolo è un processo di sintesi che racchiude, immagazzina e rende possibile l'esperienza condivisa di un gruppo.

Le due prospettive possono essere rese complementari solo se adottiamo una prospettiva processuale all'agire sociale. Come Mead, anche Elias sostiene che ogni animale è in grado di suscitare nei propri simili reazioni e aggiustamenti, ma a differenza degli animali, l'uomo utilizza simboli controllati foneticamente per "distaccarsi da sé" e far emergere la propria auto-coscienza. Si tratta senza dubbio di un processo di migliaia di anni in cui l'evoluzione biologica è difficilmente distinguibile dallo sviluppo sociale. Sia Mead che Elias vedono nel simbolo il cardine dell'auto-coscienza. «Il sorriso, il lamento, il pianto di dolore [...] possono essere considerati discendenti di un modello di reazione completamente automatica passato in parte sotto il controllo della volontà» (Elias 1998b: 66). Anche le emozioni sono dunque simboli, nella misura in cui esse vengono standardizzate e sintetizzate sotto il controllo della riflessività. È quindi questo il modo in cui il biologico è divenuto controllabile attraverso la simbolizzazione dell'esperienza umana. Ogni esperienza ha un aspetto simbolico e linguistico. Le parole possono rappresentare connessioni o sconnessioni di esperienze assai diverse. Connessioni tra oggetti, situazioni e fatti che possono essere sintetizzate in nuovi simboli ed essere comunicate.

Le due prospettive non si escludono, e anzi, possono essere integrate in un modello che le renda complementari. Il simbolo è sia un incorporamento di esperienze sintetizzate per essere comunicate (come per Elias), che un modo di estrarre stimoli a cui gli altri dovranno rispondere in modo più o meno standardizzato (come per Mead). Lo sguardo di Elias consente di approcciare il tema del simbolo da un punto di vista storico-processuale, osservando la trasformazione degli stili di simbolizzazione in ogni società e periodo storico, mentre la prospettiva di Mead consente una raffinata analisi del simbolo come mediatore della situazione sociale. Se per Mead il simbolo significativo è mediato dalle esperienze pregresse degli individui che agiscono, per Elias il simbolo è ciò che collega l'individuo alla storia sociale del gruppo di cui fa parte²¹.

Il simbolo è un processo sociosomatico che esprime attraverso l'affetto l'intreccio di valore, normatività e conoscenza. Esso è il processo con cui si ordinano, comunicano e si identificano tutte le esperienze umane. Anche il pensiero, così come il discorso, si basa su simboli che sono standardizzati.

CONCLUSIONI

È stato discusso di come la teoria pragmatista di Mead e la teoria figurazionale di Elias convergano nel descrivere le emozioni come processi sociali incarnati. I due autori condividono un retroterra epistemologico molto simile, basato sulla conoscenza profonda delle teorie evoluzioniste e su un'attenzione speciale agli aspetti biologici dell'agire sociale. Entrambi radicano lo sviluppo sociale in diretta continuità con questi aspetti. Il pensiero dei due, sotto alcuni aspetti convergente e complementare, mentre in altri divergente e incompatibile, è ancora oggi sorprendentemente originale. Le due teorie sono state confrontate attraverso diverse aree tematiche: 1) *la relazionalità incarnata*; 2) *l'habitus-abitudine*; 3) *il controllo e l'auto-controllo affettivo*; 4) *il simbolo affettivo*. Ciò che emerge da questo confronto sono spunti di riflessione per un originale approccio sociologico alle emozioni centrato sulla relazionalità, sulla corporeità e sulla memoria intersoggettiva-intergenerazionale dei gruppi sociali. Questo perché, come hanno mostrato i due autori, attraverso le emozioni *il simbolico è biologico*.

Oggi giorno vi sono nelle scienze sociali branche molto specializzate sul corpo, sulle emozioni, sulla conoscenza, sulla politica, sulle micro-interazioni e molto altro. Tuttavia, all'interno del pensiero di questi classici non vi è alcuna separazione netta tra questi campi di studio. Sia Elias che Mead sono stati molto critici riguardo all'eccessiva specializzazione delle scienze già in parte presente nella loro epoca e, come dimostra il loro lavoro, è molto difficile separare gli aspetti culturali e conoscitivi da quelli biologici e affettivi. Il contributo di Elias e Mead è aver reso evidente come attraverso le emozioni sia possibile mitigare le barriere disciplinari all'interno delle scienze sociali e anche oltre, come il rapporto tra queste e le scienze biologiche. Le emozioni rivestono un ruolo chiave nella "somatizzazione del sociale", incorporando nell'affettività il più vasto intreccio di relazioni entro cui le persone si muovono. Nelle emozioni di ogni individuo si sintetizza la storia del gruppo sociale.

Tuttavia, gli studiosi dell'approccio figurazionale e quelli del pragmatismo hanno difficilmente dialogato e spesso il loro rapporto si basa su citazioni rituali. In questo lavoro si è mostrato invece come una maggiore conoscenza reciproca tra i rispettivi approcci, considerati i molti punti di contatto, possa rendere più solide tanto le analisi teoriche quanto quelle empiriche sul ruolo delle emozioni nel mutamento sociale e politico. Un approccio *pragmatista-figurazionale* alle emozioni può essere incoraggiato nella direzione in cui è possibile descriverle come processi sociali incarnati. Inoltre, come discusso in questo contributo, chiunque voglia avventurarsi in ricerche sociologiche sugli aspetti *sociosomatici* dell'esperienza umana, può trovare in Elias e Mead una originale e quasi inesauribile fonte di idee.

²¹ Questo è il caso delle parole che compongono una lingua: le parole che usiamo quotidianamente hanno radici etimologiche spesso antichissime, che hanno lo scopo di sintetizzare e tramandare nel tempo esperienze che possono essere utilizzate anche da chi non le ha vissute direttamente. In questo doppio processo di sintesi è possibile trovare la profonda complementarità tra gli approcci di Elias e Mead al simbolo. Il simbolo ha per entrambi il ruolo di mediare il passato nell'azione. Ma mentre Mead si concentra prevalentemente sulla condivisione e sulla dimensione intersoggettiva dell'esperienza pregressa, Elias la analizza nella sua possibilità di sintetizzare e far crescere la conoscenza condivisa.

BIBLIOGRAFIA

- Abbott A. (2016), *Processual sociology*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Ahmed S. (2004), *The cultural politics of emotion*, New York: Routledge.
- Albrecht Y. (2018), *Emotional reflexivity in contexts of migration. How the consideration of internal processes is necessary to explain agency*, in «Digithum», 21: 43-53.
- Baggio G., Parravicini A. (2020), *Introduzione. Alle origini di una nuova scienza: le emozioni tra espressione ed esperienza*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (eds), *Emozioni: da Darwin al pragmatismo*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Baldwin J. D. (1988), *Habit, emotion, and self-conscious action*, in «Sociological Perspectives», 31,1: 35-57.
- Barbalet J. M. (2001), *Emotion, social theory, and social structure: A macrosociological approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Benton T. (1991), *Biology and social science: why the return of the repressed should be given a (cautious) welcome*, in «Sociology», 25,1:1-29.
- Blumer H. (1969), *Symbolic interactionism. Perspective and method*, Englewood Cliffs: PrenticeHall.
- Bourdieu P. (1990), *The logic of practice*, Redwood City: Stanford university press.
- Bruni L. (2016), *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, Salerno: Ortothes
- Bruni L. (2019), *Le emozioni come condotta cooperativa. Sui potenziali sociologici della teoria meadiana per la comprensione dei fenomeni emozionali*, in «Studi di sociologia», 1: 25-44.
- Candiottio L., Dreon R. (2021), *Affective scaffoldings as habits: A pragmatist approach*, in «Frontiers in Psychology», 12:1-14.
- Cerulo M. (2018), *Sociologia delle emozioni*, Bologna: il Mulino.
- Cerulo M., Scribano, A. (eds) (2021), *The emotions in the classics of sociology: A study in social theory*, London and New York: Routledge.
- Caruana F., Viola M. (2020), *Postfazione. Ritorno al futuro: traiettorie pragmatiste contemporanee in psicologia, filosofia e neuroscienze*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (eds), *Emozioni: da Darwin al pragmatismo*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Collins R. (2004), *Interaction ritual chains*, Princeton: Princeton university press.
- Colombetti G. (2014), *The feeling body. Affective Science Meets the Enactive Mind*, Cambridge: The MIT Press
- Crossley N. (2013), *Habit and habitus*, in «Body & Society», 19, 2-3:136-161.
- De Jaegher H., Di Paolo E. (2007), *Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition*, in «Phenomenology and the cognitive sciences», 6,4: 485-507.
- de Swaan A. (2015), *The killing compartments*, New Haven and London: Yale University Press.
- Denzin N. K. (2017), *On understanding emotion*, New York: Routledge.
- Dreon R., Santarelli M. (2021), *Emozioni naturalmente culturali. Un recupero dell'eredità pragmatista*, in «SocietàMutamentoPolitica», 12,24: 61-72.
- Elias N. (1985), *La solitudine del morente*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- Elias N. (1986), *Saggio sul tempo*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: Über die zeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Elias N. (1988), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Bologna: il Mulino, ed. or.: *Involvement and Detachment*, Oxford: Basil Blackwell, 1987
- Elias N. (1998a), *La civiltà delle buone maniere*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: Über der Prozess der Zivilisation – Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Basel: Verlag Haus zum Falken, 1939.
- Elias N. (1998b), *Teoria dei simboli*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: *The Symbol Theory*, London: Sage, 1991.
- Elias N. (2010), *Potere e civiltà*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: Über der Prozess der Zivilisation -Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Basel: Verlag Haus zum Falken, 1939.

- Elias N. (2016), *Osservazioni sugli esseri umani e le loro emozioni. Un saggio di sociologia processuale*, in «Cambio. Rivista Sulle Trasformazioni Sociali», 5, 10: 125-137.
- Elias N. (2020) *Saggio sul riso*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 9, 20: 113-127.
- Elias N., Scotson J. L. (2004), *Strategie dell'esclusione*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: *The Established and the Outsiders: a Sociological Enquiry into Community Problems*, London: Cass, 1965.
- Freund P. E. (1990), *The expressive body: a common ground for the sociology of emotions and health and illness*, in «Sociology of health & illness», 12,4: 452-477.
- Frijda N. H. (1986), *The emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallagher S. (2017), *Enactivist interventions: Rethinking the mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Gallese V. (2018), *Embodied simulation and its role in cognition*, in «Reti, saperi, linguaggi», 1: 31-46.
- Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: *The presentation of self in everyday life*, New York: Doubleday, 1959
- Gordon S. L. (1990), *Social structural effects on emotions*, In Kemper, T. (eds) *Research agendas in the sociology of emotions*, Albany: State University of New York Press, pp.145-179.
- Goudsblom J. (1989), *Stijlen en beschaving*, in «De Gids» 152: 720-22.
- Hochschild A. R. (1983), *The managed heart*, Berkeley: University of California press.
- Holmes M. (2010), *The emotionalization of reflexivity*, in «Sociology» 44,1: 139-154.
- Iagulli P. (2016), *La sociologia delle emozioni di Norbert Elias: un'analisi preliminare*, in «Sociologia italiana. AIS Journal of Sociology», 7:49-70.
- Illouz E. (2007), *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*, Cambridge: Polity press.
- Joas H. (1985), *G. H. Mead: A Contemporary Re-Examination of His Thought*, Cambridge: Polity press.
- Kemper T. (eds) (1990), *Research agendas in the sociology of emotions*, Albany: State University of New York Press.
- Lyon M. L., Barbalet J. M. (1994), *Society's Body: Emotion and the Somatization of Social Theory.* In Csordas, T. J., & Harwood, A. (eds) *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 48-68.
- Manning E. (2007), *Politics of touch: Sense, movement, sovereignty*, Minneapolis: U of Minnesota Press.
- Massumi B. (1995), *The autonomy of affect*, in «Cultural critique», 31:83-109.
- Mead G. H. (2010), *Mente, sé e società*, Firenze: Giunti, ed. or.: *Mind, self, and society*, Chicago: University of Chicago press, 1934.
- Mead G. H. (2017), *Essays in social psychology*, ed. by M. J. Deegan, New York: Routledge.
- Mead G. H. (2020a), *Il carattere sociale dell'istinto*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (eds), *Emozioni: da Darwin al pragmatismo*, Torino: Rosenberg & Sellier, ed. or.: *The Social Character of Instincts*, In *Essays on Social Psychology*, ed. by M. J. Deegan, London-New York: Routledge, 2017.
- Mead G. H. (2020b), *Sulla relazione tra evoluzione, sviluppo dell'intelligenza e controllo di emozione, passione e azione riflessa*, in Baggio G. Caruana F., Parravicini A., Viola M. (eds), *Emozioni: da Darwin al pragmatismo*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Mead G. H. (2020c), *Emozione e istinto*, in Baggio, G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (eds), *Emozioni: da Darwin al pragmatismo*, Torino: Rosenberg & Sellier, ed. or.: *Emotion and Instinct*. In *Essays in Social Psychology*, ed. by M. J. Deegan, London-New York: Routledge, 2017.
- Mennell S. (2017), *Andrew Abbott: Processual Sociology*, Norbert Elias Foundation Blog (Url: <http://norberteliasfoundation.nl/blog/?p=1175>).
- Newton T. (2003), *Truly embodied sociology: marrying the social and the biological?*, in «The Sociological Review» 51,1: 20-42.
- Reddy W. M. (2001), *The navigation of feeling: A framework for the history of emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Santarelli M. (2021), *La filosofia sociale del pragmatismo. Un'introduzione*, Bologna: Biblioteca Clueb.
- Scheff T. J. (1994), *Bloody revenge*, Boulder: Westview.
- Scheff T. J. (2003), *Shame in self and society*, in «Symbolic interaction», 26, 2: 239-262.

- Shalin D. N. (2020), *Norbert Elias, George Herbert Mead, and the Promise of Embodied Sociology*, in «The American Sociologist» 51,4: 526-544.
- Shott S. (1979), *Emotion and social life: A symbolic interactionist analysis*, in «American journal of Sociology» 84,6: 1317-1334.
- Stearns P. N. (2008), *History of emotions: Issues of change and impact*, in Lewis M., Haviland-Jones J. M., Barrett L. F. (eds), *Handbook of emotions*, New York: Guilford Press.
- Stets, J. E., Turner, J. H. (eds) (2007), *Handbook of the Sociology of Emotions*, New York: Springer.
- Stets, J., Turner, J. H. (eds) (2014), *Handbook of the Sociology of Emotions: Volume II*, New York: Springer.
- Summers-Effler E. (2006), *Ritual theory*, In Stets J. E., Turner J. H. (eds), *Handbook of the sociology of emotions*, New York: Springer, pp. 135-154.
- Thoits P. A. (1989), *The sociology of emotions*. Annual review of sociology, 15(1), 317-342.
- Turner, J. H., Stets, J. E. (2005), *The Sociology of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Krieken R. (2014), *Norbert Elias and Emotions in History*, in Lemmings D., Brooks A. (eds), *Emotions and Social Change*, New York: Routledge.
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. (1991), *The embodied Mind: Cognitive Science and Human experience*, Cambridge: MIT Press.
- Wacquant L. (2005), *Carnal connections: On embodiment, apprenticeship, and membership*. In «Qualitative sociology», 28,4: 445-474.
- Wacquant L. (2015), *For a sociology of flesh and blood*, in «Qualitative sociology», 38,1:1-11.
- Ward L. G., Throop R. (1989), *The Dewey-Mead analysis of emotions*, in «The Social Science Journal», 26,4: 465-479.
- Waskul D., Vannini P. (eds) (2006), *Body/embodiment: Symbolic interaction and the sociology of the body*, Aldershot: Ashgate Publishing.
- Wouters C. (2007), *Informalization: Manners and Emotions since 1890*, London: SAGE.