



# Culture e Studi del Sociale

## CuSSoc

ISSN: 2531-3975

### *Conflitto e solidarietà sociale.*

*Il ruolo delle emozioni e della morale nell'impianto teorico di Randall Collins*

LUCA BIFULCO

#### **Come citare / How to cite**

BIFULCO, L. (2019). Conflitto e solidarietà sociale. Il ruolo delle emozioni e della morale nell'impianto teorico di Randall Collins. *Culture e Studi del Sociale*, 4(2), 161-176.

Disponibile / Retrieved <http://www.cussoc.it/index.php/journal/issue/archive>

#### **1. Affiliazione Autore / Authors' information**

Università di Napoli "Federico II", Italy

#### **2. Contatti / Authors' contact**

Luca Bifulco: [luca.bifulco\[at\]unina.it](mailto:luca.bifulco[at]unina.it)

**Articolo pubblicato online / Article published online:** December 2019



- Peer Reviewed Journal

INDEXED IN  
DOAJ

Informazioni aggiuntive / Additional information

[Culture e Studi del Sociale](#)



# *Conflitto e solidarietà sociale. Il ruolo delle emozioni e della morale nell'impianto teorico di Randall Collins*

## *Conflict and Social Solidarity. The Role of Emotions and Moral in the Theoretical Framework of Randall Collins*

*Luca Bifulco*

Università di Napoli "Federico II", Italy  
E-mail: luca.bifulco[at]unina.it

### **Abstract**

This work aims to be an analysis of Randall Collins' theoretical pattern bringing together conflict, social solidarity and the emotional foundation of everyday life. The starting point is his interaction rituals theory, in which the link between emotions, solidarity, morality and social action is significant. This theoretical model is then used by the American sociologist to understand conflicts and violence-related phenomena. The article aims to present these aspects of Collins' theoretical effort, with its merits and limitations, highlighting the central role of emotional energy.

**Keywords:** Emotions, Conflict, Solidarity.

### **Introduzione**

Uno dei più grandi dilemmi che ha attraversato gran parte dei contributi teorici sistematici con cui la tradizione di studi sociologici ha cercato di spiegare la realtà sociale nel suo complesso è il legame articolato e problematico tra coesione e conflitto. Se lo sguardo della disciplina vuole interrogarsi sul ruolo che le emozioni giocano nella definizione dei fenomeni sociali, un simile interrogativo difficilmente potrà essere ignorato.

Dando un'occhiata al pantheon dei grandi sociologici classici e contemporanei risulterà evidente che uno dei tentativi teorici più significativi in tal senso è stato quello di Randall Collins. Il sociologo americano, a noi contemporaneo, ha elaborato nel tempo una sociologia conflittuale che coniuga due aspetti sostanziali: un'idea della società come luogo inevitabilmente caratterizzato da una stratificazione multidimensionale e da interessi contesi; una prospettiva che sottolinea la rilevanza della solidarietà sociale per ogni forma di organizzazione collettiva (Collins, 1980, 1981a, 2004a, 2008a).

Di fatto, la teoria di Collins, che cerca di tenere insieme il livello micro e quello macro della vita sociale<sup>1</sup>, sottolinea come ogni società si regga su fondamenta pre-razionali. Le emozioni, che animano le situazioni dove avvengono gli incontri concreti tra le persone, non possono non avere, dunque, un peso imprescindibile.

La sociologia collinsiana cerca, così, di sviscerare il legame tra le emozioni, il pensiero e il comportamento, evidenziando – in modo sempre più corposo col pro-

---

<sup>1</sup> Sebbene una certa priorità sia assegnata all'ambito microsociologico.

gredire della sua biografia intellettuale – la natura fortemente sociale dell'affettività. I modelli teorici che Collins elabora mettono le emozioni costantemente al centro delle interazioni e dei più ampi meccanismi e processi sociali: esse sono gli ingredienti dei rituali che strutturano le situazioni in cui ha luogo l'azione sociale; sono il fondamento della solidarietà sociale, ma anche un fattore rilevante nella stratificazione; forniscono le motivazioni per le azioni delle persone e per le loro attività; accompagnano ogni forma di mobilitazione individuale e collettiva; animano conflitti e caratterizzano i comportamenti violenti (Collins, 2014). L'energia emozionale, infine, ha grande rilevanza nel rapporto micro-macro, dal momento che ispira i processi, gli incontri, le conversazioni della vita quotidiana in cui, anche in virtù della reputazione personale o dei simboli di appartenenza sociale che ognuno porta con sé, si producono le trasformazioni sociali di scala più ampia (Collins, 1981b).

Riconoscendo l'importanza del sociologo statunitense nel panorama sociologico internazionale, questo articolo intende analizzare il suo contributo nella definizione di una struttura teorica che metta insieme il conflitto, la solidarietà sociale e il fondamento emozionale della vita quotidiana.

## **1. Il rituale dell'interazione come fondamento del modello teorico di Collins**

La vita sociale, secondo Collins, tanto negli incontri e nelle conversazioni quotidiane quanto nelle situazioni di maggior ampiezza o formalità, si struttura su base rituale. È al meccanismo del rituale dell'interazione che si deve la creazione della solidarietà sociale, la definizione delle situazioni in termini di dominio o di intesa, la motivazione ad agire. Il modello teorico del sociologo americano, che prende spunto dalle formulazioni di Émile Durkheim (2005) e Erving Goffman (1969, 1988, 1998), concepisce il rituale sulla base di quattro ingredienti sostanziali (Collins, 2004a, p. 48; 2008a):

- a) la compresenza fisica di almeno due persone, che genera un'influenza corporea reciproca;
- b) chiari confini situazionali, dal momento che c'è chi partecipa al rituale e chi ne è escluso;
- c) la concentrazione dell'attenzione dei partecipanti sulla stessa attività o sullo stesso oggetto, con la corrispondente consapevolezza del comune focus d'interesse;
- d) la creazione di un intenso flusso emotivo condiviso.

Ogni incontro tra persone che presenta queste caratteristiche dà vita a una dinamica rituale. La compresenza fisica fornisce la base concreta per la strutturazione del rituale, che può realizzarsi compiutamente solo quando i partecipanti percepiscono di avere un focus d'attenzione condiviso e quando costoro sono trascinati in un'esperienza di sincronizzazione dei movimenti e di condivisione emozionale. Il centro d'attenzione comune e il sincronismo di corpi ed emozioni si fortificano a vicenda.

Ad esempio, durante una partita di calcio, una commemorazione funebre o un comizio politico gli individui si concentrano sullo stesso oggetto – le azioni in campo, un oratore, ecc. – e si monitorano in maniera reciproca. Seguendo un andamento caratterizzato da picchi corrispondenti a momenti di specifica intensità, un fermento emozionale può concretamente propagarsi tra i partecipanti, che irrobustiscono così la sensazione di intersoggettività e possono sentire in modo concreto di essere parte di uno stesso evento. Un meccanismo simile, sebbene in genere meno

veemente, ha luogo nelle conversazioni quotidiane, dove si condividono spazi, oggetti, ritmi dell'interlocuzione e una corrispondente tonalità emotiva.

Contenuti ed emozioni di un rituale possono essere di qualsiasi tipo: dalla devozione religiosa all'entusiasmo cagionato da un evento sportivo, dalla mestizia di un funerale al disappunto durante un processo in tribunale. A dispetto di una simile assoluta eterogeneità di sostanza rituale, questo meccanismo di produzione della solidarietà sociale è un indispensabile elemento di definizione delle identità di gruppo, dei comportamenti, delle mappe del mondo. Di fatto, quando un rituale ha successo si verificano quattro risultati essenziali (Collins, 2004a, p. 49; Id., 2008a, pp. 44-48):

- a) si genera senso di appartenenza e coesione di gruppo;
- b) ogni individuo è animato da un'intensa energia emozionale che lo motiva ad agire;
- c) si producono simboli di identificazione – un oggetto come una bandiera, un segno verbale come il nome di una divinità, un personaggio rappresentativo, un gesto standardizzato come un pugno chiuso, ecc. Questi emblemi, che riassumono e visualizzano l'appartenenza al gruppo, hanno il valore coesivo degli oggetti sacri evidenziato da Durkheim (2005). Vengono trattati con grande riguardo, e si cerca di tutelarli e di difenderli da profanazioni concrete o metaforiche;
- d) si propaga una moralità condivisa e l'idea, comune ai membri del gruppo, di essere virtuosi. Chi non fa parte del gruppo, e non rispetta i suoi simboli, viene considerato corrotto, degno una reazione rabbiosa e dai connotati morali.

Simboli ed emozioni hanno, così, per Collins un ruolo centrale nel cementare la solidarietà nel gruppo e nel motivare la condotta, anche quella conflittuale. I simboli sono, in pratica, delle batterie di solidarietà sociale, caricate di energia emozionale durante i rituali, che rammentano e ravvivano l'appartenenza anche nella vita quotidiana, quando il gruppo non è riunito. Generati all'interno dei rituali sociali di più ampio respiro, tali emblemi vengono trasportati nelle interazioni e nelle reti a cui un individuo prende parte, come oggetto conversazionale e come segno dell'identità e della reputazione personale. Collins parla, a tal proposito, di "circolazione secondaria". Esiste anche un terzo ordine di circolazione dei simboli, legato al retroscena intimo dell'individuo o alla conversazione interiore, ambiti in cui tali emblemi possono essere richiamati alla mente o usati privatamente (Collins, 2004a, pp. 81-87).

Dal momento che la solidarietà si crea attraverso catene rituali di interazione che si inanellano nel tempo, il sociologo americano afferma che un rituale è, altresì, un vero e proprio trasformatore di emozioni. Il collante emozionale della solidarietà sociale non può essere effimero. Così, in virtù della riproposizione continuata negli stessi incontri degli elementi ritualistici di base – il raggruppamento fisico delle persone, la sintonia ritmica dei corpi, l'attenzione su un focus unitario – la temporanea tonalità emotiva condivisa si trasforma e si irrobustisce nella solidarietà interna al gruppo. In pratica, le emozioni transitorie di una commemorazione funebre, di una manifestazione sportiva o di una cerimonia politica – come l'entusiasmo o la tristezza, ad esempio – col susseguirsi dei rituali si consolidano in un'appartenenza sorretta emotivamente. L'energia emozionale ha, così, un ruolo chiave nel tenere salda nel tempo la coesione interna al gruppo, puntellando così le identità e orientando l'azione dei suoi membri (Collins, 2004a, pp. 107-111).

Per Collins, nella sequenza numerosa di situazioni in cui gli individui agiscono, è il diverso grado di energia emozionale, più o meno intenso a seconda dei casi, a motivare o meno il comportamento. L'entusiasmo, la fiducia, la sicurezza,

l'irritazione e tutto l'aumento o diminuzione dell'energia emozionale che le disparate esperienze di una biografia presentano sono il carburante delle azioni e finanche dell'indole personale.

La stessa appartenenza e l'identificazione col gruppo generano emozioni in tal senso rilevanti, oltre che gratificanti, motivando a loro volta l'azione e, conseguentemente, un orientamento alla difesa del gruppo stesso. Ciò perché, in virtù dei rituali, si consolidano e si rafforzano anche i sentimenti e gli obblighi morali. Radicati nell'idea di conoscere e saper distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è, tali sentimenti sono intimamente connessi al gruppo (Collins, 2008a, pp. 41-48).

Non a caso, l'ardore e l'orgoglio dell'appartenenza, insieme all'adesione nei confronti della moralità del proprio gruppo, forgiando i rapporti, non di rado ostili, con chi non ne è parte o non ne glorifica adeguatamente i simboli. Ci si sente virtuosi e in dovere di sottolineare o contrastare la pretesa immoralità dei membri di gruppi diversi o dei dissidenti interni, contro cui si può scagliare la propria rabbia morale.

Ora, i rituali sono, secondo Collins, fondamentalmente di due tipi (Collins, 2004a, pp. 112-118). Gli "Status Rituals" sono quelli in cui la solidarietà di gruppo si genera e si afferma con maggiore decisione. Si tratta di rituali, come una celebrazione religiosa, un raduno politico o un evento sportivo, che producono un senso di identificazione piuttosto partitativa tra i partecipanti. Di diverso tipo sono i "Power Rituals", contraddistinti invece da un rapporto di subordinazione tra chi dà e chi riceve ordini<sup>2</sup>.

A dispetto del senso di unità e fermento emozionale condiviso, però, anche i rituali di solidarietà sono caratterizzati da una situazione che può prevedere disparità posizionali. È verosimile, infatti, che qualcuno occupi le posizioni centrali del rituale, che dispensano maggior prestigio e su cui converge l'attenzione collettiva, mentre altre persone sono relegate in posizioni periferiche di minor rilevanza. Si pensi, a titolo esemplificativo, alla centralità di un leader politico durante un comizio, di un sacerdote durante una celebrazione religiosa o di un calciatore in un incontro di campionato, contrapposta all'anonimato di un partecipante qualsiasi. Un rituale, insomma, può delineare gerarchie di status, anche alquanto articolate, capaci di diffondersi nella quotidianità e di conferire un diverso livello di gratificazione emozionale.

La posizione centrale o di dominio situazionale che un individuo possiede nei vari incontri sarà importante per definire l'energia emozionale disponibile ad ognuno. Tendenzialmente, ognuno di noi, sostiene Collins, laddove concretamente possibile – e a seconda delle risorse materiali a disposizione – cercherà nella propria vita di massimizzare il benessere emotivo, provando a muoversi nelle situazioni o a individuare quegli incontri che arrecano maggiore soddisfazione o che possono contrastare con più efficacia sentimenti negativi. Specie quelli in cui l'appartenenza è più rigogliosa e gratificante o dove si è centrali o dominanti.

Non sarà difficile capire, allora, come Collins – da buon sociologo del conflitto – scorga un legame profondo tra l'energia emozionale e la disuguaglianza. Il sociologo americano ritiene, infatti, che la stratificazione, anche quella legata a risorse e vantaggi concreti, possa essere tradotta in termini di benessere emozionale. Esiste, cioè, una relazione plausibile tra disuguaglianza in termini di potere, ricchezza o

---

<sup>2</sup> In merito alla rilevanza del dare o ricevere ordini, un autore di riferimento è senz'altro Ralf Dahrendorf (1974), che Collins (2006) considera rilevante nella tradizione teorica del conflitto, pur non condividendone l'intero impianto.

prestigio e ripartizione disuguale dell'energia emozionale, capace di contrassegnare anche il dominio situazionale degli incontri reali.

## 2. Conflitto e sicurezza: la solidarietà, la morale e le emozioni

Sarà apparso chiaro come, nell'impianto di Collins, rituale, conflitto e solidarietà hanno un legame energetico e variegato. E i fattori emozionali e morali rivestono un ruolo di primo piano. Data l'importanza di queste categorie del pensiero sociologico, la riflessione che si interroga sulla loro relazione necessita, di continuo, di conferme sul piano teorico ed empirico.

In genere, quando si intende riflettere sul rapporto tra conflitto e coesione all'interno di un gruppo, non è inusuale volgere lo sguardo verso le argomentazioni di Georg Simmel (1998), riprese e discusse da Lewis Coser, sul ruolo integrativo dei conflitti. In più di un'occasione, Collins (1996, 2006), pur non disconoscendone del tutto la plausibilità, lamenta la vaghezza e l'eccessiva genericità di queste formulazioni teoriche, che pretendono di essere universali ma che, nella loro sproporzionata astrazione, necessiterebbero di basi empiriche più stringenti.

Partendo dal proprio arsenale teorico, egli è portato a considerare la solidarietà sociale non tanto semplicisticamente come un prodotto persistente e immutabile del conflitto e della semplice associazione di persone che una situazione conflittuale può comportare. Essa è, invece, il frutto solo possibile delle specifiche interazioni e dei rituali che dal conflitto possono innescarsi. È importante, allora, capire con maggiore affidabilità empirica quando e in che misura la solidarietà si solidifica o meno, ma soprattutto il tempo di durata o di affievolimento della coesione e della sua base emozionale. Collins è perentorio nel sostenere come non si possa, insomma, pensare che la solidarietà sociale, in presenza di un conflitto, sia sempre vitale e si conservi inalterata.

Un lavoro di ricerca con cui Collins prova ad analizzare empiricamente il fenomeno, concentrandosi sugli Stati Uniti all'indomani dell'attacco terroristico dell'11 settembre 2001 e sulle conseguenti ripercussioni sociali e politiche, trova spazio nell'articolo che egli pubblica su *Sociological Theory* nel 2004, dal titolo "Rituals of Solidarity and Security in the Wake of Terrorist Attack".

La domanda di partenza è legata proprio ai processi e ai meccanismi che dal conflitto si riflettono sulla solidarietà sociale e alla durata o all'attenuazione nel tempo del senso di coesione. Collins individua un indicatore plausibile della solidarietà interna alla comunità nazionale – benché vissuta nei contesti locali – e della sua estensione temporale, nell'esibizione pubblica dei sentimenti patriottici attraverso diverse forme concrete e visibili.

In effetti, i processi su cui si basa la solidarietà sociale e la sua espressione appaiono molto articolati e dinamici, oltre che mutevoli. In generale, secondo l'analisi del sociologo americano, che si rifà pienamente al suo modello teorico, di fronte a un evento conflittuale traumatico come quello dell'11 settembre 2001 il contraccolpo iniziale dei primissimi giorni, specie sul piano individuale, può essere lo sgomento o un blocco. Non appena le persone, però, riescono superare lo shock iniziale e ad allestire interazioni e rituali più intensi, percependo e focalizzando l'attenzione sulla compartecipazione a tali incontri, un fervido senso di coesione sociale può essere innescato. Alla sua base sussiste la sperimentazione di una decisa condivisione emozionale legata a simboli collettivi riconosciuti.

In effetti, ricorda Collins, in seguito a traumi nazionali, come l'attacco giapponese a Pearl Harbour o appunto l'attacco dell'11 settembre 2001, e

nell'immediatezza di un conflitto militare conseguente, il gradimento dei Presidenti degli USA in carica ha sempre raggiunto livelli apicali – 84% di gradimento per Roosevelt, 90% per Bush. È verosimile supporre, allora, che i momenti di maggiore effervescenza e solidarietà nazionale portino un parziale accantonamento dei contrasti politici.

Ad ogni modo, tali picchi massimi, che indicano la solidarietà che ha cementato la nazione attorno alle figure simboliche dei Presidenti – veri oggetti sacri durkheimiani –, hanno in genere avuto la durata di un paio di settimane. Si sono poi attestati a un livello di stallo minore, ma comunque alto, per i successivi due mesi, per scendere infine gradualmente tornando a livelli normali nel giro di sei-nove mesi. Un trend simile lo si è riscontrato anche nelle immediate vicinanze di una vittoria bellica, sebbene la popolarità, in questi casi, sia scesa più rapidamente.

La valutazione in merito al decorso della popolarità di figure simboliche come le guide politiche nazionali, per cui non è richiesto uno sforzo e un impegno oneroso da parte dei membri del gruppo, dà già il quadro di come il rapporto tra conflitto e sentimenti di solidarietà sociale non possa avere una consistenza astratta, statica e atemporale. Il modello teorico di Simmel e Coser si rivela in ciò manchevole.

Collins rincara la dose, sul piano empirico, constatando come l'esibizione materiale di emblemi patriottici negli spazi della vita quotidiana segua una dinamica temporale tutto sommato equivalente. La sua analisi si basa più che altro su un'osservazione diretta all'indomani dell'11 settembre, ripetuta nel tempo nei medesimi luoghi. Essa si concentra sulle bandiere che campeggiano sulle finestre degli appartamenti o delle ville e sui segni nazionali portati sui vestiti o sulle autovetture, come spillette o bandierine<sup>3</sup>. Rispetto allo stringersi simbolicamente attorno alla figura presidenziale, comportamento come dicevamo molto meno impegnativo, in questi casi le persone coinvolte sono state meno numerose, anche se i numeri non sono insignificanti<sup>4</sup>.

L'equivalenza del modello e dei tempi è, comunque, per Collins evidente. I primi giorni sono apparsi di mestizia e scarsa propensione a manifestare il proprio orgoglio nazionale. Si tratta del periodo di iniziale turbamento, in cui ognuno concentra la propria attenzione sui fatti accaduti e comincia a cercare conforto negli incontri con gli altri. È proprio questa iniziale possibilità di condividere un'attenzione reciproca e di mettere in circolo un comune stato emozionale a rappresentare un fattore cruciale in una prima gestione emotiva dello shock. In questa fase, comunque, è possibile qualche gesto solitario di espressione patriottica più appariscente, anche se un eccesso di veemenza può apparire, nelle ore di smarrimento e raccoglimento, piuttosto fuori luogo agli occhi dei più.

Dalle osservazioni di Collins emerge come l'esposizione individuale più esplicita di simboli di solidarietà sia cominciata qualche giorno dopo l'attacco terroristico. In questo secondo periodo, il coinvolgimento di organizzazioni pubbliche, che possono esibire in vario modo bandiere o segni patriottici sulle facciate degli edifici o sulle divise dei funzionari, può creare un innesco e rappresentare un punto di riferimento ed un accordatore iniziale delle azioni di dimostrazione di sentimenti solidali. Ciò sebbene col tempo questo coinvolgimento abbia assunto connotati formali più abitudinari e meno effervescenti.

---

<sup>3</sup> Come confessa lo stesso Collins, gli adesivi posti sulle auto creano un problema metodologico, a dire il vero, dal momento che è difficile rimuoverli. Una volta applicati, verosimilmente rimarranno attaccati a prescindere dai mutamenti dell'energia emozionale connessa.

<sup>4</sup> Solo ad esempio, il 38% su 330 case singole monitorate nel 2001 a San Diego, che poi diventano il 9% nel 2003.



Entro circa una settimana, l'espressione pubblica di sentimenti e simboli di solidarietà, che intanto si è diffusa in tutto il territorio sondato da Collins, si è assestata seguendo modalità considerate generalmente adeguate. Il livello di esibizione degli emblemi, comunque alto, è rimasto tale per un paio di mesi, configurando una nevralgica stabilizzazione della solidarietà, per poi scemare in un anno circa. Tale momento di stabilizzazione e poi di attenuazione può essere ravvivato da rituali specifici e transitori, come un anniversario, una commemorazione pubblica. Si tratta di eventi più partecipati e intensi all'inizio, che poi si diradano, diventano più intermittenti. Rimane, comunque, la loro capacità di produrre picchi nell'esibizione di contrassegni simbolici collettivi e nella forza dei sentimenti condivisi.

Certo, nota Collins, richiami a un evento traumatico possono essere sempre ridefiniti. È questo il caso di eventi sportivi che, anche a distanza di anni, rammentano l'episodio. Simili rituali sono sicuramente coinvolgenti, possiedono tutte le caratteristiche di un meccanismo di propagazione dell'effervescenza emozionale e di consolidamento della solidarietà sociale. Negli anni, però, diventano momenti poco continui, capaci di interrompere l'andamento consueto delle cose, ma che incidono in modo estremamente fugace sulla routine quotidiana.

Ad ogni modo, tornando all'esposizione personale di simboli nelle case, sulle auto, sui vestiti, ecc., è plausibile sostenere che fattori situazionali ne condizionino l'andamento, che non è uguale ovunque. Dall'analisi di Collins, infatti, è emerso come, in sintonia col suo modello teorico dei rituali dell'interazione, un aspetto determinante sia rappresentato dalla connessione fisica, quindi sociale ed emozionale, che lega i membri del gruppo. Pare, insomma, più facile che si esibiscano segni patriottici quando, nel rispetto di una goffmaniana presentazione cerimoniale del sé, il proprio gesto è visibile e ti rende riconoscibile. Quando, cioè, può essere oggetto di un focus d'attenzione comune e innescare condivisioni emozionali. Collins ha registrato, infatti, come in abitazioni molto isolate, ad esempio, l'esibizione di bandiere nazionali sia stata meno ampia ed evidente. Lo stesso si può dire degli spazi collettivi di condomini più anonimi, dove l'autore del gesto sarebbe meno identificabile. Un vicinato fatto di residenze singole ma raggruppate si è rivelato, invece, un contesto ideale. In modo equivalente, le auto che giravano in contesti urbani hanno presentato un livello maggiore di esibizione di simboli patriottici rispetto alle vetture osservate circolare sulle autostrade o in zone più remote.

Il lavoro di Collins non si è, però, fermato all'esibizione dei simboli. Nel periodo di stabilizzazione, infatti, egli ha individuato la persistenza di quella che ha definito una zona temporale di isteria: vale a dire un periodo in cui la possibilità di attentati calamita veementemente l'attenzione e le emozioni condivise. In questa cornice, la paura e l'isteria possono rappresentare il fattore prevalente nelle diverse dinamiche rituali. È facile comprendere come si tratti di un frangente di particolare intensità drammatica e simbolica, in cui le dinamiche di conflitto e solidaristiche assumono connotati specifici, mentre i comportamenti e la loro valutazione rispondono a logiche diverse dal consueto. Timore, generosità, coraggio, spirito di sacrificio, rabbia sono al massimo livello, e un ruolo significativo lo gioca la stratificazione della partecipazione rituale, fatta di aree centrali, aree periferiche e status equivalenti.

Le questioni evidenziate nella ricerca sono di diversa natura.

In primo luogo, ai meccanismi generatori di solidarietà possono legarsi nuove tipologie conflittuali interne al gruppo. Collins si riferisce, nel caso specifico: ai conflitti come quelli tra chi biasima espressioni di patriottismo troppo accese e chi invece considera un orientamento meno agguerrito come indice di tradimento; alle contese sulle modalità e i simboli ritenuti appropriati per la dimostrazione di soli-

darietà e appartenenza; alle dispute in merito alla centralità ritualistica di figure specifiche – i pompieri o i poliziotti, ad esempio – e all'esclusione di altre persone dalle cerimonie o dagli spazi “sacri” annessi – esclusione che ne certifica un ruolo periferico. Inoltre, egli fa riferimento alle proteste dei parenti di alcune vittime per un risarcimento ritenuto inadeguato e per la marginalità assegnata ai loro cari nel ricordo collettivo o nelle commemorazioni pubbliche<sup>5</sup>. Simili proteste vanno al di là dell'interesse materiale, dal momento che si tratta di un conflitto legato al riconoscimento di uno status ritualistico rilevante. Per questo motivo, le rimostranze e la rabbia sembrano, più che altro, possedere un fondo morale. Scrive Collins in proposito (2004b): “la mobilitazione emozionale di solidarietà collettiva crea una zona di attenzione pubblica, con posizioni privilegiate per il fatto di essere al suo centro. Ci sono vari modi di cercare di avvicinarsi al centro e di migliorare la propria posizione nella gerarchia simbolica” (p. 73 [T.d.A.]). Apparirà chiaro che, nei casi appena citati, ci troviamo di fronte a processi di questo tipo.

Nella zona di isteria il tono emozionale è legato alla paura e al suo contraltare più immediato, cioè la rabbia morale. Ritualità ed emozioni, al solito, sono cruciali. Per Collins, ad esempio, molte operazioni legate alla sicurezza, come alcune irragionevoli procedure di controllo negli stadi – si pensi, a titolo esemplificativo, al sequestro di oggettini praticamente inoffensivi – abbiano un aspetto fortemente rituale: tutti sentono di entrare in uno spazio sacro condiviso, che assume una rilevanza solenne, e sono trascinati in una tonalità emozionale comune, fatta di apprensione e opposizione simbolica nei confronti del pericolo. Per quanto riguarda la rabbia morale, è questa ad animare coloro che Collins chiama “zeloti della sicurezza”, ovvero persone che agiscono con veemenza quando credono che i diversi pericoli incombenti siano sottovalutati, cercando così, al contempo, una centralità nei rituali legati alla protezione dell'incolumità collettiva. È il caso di quelle persone che violano le misure di sicurezza a scopo dimostrativo, o anche per creare un'allerta, oppure dei politici che dispongono misure eccessive e illogiche in nome della sicurezza generale. Si tratta di reazioni spropositate, che entrano in conflitto con una propensione di maggiore pragmatismo, invocata da chi predilige il ritorno a una condizione di calma più routinaria<sup>6</sup>.

### 3. Fondamenti di una teoria micro sulla violenza

In tema di emozioni e conflitti, è significativo considerare che a Collins si devono anche alcuni tra i più approfonditi studi microsociologici sulla violenza, realizzati in virtù dell'impiego dei metodi e delle tecniche di ricerca tipici anche di una sociologia delle emozioni più avanzata: dall'analisi etnografica all'esame di video provenienti da ogni fonte possibile, come telefonini, telecamere di sorveglianza, ecc. La sua ricerca, che gode anche dell'uso di dati provenienti da fonti secondarie, lo ha portato a elaborare un originale modello teorico sul tema. In particolare modo, il libro *Violence. A Micro-sociological Theory*, del 2008, ne restituisce la portata in modo piuttosto integrale.

---

<sup>5</sup> Si pensi alla differenza di trattamento simbolico riservato alle vittime dell'aereo caduto sul Pentagono, specie se comparate alla forza emblematica dei morti nelle Torri Gemelle, a maggior ragione nel caso di pompieri o forze dell'ordine.

<sup>6</sup> La ricerca di uno status rituale centrale e distintivo, con il portato eventuale di gratificazione emotiva, rappresenta una motivazione particolarmente stringente, che anima anche coloro che simulano attentati o la presenza di ordigni.

Il proposito iniziale del suo lavoro di ricerca è quello di smentire diversi luoghi comuni sulla violenza, soprattutto in tema di aggressione fisica vera e propria: innanzitutto l'idea che basti una forte motivazione – un odio viscerale ad esempio – per aggredire una persona, o che esistano delle caratteristiche sociali, come la provenienza da quartieri disagiati o l'aver avuto un'infanzia difficile, legate in modo automatico alla propensione all'uso della violenza. Se simili convinzioni, alquanto diffuse, fossero veritiere, ammonisce Collins, ogni volta che dovessero verificarsi le condizioni esposte poc'anzi ci dovrebbe essere un'aggressione. Il quantitativo di violenza quotidiana raggiungerebbe allora un livello impensabile, ben lontano da quanto effettivamente accade. In realtà, anche quando si litiga aspramente o quando l'astio nei confronti di una persona appare al massimo del suo potenziale, il più delle volte ci si ferma a insulti e minacce, senza passare alle vie di fatto. Inoltre, non esiste una categoria sociale naturalmente predisposta a commettere atti violenti – la spinta ad aggredire travalica i confini di classe, di ceto, di razza, di genere, della professione e così via.

La violenza è, dunque, qualcosa di poco frequente. Quelle rare volte in cui ha effettivamente luogo, contrariamente alle credenze maggiormente in voga, essa dura poco, è spesso inefficace – dal momento che una generale imperizia in genere la fa da padrone – e coinvolge poche persone, anche in presenza di una folla. Durante tafferugli o tumulti, infatti, buona parte degli individui coinvolti non risulta fattivamente partecipe, al massimo fa da spettatore, così come in guerra i soldati che sparano davvero sono una minoranza dei militi presenti al fronte.

Secondo Collins, allora, per capire quando e in che misura un'aggressione ha davvero luogo, va analizzata la situazione in cui l'azione si manifesta, con le sue dinamiche e le sue caratteristiche. La sua analisi non può che fondarsi sugli assunti centrali della teoria dei rituali dell'interazione: l'incontro fisico tra due persone innesca, anche in presenza di forte risentimento, di nervosismo acceso o voglia di colpire un contendente, una propensione alla sincronizzazione ritmica dei corpi e delle emozioni. Simile caratteristica, base strutturale dell'interazione rituale, rappresenta un limite imponente alla capacità effettiva di aggredire. È per questo che spesso ci si limita a insulti, intimidazioni e piccole scaramucce, senza andare oltre (Collins, 2008b, pp. 20-25).

Il confronto fisico e l'incontro con gli altri, insomma, crea per Collins un ostacolo, alimentato da un sostrato emozionale fatto di tensione, che inibisce l'aggressione, dal momento che la violenza contraddirebbe l'attitudine spontanea all'interazione rituale. “La propensione ad armonizzare in qualche misura il ritmo della conversazione, a rendere concordi i movimenti reciproci, a concentrare l'attenzione sullo stesso oggetto, insomma ad essere trascinati in quella sorta di sintonizzazione emotiva, entra in collisione con il contrasto fisico che una situazione violenta presuppone. Da qui emerge un livello di *tensione da confronto* che, nei casi più estremi, viene inglobata in una sensazione di paura. Parliamo [...] di un disagio profondo, di tipo relazionale, dovuto alla contraddizione tra corpose spinte emozionali divergenti, e non di un semplice timore delle conseguenze di uno scontro” (Bifulco, 2010, pp. 152-153). Collins usa l'espressione *Confrontational tension/fear* per definire questo processo. Non è, quindi, il timore di farsi del male, ma un freno emozionale più complesso che inibisce la violenza o la rende spesso sterile e inefficace.

Per questo le interazioni violente non sono frequenti, e per questo, ad esempio, nelle situazioni concrete, anche poliziotti o militari che usano bene le armi da fuoco al poligono di tiro hanno poi difficoltà a colpire il bersaglio, centrano persone diverse rispetto alle intenzioni o sparano illogicamente colpi a dismisura. La situa-

zione e la tensione/paura da confronto hanno evidentemente un'incidenza decisiva, cosicché solo in virtù di alcune scappatoie situazionali si schiva questo disagio e l'azione si fa concretamente violenta. Collins ne individua due, non escludendo ulteriori possibilità non ancora individuate.

Il primo caso è quello della situazione in cui “il forte assale il debole”, scaricando la tensione accumulata sulla controparte, spesso con foga, furore e collera montanti, in un momento in cui nel bilanciamento rituale si crea una falla che genera un evidente dominio situazionale a favore di uno dei contendenti. Si crea, comunque, un nuovo tipo di equilibrio e sincronizzazione asimmetrica, emozionale e corporea, tra il forte e il debole, per cui all'accrescimento dell'energia emozionale e della virulenza da un lato corrisponde la sempre maggiore passività dall'altro. Non sono rari gli esempi in cui una persona o un gruppo prevalente si accaniscono e si scagliano su una malcapitata vittima con impeto crescente, sulla base di un simile incentivo situazionale. Inoltre, in queste situazioni, osserva Collins, la presenza di un pubblico può intensificare l'azione aggressiva, fungendo da trascinatore motivazionale ed emotivo.

Il secondo caso è quello di uno scontro regolato e organizzato, come un duello, che è circoscritto e legittimato al punto tale da aggirare la tensione da confronto e produrre, sovente, una limitazione dei danni.

In ogni caso, quando la violenza esplose, lo si deve, per Collins, sempre a un'escalation ritmica della dinamica micro dell'incontro. Essa rimane, comunque, una cosa non da tutti. In genere, infatti, è perpetrata da pochi, anche all'interno di situazioni affollate. A seconda del tipo di situazione, egli afferma, si tratta delle persone che hanno interiorizzato una competenza specifica legata alla gestione emozionale della tensione e alla capacità di esprimere un comportamento violento. Questi incontri delineano, allora, una stratificazione situazionale legata all'energia emotiva e all'abilità ad agire violentemente.

Considerando il numero esteso di possibili situazioni in cui si delineano gli incontri che potrebbero sfociare in violenza, le competenze sono diverse e numerose. L'aggressione, però, sarà sempre compiuta da una sorta di élite competente, capace così di godere di un dominio emozionale della situazione. Scrive Collins in proposito (2008b, p. 448): “...in ogni tipo di violenza, c'è sempre un piccolo numero di persone che produce la maggior parte della violenza. (...) I pochi violenti sono quelli che hanno acquisito le tecniche per essere violenti in particolari tipologie di situazioni. Ho dimostrato che la violenza efficace ha a che vedere più con lo stile con cui si affrontano gli altri che con l'uso delle armi di per sé; soprattutto, fronteggiare le proprie emozioni e avvantaggiarsi di quelle degli altri, siano essi supporter o vittime” [T.d.A.].

#### **4. Conflitto, violenza e solidarietà: il ruolo delle emozioni**

Negli ultimi anni della sua biografia intellettuale, l'interesse di ricerca di Collins si è soffermato soprattutto sulla riflessione in merito al legame tra violenza conflittuale, solidarietà sociale e sostrato emozionale. Buona parte di questo lavoro di messa a punto concettuale si è concentrato sulla creazione di modelli teorici e splicativi sui cicli di violenza, sui processi di escalation o de-escalation e sui loro esiti possibili. L'impianto della teoria dei rituali dell'interazione e della teoria microsociologica sulla violenza che abbiamo esaminato rimane una base imprescindibile su cui innestare queste considerazioni.

Soprattutto con l'articolo del 2012 "C-Escalation and D-Escalation: A Theory of the Time-Dynamics of Conflict", pubblicato su *American Sociological Review*, il livello argomentativo sembra giunto a una fase matura. Certo, le formulazioni proposte appaiono un po' ristrette nei limiti angusti di una schematizzazione esasperata<sup>7</sup>, orientata a fornire un'indicazione esplicativa sulla relazione tra conflitto e solidarietà di gruppo, che Collins immagina in qualche modo circolare – o di co-produzione reciproca.

Ebbene, come abbiamo avuto modo di verificare in precedenza, la presenza di un conflitto esterno può – è vero – fare da collante per un gruppo. Tuttavia, per sopperire alla vaghezza dello schema simmeliano-coseriano, sono necessari cautela metodologica e un approfondimento più puntuale su dinamiche e tempi dell'azione sociale. A sua volta, comunque, la coesione all'interno di un gruppo può rappresentare un fattore rilevante di mobilitazione e può rendere il gruppo stesso più ricettivo nei confronti di simboli ed emozioni che alimentano una propensione al conflitto e azioni congruenti.

Ad ogni buon conto, lo sforzo teorico di Collins parte dal presagire, in prima istanza, le modalità attraverso cui il conflitto, specie se condito da violenza, incide sulle caratteristiche del rituale di interazione. La presenza di un nemico minaccioso porta, verosimilmente, le persone a riunirsi, delineando interazioni e conversazioni focalizzate sulla controparte e sulla propria condizione di attore conflittuale o di vittima di atti violenti. La dimensione microsociale degli incontri accoglie la diffusione e la condivisione di emozioni, come la paura o l'astio nei confronti del nemico, con la plausibile rilevanza coesiva che la teoria del rituale recepisce. L'intensificazione dell'energia emozionale tra i membri del gruppo può, così, alimentare un senso di fiducia, impeto, coraggio e la sensazione di essere forti e poter affrontare il conflitto con successo.

Questo sostrato emozionale condiviso, con il suo portato solidale, è capace di motivare negli individui la propensione a sacrificarsi e di produrre azioni consone al conflitto. Al contempo, l'appartenenza è rimpolpata dalla produzione di simboli collettivi: come abbiamo appurato, veri e propri oggetti sacri durkheimiani – persone, oggetti, finanche semplici parole – che circolano nelle conversazioni e nei rituali più ampi sorreggendo l'identità consolidata, ricaricando l'appartenenza di energia emozionale e motivando il conflitto. È così che tale produzione simbolica sostiene la celebrazione di confini identitari e il consolidamento di una morale idealizzata, che associa il nemico alla dimensione del male e il proprio gruppo a quella del bene.

Questo rapporto tra conflitto e solidarietà, così concepito, è inestricabile. Un conflitto, secondo la formulazione collinsiana, ha poi una sua escalation conflittuale, in virtù di due fattori sostanziali: le atrocità e un meccanismo di polarizzazione.

Di fatto, le azioni offensive perpetrate dalla controparte, sia in termini di violenza fisica che verbale o psicologica, sono concepite dal gruppo che le subisce come atti vergognosi, di una malvagità ingiustificabile. Ne deriva una decisa rabbia morale e la volontà di porre in essere risposte adeguate. Le efferatezze producono in prima istanza una polarizzazione ideologica, legata a una moralità a due facce. È qui che si fortifica quella definizione idealizzata del bene e del male, spesso grossolana, poco attenta a distinzioni o analisi più accurate, condita spesso da un sentimento di urgenza e apprensione, che forgia la percezione netta dei confini identitari e consolida ritualmente la solidarietà di gruppo. La polarizzazione costruisce l'immagine del nemico con tratti e tinte nette, assolutamente negative, senza alcuna

---

<sup>7</sup> Che per praticità presento in forma discorsiva.

attenzione alle sfumature o alle diversificazioni. Egli è malvagio, vile, spregevole, immorale, goffo, protagonista di azioni inevitabilmente empie, condannabili, degne di reazioni decise e inesorabili. Le azioni dei membri del proprio gruppo, invece, anche quando violente ed efferate, sono considerate legittime, magari moralmente ineccepibili, dal momento che si tratta di nient'altro che reazioni giustificate nei confronti delle colpe irredimibili dei rivali.

L'impianto di Collins appare del tutto dicotomico, senza deroghe. Anzi, posizioni ed attori neutrali sono estromessi e trattati sovente con diffidenza. Tra polarizzazione e atrocità si crea così una sorta di circolo vizioso, dal momento che la costante autopercezione di rettitudine, e l'occhio implacabilmente ostile e maldisposto con cui si osserva e giudica l'avversario, possono alimentare azioni crudeli e spietate, sia sul piano verbale che su quello specificamente fisico.

Non solo, la polarizzazione incide sull'escalation e sul prolungamento conflittuale. Ciò perché il combustibile della rabbia morale, oltre a tenere sempre vivo il fuoco dell'ostilità, rende disattenti nei confronti di accomodamenti e compromessi che potrebbero essere, al contrario, soluzioni più ragionevoli ed efficaci sul piano pratico<sup>8</sup>.

Naturalmente Collins non trascura mai il peso delle condizioni materiali, che non possono non avere una forte rilevanza in ogni sociologia del conflitto. Non a caso, allora, la base emozionale delle contrapposizioni, che tanto peso ha sulla mobilitazione e nel motivare i comportamenti, non può essere analizzata senza tener conto in modo adeguato dei fattori concreti che incidono sull'escalation e sull'andamento dell'azione conflittuale.

In ciò si riverbera un rimando alle impostazioni teoriche che individuano nella disponibilità di risorse, nel regime di opportunità concrete, oltre che nelle dinamiche organizzative, un fattore determinante dell'azione collettiva e della mobilitazione (Tilly, 1978; McCarty & Zald, 1973, 1977).

Il possesso delle risorse materiali – capitali economici, armi, strumentazioni, forza fisica, numero di persone mobilitabili, ecc. – mantiene così, per Collins, un'indiscutibile importanza, tanto da non poter sfuggire ad ogni adeguato sforzo esplicativo. L'esito di un conflitto, allora, dipende inevitabilmente dal connubio tra capacità materiali e solidarietà fondata emozionalmente e simbolicamente. Spiegazioni che isolino questi ambiti sarebbero fatalmente inefficaci. Certo, un approfondimento del ruolo fornito da ciascuna tipologia di risorsa, materiale o immateriale, interna o esterna, rimarrebbe necessario, ma Collins non va tanto oltre una spiegazione formale.

Nel suo modello, anche la capacità di attirare alleati dalla propria parte ha un valore fondamentale nel determinare il successo o l'insuccesso conflittuale. L'alleato fa parte delle risorse a propria disposizione, e quindi va coinvolto e mobilitato cercando di toccare corde emotive e morali, oltre che facendo leva su interessi concreti. I membri di un gruppo cercano, così, di trascinare nella polarizzazione emozionale anche persone esterne, agendo su reti relazionali e propagando racconti sulle azioni immorali o la malvagità del nemico. Anche in questo caso, le fondamenta microsociali delle interazioni e delle conversazioni hanno un peso strutturale ineludibile.

---

<sup>8</sup> C'è un elemento in qualche modo paradossale da considerare: un pragmatismo basato sulla semplice valutazione materiale degli interessi è spesso molto più utile a limitare l'impatto e la durata dei conflitti, dal momento che un accordo potrebbe di frequente essere più conveniente e meno dannoso. I sentimenti morali e le idee conseguenti possono, invece, incitare a una continuazione delle ostilità anche a dispetto di una logica strumentale e ragionevole.

Ad ogni modo, il modello di escalation elaborato da Collins si dipana in modo simmetrico per le due fazioni in conflitto, per cui Collins conia la formula C-Escalation – Counter-escalation. Lo schema potrebbe riprodursi all'infinito, se non intervenissero processi di de-escalation e processi legati alla sconfitta e alla vittoria.

Riprendendo un suo precedente articolo (Collins, 2010), il sociologo americano ribadisce come l'esito favorevole o meno di un conflitto si fondi sulla capacità di danneggiare efficacemente le risorse materiali o l'apparato logistico del nemico – impedendogli movimenti o rifornimenti. È ugualmente fondamentale indebolire la solidarietà interna al gruppo rivale. Ciò vuol dire, in sintonia con il modello teorico elaborato nel 2008 in *Violence*, far valere soprattutto un dominio di tipo emozionale, che permetta, in situazioni concrete, di sovrastare il rivale nello spazio fisico dell'incontro (Collins, 2008b). Come abbiamo accennato riflettendo sul panico inoltrato, può emergere un momento nel confronto in cui una superiorità netta nell'energia emozionale disponibile e nella compattezza del gruppo consente di infrangere efficacemente l'organizzazione e l'assetto del nemico. La relazione di dominio emotivo diviene in tal senso complementare e si autoalimenta sviluppandosi progressivamente: all'entusiasmo, alla foga e all'attività propositiva del forte corrisponde un atteggiamento sempre più remissivo, passivo e soggiogato del debole. L'effetto conclusivo, come testimoniato da diverse battaglie nella storia, è quello di una gloriosa vittoria da un lato, di una disfatta rovinosa dall'altro.

Certo, non è detto che un conflitto abbia per forza uno sbocco. Non è inusuale un equilibrio tra le forze in campo e il prolungamento non indifferente di una situazione di stasi.

È possibile, in aggiunta, che a un certo punto si inneschi un processo di de-escalation. Specie negli incontri conflittuali di dimensioni più ridotte, sottolinea Collins, essa è spesso frutto delle barriere legate alla tensione/paura da confronto. Ma il conflitto può scemare anche perché buona parte delle persone si sottrae allo scontro e lascia isolati i membri più bellicosi del gruppo, causando, così, una limitazione insostenibile nella solidarietà collettiva. Un'altra possibilità è legata alla scarsità di risorse disponibili o al venir meno dell'appoggio di un alleato. In questi ultimi casi l'impossibilità concreta di andare avanti col conflitto sarebbe determinante, anche se gran parte gruppo dovesse ancora sentirsi motivata.

Diverso è il caso di una de-escalation legata ad un esaurimento del sostrato emozionale. Abbiamo visto, nelle analisi collinsiane relative all'11 settembre 2001, come, sebbene al sorgere di un conflitto la solidarietà e l'energia emozionale connessa possano intensificarsi rapidamente, l'impeto e il fervore tendono nel tempo ad affievolirsi, al punto da poter non sorreggere più l'impegno conflittuale.

In tutti i casi esaminati, le dinamiche considerate nel processo di escalation finiscono per rovesciarsi. L'attenzione reciproca dei membri del gruppo e l'energia emozionale condivisa nelle interazioni si attenuano, il gruppo non mantiene una sua coesione, le persone perdono ardore e fiducia, si focalizzano su altro e diventano sempre meno propense ad impegnarsi o a immolarsi.

In più, afferma Collins, lo svilimento dell'energia emozionale e la diminuzione insanabile delle risorse materiali può avere, come effetto sussidiario alla ritirata dal conflitto, una spaccatura più corposa all'interno del gruppo, o anche la drammatizzazione di una divisione preesistente tra i fautori di una cessazione delle ostilità e chi, confidando ancora in esiti positivi, mantiene il proprio entusiasmo nell'opposizione conflittuale. In casi simili le dimensioni conflittuali possono così articolarsi ulteriormente, esacerbando animosità e accuse interne. Qualcuno verrà magari incolpato di tradimento, qualche altro di radicalismo o fanatismo.

### Osservazioni conclusive

Come abbiamo avuto modo di appurare, Collins innesta sull'impianto teorico del rituale dell'interazione le sue analisi sul rapporto tra conflitto e solidarietà sociale e sui meccanismi che innervano la violenza. La teoria dei rituali è un ancoraggio affidabile, che offre potenzialità esplicative incoraggianti. Da un lato essa rappresenta il meccanismo attraverso cui Collins sorregge la sua comprensione dei fatti sociali, dall'altro – però – ogni studio che egli propone sembra possedere un implicito tentativo di conferma del modello teorico. A volte questa circolarità appare troppo ostinata.

Per quanto concerne l'analisi del rapporto tra conflitto e solidarietà, oltre che del ruolo dei fattori emozionali e morali all'indomani dell'attacco terroristico dell'11 settembre 2001, essa propone delle intuizioni al fondo convincenti. È evidente, altresì, che l'impianto metodologico andrebbe reso più corposo e che sarebbero necessarie convalide ulteriori da rilevare empiricamente in contesti e in momenti differenti. Considerando, comunque, che l'obiettivo teorico di fondo era rappresentato dalla necessità di rispondere all'astrazione e alla vaghezza delle argomentazioni di Simmel e Coser, sicuramente lo studio di Collins rappresenta un interessante passo in avanti. L'idea di fondo di calare la struttura teorica nella fluidità della vita concreta, nelle trasformazioni che hanno luogo nel tempo, nelle zone di complessità effettiva ha sicuramente avuto buon gioco. Ulteriori approfondimenti vanno in tal senso intravisti.

Una volta fornito un quadro teorico plausibile, come quello elaborato da Collins, diventa però importante continuare su quel solco e pensare a un affondo aggiuntivo sulle emozioni vive e sul modo diverso attraverso cui gli standard morali e il livello di solidarietà, in relazione a un conflitto, possano legarsi a differenti tipologie emozionali (Turner & Sets, 2006). Allo stesso modo, sarà significativo comprendere in che misura le emozioni vengono incorporate nelle routine quotidiane.

Le emozioni sono morali quando legate a codici di gruppo e al giudizio individuale e collettivo. Esse hanno una natura morale, nel senso che si intensificano o meno in relazione all'adeguatezza o alla divergenza rispetto a norme, rapportandosi all'azione in maniera articolata. Vale a dire innescandole o essendone influenzate.

Ora, esiste un insieme molto eterogeneo di emozioni che possono attivarsi e intensificarsi in relazione a norme morali, come reazione alla loro presunta violazione o semplicemente ritenendo di agire in ossequio alla giusta distinzione tra il bene e il male. Le possibili emozioni – o combinazioni emozionali – che si connettono alla morale e ai processi conflittuali o ai meccanismi di solidarietà sociale rappresentano, allora, un bagaglio potenziale che merita la discesa verso un livello analitico più puntuale ed attento alle distinzioni. In parte è quello che fa Collins ragionando più esplicitamente sulla zona di isteria o quando si sofferma sui primi momenti di smarrimento e di shock all'indomani dell'attentato dell'11 settembre 2001.

Ad ogni modo, emozioni critiche come il disgusto, la rabbia e l'odio hanno sicuramente un'incidenza di tipo diverso rispetto a emozioni come l'imbarazzo, la vergogna o il senso di colpa. Lo stesso può dirsi per la gratitudine, la compassione, l'empatia, la speranza. Ugualmente, l'ansia, il panico o la tristezza possono avere tutte un potenziale morale o legato a fattori conflittuali e solidaristici, ma c'è bisogno di approfondirne la portata, specie in relazione all'azione sociale che ne conse-



gue, ai diversi contesti che accolgono l'energia emozionale, e a come si pongono rispetto ai conflitti.

Così, giusto ad esempio, l'odio, che porta ad assolutizzare la percezione del gruppo avverso come malevolo e immodificabile, sembra indurre un desiderio maggiore di evitare forme di negoziazione e di cercare il riscatto rispetto alla rabbia. Quest'ultima ha, invece, una natura più complessa, presenta maggiori margini di controllo, comporta una maggiore propensione al rischio e – a seconda della combinazione con altre emozioni – alla ricerca di negoziati o, di converso, all'amplificazione dello sforzo conflittuale. Il disgusto, invece, più che altro tende a indurre maggiormente ad un'esigenza di rottura dei rapporti, laddove possibile. La combinazione di questi elementi può avere esiti ancora diversi.

Allo stesso modo, la vergogna può innescare meccanismi protettivi e di fuga, mentre il senso di colpa – essendo spesso legato a un'azione più specifica – è più semplice da gestire e rendere inoffensivo. Paura e umiliazione, o il ricordo o una prospettiva di umiliazione, possono inibire il comportamento in contesti specifici, ma legittimare azioni molto violente in seguito. Negli incontri quotidiani, infine, mentre la compassione può alimentare un dominio di status, nella misura in cui all'altro tocca una dimensione di inferiorità, l'empatia ha un effetto potenzialmente diverso (Halperin & Schwartz, 2010; Lindner, 2013). In tutti i casi, la comprensione più approfondita del modo in cui la variegata gamma di sentimenti di lunga durata condivisi incide sul conflitto rappresenterà un incremento conoscitivo rilevante.

Un ulteriore supplemento di riflessioni da affrontare in ambito microsociologico riguarda, poi, la violenza come dispositivo di potere e di controllo della vittima o come strumento identitario, legato alla necessità di assicurarsi un soddisfacente riconoscimento sociale, una presentazione del sé gratificante e una conferma dei confini sociali (Corradi, 2009). Si tratta di circostanze in cui elementi razionali ed emozionali interagiscono e si plasmano sempre vicendevolmente.

Dal canto suo, le valutazioni sulla violenza di Collins hanno sicuramente un valore pionieristico certificato, capace di fornire utili indicazioni e punti d'appoggio per tanti studi sull'argomento. Certo, la sua analisi sull'escalation e la de-escalation, che ragiona più che altro sulle relazioni formali alla base di conflitti in essere, rivela una certa freddezza schematica e una qualche forma di perentorietà, avendo alla base l'obiettivo di fornire una strumentazione concettuale che possa essere d'ausilio ad analisi più puntuali.

Forse qui si tradisce una tendenza montante a lasciarsi andare a modellizzazioni rigorose, che meriterebbero di essere calate nella fluidità della realtà sociale, quanto meno per abbandonare quel sapore di imbrigliamento teorico che una lettura più intransigente potrebbe avvertire.

## Bibliografia di riferimento

- Bifulco, L. (2010). *Rituale dell'interazione e conflitto. Un'introduzione alla sociologia di Randall Collins*. S. Maria C.V.: Ipermedium libri.
- Collins, R. (1996). *Quattro tradizioni sociologiche*. Bologna: Zanichelli. (Original work published 1985-1994).
- Collins, R. (1980). *Sociologia*. Bologna: Zanichelli. (Original work published 1975).
- Collins, R. (1981a). *Sociology Since Midcentury: Essays in Theory Cumulation*. New York: Academic Press.
- Collins, R. (1981b). On the Microfoundations of Macrosociology. *American Journal of Sociology*, 86(5), 984-1014).
- Collins, R. (2004a). *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.

- Collins, R. (2004b). Rituals of Solidarity and Security in the Wake of Terrorist Attack. *Sociological Theory*, 22 (1), 53-87.
- Collins, R. (2006). *Teorie sociologiche*. Bologna: Il Mulino. (Original work published 1988).
- Collins, R. (2008a). *L'intelligenza sociologica. Un'introduzione alla sociologia non-ovvia*. S. Maria C.V.: Ipermedium libri. (Original work published 1982-1992).
- Collins, R. (2008b). *Violence. A Micro-sociological Theory*. Princeton University Press.
- Collins, R. (2009). The micro-sociology of violence. *The British Journal of Sociology*, 60(3), 566-576.
- Collins, R. (2010). A Dynamic Theory of Battle Victory and Defeat. *Clodynamics*, 1, 3-25.
- Collins, R. (2012). C-Escalation and D-Escalation: A Theory of the Time-Dynamics of Conflict. *American Sociological Review*, 77 (1), 1-20.
- Collins, R. (2014). Interaction ritual chains and collective effervescence. In C. von Scheve & M. Salmela, *Collective Emotions. Perspectives from Psychology, Philosophy and Sociology* (pp. 299-311). Oxford University Press.
- Corradi, C. (2009). *La sociologia della violenza. Modernità, identità, potere*. Roma: Meltemi.
- Coser, L.A. (1967). *Le funzioni del conflitto sociale*. Milano: Feltrinelli. (Original work published 1956).
- Dahrendorf, R. (1974). *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Bari: Laterza. (Original work published 1957-1959).
- Durkheim, É. (2005). *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*. Roma: Meltemi. (Original work published 1912).
- Goffman, E. (1969). *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: il Mulino. (Original work published 1959).
- Goffman, E. (1988). *Il rituale dell'interazione*. Bologna: il Mulino. (Original work published 1967).
- Goffman, E. (1998). *L'ordine dell'interazione*. Roma: Armando. (Original work published 1983).
- Halperin, E., & Schwartz D. E. (2010). Emotions in conflict resolution and post-conflict reconciliation. *Les Cahiers International de Psychologie Sociale*, 87, 423-442.
- Lindner, Evelin G. (2013). Emotion and Conflict: Why It Is Important to Understand How Emotions Affect Conflict and How Conflict Affects Emotions. In P.T. Coleman, M. Deutsch, & E.C. Marcus (Eds.), *The Handbook of Conflict Resolution: Theory and Practice*. San Francisco: Jossey-Bass.
- McCarthy, J.D., & Zald, M.N. (1973). *The Trend of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization*. Morristown. General Learning Press.
- McCarthy, J.D., & Zald, M.N. (1977). Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory. *American Journal of Sociology*, 82, 1212-1241.
- Simmel, G. (1998). *Sociologia*. Torino: Comunità. (Original work published 1908).
- Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Reading: Addison-Wesley.
- Turner, J.H., & Sets, J.E. (2006). Moral emotions. In J.E. Sets, & J.H. Turner (Eds.), *Handbook of the sociology of emotions* (pp. 544-566). New York: Springer.