



GIACOMO LAMPREDI

Emozioni e coinvolgimento

Abstract: The essay aims to outline the theoretical framework through which analyze the relationship between emotions and involvement. This allows us to understand the social dimension of emotional life as linked to what it involves, which requires attention and practical responsiveness. The involvement highlights two fundamental aspects of emotions: 1) they are declined in affective co-responses through relational sequences; 2) they show up themselves in episodes of rupture. The first characteristic refers to the way in which the affective practices of each individual are constitutively intertwined with those of all the others. The second one refers to the implicit transformations present in any kind of involvement. Rebuilding the relationship between emotions and involvement offers indeed the possibility of approaching emotions as transformative and intercorporeal phenomena emerging from complex tangles of involvement. In fact, there is no involvement without rupture, interruption, redefinition that, at various levels and intensities, are present in every daily interaction. This also leads to problematizing the ethical and political aspects of being involved, redefining the ways in which we feel called to participate in the lives of the others through emotions, with new responsibilities and attentions.

Keywords: Emotions, Involvement, Affective habit

Introduzione

Questo contributo ha l'obiettivo teorico di comprendere la dimensione sociale delle emozioni attraverso un'attenzione speciale al fenomeno del coinvolgersi nel suo concreto svolgersi. Ciò consente di poter descrivere la vita affettiva come un processo trasformativo agganciato a ciò che richiede attenzione, responsività e sollecitudine.

Le emozioni sono descrivibili come *pratiche coinvolte*. Esse sono la dimensione intercorporea dell'interdipendenza con gli altri, con le cose, con i fatti e con gli eventi passati, futuri o sperati. Il saggio ha quindi la finalità, senza pretesa di esaustività, di configurare un quadro concettuale attraverso cui approcciare le emozioni come fenomeni relazionali, corporei e situati, emergenti da grovigli complessi di coinvolgimenti.

Il rapporto tra emozioni e coinvolgimento non è nuovo in filosofia e nelle scienze sociali. Heller è stata la prima a considerare esplicitamente che le *emozioni sono coinvolgimenti* [1979]. Sentire significa essere coinvolti in qualcosa che costituisce attivamente ciò che proviamo. Nonostante questo, Heller è maggiormente intenzionata a scoprire la funzione antropologica delle emozioni e cosa esse siano a prescindere dalle loro trasformazioni. In questo saggio suggeriremo invece come le trasformazioni non siano affatto un'eccezione, ma l'aspetto costitutivo delle emozioni. Un'attenzione speciale agli impegni pratici e alle situazioni concrete dell'essere coinvolti, piuttosto che dirci cosa le emozioni *sono*, mostra ciò che le emozioni pragmaticamente *fanno* [Ahmed 2004; Mead 2020]. Come ha messo in risalto Honneth [2015], l'idea di coinvolgimento come comportamento partecipativo non neutrale, che precede la percezione distaccata, è presente in molte teorie filosofiche; ciò che Dewey chiama "coinvolgimento pratico" [1960], che Heidegger definisce "cura" (sorge) [1927], che Lukács descrive come "prassi impegnata" [1923] e lo stesso Honneth chiama "riconoscimento" [2015], hanno in comune il mettere in rilievo l'importanza qualitativa delle situazioni, che costituisce la partecipazione non neutrale agli oggetti del mondo.

Tenendo in considerazione queste argomentazioni, in questo saggio evidenzieremo come il coinvolgersi sia stato messo in risalto anche in alcune importanti teorie delle scienze sociali. Un'idea processuale di coinvolgimento, da prospettive molto diverse, è infatti presente in Elias [1987], Goffman [1963], Schütz [1951] e Ingold [2015, 2020]. Mettendo a confronto le idee di questi autori mostreremo come considerare i modi, le norme, le etiche, i tempi e gli spazi del coinvolgersi offre la possibilità di comprendere le emozioni come processi in movimento in intrecci complessi di relazioni. Il coinvolgersi sarà definito come *un impegno partecipativo longitudinale, affettivamente connotato, al fluire di una esperienza o evento sociale, tale da contribuire alla sua trasformazione o alla sua ricorsività tramite alcune regole situate di risposta reciproca*.

Il coinvolgersi permette di analizzare le emozioni come processi intimamente connessi alle risposte reciproche dei partecipanti. Le emozioni si svolgono come fenomeni immediatamente sociali, perché immediatamente sociale è la loro dinamica. Il coinvolgersi mette in evidenza due aspetti principali delle emozioni: 1) esse si sviluppano in *corrispondenze affettive*; 2) esse si manifestano in *episodi di rottura*. Il primo aspetto rimanda al carattere dinamico e relazionale delle emozio-

ni, il secondo alle trasformazioni implicite in ogni tipo di coinvolgimento. Questi due aspetti sono intimamente legati e interdipendenti.

Il concetto di *corrispondenza affettiva*¹ permette di analizzare come le pratiche emozionali di ognuno siano sempre intrecciate e costitutivamente connesse a quelle di tutti gli altri. Le emozioni si *co-rispondono*; non solamente quando sono condivise e allineate, ma anche quando sono in contrapposizione e in conflitto. Esse sono sempre interdipendenti, legate l'una all'altra e in corrispondenza. Questo ci consente di: 1) analizzare gli intrecci, le sovrapposizioni, le complementarità e i conflitti tra le emozioni provate dai partecipanti; 2) analizzare le regole-norme di risposta reciproca, la loro storia e la loro trasformazione nelle situazioni di tutti i giorni che diamo per scontate; 3) comprendere il mutamento sociale e politico attraverso l'impalcatura circolare tra coinvolgimento e affettività, oltre che i differenziali di potere che governano il loro concreto svolgersi.

Corrispondersi affettivamente, tuttavia, richiede sempre la *rottura* del nostro modo di essere coinvolti. Questo è il secondo aspetto. Per analizzare le emozioni come episodi di rottura, piuttosto che concentrarci sulla cultura emozionale in senso ampio [Gordon 1990; Hochschild 1983], favoriremo l'osservazione delle emozioni nel loro specifico modo di concentrarsi e cristallizzarsi attorno ad alcuni oggetti: *l'abitudine affettiva* [Dewey 2020; Candiotta e Dreon 2021]. Essa è la tendenza radicata nella pratica a selezionare particolari stimoli e salienze rilevanti a cui rispondiamo affettivamente in modi riconoscibili. Ogni coinvolgimento in cui siamo immersi rende maggiormente sensibili e attenti ad alcuni movimenti, parole, orientamenti reciproci ed altro. Ma ciò che rende particolarmente importante l'abitudine affettiva è, in modo controintuitivo, la sua *rottura* [Dewey 2020]. Le emozioni e la riflessività emergono nella tensione tra abitudine e la sua rottura, cioè nella tensione fisiologica che consente di aggiustarsi, armonizzarsi o entrare in conflitto con gli altri o con gli elementi presenti nella situazione. È da questo processo che emerge la *riflessività emozionale* [Holmes 2010; Burkitt 2012], che consente di interpretare le nostre emozioni, quelle degli altri, le loro combinazioni e le loro conseguenze pratiche per il modo in cui gli individui sono tra loro coinvolti.

La rottura del coinvolgimento, la sua interruzione e l'aggiustamento delle risposte reciproche, non sono infatti il contrario del coinvolgimento, ma piuttosto

1. Ingold [2015, 2020] utilizza “corrispondenza” come alternativa alla mera interazione, per evidenziare l'interdipendenza costitutiva tra ogni essere vivente.

il suo concreto svolgimento. La rottura è *il necessario svolgimento del coinvolgimento* che, nel suo essere processo, sovrappone ed elimina ogni distinzione tra riflessività ed emozione, così come tra biologico e sociale. L'attenzione alle emozioni come pratiche coinvolte consente infatti di superare e fare a meno di scomodi dualismi come individuale-sociale, mente-corpo, interno-esterno micro-macro e coinvolgimento-distacco. Pertanto, descriveremo il rapporto tra coinvolgimento e affettività come una *impalcatura circolare*. Il coinvolgersi è sia ciò che sostiene sia ciò che viene sostenuto dalle emozioni. Il coinvolgimento è l'impalcatura dinamica delle emozioni e il contesto del loro emergere, ma allo stesso tempo, le emozioni sono ciò che dà forma al concreto modo di essere attaccati, coinvolti e responsivi nei confronti del mondo. È in questo processo di co-responsività che può essere indagata la vita affettiva, politica e quotidiana dei coinvolti.

Nell'ultima parte del saggio mostreremo come il coinvolgimento è tutt'altro che sinonimo di armonia, conciliazione ed equilibrio. Discuteremo di *politiche del coinvolgimento*, battaglie etiche e politiche, in cui vengono riassegnate nuove responsabilità e ridefiniti i modi in cui ci sentiamo chiamati a partecipare alla vita degli altri. Ciò può voler significare lo *sconvolgimento del coinvolgimento*, la sua rottura, la sua interruzione e la sua ridefinizione. Ciò è molto più frequente di quello che solitamente pensiamo. Le emozioni organizzano la nostra condotta solidificandosi attorno ad alcune condotte ricorsive e, quando meno le persone se lo aspettano, si ridefiniscono attorno a ciò che non è ordinario, estraneo o sconvolgente. Ciò mette in risalto il ruolo del coinvolgimento affettivo nel mutamento sociale e politico.

1. *Il coinvolgersi*

La definizione di coinvolgimento è molto più vaga e ambigua di quello che solitamente pensiamo. Può voler dire trascinare, travolgere, avvolgere, rimanere immischiati e molto altro. Essa deriva dalla parola, ormai desueta, di *involvere*, con cui si intende avvolgere tutt'intorno, avvolgere una cosa attorno un'altra o avvolgersi in qualcosa. È quel prefisso "co" che rende il coinvolgimento un'esperienza partecipativa alla situazione. Il coinvolgersi è il momento in cui gli eventi e

le attitudini di ognuno si legano insieme. Il modo con cui avviene questo legarsi e rilegarsi nel tempo ha le sue proprie norme, spazi, tempi e intensità. Significa concentrare insieme attenzione e responsabilità verso ciò che ci sta a cuore, a cui ci dedichiamo con interesse, impegno, affetto e conoscenza. Ci coinvolgiamo in ciò di cui ci prendiamo cura. Il prendersi cura può essere descritto appunto come la dimensione etica del coinvolgimento. Ciò di cui riteniamo giusto avere responsabilità, porre attenzione, partecipare e contribuire al suo sviluppo.

Nel coinvolgimento si manifesta e si rende osservabile l'intreccio di vite, esperienze e sensibilità che forma il modo di stare insieme delle persone; è il concreto svolgimento dell'interdipendenza sociale. Essere interdipendenti significa partecipare attivamente al proprio oggetto di coinvolgimento, che può essere una persona, una cosa, noi stessi, una situazione e tutto ciò in cui è possibile concentrare attenzione. I modi di coinvolgersi mutano nello spazio e nel tempo, così come da situazione a situazione. Alcuni coinvolgimenti sono più intimi, altri sono più distaccati, situazionali e occasionali; altri ancora sono "segreti", come nelle relazioni extra-coniugali o nei casi in cui le persone si dedichino a interessi tenuti nascosti, perché moralmente condannabili da parte del proprio gruppo sociale. Inoltre, gli *stili* di coinvolgimento in attività e relazioni specifiche mutano nello spazio e nel tempo da società in società. Nelle scienze sociali il coinvolgimento è stato raramente oggetto di uno spazio di riflessione; tuttavia, le eccezioni che abbiamo a disposizione provengono dal pensiero di alcuni dei più grandi teorici delle scienze sociali: Norbert Elias [1987], Erving Goffman [1963], Alfred Schütz [1951] e Tim Ingold [2015, 2020].

Per Elias il *coinvolgimento* e il *distacco* si riferiscono alle persone nella loro totalità, immerse nei loro movimenti, gesti, azioni e affetti [1987]. L'autore affronta il tema attraverso un'analisi di lungo periodo, come è nel suo stile, mostrando come l'equilibrio tra coinvolgimento e distacco debba riferirsi ad un atteggiamento delle persone verso sé stesse e verso gli altri sempre basato su standard sociali storicamente situati. Attraverso il *processo di civilizzazione* si forma per la prima volta l'equilibrio tra coinvolgimento e distacco che oggi diamo per scontato, nella direzione di una maggiore sensibilità allo sguardo altrui e al vedere sé stessi dalla prospettiva dell'altro. L'incremento della differenziazione sociale richiede maggiore riflessività, distacco e di imparare a guardarsi con gli occhi degli altri. Per l'approccio di Elias gradi di coinvolgimento e distacco sono sempre presenti

nella vita di tutti i giorni e non ci può essere l'uno senza l'altro, sebbene in periodi storici diversi vi possano essere differenti equilibri. Elias mostra questo processo attraverso una serie di esempi in cui gli individui, a partire dal Rinascimento, cominciano a distaccarsi maggiormente da sé e diventare oggetti a loro stessi: nella pittura si usa sempre di più lo specchio per produrre autoritratti attraverso il necessario distacco nell'esaminare il proprio aspetto; nella rivoluzione copernicana, in cui si scopre che è il sole e non la terra al centro del sistema solare, si favorisce un ribaltamento dei sistemi concettuali umani fino ad allora conosciuti, agevolando la possibilità di immaginare e osservare sé stessi e l'umanità da una prospettiva maggiormente distaccata. Elias chiama tutto questo "il faticoso cammino verso il distacco" [ivi, 52], per segnalare come il distacco riflessivo sia un prodotto dell'incremento dell'interdipendenza sociale e muta al suo cambiare.

L'analisi di Goffman del coinvolgimento segue una strada diversa, centrata sulla partecipazione diretta ad attività situate. Per Goffman [1963] il coinvolgimento è la capacità dell'individuo di *dedicare attenzione ad attività specifiche*, come cooperare con gli altri mantenendo un focus di attenzione condiviso, oppure in attività auto-coinvolte, come pensare, mangiare o lavarsi. Goffman mostra come le situazioni sociali siano costituite da centri attenzionali comuni, a cui le persone partecipano per sostenere attivamente tramite le loro interazioni. Ci possono essere anche coinvolgimenti plurifocalizzati, come mantenere due centri di attenzione contemporaneamente, come camminare e parlare, mangiare mentre si guarda un film o pensare ad altro mentre stiamo interagendo con qualcuno. Alcune di queste attività possono sostenersi oppure entrare in conflitto, "rubandosi" attenzione a vicenda. Inoltre, Goffman mette in evidenza come il coinvolgimento sia una attività intensamente normata. Un certo livello di distacco è tollerabile in alcune situazioni, mentre in altre è fortemente normato un livello di coinvolgimento accettabile. Un eccessivo distacco verso i problemi di una persona cara può essere deprecabile, mentre un eccessivo coinvolgimento verso chi non conosciamo intimamente può essere considerato deprecabile e intrusivo. Inoltre, è normata anche la spazialità di alcuni coinvolgimenti. Alcuni coinvolgimenti reciproci infatti sono considerati osceni in base al contesto, come l'atto sessuale in luogo pubblico. Oltre a ciò, anche i ruoli sociali prevedono gradi di coinvolgimento e distacco molto diversi, a cui le persone si devono adeguare in base alle aspettative. È aspettativa comune che il chirurgo si dedichi alla sua

attività con oggettività e freddezza affettiva; mentre ci si aspetta che il genitore sia emozionalmente partecipe nella vita dei figli.

Pur partendo da premesse diverse, sia Elias che Goffman, mettono in risalto la dimensione sociologica del coinvolgersi. Ciò che emerge è che il coinvolgimento è una attività molto più ambigua e complessa di quello che solitamente pensiamo. Eppure, esso è il centro nevralgico dell'interdipendenza sociale, dove attraverso norme e regole, si legano le vite, le esperienze, gli affetti e ciò che sta maggiormente a cuore alle persone.

Molto importante è anche l'analisi di Schütz nel suo breve saggio "*Making Music Together*" [1951]. L'autore non usa esplicitamente il concetto di coinvolgimento, ma la sua indagine evidenzia con maggiore attenzione rispetto ai precedenti autori, la temporalità e il "ritmo" del formare esperienza comune. Schütz usa la metafora del suonare musica insieme per comprendere quei casi in cui le coscienze dei partecipanti si fondono insieme nella temporalità, come danzare, fare l'amore e marciare. Tutti casi in cui "*l'io e il tu vengono esperiti da entrambi i partecipanti come un Noi nella vivida presenza*" [ivi, 79]. L'autore invita quindi a riflettere sulla creazione temporale del *Noi*, in cui nascono significati condivisi. Lo sviluppo temporale del *Noi* richiede un reciproco sintonizzarsi, facendo interagire ricordi, esperienze condivise e anticipazioni. Le coscienze si intrecciano ed entra in scena tutta la storia dei coinvolgimenti a cui gli individui hanno partecipato in passato, attraverso gli affetti, i tempi e i modi di intrecciare sequenze cooperative. La storia e il passato personale entrano nell'intimità e mediano la condotta dei coinvolti.

Sulla stessa linea di pensiero di Schütz, l'antropologo Ingold [2015, 2020] usa il concetto di *corrispondenza*, del tutto analogo e complementare a quello di coinvolgimento impiegato da Elias e Goffman. Ingold negli ultimi anni si è concentrato nel descrivere la vita sociale (ed ecologica in senso ampio) come un *intreccio di linee* (meshwork). Descrivere l'essere vivente come una linea mobile, che si estende e va ad intrecciarsi con altre linee significa studiare da vicino il modo in cui le vite si rispondono nel tempo e nelle situazioni. L'intreccio di linee è utilizzato da Ingold, seguendo un ragionamento analogo a quello di Schütz, per analizzare il modo in cui le vite si rispondono reciprocamente in *corrispondenze*. Gli esseri viventi non sono qui descritti come nodi all'interno di una rete che li connette (come nel network), ma come verbi in movimento (linee) che si allungano e intersecano tra loro, formando un mondo relazionale specifico fatto da

modalità ricorsive di intrecciarsi. L'idea di intreccio di linee garantisce una visione processuale delle relazioni sociali, evitando quel riduzionismo temporale che un approccio di rete porta inevitabilmente con sé. Nella linea le parti non sono infatti componenti o semplici assemblaggi, ma movimenti in corrispondenza reciproca. La sintonizzazione tra una linea e l'altra risiede nel modo in cui la vita di ognuno si attorciglia a quella di tutti gli altri, tramite configurazioni e codici relazionali che sono storicamente situati. L'attenzione di Ingold per il concetto di corrispondenza è soprattutto una polemica verso quello di interazione. Per differenziare i due concetti fa due esempi: per la corrispondenza utilizza quello di due persone che camminano insieme, procedendo lungo la stessa strada e condividendo il percorso; per l'interazione fa quello di una partita a scacchi, in cui i partecipanti sono seduti l'uno davanti all'altro, muovendosi a turno con azioni alternate. La vita sociale è la corrispondenza dei suoi elementi. È il modo in cui *“letteralmente si rispondono nel tempo”* [Ingold 2017, 6]. Se la mera interazione descrive lo scambio comunicativo tra due agenti su sponde opposte del fiume, la corrispondenza è invece nuotare nella parte centrale del fiume, è un *“betweeness”, o “in-between”*. *“Laddove l'interazione è trasversale, la corrispondenza è longitudinale”* [Ingold 2017, 10]. In Ingold è presente un tentativo di andare oltre la mera comunicazione interattiva, descrivendo come le persone nella loro partecipazione siano mutualmente trasformate dalle esperienze comuni.

Ognuno di questi autori fa emergere un particolare aspetto del modo in cui le persone partecipano e sono coinvolte nelle vite altrui. Elias mostra il mutamento del coinvolgimento nel tempo e come l'affettività si intrecci alla riflessività in equilibri di distacco che seguono standard sociali storicamente connotati, in seguito all'incremento delle differenze presenti nell'interdipendenza sociale; Goffman affronta il fenomeno dal punto di vista della situazione, mostrando come il modo di dedicare attenzione ad alcune attività possa essere in conflitto con altre, entrare in sinergia, oppure essere nascosto. Schütz e Ingold mostrano invece il modo in cui la temporalità, il ritmo e la progressiva armonizzazione tra pratiche sociali prendono forma nel concreto groviglio dei coinvolgimenti.

Definiamo quindi il coinvolgimento come *un impegno partecipativo longitudinale, affettivamente connotato, al fluire di una esperienza o evento sociale, tale da contribuire alla sua trasformazione o alla sua ricorsività tramite alcune regole situate*

di risposta reciproca. I modi, la durata e l'intensità di questa partecipazione dipendono dal modo specifico di essere interdipendenti agli altri, all'evento e al mondo. Tale definizione mette in risalto quattro elementi importanti da discutere: 1) *l'impegno partecipativo*; 2) *la temporalità*; 3) *la trasformazione e*; 4) *le regole di risposta reciproca*.

L'impegno partecipativo è la mutua incorporazione delle azioni che ogni partecipante effettua nei confronti degli altri, in base all'importanza che ognuno ha per l'altro. È la *natura intercorporea* degli eventi. Il modo di partecipare di ognuno struttura i modi in cui le persone creano e sostengono realtà condivise e, al mutare dei partecipanti, muta anche la dimensione simbolica dell'evento, trasformando di conseguenza le attitudini di chi è coinvolto. La *temporalità* del coinvolgimento indica l'alternanza tra mutamento e stabilità dell'impegno nel tempo, con il proprio ritmo e i propri vincoli. È il concreto svolgersi dell'essere coinvolti. La *trasformazione* è ciò che un impegno partecipativo produce nei confronti di sé, degli altri e di tutti gli altri coinvolgimenti in cui le persone sono impegnate. Mutando, un coinvolgimento modifica anche lo sviluppo di tutti gli altri coinvolgimenti, a volte stravolgendoli radicalmente.

Le *regole di risposta reciproca* sono l'aspetto più caratterizzante del coinvolgimento. La corrispondenza, secondo i termini di Ingold, è *co-rispondenza*. Il coinvolgimento, infatti, si rende intellegibile attraverso risposte reciproche che si manifestano in forme conosciute, come l'amicizia, l'amore, la protesta politica, la visita medica, il rapporto allievo-insegnante e molto altro. Ognuno di questi coinvolgimenti è sostenuto da un flusso di responsabilità concrete e reciproche.

Ciò che caratterizza il coinvolgimento è quindi soprattutto la co-rispondenza, cioè la *corrispondenza* di azioni che si rispondono reciprocamente. Le situazioni faccia-a-faccia o in co-presenza, sono l'archetipo di tutte le forme di partecipazione, ma il coinvolgimento non si limita o svanisce con la mera co-presenza; oltre a essere coinvolti tra persone, si può essere coinvolti in opere d'arte, notizie e fatti anche molto distanti nel tempo, nel passato o nel futuro tramite l'immaginazione. Si può essere anche coinvolti con sé stessi, nelle proprie fantasie e nelle conversazioni interne [Mead 1934; Wiley 1994; Collins 2004]. Non è infatti la mera la co-presenza ad essere la condizione del coinvolgimento, ma piuttosto la *co-rispondenza*. Si può rispondere affettivamente anche ad eventi lontani nello

spazio e nel tempo che sollecitano la nostra preoccupazione: un disastro umanitario dall'altra parte del mondo, le conseguenze future e disastrose del riscaldamento globale, l'insorgere di conflitti internazionali, nuovi problemi sanitari e molto altro. Tutto ciò convoca il coinvolgimento affettivo delle persone in ciò che non è direttamente presente. Il coinvolgimento è co-rispondenza perché gli individui sono innanzitutto affettivi e responsivi verso ciò che risponde alle loro azioni, dirette, indirette o preannunciate che siano. Ciò consente di ripensare il modo delle emozioni di farsi pratica attorno ad alcuni oggetti sociali in base a valori, norme e attitudini.

2. *Le emozioni e il coinvolgersi*

In questo paragrafo affronteremo le emozioni attraverso due aspetti principali: 1) il loro svilupparsi in *corrispondenze affettive*; 2) il loro manifestarsi in *episodi di rottura*. Questi due aspetti sono intimamente legati. Il primo rimanda al carattere dinamico e relazionale di ogni emozione, che è sempre in co-rispondenza con altre emozioni e rappresenta il concreto svolgimento inter-corporeo della vita sociale. Questo ci consente di descrivere il coinvolgimento come sequenza di co-rispondenze emozionali in cui le emozioni dei coinvolti sono intrecciate e interdipendenti. Essere co-involti significa quindi co-rispondersi affettivamente. Tuttavia, non esiste alcuna co-rispondenza senza trasformazioni e *rotture* del modo di essere coinvolti con il mondo, che, a vari livelli di intensità e frequenza, sono presenti in ogni interazione quotidiana. Questo è il secondo aspetto. *Lo sconvolgimento è il necessario svolgimento del coinvolgimento*. Il coinvolgimento si intensifica rompendosi di fronte all'estraneo, al sorprendente, all'inatteso e si ricostituisce insieme alle differenze tramite gli aspetti epistemici dell'essere emozionati (la meraviglia, il dubbio, la sorpresa, il sospetto, la scoperta). Co-rispondersi comporta sempre la *rottura delle abitudini affettive*. Rispondere affettivamente è rispondere all'unicità delle situazioni, delle persone, delle storie e di tutto ciò in cui ci coinvolgiamo. Tale rottura promuove riflessività e trasformazioni del modo in cui ognuno è legato a tutti gli altri. La rottura, per questo, piuttosto che essere il contrario del coinvolgimento, è la sua dinamica costitutiva.

2.1 *La corrispondenza affettiva*

Gli aspetti affettivi della corrispondenza (co-rispondenza), così come teorizzata da Ingold [2015, 2020], consentono di situare le emozioni in circuiti di risposte reciproche. Questa è la *corrispondenza affettiva*. Essa è il mutuo intreccio e interdipendenza, cioè, tra le emozioni esperite da ogni coinvolto. Siano esse simili, complementari o in conflitto, le emozioni si costituiscono sempre come risposte affettive alle risposte affettive di tutti gli altri. Prima di discutere nel dettaglio il concetto di corrispondenza affettiva e delle sue implicazioni teoriche-metodologiche, è prima necessario discutere della dimensione sociale e coinvolta delle emozioni. In questa sezione, infatti, anziché concentrarci su cosa le emozioni *sono*, ci focalizzeremo piuttosto su cosa le emozioni pragmaticamente *fanno* [Ahmed 2004; Mead 2020].

Le emozioni producono trasformazioni in noi e negli altri, esercitando vincoli, pressioni e possibilità sul modo di essere legati gli uni agli altri. Le emozioni, in questo senso, possono essere comprese come *l'esperienza intercorporea dell'interdipendenza*. Esse si manifestano nell'essere coinvolti in attività che rispecchiano le più ampie tensioni di potere, di vincoli e di possibilità presenti nelle più vaste interdipendenze sociali, che orientano il coinvolgimento nel suo concreto svolgersi². Le emozioni prendono forma in *pratiche coinvolte*. Esse riguardano processi di allineamento, convergenza o conflitto tra persone o tra orientamenti; si riferiscono a tutti i possibili oggetti di coinvolgimento: cose, persone, situazioni, fatti, sé stessi, idee e simboli. L'essere arrabbiati, il vergognarsi, il sentirsi in colpa o l'essere gelosi, sono l'esperienza corporea di sentire sé stessi in relazione a ciò a

2. All'interno delle scienze sociali troviamo molteplici definizioni di emozione. Denzin [2017, 6] la definisce come “*un'esperienza corporea vissuta, creduta e situata temporalmente che si irradia attraverso il flusso di coscienza della persona, attraversando il corpo nell'esperienza di essere vissuta(...) immerge la persona e i suoi associati in una realtà completamente nuova e trasformata*”. Per Bericat le emozioni costituiscono “*la manifestazione corporea dell'importanza che un evento nel mondo naturale o sociale ha per il soggetto*” [2016, 3], laddove Katz le definisce “*esperienze auto-riflessive*” [1999, 7]. Queste definizioni sono molto importanti e colgono aspetti del fenomeno da angolazioni diverse. L'attenzione nei confronti del coinvolgimento per indagare le emozioni non consente di dare una definizione *forte* del fenomeno, ma piuttosto di poterle osservare nei movimenti, negli attriti e negli aggiustamenti relazionali. Le emozioni sono ovunque e allo stesso tempo da nessuna parte.

cui si è legati. Le persone vengono trascinate e assorbite in ciò a cui sono sensibili, a cui conferiscono una rilevanza significativa, tramite specifiche tendenze all'azione, in attrito o in armonia con il mondo [Frijda 1986].

Possiamo parlare quindi di una *impalcatura circolare* tra emozioni e coinvolgimento: il coinvolgimento è l'impalcatura delle dinamiche emozionali e il contesto del loro emergere, ma, allo stesso tempo, le emozioni e ciò che proviamo sono ciò che dà forma al modo specifico di essere coinvolti nel mondo. Mutando lo stile di coinvolgimento, perché ad esempio sta cambiando una relazione tra persone, cambiano anche le emozioni che sostengono quel particolare coinvolgimento e viceversa. Ciò in cui siamo coinvolti partecipa attivamente a ciò che affettivamente proviamo. Ne è costitutivo. Per questo le emozioni non sono qualcosa “dentro” l'individuo che, solo in un secondo momento, si esprime all'esterno attraverso la cultura e il linguaggio; ma sono fenomeni immediatamente relazionali e, come tali, non hanno luogo se non nel processo interattivo che prende forma nei movimenti reciproci. Ogni coinvolgimento relazionale non è affatto autonomo dalle emozioni che lo sostengono. *L'amore*, *l'amicizia*, *la gratitudine*, *la cortesia* [Simmel 2001, 1909, 1917] sono modelli interattivi che si sostengono attraverso intelleggibili manifestazioni affettive. Mutando la coordinazione degli affetti che sostengono situazioni condivise, muta anche il tipo di coinvolgimento a cui le persone partecipano.

Le emozioni sono componenti costitutive, immediatamente comunicative, di ogni flusso interazionale [Mead 2020]. Le teorie pragmatiste delle emozioni, in particolare quelle di Mead e Dewey, sono particolarmente importanti per comprendere come si situa l'affettività all'interno di flussi interazionali. In Mead le emozioni sono immediatamente sociali, in quanto mediano la condotta sociale dei coinvolti. Nel saggio “*Il carattere sociale dell'istinto*” [2020] Mead mostra come ciò che comunemente riteniamo essere “istinti” esclusivamente biologici, come la fuga, l'attacco, l'aggressività o la genitorialità, organizzando forme di interazione con gli altri e con l'ambiente, sono intimamente sociali. Queste azioni affettive sono aggiustamenti della condotta degli individui alla condotta di tutti gli altri. Le emozioni in Mead hanno il ruolo di *valutare*, *comunicare* e, attraverso queste azioni, produrre un *aggiustamento* tra le diverse condotte dei partecipanti. Le emozioni sono fasi preparatorie dell'atto a cui gli altri risponderanno

emozionalmente. Il sorriso, il pianto o l'espressione di disgusto comunicano uno specifico orientamento verso un oggetto di attenzione, innescando un processo interattivo in cui gli altri dovranno produrre un qualche tipo di aggiustamento di convergenza o conflitto. L'idea principale di Mead è che l'individuo umano sia un essere sociale che media, attraverso le emozioni, le situazioni stesse da cui è a sua volta mediato. L'espressione arrabbiata può comunicare, ad esempio, la possibilità di un attacco, dando via ad un circolo di reazioni reciproche che danno cooperativamente significato alla situazione. Una manifestazione aggressiva e rabbiosa può portare per reazione a contrattaccare, conducendo ad una escalation di violenza; oppure può portare, al contrario, a cercare di stemperare la rabbia dell'altra o dell'altro, fornendo scuse, giustificazioni e spiegazioni. Le emozioni sono quindi attività relazionali che allineano le persone verso determinati oggetti di interesse ed hanno conseguenze pragmatiche sugli altri. Come sostengono Caruana e Viola [2020], i bambini non interpretano l'"espressione" emozionale dei genitori come comunicazione di uno stato interno, come "sono felice" o "ho paura", ma piuttosto per comunicare "avanza tranquillo" o "fermo lì" [Caruana e Viola 2020]. Le emozioni sono quindi immediatamente comunicative, modelli di relazioni [Bateson 1963; Burkitt 1997] e "tendenze all'azione" [Frijda 1986], con disposizioni a stabilire, mantenere e interrompere un certo coinvolgimento.

Il concetto di *corrispondenza affettiva*, quindi, come intreccio di coinvolgimento e affettività, cosa può aggiungere a tutto questo? Semplicemente, consente di seguire e problematizzare l'intero processo del coinvolgersi, la sua pluralità, i suoi conflitti, i suoi confini e la storia che struttura ogni specifico modo di corrispondersi affettivamente. Molti studi³ si sono focalizzati sui momenti, sui rituali e sulle situazioni in cui le emozioni sono *collettive, condivise e contagiose*. La corrispondenza affettiva, invece, suggerisce che la dimensione sociale delle emozioni non emerga solamente nelle situazioni in cui gli individui condividono le stesse emozioni, ma anzi, indica come sia altrettanto importante analizzare i processi in cui le persone sono legate anche da emozioni diverse, contrapposte o in conflitto, ma che si strutturano sempre in corrispondenza. Una risposta affettiva può suscitare nell'altro una emozione diversa ma che è sempre complementare, convergen-

3. Per una rassegna esaustiva delle più importanti e discusse teorie sociologiche delle emozioni vedere i manuali di Turner e Stets [2005] e di Cerulo [2018].

te o in conflitto con la prima. Questa è la *corrispondenza affettiva*. Non possiamo quindi comprendere gli intrecci affettivi di risposte reciproche senza guardare allo svolgersi dell'intero processo in cui le persone si *co-rispondono*. In alcune occasioni, come i matrimoni, i funerali, le feste e i rituali in generale, è maggiormente probabile che gli individui si allineano a delle *regole del sentire* [Hochschild 1983] condividendo orientamenti emozionali simili. Ma ciò deve essere compreso entro le più vasta interdipendenza di azioni, valori e storie. Ciò che proviamo emozionalmente, per quanto diverso possa essere, è sempre in corrispondenza con quello che provano tutti gli altri. È questa corrispondenza affettiva che l'attenzione al modo in cui le persone si coinvolgono consente di indagare.

Un esempio di corrispondenza affettiva è certamente la famosa *figurazione radicati-esterni* [Elias e Scotson 1994]. Questo modello empirico è stato impiegato per la prima volta in una ricerca svolta da Elias e Scotson nel villaggio operaio di Winston Parva. Le disuguaglianze presenti nel villaggio riguardavano un gruppo di famiglie che si sono stabilite nel villaggio una o due generazioni prima (i radicati) e un gruppo di famiglie che si sono stabilite successivamente (esterni). Gli autori mostrano come i membri dei radicati e i membri degli esterni siano separati da alcune "barriere" affettive e morali che rendono difficoltosi alcuni tipi di coinvolgimento tra i rispettivi membri. I radicati detengono maggiori occasioni di potere e percepiscono i propri membri come possessori di caratteristiche "migliori" rispetto al gruppo degli esterni che è attivamente marginalizzato ed escluso da ogni centro di potere significativo. Ma ciò che è interessante in questo modello è il modo in cui la dimensione emozionale è impiegata per spiegare la riproduzione dei differenziali di potere. Elias mostra come i radicati provino maggiormente onore, prestigio, carisma e autoefficacia rispetto ai membri degli esterni, dove sono maggiormente presenti sentimenti come l'umiliazione, la vergogna, il senso di inferiorità e la frustrazione. L'autore mostra come i destini affettivi dei membri dei rispettivi gruppi siano intimamente legati, interdipendenti e corrispondenti. L'onore che prova il radicato *corrisponde* e struttura il disonore che prova l'esterno e viceversa. Le emozioni uniscono e separano allo stesso tempo. Ciò è un esempio di come i differenziali di potere, orientando il modo di coinvolgersi tra i membri di gruppi differenti, possano contribuire a spiegare come le abitudini affettive e di senso di ognuno, anche quando sono tra loro radicalmente diverse, sono legate a quelle di tutti gli altri. I membri di alcuni gruppi sociali hanno infatti più

possibilità di altri di alterare gli ordini di coinvolgimento. Ciò mette in risalto il rapporto tra potere e le concrete possibilità di alterare gli ordini interattivi attraverso le proprie emozioni in base al genere, alla classe, all'etnia, ai tratti somatici e ai significati che questi hanno per ogni gruppo sociale.

Ciò non significa che non si possa empatizzare e condividere le emozioni di chi vive una vita sociale diversa. Tutt'altro. Consente di situare il processo empatico nel più vasto groviglio di coinvolgimenti. Ciò è evidente nelle idee di Mead riguardo la *simpatia* [1934]. Mead si riferisce alla simpatia come un atteggiamento di premura, sollecitudine e cura che mira a rispondere alla situazione problematica dell'altro, attraverso l'incorporazione del suo atteggiamento emotivo. Non si tratta quindi solamente di condividere e incorporare nel proprio Sé l'atteggiamento emotivo dell'altro, ma di farlo attraverso una sequenza cooperativa che convoca una nostra risposta. Senza comprensione non può esservi risposta adeguata, ma neppure il contrario; senza una risposta non possiamo comprendere. Qui sta l'intreccio tra conoscenza, azione, riflessività ed emozione tipico del pragmatismo di Mead. L'autore fa un esempio ben preciso nell'argomentare questo processo: il rapporto tra genitore e bambino. Alla manifestazione di paura del bambino, il tono affettivo del comportamento del genitore è tendenzialmente rivolto a stemperare e mitigare lo stato affettivo del bambino. Il genitore comprende affettivamente cosa prova il bambino per poter mettere in atto una sequenza interattiva di aggiustamento al fine di far star bene il piccolo. Non si tratta, quindi, di provare le stesse emozioni, ma di rispondere affettivamente al processo interattivo che ci lega agli altri, incorporando le emozioni degli altri nelle nostre. È un processo interattivo di aggiustamento in cui gli individui assumono in sé l'atteggiamento dell'altro per poter dare una risposta a sé stessi, agli altri e all'intero processo.

Posso conoscere la tua risposta emotiva solo rispondendo a mia volta a ciò che mi rende affetto: conosco il tuo ridere attraverso il mio imbarazzo, la tua rabbia attraverso la mia paura, la tua sofferenza attraverso la mia compassione e la tua ingiustizia attraverso la mia indignazione. Conoscere è rispondere e rispondere è co-rispondere. Il concetto di corrispondenza affettiva aiuta quindi a comprendere il modo in cui le emozioni in ogni società si intrecciano nel loro essere una risposta reciproca a sequenze complesse. Inoltre, il concetto consente di problematizzare gli aspetti morali, culturali e politici che sottendono l'andamento di queste risposte reciproche, oltre che poterne comprendere i mutamenti nello spazio e

nel tempo⁴. La corrispondenza affettiva consente di comprendere il modo in cui le persone affettivamente si rispondono, all'interno di un più vasto scenario di coinvolgimenti, conflitti e valori anche radicalmente in contrasto.

Per riassumere, la nozione di corrispondenza affettiva indica i modi in cui gli individui sono tra loro legati attraverso specifiche sequenze emozionali. Il concetto consente di: 1) analizzare gli intrecci, le sovrapposizioni, le complementarità, i conflitti tra le diverse emozioni provate dai coinvolti; 2) analizzare le trasformazioni delle regole-norme di risposta reciproca, nella storia e nelle situazioni di tutti i giorni che diamo per scontate; 3) comprendere il mutamento sociale e politico attraverso l'impalcatura circolare tra coinvolgimento e affettività, oltre che i differenziali di potere che governano il loro concreto svolgersi.

La corrispondenza affettiva è quindi *inter-affettività*⁵. Un processo di mutua incorporazione degli orientamenti e delle attitudini delle persone presenti a un incontro, dove la comprensione si realizza attraverso la reciprocità. Il mio corpo è l'unità sintetica dei corpi altrui, in quanto tramite i movimenti, noi corrispondiamo ai segni che questi movimenti lasciano su di noi. Ogni coinvolgimento prende forma in una specifica situazione di reciproca condivisione delle esperienze affettive. Il mutuo orientamento pratico, affettivo e cognitivo porta ad un in-

4. La lezione di Elias è molto importante in questo senso: nel suo *Il processo di civilizzazione* [1978], l'autore ha mostrato come le trasformazioni sociali e i mutamenti di potere sono sempre intrecciati con i mutamenti del comportamento affettivo. I modi di mangiare a tavola, di comportarsi in camera da letto, di disciplinare il proprio corpo riguardano modelli di coinvolgimento che mutano nel tempo, così come cambia l'oggetto della vergogna, della ripugnanza, del disgusto e il modo di queste emozioni di manifestarsi.

5. Fuchs (2016) sostiene che alla base della cognizione sociale ci sia ciò che chiama interaffettività corporea, che emerge dagli incontri faccia-a-faccia, dalla storia dei processi di socializzazione e dall'armonizzazione reciproca. L'interaffettività corporea è formata da due movimenti-componenti complementari, uno centripeto e l'altro centrifugo. Il movimento centripeto è il movimento affettivo in senso etimologico, significa venire "affetto", "mosso" o "toccato" da qualcosa o qualcuno. Il movimento centrifugo è il movimento emotivo, la tendenza al "muoversi verso" e a rispondere a ciò da cui siamo stati affetti [Fuchs e Koch 2014]. Queste due componenti, ciò da cui siamo affetti e ciò a cui rispondiamo, non possono essere osservate separatamente, come se in esse ci fosse una successione dinamica. È un processo circolare e longitudinale in cui abitiamo il mondo per mezzo di co-movimenti interazionali con cose, persone e situazioni. Le interazioni sono processi circolari e intercorporei in cui le emozioni si fanno processo, dove non è possibile comprenderle mediante meri "stati emotivi" in cui ogni momento è separato dall'altro.

treccio corporeo ed a una condivisione emotiva su oggetti specifici di attenzione. Nel coinvolgimento infatti, ogni separazione tra attivo e passivo e tra agency e struttura diventa arbitraria. Veniamo coinvolti nelle vite altrui attivamente, tramite la partecipazione, la cura e l'impegno. Siamo affettivamente "toccati" perché tocchiamo a nostra volta, e il nostro "tocco" è mediato dal toccare altrui. Sono allo stesso tempo toccato e "toccante", perché è grazie agli occhi degli altri che ci rendiamo visibili a noi stessi e veniamo coinvolti in flussi di azioni. È nella corrispondenza di questi gesti reciproci che dobbiamo analizzare le forme di coinvolgimento che strutturano la vita affettiva⁶.

Nel prossimo sottoparagrafo discuteremo di come corrispondersi affettivamente significa sempre, in una certa misura, trasformarsi insieme agli altri. Per descrivere questa dinamica, problematizzeremo la corrispondenza affettiva come un processo composto dalla continua rottura di *abitudini affettive* [Dewey 2020; Candiotta e Dreon 2021] e dalla *riflessività emozionale* [Holmes 2010; Burkitt 2012] che emerge da questa rottura per interpretare e strutturare nuovi modi di essere coinvolti. Tali rotture non sono mai attività individuali che avvengono in solitudine fuori dai circuiti di coinvolgimento di cui le persone fanno parte, ma attività che si verificano come una necessaria risposta a ciò che negli altri e nella situazione si trasforma.

2.2. La rottura delle abitudini affettive

Molti sociologi delle emozioni utilizzano il concetto di *cultura emozionale* per descrivere l'insieme di significati, credenze, regole e norme espressive che strutturano l'esperienza emozionale tipica di ogni gruppo sociale [Hochschild 1983; Gordon 1990]. Ogni emozione si manifesta in rituali comportamentali con particolari regole del sentimento e specifiche regole espressive. Hochschild descrive la cultura emozionale come composta da alcune *regole del sentire* (feeling rules), che vincolano normativamente gli individui a provare alcune emozioni, come sentirsi

6. In "*Politics of Touch*" [2007] Erin Manning mostra con una serie di esempi che vanno dal tango alla violenza, come il "toccare" riorganizza qualitativamente lo spazio e il tempo in una relazione. Il passaggio da cosa il corpo è a cosa il corpo fa richiede, secondo Manning, di ripensare il rapporto tra la politica e la comunicazione simbolica, che riorganizzano e riformulano costantemente la distanza tra sé e l'altro. La distanza tra sé e l'altro è mediata, stemperata e riorganizzata da ciò che si rende progressivamente "comune" e visibile nell'incontro.

tristi ai funerali e gioiosi ai matrimoni, e da alcune *regole espressive* (display rules), che vincolano gli individui a esprimere le emozioni prescritte. Ciò che proviamo e ciò che ci sentiamo di dover manifestare agli altri non coincide necessariamente e nelle società moderne vengono utilizzate una vasta gamma di tecniche per allineare ciò che si prova con quello che, in base alla situazione, si dovrebbe mostrare. Hochschild chiama questo processo di allineamento *lavoro emozionale* (emotional work). Possiamo allineare ciò che proviamo con quello che manifestiamo cercando di cambiare idee e pensieri (strategia cognitiva), respirando più a fondo cambiando lo stato del proprio corpo (strategia corporea), oppure sforzandosi di ridere e sorridere modificando l'esteriorità (strategia espressiva).

Negli anni si sono susseguite una serie di critiche al modello di Hochschild. La prima critica è di natura storica e mette in luce come le regole del sentire mutano nel tempo il loro modo specifico di “formalizzarsi” e “informalizzarsi”. Wouters [1989] mostra come Elias sia stato un precursore del concetto di regole del sentire, individuando circa quarant'anni prima di Hochschild, come nel processo di civilizzazione si instauri un controllo rigido sull'espressione delle proprie emozioni [Elias 1978]. Nel periodo in cui Hochschild elabora la sua teoria, alla fine degli anni Settanta, assistiamo invece ad un rilassamento dei codici emozionali attraverso una loro *informalizzazione*. Cosa provare e in quale contesto non è più così chiaro come in passato e deve essere interpretato attraverso una maggiore riflessività. In questo periodo sono possibili più condotte emozionali e c'è una maggiore ambiguità e fluidità su cosa esprimere e quando. La seconda critica segue la scia della prima. Holmes [2010] sostiene che il limite principale della teoria di Hochschild sarebbe quello di aver concettualizzato regole del sentire già evidenti ed esplicite, senza fare riferimento al processo con cui queste vengono definite e interpretate.

Per analizzare il coinvolgersi nel suo concreto svolgimento, più importante della cultura emozionale in senso ampio, è il suo modo concreto di situarsi: l'*abitudine affettiva* [Dewey 2020; Candiotto e Dreon 2021]. Essa è la tendenza radicata nelle pratiche sociali di selezionare stimoli a cui le persone rispondono emozionalmente più facilmente rispetto ad altri. In essa sono radicati gli aspetti etici e valoriali della condotta, evidenziando ciò in cui la persona tende ad essere coinvolta o a vivere con maggiore distacco. Alcuni modelli di risposta emozionale si consolidano in abitudini affettive, orientando la percezione verso oggetti

sociali che hanno per i coinvolti importanza e salienza. Ciò che è importante del concetto di abitudine affettiva è, in modo forse controintuitivo, la sua *rottura*. È dalle teorie pragmatiste delle emozioni e in particolare quella di Dewey [2020] che l'emozione è stata descritta come una tensione psicologica prodotta dall'abitudine e dalla sua rottura, consentendo un adattamento corporeo all'imprevisto. I mutamenti emozionali dei coinvolti sono lo svolgimento dell'adattamento agli imprevisti, ambiguità e stranezze della situazione. La rottura non è quindi il contrario dell'abitudine, ma piuttosto la sua componente costitutiva. L'emozione, per Dewey, si accentua nell'esperienza fisiologica di dover ridefinire sé stessi e gli altri nel mutamento della situazione. Lo *stupore*, la *sorpresa*, il *dubbio*, l'*ambiguità*, la *meraviglia* e l'*incertezza*, sono emozioni di rottura che “raccolgono i pezzi” e ri-compongono nuovi modi di essere coinvolti. È la necessaria creatività dell'essere coinvolti che consente lo svolgimento dello stare assieme, alternando convergenze, allineamenti e conflittualità.

Per Dewey le emozioni sono “atti estetici” valutativi di parti del mondo sociale a cui siamo legati. L'amore, la gelosia e l'invidia esprimono un valore, istituendo una specifica qualità di quell'oggetto a cui quella valenza affettiva è “attaccata”. È in questo senso che le emozioni non si limitano solamente a valutare, ma “creano”, mettendo in rilievo, aspetti e dimensioni di oggetti, persone e situazioni. La rottura delle abitudini affettive, oltre a costituire un'accentuazione delle emozioni che proviamo, è anche uno stimolo che consente di interpretare le nostre emozioni e quelle degli altri, che alcuni autori chiamano *riflessività emozionale* [Holmes 2010; Burkitt 2012].

La riflessività emozionale è stata descritta come “*la capacità di interpretare e agire sulle proprie emozioni e su quelle degli altri*” [Holmes 2014, 34] e il modo in cui “*le emozioni colorano la riflessività e infondono la nostra percezione degli altri, del mondo attorno a noi e dei nostri Sé*” [Burkitt 2012, 458]. In altre parole, è il processo di interpretazione delle proprie emozioni, di quelle degli altri e degli aggiustamenti intersoggettivi tra i coinvolti⁷. La riflessività emozionale aumenta nei contesti di rapido cambiamento sociale, dove sono più frequenti le rotture

7. Albrecht [2018] suggerisce di vedere il concetto di riflessività emozionale come un superamento del dualismo tra “passività emozionale” e “attività emozionale”. Entrambe vengono superate nella riflessività in quanto momenti indistinguibili nelle azioni che si compiono nel mondo.

delle nostre abitudini affettive, ovunque vi sia ambiguità interpretativa su come sentirsi e su come agire. Ognuno di noi è orientato da abitudini affettive non riflessive, che non hanno bisogno di essere interpretate o cambiate fino a quando non si presenta l'occasione della loro rottura. Ciò che rompe le abitudini di azione promuove la riflessività, il dialogo interno e la ridefinizione dell'agire.

Per questo, le regole del sentire teorizzate da Hochschild possono essere problematizzate e ridefinite attraverso il rapporto appena descritto tra rottura dell'abitudine affettiva e riflessività emozionale. In società pluraliste e abbondanti di situazioni sociali diverse, le regole del sentire non sono più così chiare, in particolar modo nelle situazioni nuove o ambigue. Le regole del sentire divengono più informali e flessibili [Wouters 2007]. Questo comporta necessariamente una moltiplicazione delle rotture delle abitudini affettive e una maggiore riflessività emozionale nella vita quotidiana degli individui. Anziché partire da regole del sentire chiare e già date, come propone Hochschild, la riflessività emozionale che sorge dalla rottura delle abitudini affettive può essere descritta come il processo in cui le regole del sentire vengono istituite e reinterpretate nella crescente ambiguità delle situazioni. Il non avere delle regole del sentire evidenti, chiare e definite culturalmente non svuota il significato sociologico dell'affettività; anzi, lo rende complesso e dinamico. Anche nella solitudine, la voce degli altri è sempre presente nella nostra riflessività con cui cerchiamo di interpretare il presente. Gli altri abitano le nostre emozioni e le definiscono attivamente. La riflessività è sempre una pratica relazionale perché, quando le nostre abitudini affettive si rivelano inefficaci, ci appelliamo ai segni che gli altri hanno lasciato su di noi, mentre gli altri fanno lo stesso con ciò che abbiamo lasciato su di loro.

Il processo descritto mostra come le nostre emozioni siano istituite attraverso il *concreto svolgimento del coinvolgimento*, fatto da interruzioni, mutamenti, aggiustamenti e conflitti. Ciò varia e si intensifica in base alla situazione specifica e in base alla pluralità presente nella società. Gli imprevisti, le ambiguità e le sorprese presenti in ogni situazione favoriscono la riflessività emozionale e la rivalutazione dei nostri orientamenti morali e percettivi. Ciò favorisce la riflessività, l'interpretazione e la rivalutazione del nostro modo di essere coinvolti e del nostro modo di prenderci cura delle cose che ci stanno a cuore.

van Nisterlooij e Visse [2019] hanno mostrato come il prendersi cura, che può essere definito come la dimensione etica del coinvolgersi, riguarda sempre, in modi diversi, l'inaspettato, l'inatteso e l'estraneo⁸. Il prendersi cura implica la necessaria rottura delle abitudini affettive.

La voce dell'altro o degli altri di cui ci prendiamo cura si unisce alla nostra prendendo attivamente parte all'intero processo. Prendersi cura, attraverso la rottura delle abitudini affettive, è un co-involgimento in cui il nostro essere presenti insieme si ricompone in nuove forme interattive attorno a ciò in cui siamo coinvolti. Essere co-involti significa perciò *co-rispondersi*.

La particolarità e la specificità dell'altro nella sua unicità richiede sempre un necessario aggiustamento il cui svolgimento eccede sempre l'esperienza pregressa. Sebbene alcuni bisogni e desideri possano in certo senso essere considerati universali (la sicurezza, le cure mediche, ricevere affetto dei propri cari, sentirsi inclusi) non si può dire lo stesso sul "modo" in cui questi bisogni sono soddisfatti e questi desideri realizzati. Il modo in cui ognuno di noi desidera essere amato, rispettato, incluso e apprezzato è diverso e cambia anche radicalmente da persona a persona in base a ciò che gli sta a cuore. Prendersi cura significa imparare, attraverso le proprie risposte affettive, a rispondere meglio all'altro nella sua unicità. Per questo le differenze tra persone non sono affatto un ostacolo al coinvolgimento, ma il suo più grande sostegno. Cooley [2017] ha descritto bene come la differenza sia costitutiva della comprensione e della simpatia, perché la differenza è la scintilla dell'interessamento. Senza differenza non ci sarebbe nulla da comprendere, nulla per cui interessarsi e infine, nulla in cui coinvolgersi. Per questo, il prendersi cura è soprattutto una *pratica etica della trasformazione*, di cui le emozioni sono l'esperienza corporea. È una attività che muta il nostro specifico e situato modo di conoscere, facendo emergere emozioni di rottura con qualità epistemiche [Candiotto 2019], come la sorpresa, il dubbio, la curiosità o lo stupore. Queste emozioni emergono in fasi di aggiustamento, scandendo le

8. L'ampia letteratura sull'etica della cura [Tronto 1993, 2013; Held 2006; Kittay 1999; Robinson 2011; Sevenhuijsen 1998; Pulcini 2009, 2020] ha mostrato come la concretezza delle pratiche e della corporeità sia sempre costitutiva di tutte le relazioni, anche di quelle politiche.

rottore provocate dalla singolarità degli eventi. Le emozioni sono il necessario sconvolgimento del coinvolgimento.

Le abitudini affettive e la riflessività che sorge dalla loro rottura sono processi immediatamente sociali e relazionali, che delineano modelli di coinvolgimento performabili e trasformabili in base alle concrete condizioni di possibilità. Le emozioni, in quanto pratiche coinvolte, sono sempre *corrispondenze affettive*. Le persone si rispondono affettivamente in base alla storia del flusso interazionale e in base alle loro anticipazioni.

L'oggetto di analisi passa quindi da cosa prova ed esprime l'individuo, ai flussi relazionali in cui le emozioni si fanno processo attraverso il coinvolgimento. Ciò non depotenzia l'analisi su come le persone si sentono normativamente vincolate a manifestare emozioni piuttosto che altre, ma anzi sposta l'analisi di questa normatività sui circoli di coinvolgimento che organizzano le risposte affettive reciproche in base alle situazioni. Le persone si sentono vincolate a co-rispondersi attraverso modelli condivisi o tramite modelli che vengono co-costruiti in base alla specificità della situazione: la vita di coppia, l'amicizia, l'attivismo politico, la genitorialità, il rapporto tra rockstar e il suo manager, i rapporti tra parlamentari di partiti diversi e moltissimo altro. Nella sezione successiva mostreremo come ogni tipo di coinvolgimento possa entrare in conflitto con altri, trasformarsi e, in alcuni casi, politicizzarsi.

3. *Le politiche del coinvolgersi*

Abbiamo discusso sopra il ruolo delle emozioni nel coinvolgersi e di come prestare attenzione alle loro trasformazioni consenta di coglierne le rotture, gli aggiustamenti e le riflessività che guidano il coinvolgimento nel suo concreto svolgimento. La riflessività che emerge dalle rotture affettive è un processo intimamente dipendente dallo svolgersi del più vasto intreccio affettivo in cui le azioni dei partecipanti si intersecano e si co-rispondono. In questa sezione discuteremo di come il concetto di corrispondenza affettiva, il co-rispondersi cioè di pratiche affettive interdipendenti, possa configurare *politiche del coinvolgimento* che orientano l'attenzione responsiva degli individui⁹.

9. Su questo si rimanda alla crescente letteratura sulla *cittadinanza affettiva* [Fortier 2010; Di Gregorio e Merolli 2016; Merolli, 2016; Vrasti e Dayal 2016; Ayata 2019]. Questa

La vita sociale è un groviglio di situazioni in mutamento costante, costituito da coinvolgimenti in cui si configura la vita di ogni persona. Ognuno è orientato da abitudini affettive che sono necessariamente destinate a rompersi, riflessivizzarsi e costituirsi in nuovi modi in base agli interessi e alle rilevanze delle situazioni. La trasformazione è costante in ogni relazione sociale, sebbene alcuni aspetti siano più “cristallizzati” di altri e dipendenti dagli equilibri di potere. Alcuni di questi equilibri prescrivono implicitamente gli orientamenti affettivi che uniscono e dividono le persone, dotando di legittimità o illegittimità ogni coinvolgimento. Il groviglio di coinvolgimenti che coordina il paesaggio sociale è quindi l’insieme di pratiche, possibilità, vincoli e orientamenti che sostengono emozionalità diverse ma sempre tra loro corrispondenti.

Coinvolgimento non è infatti sinonimo di armonia e coesione. Come ben descritto da Goffman [1963], ognuno di noi è coinvolto con gradi diversi di intensità in più relazioni e più attività, che possono entrare in conflitto tra loro. Il coinvolgersi richiede attenzione e responsabilità e le diverse attività in cui siamo coinvolti possono entrare in tensione tra loro, costringendo a fare scelte dolorose o a distribuire in modo disuguale la nostra attenzione. Nella nostra vita sociale siamo figli, genitori, amici, colleghi di lavoro, attivisti e molto altro. È quanto mai frequente imbattersi in situazioni in cui il proprio compagno o compagna entra in conflitto con i nostri genitori o professare una religione sgradita ai nostri amici. Ciò in cui siamo coinvolti può essere fonte di turbamento e conflitti per altre attività che richiedono la nostra attenzione. Inoltre, il coinvolgimento può essere costituito dall’odio, dalla distruzione e da attaccamenti negativi verso ciò in cui siamo coinvolti [Ahmed 2004]. Per questo, il coinvolgimento ha una sua propria dimensione politica attraverso cui le persone costruiscono, riproducono e trasformano il mondo in comune che li unisce e li separa. Le persone sono coinvolte in ciò a cui dedicano attenzione, responsabilità e preoccupazione tramite le loro abitudini etiche e valoriali. Attraverso il coinvolgimento negoziano la normatività dei modi di stare insieme delle differenze, delle autonomie, dei legami e dei valori, facendo sorgere problemi etici non di poco conto: in cosa coinvolgermi? Con quale

letteratura ha messo in luce come il rapporto tra diritti e responsabilità sia governato da pratiche di governance che prescrivono ai cittadini e ai non-cittadini, come si devono sentire nei confronti dei membri di altri gruppi sociali, nei confronti di eventi sociopolitici e verso sé stessi. Ogni politica prescrive implicitamente sentimenti come il sospetto, il rispetto, la compassione, l’ostilità, il senso di similarità o il senso di diversità.

intensità? A scapito di quale attività? Con chi? La normatività del coinvolgimento sta soprattutto nei diversi modi di percepire il *Noi*, che come spiega Anderson attraverso il concetto di “comunità immaginate” [1983] può far parte di un progetto politico basato su legittimi e prescritti circoli di identificazione [de Swaan 1995, 1997]. I circoli di identificazione sono i processi in cui le persone si sentono più responsabili nei confronti di alcuni rispetto ad altri. Significa essere maggiormente disposti ad *essere affetti* da azioni, sentimenti e problemi di altri verso cui ci sentiamo maggiormente responsabili. Ciò mette in risalto come la normatività del coinvolgimento porti necessariamente ad una politica dell’appartenenza in permanente conflitto e trasformazione [Yuval-Davis 2011].

Prendiamo come esempio il rapporto tra *solidali* e *ostili* nei confronti di migranti, rifugiati e richiedenti asilo in Europa. I solidali della società civile sono senza dubbio coinvolti in attività associative e in progetti che hanno l’obiettivo di favorire climi di inclusione sociale per i migranti forzati. Ma sono altrettanto coinvolti in questo processo anche i gruppi xenofobi, di estrema destra e ostili alla migrazione, che partecipano attivamente a campagne d’odio ed esclusione. I membri ostili di questi gruppi sono attenti, si informano, seguono gli sviluppi per organizzarsi e contrastare il fenomeno, così come attenti, interessati e coinvolti sono i solidali che favoriscono climi di inclusione. Questo è un esempio di una battaglia politica fondata non solo su coinvolgimenti affettivi diversi e antagonisti, ma anche sulla legittimità stessa del coinvolgimento, dei suoi valori, delle sue norme e delle sue condizioni di possibilità. Tuttavia, la sensibilità di chi solidarizza con i migranti e la sensibilità di chi invece li esclude ed ostacola la loro inclusione, sono *mutualmente interdipendenti* e *mutualmente costituite*. Le loro affettività si corrispondono, si incorporano a vicenda e modellano sé stesse come risposta all’altra. Ogni sensibilità ha influenza nel modellarne altre, simili, complementari o conflittuali che siano.

La solidarietà verso i migranti può nascere, in parte, come resistenza alla diffusione di climi di odio ostili alla migrazione, che possono sfociare in aggressioni verbali e fisiche. La solidarietà può essere agita come resistenza e risposta ai climi affettivi escludenti nei confronti dei membri di alcuni gruppi sociali. Dalla parte di chi ostacola l’inclusione dei migranti, le emozioni dei solidali, come la preoccupazione, l’angoscia, la prossimità empatica possono essere declinate in modo disprezioso e definite come “buonismo” o “finto buonismo”. Il migrante non

viene ritenuto meritevole di tale coinvolgimento, se prima non si solidarizza con la situazione problematica di chi dovrebbe venire “per primo” (il *prima gli italiani* di Matteo Salvini o l’*America first* di Donald Trump ad esempio). La solidarietà verso chi è ritenuto “non meritevole” mette in moto nei gruppi ostili alla migrazione circoli di rabbia, indignazione, senso di tradimento, diffidenza, sfiducia e sospetto. L’odio e i climi affettivi escludenti contribuiscono a strutturare le emozioni dei solidali come risposta a questa specifica ostilità. È impossibile dire dove abbia avuto origine il processo, se dall’ostilità o dalla solidarietà, come se esistesse un “punto zero” dove far partire l’intero processo. Le attività affettive di ognuno, solidale o ostile che sia, si corrispondono, si incorporano reciprocamente e contribuiscono a dare forma ad un paesaggio affettivo governato da grovigli di coinvolgimento complessi. Corrispondersi affettivamente significa risponderci sulla base di una rottura delle abitudini affettive che diamo per scontate fino a quando non arriva l’occasione di dover re-interpretare ciò che rispondiamo agli altri. È trasformare il modo in cui siamo coinvolti a seguito del modo in cui sono coinvolti gli altri, in allineamento o in conflitto al nostro.

Ancora più evidente, rimanendo nell’ambito della migrazione, è il coinvolgimento tra solidali delle comunità locali e ragazzi migranti. Avere una cultura, religione, valori, storie e speranze diverse porta con maggiore frequenza alla rottura delle abitudini affettive che si danno per scontate, generando una più frequente riflessività, interpretazione e valutazione di ciò che ci sorprende, rispetto al coinvolgimento tra persone che condividono storie e culture simili. Si istituiscono nuovi modi di corrispondersi affettivamente, in base alle caratteristiche della situazione e alle diverse occasioni di potere di cui possono usufruire i coinvolti.

Il tipo di responsabilità che le persone sono in grado di assumersi è inestricabile dal modo in cui esse sono coinvolte. Il coinvolgersi mette in risalto i conflitti, le ambiguità e ciò che solitamente diamo per scontato, che richiama la nostra attenzione e la nostra disponibilità ad agire. Il coinvolgersi non solo non è sganciato dal modo in cui siamo politicamente presenti l’uno per l’altro, ma è il processo stesso con cui siamo convocati a rispondere eticamente a qualcosa che richiama la nostra attenzione. Questa risposta prevede sempre, sebbene a livelli di intensità diversi, la rottura delle nostre abitudini affettive di fronte alla singolarità della situazione, interpretando attraverso la riflessività nuovi modi di agire, esperire e rispondere.

Conclusioni

Un'attenzione speciale alle emozioni come processi relazionali, situati e corporei rivela l'importanza dell'essere coinvolti con il mondo e della sua dimensione socioculturale. Abbiamo discusso come le emozioni possono essere descritte come *corrispondenze affettive*, attraverso l'interdipendenza di individui, biografie, cose, situazioni. Tuttavia, essere coinvolti riguarda sempre, in una certa misura, la *rottura* del modo di essere reciprocamente legati. Ciò ha avuto l'obbiettivo teorico-metodologico di poter tracciare le trasformazioni emozionali attraverso i mutamenti del modo di essere coinvolti e viceversa.

Nelle scienze sociali, l'importanza del *coinvolgimento* è stata generalmente sottodimensionata; alcuni autori, come Elias e Goffman, lo hanno affrontato direttamente; altri, come Schütz e Ingold (ma anche Dewey e Heidegger) pur avendo affrontato solo marginalmente il concetto, ritengono fondamentale analizzare i momenti in cui le vite delle persone si legano insieme formando esperienza comune.

Abbiamo utilizzato la nozione di *corrispondenza affettiva*, definendola come co-rispondenza di pratiche affettive, per descrivere il modo in cui le emozioni degli individui, non solo nel loro essere condivise, ma anche nella loro diversità e conflittualità, sono sempre risposte reciproche nel flusso interazionale che le lega. La corrispondenza affettiva consente di: 1) analizzare gli intrecci, le sovrapposizioni, le complementarità e i conflitti tra le emozioni provate dai partecipanti; 2) analizzare le trasformazioni delle norme-regole di risposta reciproca, nella storia e nelle situazioni di tutti i giorni che diamo per scontate; 3) comprendere il mutamento sociale e politico attraverso l'impalcatura circolare tra coinvolgimento e affettività, oltre che i differenziali di potere che governano il loro concreto svolgersi.

Abbiamo descritto il coinvolgimento affettivo come un processo in dinamico svolgimento, composto dalla necessaria rottura delle *abitudini affettive* e dalla *ri-flessività emozionale* che emerge da questa rottura. Le emozioni sono quindi attività relazionali che riorganizzano costantemente le pratiche a cui le persone prendono parte, nella fluidità e indeterminatezza delle situazioni. Questo ci ha permesso di riconsiderare i concetti di *regole del sentire* e *lavoro emozionale* [Hochschild 1983] come attività situate e istituite all'interno di un più vasto intreccio di aggiusta-

menti e armonizzazioni. La rottura delle abitudini affettive è una dinamica sempre presente in tutti i rapporti sociali, sebbene con qualità e livelli di intensità diversi in base al tipo di coinvolgimento, alla differenziazione, al periodo storico e alla composizione dell'intreccio sociale. Emozioni epistemiche come la sorpresa, il dubbio, la meraviglia, il sospetto o la curiosità, sono estremamente importanti per comprendere come il coinvolgersi sia uno svolgersi dinamico composto da rotture e armonizzazioni. Le emozioni hanno infatti un importante ruolo nel valutare, comunicare e mediare la condotta sociale dei partecipanti.

Gli esempi che abbiamo riportato sulle corrispondenze affettive come *politiche del coinvolgimento* mostrano come le emozioni che provano gli individui emergono da complessi grovigli di coinvolgimenti governati da etiche, valori, e norme interattive molto diverse e spesso in conflitto. La vita sociale e politica è un paesaggio affettivo composto da ecologie di coinvolgimenti tra loro molto diversi ma sempre in costitutiva interdipendenza. Alcuni sono tra loro in conflitto, alcuni sono convergenti e, altri ancora, sono complementari. È sempre presente in ognuno di essi la possibilità di politicizzare il modo in cui ognuno è coinvolto, attraverso la riflessività e la trasformabilità.

Il quadro concettuale presente in questo saggio offre la possibilità di descrivere le emozioni come flussi interattivi in costante rottura e trasformazione, contribuendo a superare un'idea di emozione come fenomeno statico, meramente individuale-biologico e indipendente rispetto ai simboli, la storia, le situazioni e le atmosfere. Le attività sociali in cui sono coinvolte le persone sono inestricabilmente costitutive di quello che le persone provano emozionalmente. La società non "plasma" dall'esterno, solo in un secondo momento, la malleabilità del sentire affettivo degli individui. Le emozioni sono sin dal principio sociali e costitutivamente immerse in grovigli di coinvolgimento. Non è possibile provare emozioni al di fuori dei coinvolgimenti con cui le persone abitano il mondo, le situazioni e le loro relazioni. L'affettività assume qualità specifiche in base all'unicità del modo in cui siamo reciprocamente coinvolti. Le emozioni sono, per questo, immediatamente sociali perché immediatamente sociale è il loro dinamico svolgimento.

Riferimenti Bibliografici

Ahmed, S.

2004, *The cultural politics of emotion*, Routledge, New York.

Albrecht, Y.

2018, *Emotional reflexivity in contexts of migration: How the consideration of internal processes is necessary to explain agency*, *Digithum*, vol. 21, pp. 43-53.

Anderson, B.

1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* Trad, Verso, London and New York; trad. it. *Comunità immaginate: Origini e fortuna dei nazionalismi*, Editori Laterza, Bari, 2018.

Ayata, B.

2019, *Affective citizenship*, in Slaby, J., & Von Scheve, C. (eds). *Affective societies*, Routledge, London, pp. 330-339.

Bateson, G.

1963, *A Social Scientist Views the Emotions*, in Knapp P. H. (eds.), *Expression of the Emotions in Man*, International Universities Press, New York, pp. 230-236.

Bericat, E.

2016, *The sociology of emotions: Four decades of progress*, *Current Sociology*, vol. 64, n. 3, pp. 491-513.

Burkitt, I.

1997, *Social relationships and emotions*, *Sociology*, vol. 31, n. 1, pp. 37-55.

2012, *Emotional reflexivity: Feeling, emotion and imagination in Reflexive Dialogues*, *Sociology*, vol. 46, n. 3, pp. 458-472.

Candiotto, L.

2019, *Epistemic Emotions: The Case of Wonder*, *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 31, n. 54.

- Candiotto, L., & Dreon, R.
2021, *Affective scaffoldings as habits: A pragmatist approach*, *Frontiers in Psychology*, vol. 12.
- 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. (a cura di), *Emozioni: da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 179-203.
- Cerulo M.
2018, *Sociologia delle emozioni. Autori, teorie, concetti*, il Mulino, Bologna.
- Collins, R.
2004, *Interaction ritual chains*, Princeton university press, Princeton.
- Cooley, C. H.
2017, *Human nature and the social order*, Routledge, New York.
- de Swaan, A.
1995, *Widening circles of identification: emotional concerns in sociogenetic perspective*, *Theory, Culture & Society*, vol. 12, n. 2, pp. 25-39.
1997, *Widening circles of disidentification: on the psycho-and sociogenesis of the hatred of distant strangers-Reflections on Rwanda*, *Theory, Culture & Society*, vol. 14, n. 2, pp. 105-122.
- Denzin, N. K.
2017, *On understanding emotion*, Routledge, New York.
- Dewey, J.
1960, *The Quest for Certainty*, Capricorn Books, New York; trad. it. *La ricerca della certezza*, La Nuova Italia, Firenze, 1966.
2020, *La teoria delle emozioni. Le attitudini emotive*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (a cura di) *Emozioni: da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 127-143.

Di Gregorio M., & Merolli J. L.

2016, *Introduction: affective citizenship and the politics of identity, control, resistance*, Citizenship Studies, vol. 20, n. 8, pp. 933-942.

Elias, N.

1978, *The Civilizing Process: the history of manners*. vol. 1., Pantheon Books, New York; trad. it. *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna, 1982.

1987, *Involvement and Detachment*, Basil Blackwell, Oxford; trad. it. *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna, 1988.

Elias, N., & Scotson, J. L.

1994, *The established and the outsiders*. Sage, London; trad. it. *Strategie dell'esclusione*, Il Mulino, Bologna, 2004.

Fortier, A. M.

2010, *Proximity by design? Affective citizenship and the management of unease*. Citizenship studies, vol. 14, n. 1, pp. 17-30.

Frijda, N. H.

1986, *The emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.

Fuchs, T., & Koch, S. C.

2014, *Embodied affectivity: on moving and being moved*, Frontiers in psychology, vol. 5.

Fuchs, T.

2016, *Intercorporeality and interaffectivity*, Phenomenology and Mind, n. 11, pp. 194-209.

Goffman, E.

1963, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, Free Press, New York; trad. it. *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino, 2002.

Gordon, S. L.

1990, *Social structural effects on emotions*. In Kemper, T.D. *Research agendas in the sociology of emotions*, pp. 145-179. State University of New York Press, Albany.

Heidegger, M.

1927, *Sein und Zeit*; trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976.

Held, V.

2006, *The ethics of care: Personal, political, and global*, Oxford University Press on Demand.

Heller, A.

1979, *A theory of feelings*, Lexington Books, Lexington.

Hochschild, A. R.

1983, *The managed heart*, University of California press, Berkeley.

Holmes, M.

2010, *The emotionalization of reflexivity*, *Sociology*, vol. 44, n. 1, pp. 139-154.

2014, *Distance relationships: Intimacy and emotions amongst academics and their partners in dual-locations*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Honneth, A.

2015, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp Verlag, Berlin; trad. it. *Reificazione: sulla teoria del riconoscimento*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2019.

Ingold, T.

2015, *The life of lines*, Routledge, New York; trad. it. *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, Treccani, Roma, 2020.

2017, *On human correspondence*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 23, n. 1, pp. 9-27.

2020, *Correspondences*, John Wiley & Sons, Hoboken.

Katz, J.

1999, *How emotions work*, University of Chicago Press, Chicago.

Kittay, E. F.

1999, *Love's labor: Essays on women, equality and dependency*, Routledge, New York.

Lukács, G.

1923, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, nuova ed. 1968, in *Werke*, vol. 2 (Frühschriften ii), Neuwied-Berlin, Luchterhand; trad. it. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano, 1974.

Manning, E.

2007, *Politics of touch: Sense, movement, sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Mead, G. H.

1934, *Mind, self and society*, University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Mente, sé e Società*, Giunti Editore, Firenze, 2010.

2020, *Il carattere sociale dell'istinto*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (a cura di) (2020). *Emozioni: da Darwin al pragmatismo*. Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 168-173.

Merolli J. L.

2016, *Manufacturing desire and producing (non-) citizens: integration exams in Canada, the UK and Netherlands*, *Citizenship Studies*, vol. 20, n. 8, pp. 957-972.

Pulcini, E.

2009, *La cura del mondo: paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.

2020, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Robinson, F.

2011, *The ethics of care: A feminist approach to human security*, Temple University Press, Philadelphia.

Schütz, A.

1951, *Making music together: A study in social relationship*. *Social research*, vol. 18, n.1, pp. 76-97; trad. it. *Fare musica insieme*, Armando Editore, Roma, 2015.

Sevenhuijsen, S.

1998, *Citizenship and the ethics of care: Feminist considerations on justice, morality and politics*, Routledge, New York.

Simmel G.

1909, *Psychologie der Koketterie*, Der Tag. Moderne illustrierte Zeitung, vol. 344; trad. it. *Psicologia della civetteria*, Graphos, Genova, 1993.

1917, *Individualismus*, Marsyas, vol.1; trad. it. *Sull'intimità*, Armando, Roma, 1996.

2001, *Filosofia dell'amore*, Donzelli Editore, Roma.

Tronto, J. C.

1993, *Moral boundaries. A political argument for an ethic of care*. Routledge, New York; trad. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006.

2013, *Caring democracy*. New York University Press, New York.

Turner, J. H., & Stets, J. E.

2005, *The sociology of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.

van Nistelrooij, I., & Visse, M.

2019, *Me? The invisible call of responsibility and its promise for care ethics: a phenomenological view*. *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 22, n. 2, pp. 275-285.

Vrasti W., & Dayal S.

2016, *Citizenship: rightful presence and the urban commons*. *Citizenship Studies*, vol. 20, n. 8, pp. 994-1011.

Wiley, N.

1994, *The semiotic self*, University of Chicago Press, Chicago.

Wouters, C.

1989, *The sociology of emotions and flight attendants: Hochschild's Managed Heart*, *Theory, culture & society*, vol. 6, n. 1, pp. 95-123.

2007, *Informalization: Manners and emotions since 1890*, Sage, London.

Yuval-Davis, N.

2011, *The politics of belonging: Intersectional contestations*, Sage, London.

Giacomo Lampredi è dottorando in Mutamento Sociale e Politico presso l'Università di Firenze e l'università di Torino. I suoi interessi di ricerca comprendono la sociologia delle emozioni, l'etica della cura e gli studi critici sulla cittadinanza. È inoltre interessato alla ricerca sociale qualitativa, in particolare all'utilizzo dei metodi etnografici e interpretativi.